

EMERGENCIAS CULTURALES LATINOAMERICANAS, SEGÚN PEDRO MORANDÉ

Roberto Hozven

Pontificia Universidad Católica de Chile

Dos preguntas centrales articulan de cabo a rabo el libro *Cultura y Modernización en América Latina. Ensayo sociológico acerca de la crisis del desarrollismo y de su superación* (1984), de Pedro Morandé. La primera: ¿Dónde, cuándo y cómo se constituyó la primera síntesis cultural de América Latina?; ¿quiénes fueron sus protagonistas? La segunda: ¿Qué ocurre cuando la modernización desarrollista, en América Latina, se efectúa de espaldas a este primer *ethos* originante?

Morandé desarrolla la primera pregunta estableciendo que la impronta de nacimiento de la cultura latinoamericana es católica y barroca. Sus progenitores fueron el conquistador y el misionero hispanos, la aborígen americana y, luego, el esclavo negro. Su padrino espiritual fue el barroco. Su crisol económico fue la hacienda, la que permanece cuatro siglos: desde la Conquista hasta las reformas agrarias de mediados del siglo XX. *Last but not least*, la escena originaria donde se van a acuñar las costumbres, creencias y estilo de vida de este primer *ethos* latinoamericano fue el sacrificio ritual. Institución modeladora del *modus vivendi* de nuestra primera sociabilidad intrahistórica y que todavía dura, expresándose y renovándose entre nosotros, preferentemente, a través de la religiosidad popular y, también, más simbólicamente, a través de la literatura hispanoamericana.

Morandé desarrolla su segunda pregunta recalcando la urgencia, en América Latina, de concebir y realizar proyectos modernizadores fundados en el conocimiento y revaloración de la primera síntesis cultural mestiza, entendida como una experiencia de carácter oral, vital y compartida en una memoria común. Morandé enfatiza el doble (y hasta triple) origen ritual, antes que ilustrado, de nuestra cultura actual, enraizada en el catolicismo y en vestigios, hoy sincretizados, de cultos precolombinos y africanos. Critica la ceguera de los paradigmas modernizadores desarrollistas inspirados en los supuestos racionalistas del iluminismo, así como su desdén de la cultura barroca anterior a la Ilustración. Desde los paradigmas iluministas, los agentes

modernizadores trasplantaron modelos y tecnocracias que ignoraron la constitución ritual de la primera síntesis social latinoamericana, forjada bajo el estilo de vida barroco durante los siglos XVI y XVII. Estos paradigmas iluministas subordinaron la cultura al pragmatismo de las estructuras, la ética a la maximización de los procesos sociales y la idea de justicia a la circularidad de la división social del trabajo. En última instancia, los modelos iluministas postularon la identidad de lo racional con lo real y establecieron la síntesis social en función de criterios fijados por la “racionalidad formal”¹. Por supuesto, los valores rituales de la cultura latinoamericana, forjada bajo el barroco, resistieron los modelos modernizadores fijados por el racionalismo formal. La resistencia ritual del modelo barroco, dentro del modelo modernizador caracterizado por comportamientos y estructuras ilustradas, da origen a desajustes, asimetrías y rupturas en la sociabilidad del sujeto latinoamericano. Volvamos, ahora, a la primera pregunta y desarrollémosla en detalle.

Los conquistadores y misioneros europeos venían imbuidos en una “religión de la palabra”, su vivencia religiosa cristiano-católica se tradujo lingüística y reflexivamente en un sistema conceptual así como en un ritual que se expresaba de modo independiente de los otros niveles y prácticas sociales. Sin embargo, este cristianismo de la palabra fue también intensamente cultural en sus devociones rituales a la Virgen, a los ángeles y a los santos, en cuanto intercesores del hombre ante Dios. Este carácter cultural del catolicismo fue parte de su reacción contrarreformista, al igual que la trascendencia reconocida a los sacramentos como “formas visibles de la gracia invisible”. Formas a través de cuya práctica gratificadora el hombre accede al perdón y al misterio de la salvación. Por otra parte, el aborigen americano y el africano estaban inmersos directamente en una religión cultural, su experiencia religiosa era indiscernible del ritual en que se expresaba, así como de las otras actividades sociales con las cuales este ritual se entretrejía, especialmente con la producción y el consumo económicos, los cuales fueron igualmente culturales. En ellos, el valor útil de los bienes, sentidos como ofrenda, era indisoluble de su poder sagrado, capaz de involucrar al orden social dentro del orden cósmico regido por la divinidad. El origen de la cultura latinoamericana fue así ritual y sacramental por partida doble. Por una parte, católicamente ritual por el carácter cultural del catolicismo “de la palabra” traído por el español, quien fue enérgicamente sacramental en su énfasis contrarreformista. Por otra parte, nativamente ritual por las cosmovisiones religiosas

¹ Dentro de la tradición weberiana, se entiende por racionalidad formal “la optimización de las decisiones tendientes a escoger los ‘medios más adecuados para la obtención de fines’ previamente definidos y jerarquizados” (166). Morandé, citando el libro de Talcott Parsons (*The Structure of Social Action*, 1937), en su 1984, 166.

precolombinas y africanas que no separaron la conciencia de la acción social. A través de dos siglos de intercambio social y cultural imbuido de ritualismo, estas tres cosmovisiones convergieron en espacios sociales y simbólicos compartidos. Esta convergencia creó un *ethos* compartido que predominó sobre la diversidad de sus culturas y la disimetría de sus relaciones sociales. Esta predominancia del encuentro sobre el repudio fue posible por el afinamiento del rito y del sacrificio en una lógica de lo concreto, en la cual convergieron a través de metáforas, analogías y símbolos corpóreos con suficiente universalidad como para comunicar la contingencia de los sujetos, al margen de cualquier racionalización².

Es el momento de detenerse en la segunda impronta, además del catolicismo, que presidió el nacimiento de la primera síntesis cultural latinoamericana. Esta segunda impronta fue el barroco, que es el término –según Morandé– que mejor caracteriza el estilo de vida de esta primera síntesis cultural³.

Morandé nos advierte que el barroco americano –que prende en las colonias españolas desde mediados del XVI hasta fines del XVIII, y que da lugar a sus manifestaciones artísticas y culturales más ricas en arquitectura, pintura y poesía– fue más un estilo de vida, una cosmovisión, una cultura asumida oralmente por la comunidad americana que una simple corriente estética. Razón por la cual Morandé procede a efectuar las transposiciones pertinentes.

La primera característica del estilo de vida del barroco americano –y que contraviene un arraigado lugar común– es que el período histórico en que tomó lugar

² Al respecto, Octavio Paz observa una homología ritual perturbadora entre el oficio religioso católico y el de los antiguos mexicanos. “Las virtudes transformadoras y simbolizantes del vino se concentran en el peyote y en los hongos alucinógenos. En el trigo se repite la dualidad del vino: Ceres y Demeter, Cristo y la sagrada comunión. En México, el lugar del trigo lo ocupa el maíz, metáfora material como la hostia cristiana –de los misterios divinos. ... Durante una ceremonia en el Templo Mayor de México–Tenochtitlán, los devotos comían pedazos del cuerpo de Huitzilopochtli, que era un ídolo hecho de pasta de maíz y empapado en sangre. El parecido con la Eucaristía debió parecer a los españoles a un tiempo alucinante y escandaloso”. Octavio Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fe*. Barcelona: Seix-Barral, 1982, 71.

³ Además de su libro citado, en el que no desarrolla la especificidad cultural del barroco, Morandé escribe con posterioridad dos monografías fundamentales sobre la incidencia del barroco latinoamericano como formador de la identidad cultural mestiza en Iberoamérica. Estos artículos son: “La formación del *ethos* barroco como núcleo de la identidad cultural iberoamericana” (1992) y “La pregunta acerca de la identidad cultural iberoamericana. Análisis de algunas cuestiones disputadas” (s/f). Leí ambos artículos (21 p. cada uno) en sus versiones dactilografiadas. Cito de acuerdo a estas versiones.

(desde “la estabilización de las instituciones” hacia 1560 hasta las primeras influencias y presiones del mundo occidental moderno e ilustrado sobre la América hispana, hacia 1760) no es medieval sino, ya, moderno y preilustrado. Desconocerlo implicaría desdeñar el papel histórico cumplido por la iglesia católica en la generación de la primera síntesis cultural latinoamericana. Durante estos dos siglos, la monarquía española multinacional, misionera y de ultramar “se proyectó en términos ‘modernos’ hasta el Atlántico y el Pacífico”, “puesto que su centro de gravedad estaba fuera del Mediterráneo”⁴.

Continúa Góngora:

“En el campo de las ideas, España se comprometió enteramente con su nuevo papel de Monarquía misionera, ya no de carácter medieval, sino que se proyectó en términos ‘modernos’ hasta el Atlántico y el Pacífico, simbolizando la suprema unidad de la Cristiandad espiritual con la temporal, a pesar de cuan frecuentemente este concepto decisivo se distanciaba de las realidades de la vida diaria” (173).

Más adelante, matiza con una adversativa:

“como Monarquía ya era ‘moderna’, puesto que su centro de gravedad estaba fuera del Mediterráneo... pero jurídica y espiritualmente todavía pertenecía a la Cristiandad medieval” (233).

Entiendo lo siguiente: España “se proyectó” y se realizó política y económicamente como un Estado multinacional y de ultramar *moderno* desde comienzos del siglo XVI, en la medida en que “gobernó sobre continentes, islas, mares y océanos, rutas internacionales de comercio que se extendían desde Sevilla a las Canarias, por el Caribe y a través del Pacífico hacia las Filipinas; el comercio desde China y Japón llegaba a todos esos lugares” (Góngora, 233). Sin embargo, mentalmente, el período entre 1560 y 1760 correspondió al período de transformación de la Cristiandad medieval, en los niveles jurídico e ideológico (Góngora escribe “espiritual”) y de adecuación a la situación moderna creada por el Descubrimiento, Conquista y Colonización del nuevo continente. El campo de las ideas modernas irrumpió en varios frentes: en los nuevos principios jurídicos racionales promovidos por la escuela

⁴ Mario Góngora, *Estudios sobre la historia colonial de Hispanoamérica*. Traducción del inglés de Gonzalo Rojas S. y María Dawes C. Santiago: Editorial Universitaria, 1998 (Colección Temas de historia): 101 y 233.

Salmantina⁵, en la ausencia de poderes papales, feudales o imperiales que incidieran en el ambiente colonial (gracias a la lejanía geográfica de esos poderes europeos) y en los “muchos valores racionales⁶ (en el sentido que Max Weber usa el término)” (Góngora, 101) que rigieron administrativamente la monarquía “burocrática” española en Indias. Burocrática porque los virreinos, capitanías generales o gobernaciones constituyeron formas de poder delegadas de un rey ausente. En suma, durante estos 200 años se contraponen dos ideologías: una terminal de su propia historia, vuelta hacia el pasado, y otra inaugural, abierta hacia el futuro de un proyecto histórico moderno, el cual se impondrá favorecido por las prácticas de “saludable negligencia” libertaria con que la burocracia colonial transformaba los patrones de conducta medievales, basados en la “casi inmediata presencia de la persona del Rey” (Góngora, 94).

Una segunda característica del estilo de vida del barroco americano fue el encuentro de sus tres culturas genésicas (la católica, las nativas y luego las africanas) bajo el *modus operandi* de la oralidad y del rito, y no de la cultura del texto o del concepto (como sí lo hará la Ilustración). En las tradiciones orales, la sociedad tiende a identificarse con el cosmos y con la creación de sentidos sociales mediatizados por el rito y legitimados por el sacrificio. El sacrificio —sabemos— es un acto destructivo particular que beneficia al todo comunitario: alguien muere por todos. Y el primer beneficio que proporciona esta muerte substitutiva es conjurar “la percepción sobrecogedora del *mysterium tremendum*”. Esta conjuración se hace delimitando el indeterminado sensible del que emergemos, es decir, de la realidad “siempre mayor que las teorías interpretativas que construimos para entenderla” (118). El *mysterium tremendum* y la realidad así entendida se nos entregan, habitualmente, bajo el modo

⁵ Desde 1520 en adelante, la reflexión jurídica elaborada por la escuela salmantina impugnó convicciones jurídicas medievales como el poder universal del emperador o el poder directo del Papa sobre asuntos temporales. Promovió, en cambio, las prerrogativas de la nación-Estado, así como su necesaria subordinación al “Derecho de gentes”, único principio racional que podría asegurar y proteger la unidad y diversidad de la humanidad que se formaba en los distintos estados de la monarquía española multinacional (Góngora, 72-73). Este mismo derecho fue, posteriormente, un elemento clave para la conquista moderna del “Estado de derecho” (Morandé s/f, 6).

⁶ Por ejemplo, la construcción jesuita de “cristiandad feliz”. Esta es de cuño moderno, por cuanto fundamenta su labor evangelizadora y posterior erección de las célebres misiones, en la proyección racional de una organización social ideal, fundada y hecha posible a partir de un proceso de adaptación a las nuevas circunstancias, adoptando un punto de vista reflexivo y razonado.

de la inconsciencia. No somos conscientes de su presencia y, cuando llegamos a estarlo, la aprehendemos como extrañeza y otredad⁷.

Sobre el substrato de la muerte substitutiva, el sacrificio exorcisa el *mysterium tremendum*, así como lo evoca convirtiéndolo en la base sobre la cual la comunidad construirá un orden social abierto a lo trascendente. A través de esta experiencia, el sujeto sacrificial siente la muerte con la turgencia de la vida y a ésta con el vértigo de la muerte, reencuentra la vinculación de cada cosa con el cosmos del que fue arrancada, restituyéndole así al mundo de los objetos la dimensión sagrada que el uso profano les arrebató. Este diálogo con lo trascendente, facultado por el sacrificio, fija los límites mentales cotidianos de la comunidad. De este modo, la naturaleza se transmuta en discurso y representación, lo profano se acuerda con lo sagrado, la inmanencia con la trascendencia pero –y esto es importante–, sin establecer circularidad en la vinculación del valor con la funcionalidad de las estructuras. Circularidad que, por el contrario, sí será afirmada por la modernidad racional iluminista cuando postula la identidad del valor con la función, la coincidencia del significante con el significado. Esta coincidencia clausura el fervor de la vivencia, la vibración del presente (vislumbrados a través de la experiencia sacrificial), en un signo cerrado e igual a sí mismo. En adelante, el signo y su sistema se explican por sí mismos. La experiencia del sacrificio, en cambio, se remonta a un espacio simbólico compartido a través de cultos y ritos suficientemente indeterminados como para aceptar interpretaciones múltiples.

Una tercera característica del estilo de vida forjado durante el período barroco fue la obediencia pasiva al poder y el disciplinamiento psíquico ante las jerarquías sociales. Podría atribuirse este temor generalizado y supersticioso ante la autoridad a los rasgos propios del sistema hacendal, fijados en la psique colectiva durante su “durada” de más de cuatro siglos. La larga duración de la hacienda fijó con rasgos permanentes la simbiosis del hacendado con el inquilino y sus recíprocas relaciones

⁷ La otredad designa a “la vida de todos los días en su *radical extrañeza*”. “Es la experiencia de ‘estar en el mundo’, de estar aquí y ahora. Colinda en un extremo con la religión y la filosofía; en el otro, con la vida cotidiana”. “Es el manantial perenne de la poesía... es la vida misma”. “La experiencia es indecible; quiero decir: alude a una realidad que está más allá de las palabras y que sólo el silencio puede nombrar”. Octavio Paz, “Carta personal de O. Paz a Enrico Mario Santí”, 5 de octubre de 1994. Como yo la entiendo, la otredad consiste en una “radical extrañeza”, porque implica asomarse a lo todavía no clasificado por los inventarios mentales de nuestra cultura; significa descender a lo no estratificado todavía por el pensar ya estructurado. Ocurre cuando somos el sujeto de una experiencia que “se hace en el intersticio, en la disyunción del ver y del pensar cotidianos”. Gilles Deleuze, *Foucault*. Paris: Minuit, 1986, 93.

de subalternidad. Subalternidad del inquilino al hacendado en relación con el mercado: el segundo transa en el mercado los productos del trabajo del primero convirtiéndolos en valor. El hacendado es el árbitro que establece el límite entre lo profano y lo sagrado en el mundo inquilino, y quien lo sitúa jerárquica y valóricamente dentro del mundo social. Subalternidad simbólica entrambos: si el inquilino se legitima como persona por su “proximidad” a la persona, valores y sistema de representaciones del hacendado, éste, a su vez, también se “reconoce” a sí mismo a través de la imagen que le devuelve el inquilino como espejo invertido de su dominación⁸. De aquí se desprende, por una parte, el carácter paternalista y sacerdotal del papel desempeñado por el hacendado. Él es quien oficia de intermediario entre el inquilino y la totalidad social en la medida en que es el hacendado (y no el mercado o el dinero) quien convierte el trabajo inquilino en valor social y significación simbólica. Por otra parte, el carácter tributario del trabajo inquilino revela una lógica sacrificial: a cambio de residir en la hacienda, el inquilino está obligado a trabajar para el hacendado y a entregarle cierta cantidad de especies. Su trabajo vale como una ofrenda vinculante que le asegura beneficios. Por ende, el trabajo inquilino se justifica en relación con un orden moral (no estar en falta) y ritual (la ofrenda) más que a la sola obtención consciente de fines económicos.

Finalmente, con penetración semiotrópica⁹, Morandé hace evidente la formación identitaria facultada por la imagen barroca, así como el tipo de conciencia y maneras de presentarse en el mundo a que su práctica da lugar. La imagen inaugura una presencia: se dirige a la vista y a los sentidos. Con ellos, domestica el *horror vacui*, exorcizando la desproporción entre lo necesario y lo contingente, la fe y la duda, el instante y la eternidad. La imagen opera como una analogía, como un puente que alargara sin cesar sus bordes para comunicar dos orillas: “la memoria histórica y

⁸ Dialéctica entre el amo y el esclavo que, de acuerdo con el conocido desarrollo hegeliano, hace también del amo un subordinado cuando éste pierde su relación con la praxis. Desde el momento en que el amo se relaciona con lo real a través del trabajo del esclavo, lo que el amo gana en poder y dominio lo pierde en experiencia y en un conocimiento compenetrado con el proceso real del suceder.

⁹ Concepto acuñado por Roland Barthes para referir a una operación interdependiente: por una parte, comprender la condición pautada de los signos, haciendo evidentes los saberes tácitos que preestructuran la forma de sus prácticas y, por otra, asumir el pautado de los signos, las verosimilitudes que nos cautivan, como si fueran otros tantos artificios conscientemente consumidos y reproducidos. Así, la actividad semiológica deja de ser un metalenguaje, para revelarse como una operación deconstructiva (y placentera) que revela los saberes tácitos mientras los transmuta, *jugando como ellos y con ellos*, en el seno mismo de sus artificios, costuras, límites y presuposiciones inconfesadas. Cf. su *Leçon*. Paris: Seuil: 1978, 39-40.

los proyectos de otros” (Morandé s/f, 4), la extrañeza de estar aquí con el anhelo de resolver esa extrañeza comunicando la contingencia del sujeto con la trascendencia del cosmos que lo contiene. La imagen se hace para “despertar el deseo de Dios” –escribe Lacan. Por ejemplo, cuando el artista pinta un ícono, en un nivel sacrificial y social, su valor no reside en que nos mire sino en que, *a través de esa mirada*, la misma divinidad se solace contemplando al ícono que la representa¹⁰. La función de la imagen es suturar la brecha, “coser la herida” del quiasmo entre ambas miradas: la que damos a Dios y la que recibimos de Él a través de las imágenes con que lo consagramos. La conciencia del desajuste entre la contingencia vivida y la trascendencia plasmada por la imagen es dramática, tensiona la enunciación y convoca una identidad “performativa” más que designativa. La imagen muestra, se contempla en lo mostrado y nos cumple lo que muestra. Cumple su mensaje, en el auditor, induciendo sus modelos culturales mediante tropos que operan inmediata y simbólicamente sobre su inconsciente. Esta operación sensible sobre la psique de los sujetos, efectuada a través de sentidos inmediatamente corporeizados (en el barroco triunfa la imagen hecha cuerpo), aproxima la imagen barroca al carácter fundacional del rito y al sacramental del culto. Es cultural en la medida en que la imagen barroca, como el acto religioso, interpela a lo absoluto arrancando de él sentidos desgarrados entre el instante y la eternidad. Es ritual cuando reencuentra la experiencia fundadora de las religiones: el conjuro del *mysterium tremendum*.

En síntesis –según Morandé–, en su apertura ante lo trascendente, la imagen barroca genera una identidad que reconoce analógica, dramática y sacramentalmente su relación al mundo¹¹. Octavio Paz, agudo observador de la identidad barroca,

¹⁰ Jacques Lacan, *Le séminaire. Livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris: Seuil, 1973, 103.

¹¹ Esta estructuración semiotrópica de la imagen, subyacente a la cultura barroca, Morandé la realiza de modo comparado a la estructuración correspondiente del concepto, el que subyace a la cultura de la Ilustración. El concepto, procedimiento estructurador de la Ilustración, “reflexiona acerca de las condiciones de posibilidad de la experiencia”. Su tarea es ordenar y hacer comprensibles la pluralidad de correlaciones no pensadas, pero instauradas de una sola vez por la imagen. El concepto reflexiona, desde los límites de la imagen, los sentidos conjeturables de sus correlaciones imaginativas. El objetivo del concepto es establecer mallas cada vez más finas de distintividad en el inmenso territorio instaurado por la imagen. La razón conceptual procede en espiral: retorna una y otra vez sobre el mismo meridiano pero en distintos puntos de su latitud. De esta manera acrecienta su familiaridad operativa con los marcos significantes globales de la imagen. Frente al proceder analógico de la imagen, el concepto procede dialécticamente: difiere, conserva, niega y establece síntesis provisionarias entre los grados de presencia entre historia y utopía, así como los grados de certidumbre entre lo posible y lo

identifica otro rasgo peculiar: la conciencia doblemente escindida del barroco¹². Por una parte, conciencia del vacío del mundo, al que se esfuerza por sobrepoblar analógicamente y, por otra, conciencia de la incertidumbre de su propio esfuerzo ante los vacíos del mundo. La identidad profunda del barroco residiría, entonces, en la conciencia de su propia escisión. De aquí la elección del barroco americano por el contraste, el claroscuro y la urgencia saturadora de su oralidad, así como su afinidad profunda por lo insólito, junto con su amor por lo extraño. Esta inclinación por lo irregular, en el artista novohispano como en el criollo americano, se acrecienta por la conciencia de su especial situación existencial y geográfica.

Al alba de la Independencia, Simón Bolívar caracteriza la Colonia hispanoamericana como sigue:

“somos un pequeño género humano; poseemos un mundo aparte, cercado por dilatados mares, nuevo en casi todas las artes y ciencias, aunque en cierto modo viejo en los usos de la sociedad civil”¹³.

A la excentricidad estética propia del barroco, el criollo americano suma la extrañeza de su propia excentricidad existencial e histórica. Extrañeza que el mismo Bolívar despliega en una cuádruple paradoja:

“No somos indios ni europeos, sino una especie media entre los legítimos propietarios del país y los usurpadores españoles; en suma, siendo nosotros americanos por nacimiento y nuestros derechos los de Europa, tenemos que disputar éstos a los del país y que mantenernos en él contra la invasión de los invasores; así nos hallamos en el caso más extraordinario y complicado” (*Loc. cit.*).

concebible. El conocimiento conceptual siempre está pendiente: inminencia de una revelación que puede o no producirse. Esta inminencia cognoscitiva introduce la incertidumbre y el riesgo como principio identitario de la relación entre los sujetos y su mundo. El conocimiento se supedita a las acciones, coacciones, conciliaciones que cada sujeto adopte o no en relación con su comunidad y viceversa. Su lógica final no es la comunión participativa, sino la de la impugnación: las razones se combaten recíprocamente para imponer su hegemonía. Esta lógica —concluye epigramáticamente Morandé— es equivalente a la actitud de los ciudadanos en el foro. Cf. su *s/f*, 6-12.

¹² Cf. Octavio Paz, “Una literatura trasplantada”, *op. cit.*, 68-86.

¹³ Simón Bolívar, “Carta de Jamaica” [septiembre 1815], *Doctrina del Libertador*. Prólogo de Augusto Mijares. Compil., notas y cronol. de Manuel Pérez V. 2ª ed. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1979. p. 62.

La paradoja es *étnica*: Bolívar toma conciencia de la doble proveniencia étnica del criollo negando ambos términos (“no somos indios ni europeos”). Este acto de conciencia paradójico, puesto que testimonia a condición de negar lo que testimonia, permite la emergencia del concepto repudiado (el mestizaje) bajo el alero de la denegación (la “especie media”). Bolívar se afirma como criollo, no como el mestizo que también es. Esta denegación de Bolívar, en cuanto niega lo que se siente ser, testimonia “la dialéctica entre mestizo y criollo”, de que se nutrió “la dinámica cultural desde el siglo XVI hasta nuestros días”, y que tuvo como fundamento “el sacrificio del mestizo en cuanto testimonio del encuentro” (Morandé 1992, 19). Este sacrificio tomó la forma psicosocial del “blanqueo” y del “ocultamiento de la memoria histórica”. Lo significativo de esta primera síntesis cultural, postulada por Bolívar en el plano del *logos*, es el soslayamiento de la problemática del mestizaje, de la “especie media”, en su mismo reconocimiento conceptual. Este soslayamiento del problema, que por lo demás se venía dando desde el Inca Garcilaso de la Vega¹⁴, hace que “cada generación tenga que plantearse nuevamente”, en cuanto lo sacrificado, como lo reprimido, retorna en el mismo movimiento que lo niega. ¿Habrá planteado Bolívar este problema en términos de rito, y no ya de concepto, en algún otro documento de su obra? ¿Cómo describirá literariamente Bolívar al mestizo –si es que lo ve–, al que aquí llama “especie media”? ¿A través de qué analogías y alegorías culturales configurará la contingencia escamoteada de este “caso extraordinario y complicado?” Esta es una de las tareas a que nos desafía Morandé.

Paradoja *jurídico-política*: el indio es el legítimo propietario del país; los españoles, así como los mismos criollos, son los usurpadores. Si los españoles despojaron inicialmente a los legítimos propietarios de su país, los criollos no son menos culpables en la medida en que perpetúan ese despojo manteniéndose en él con los derechos de Europa. Una paradoja *nacionalista*: Bolívar establece el vínculo romántico entre el espíritu de una colectividad y el suelo nacional que le dio origen (“siendo nosotros americanos por nacimiento...”). Esta idea implica que las obras de la colectividad, así como las de los poetas que la expresan, reflejan el estadio de civilización del país que las produce. Otra manera de afirmar que la colectividad incorpora los caracteres mentales, espirituales y emocionales de un territorio (lo que D.F.

¹⁴ Con respecto al proceso de aprendizaje de los estudiantes mestizos, escribe el Inca: “los cuales, cuando el preceptor los desamparaba, se volvían a la escuela hasta que venía otro, el cual enseñaba por diferentes principios que el pasado, y si algo se les había quedado de lo pasado, les decían que lo olvidasen porque no valía nada”. Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*. Tomo I. Prólogo, edición y cronología de Aurelio Miró Quezada. Caracas, Venezuela: Biblioteca Ayacucho, 1976, Libro Segundo, cap. XXVII, 121.

Sarmiento va a concretar tan bien en su *Facundo*, 1845). Ahora bien, la paradoja bolivariana se evidencia cuando él nos afirma que esas características autóctonas se autorizan y legitiman no desde el territorio nacional, sino a partir de derechos emanados de otro lugar: “y nuestros derechos los de Europa”. En suma, nuestro *nacionalismo sería foráneo y transplantado*¹⁵. La última paradoja es *existencial* y consiste en el doble desgarramiento de que es sujeto el criollo latinoamericano. Por una parte, porque protagoniza una apropiación “injusta”: con derechos europeos le disputa el territorio al aborigen, su legítimo propietario; por otra, porque se conduce como un parricida: se mantiene en el territorio combatiendo a quienes lo engendraron en él.

Esta cuádruple paradoja histórica evoca la triple negación retórica propia de la poesía barroca de Góngora, y a la que Paz bautiza como “ecuación de tercer grado”: “no metáfora del lenguaje hablado, como tampoco del literario, sino metáfora de las metáforas de esos lenguajes” (Paz, 78)¹⁶.

Esta negación barroca “en abismo” expresa, a la vez, desconfianza con respecto a los referentes mentados por el lenguaje inmediato como necesidad de reflexionar más cuidadosamente sobre los significados que rigen la vida cotidiana del criollo. Su desconfianza con respecto al mundo y su urgencia de resemantizarlo coinciden con la inestabilidad racial, nacionalista, jurídico-política y existencial de su muy particular subalternidad histórica. Como Argos, el cual –al decir de Gracián– tenía “ojos en el ojo para mirar como mira”, no es casual que Bolívar acuda a un procedimiento barroco (casi conceptista) para expresar las tensiones existenciales a que lo abocaba su inestabilidad histórica. Ahora bien, ¿qué alegorías nacionales¹⁷ trasunta esta visión sociológica de Morandé sobre la primera síntesis cultural latinoamericana?

¹⁵ Hoy día, esta paradoja encuentra una formulación irónica en la pluma de Jorge Luis Borges: “El culto argentino por el color local es un reciente culto europeo que los nacionalistas [argentinos] debieran rechazar por foráneo”. Cf. su “El escritor argentino y la tradición”, *Discusión*. Buenos Aires/Madrid: Emecé/Alianza Edit., 1976, 132.

¹⁶ Para muestra un botón: “monte de miembros eminente” –escribe Góngora para definir a Polifemo. El cíclope no es un “gigante” (negación del lenguaje hablado), como tampoco un “monte” a secas (negación de la metáfora literaria), sino un monte “de miembros eminente” (es decir, una metáfora humanizada en un sentido físico y moral). “Alto, elevado, excelente y meritorio” –son las entradas de eminente consignadas por el *Diccionario de Autoridades* (1732).

¹⁷ Por “alegoría nacional” entiendo las historias, relatos, ficciones y diversas construcciones narrativas que, de una u otra manera, representan creencias, imaginarios culturales correspondientes a comunidades étnicas, regionales o nacionales. Estas construcciones imaginarias se sirven de eventos, reflexiones, paisajes o personajes emblemáticos para plasmar mitos fundadores de la nación en diversos niveles: geográficos, históricos, sociales, políticos o poéticos.

La primera alegoría que anima la visión sociológica de Morandé es el *rescate de orígenes y la reconciliación con esos orígenes*. Esta alegoría es omnicompreensiva. El primer origen rescatado es el de la cultura latinoamericana entendida como una instancia de síntesis social. Sirviéndose del concepto lévi-straussiano de “actividad simbólica”¹⁸, Morandé concibe el encuentro de las dos culturas a través de un acto de “eficacia simbólica”. La eficacia simbólica implica la facultad del espíritu humano de imponer sentidos a la materia y formas al indeterminado sensible en que estamos sumidos. Simbolizar es así sinónimo de fundar las primeras matrices pensadas del sujeto, equivalente a armar el primer enrejado conceptual por el que una comunidad configura los límites de experiencia de su cultura sobre el trasfondo no pensado del *mysterium tremendum* que yace más allá. En otras palabras, la eficacia simbólica equivale al proceso interno del sacrificio; ambos generan un principio de realidad acotada.

Morandé se niega con rotundidad a cambiar esta experiencia sensible, sagrada con el mundo¹⁹, por la soberbia de cualquier ego cartesiano ilustrado que subsuma la riqueza del mundo dentro de los confines de su propia conciencia, elevada al rango de trascendental. El esfuerzo de Morandé es entender la cultura latinoamericana desde sus dimensiones simbólicas originarias y originantes; entenderla como una expresión totalizada de “la visión de la vida y de la acción en la vida”, propias de la inteligencia latinoamericana²⁰. Cuando Morandé se remonta a la escena cultural originaria en que dos visiones de mundo convergen de modo polémico, feliz o desgarrado (en rituales, símbolos y prácticas colectivamente significativas) no esencializa un origen, ni lo fija de una vez para siempre deteniendo el flujo de sus identidades,

¹⁸ Sinteticémosla como la capacidad de producir transformaciones orgánicas o psíquicas, induciendo los modelos culturales del individuo mediante tropos simbólicos que acceden y operan en su inconsciente; en el lugar en que este individuo emerge como sujeto interpelado por una síntesis cultural específica. Claude Lévi-Strauss, “La eficacia simbólica”, *Antropología estructural*, I. Buenos Aires: EUDEBA, 5ª ed. 1973, 178-185.

¹⁹ Sagrado en los dos sentidos del término: religioso (“Digno de veneración por su carácter divino...”) y laico (“Digno de respeto”). *Diccionario de la RAE*.

²⁰ Morandé no está solo en este intento; Alfonso Reyes, el gran ensayista culturalista mexicano, “perteneciente a la generación de ‘nacionalistas latinoamericanos’ de antes del cuarenta y cinco” (1984, 141), escribe lo siguiente: “podemos hablar de la inteligencia americana, su visión de la vida y su acción en la vida. Esto nos permitirá definir, aunque sea provisionalmente, el matiz de América.” Cuando Reyes escribe “América” se refiere al orbe latinoamericano; para referirse al orbe sajón, Reyes escribe “norteamericanos”. Cf. Alfonso Reyes, “Notas sobre la inteligencia americana [1936]”, *Obras completas XI*. México: F.C.E., 1951, 82.

sino que procura comprender la génesis de la cultura latinoamericana desde su estado naciente. Con su reflexión identitaria, Morandé asiste el parto de una cultura en el momento de su emergencia, como efecto de la articulación de sus significantes con sus significados.

Morandé no esencializa el nacimiento de esta síntesis cultural por dos razones:

Primero, porque rescata un nacimiento explicitando sus medios de producción cultural (economía y religiones culturales) y haciendo evidente sus maneras de operar (regímenes de la oralidad y de la imagen) en sujetos histórica y culturalmente situados (en una modernidad barroca, no en una premodernidad medieval). Allí donde Morandé describe maneras de operar y protocolos semióticos generadores de sentidos culturales capaces de producir identificaciones y síntesis sociales situadas, sus impugnadores han leído “discurso esencializador de la identidad”, “fundamentalismo católico”, “integrista” o “repudio del cambio”²¹. Morandé comienza su libro

²¹ Jorge Larraín, “La identidad latinoamericana”, *Estudios Públicos* 55 (Invierno 1994): especialmente 51-57. También Cristián Gazmuri, “Pedro Morandé: *Cultura y modernización en América Latina*”, *Estudios Públicos* 16 (Primavera 1984): 187-196 y Julio Ramos, “Memorial de accidentes”, *Revista de Crítica Cultural* 23 (noviembre de 2001): 35. Para una crítica dentro del contexto específicamente chileno, cf. el reciente libro de Jorge Larraín, *Identidad chilena*, Santiago: LOM ediciones, 2001 (Colección Escafandra): pp. 70-72, 129-130 y 188-209. Los reparos de Ramos al libro de Morandé son de dos tipos: epistemológico y de contenido. Por una parte, le critica servirse de un modelo antitético (modernidad y tradición), basado en una “matriz esencializada” de lógica acumulativa y de carácter unidimensional, para criticar a la razón ilustrada como el elemento desvalorizado frente a la religiosidad popular sobrevalorada como esencial. Por su binarismo unidimensional, este modelo no podría dar cuenta de temporalidades divergentes, pero coetáneas, propias de la modernidad híbrida (34). En los contenidos, Ramos critica “la hipóstasis del barroco como estilo de mezcla armoniosa y síntesis cultural” deshistorizada, cuando no analiza “operativos barrocos en coyunturas específicas de dominación.” (35).

Ramos se equivoca dos veces. El núcleo de la crítica de Morandé a la razón ilustrada reside en la identidad que esta razón postula entre lo racional y lo real, entre la ética y la funcionalidad de las estructuras o entre la idea de justicia y la maximización de los procesos sociales. La antítesis “tradición y modernidad” es solo otra forma de esta circularidad de la identidad racionalmente asegurada entre los medios y los fines; circularidad que escamotea “el indiferenciado sensible” (Hegel), o la trascendencia o el milagro de “la intrusión de otro mundo en éste” (“milagro”, definido por Ramos, 33). En suma, los presupuestos de esta antítesis son iluministas y, por ello, escamotean la realidad misma que toda cultura (como lo hace la religiosidad popular) recorta y fija. ¡Mal puede acudir Morandé a una antítesis anti-trascendentalista para impugnar la circularidad de lo racional con lo real! El reparo contenidista de Ramos es igualmente apresurado: el barroco al que se refiere Morandé no es el “armonioso”

especificando a sus lectores la conciencia que tiene de la historicidad de su propia reflexión: su presente reflexivo es efecto de los contenidos que desarrolla, además en este presente “concurren a lo menos cinco generaciones que le otorgan connotaciones muy distintas” (1984, 9 y 1992, 3). Esta conciencia autorreflexiva de la historicidad de su objeto y de las condiciones en que piensa deconstruye cualquier esencialismo, el cual busca siempre “naturalizar” al objeto estudiado, así como a los signos por los que lo estudia. Para el esencialismo, los signos son siempre positivos, fijos, inmutables, acorporales y ahistóricos. Morandé no reflexiona de esta manera con y sobre los signos.

Como segunda razón, recordemos la réplica semiotrópica de Morandé a quienes impugnan de “esencialista” su reflexión identitaria sobre el barroco y la cultura latinoamericana. Arguye Morandé: difícil acusar de esencialismo a una cultura que se construye por medio de la imagen; difícil porque la imagen consiste en la constante reinterpretación de sus contenidos a partir de la reproposición de los símbolos por los que categoriza el mundo. Por esta razón, justamente, lo más propio de la imagen es la innovación, el cambio cultural y la proposición de interpretaciones múltiples que recortan espacios simbólicos compartidos (s/f, 10).

Por ejemplo, es lo que ocurre con la palabra “huaca”, tal como el Inca Garcilaso de la Vega percibe sus sentidos desde dentro de su visión cultural barroca. A propósito del encuentro de una piedra “del tamaño de la cabeza de un hombre, de color rojizo de bofes”, llena de agujeros por los que asomaban puntas de oro, el Inca escribe:

“En el Cuzco, la miraban los españoles por cosa maravillosa; los indios la llamaban *huaca*, que... entre otras muchas significaciones que este nombre tiene, una es decir admirable cosa, digna de admiración por ser linda, como también significa cosa abominable por ser fea; yo la miraba con los unos y con los otros” (*Op. cit.*, T. II, Libro VIII, Cap. XXIV, 203-204).

“Huaca” es una palabra anfibológica cuyos sentidos significan de modo contrapuesto, según sea la cultura desde donde se la descodifique: “cosa admirable” para los españoles; “cosa linda”, así como “cosa abominable en su fealdad” para los

resultante de un encuentro histórico ideal o el contrarreformista de un contexto europeo, sino un barroco moderno, novohispano, disimétrico y excéntrico debido a su naturaleza mestiza. Este barroco mestizo tendió puentes disimétricos –continúa Morandé– entre la cultura del texto hispánica y las culturas orales nativas, entre la religión de la palabra cristiana y las religiones celtas nativas, así como acompañó ritualmente la proliferación de sentidos y de criaturas nuevas producidas por el mestizaje.

quechuas. Otro término sujeto a la misma interpretación cultural disímil es “oro”: valor de cambio para el español, valor estrictamente cúltilo y ceremonial para el quechua. Sin embargo, ambos términos encontrarán un espacio simbólico compartido en el mestizaje. En efecto, el Inca —*como mestizo*— comprende inmediatamente los dos sentidos culturales implícitos en las palabras “huaca” y “oro”. Comprende las palabras *desde la visión de los unos y de los otros*. Su condición de mestizo, como “pertenencia obligada a dos culturas”, hace que el Inca “circule interminablemente entre las dos culturas, y no pueda suscitar una sin que, de alguna manera, la otra, la que desde siempre ha sido estructurada como opuesta, sea suscitada conjuntamente”²². El mestizo es un mediador entre ambos mundos y sus respectivas visiones culturales; así como lo fue el oro laminado: síntesis ceremonial de la exuberancia del universo (dentro de la tradición amerindia) y de la exaltación cúltila de vírgenes y santos en los altares católicos (dentro del cristianismo) (Morandé 1992, 15).

La visión cultural propiciada por la imagen opera de la misma manera que la nueva acción secularizadora introducida por el mestizaje dentro de la jerarquización social. La imagen y el mestizaje *riman*: ambos testimonian la proliferación de sentidos y de criaturas allende los marcos conocidos. Por este motivo, ocultar el mestizaje significa sacrificar la memoria intrahistórica latinoamericana²³. Significa sacrificar el tiempo que acompaña al hombre en el curso de su transcurrir; tiempo disímil expresado por el rito y que arraiga el “particularismo espacio-temporal situado de sus valores universales” (Morandé 1984, 125). Este tiempo mutante es el que Morandé echa de menos en los proyectos modernizadores; los cuales no consideran al hombre como ser-historia, al hombre amasado con las circunstancias que lo hacen encarnar

²² Escribe Jorge Guzmán, a propósito de la “forma cultural central” del mestizaje. Cf. su indispensable *Contra el secreto profesional. Lectura mestiza de César Vallejo*. Santiago: Edit. Universitaria, colección El saber y la cultura, 1991, 26-27.

²³ La *intrahistoria* refiere a las creencias y costumbres soterradas que subyacen en la historia larga de una sociedad. Según Hegel, conforma la “historia de los ensueños del hombre” y es el tiempo que habría fijado Jules Michelet. Difiere de la historia de las mentalidades, la cual se atiene a los usos e ideas explícitas por las cuales se proyecta una sociedad. Para la intrahistoria, el hombre *es* historia; para la historia de las mentalidades el hombre *está* en la historia. Paz explica: “‘Estar en la historia’ significa estar rodeado por las circunstancias históricas; ‘ser la historia’ significa que uno mismo es las circunstancias históricas, que uno mismo es cambiante... el hombre no solamente es un objeto o un sujeto ante la historia, sino que él mismo es la historia, él es los cambios. Uno de los llamados factores históricos que operan sobre él es... él mismo. Hay una continua interacción”. Octavio Paz, “Vuelta a *El laberinto de la soledad*: Conversación con Claude Fell”. En Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*. Edición de Enrico M. Santf. Madrid: Cátedra, 1995, 422-423.

la historia que protagoniza. De esta historia hecha hombre surge el *ethos* que Morandé nos incita a rescatar, “de modo diáfano o velado”, a través de las dimensiones simbólicas que legitiman el sentido de “todos los planos de su acontecer social” y simbólico²⁴.

Este proyecto de aprehender el *ethos* latinoamericano con los ojos del primer día no es esencialista, integrista ni fundamentalista, sino romántico²⁵. La trama narrativa de que se sirve Morandé para plasmar su reflexión sociológica corresponde a la forma poética del *romance*.

“El romance es fundamentalmente un drama de autoidentificación simbolizado por la trascendencia del héroe del mundo de la experiencia, su victoria sobre éste y su liberación final de ese mundo, el tipo de drama asociado con la leyenda del Santo Grial o con el relato de la resurrección de Cristo en la mitología cristiana. Es un drama del triunfo del bien sobre el mal, de la virtud sobre el vicio, de la luz sobre las tinieblas, y de la trascendencia última del hombre sobre el mundo en que fue aprisionado por la Caída” (White 20).

El discurso de Morandé suscribe este entramado cuando nos urge varios esfuerzos: rescatar un autoconocimiento repudiado (el *ethos* barroco), luchar contra

²⁴ La cita continúa: “en las relaciones cotidianas cara a cara, en la familia, en el trabajo y la economía, en el orden político, en las expresiones artísticas, en la convención sobre los ‘buenos modales’, etc.” (1984, 145).

²⁵ Refiero a uno de los cuatro tipos de historias que adopta la trama en la narración de Occidente, es decir, una de las cuatro maneras de contar y de organizar lo ocurrido en una secuencia de acontecimientos. Las otras tres son la tragedia, la comedia y la sátira. La clasificación se remonta a Northrop Frye; pero es Hayden White quien la actualizó en sus investigaciones tropológicas sobre los modos de conciencia que rigen la imaginación histórica europea. Sostiene White que el discurso histórico, *así como cualquier otro discurso narrativo*, se sirve de un paradigma de formas poéticas que, en una dimensión estructural profunda, opera como un saber precríticamente aceptado de prefiguraciones narrativas en la conciencia de cada escritor. Según White, los conceptos teóricos e ideas explícitas, utilizados conscientemente por el historiador para explicar su interpretación histórica, pertenecen a la superficie del texto histórico. Estos conceptos e ideas de superficie no deben confundirse con las prefiguraciones narrativas, de naturaleza poética, que operan en un nivel más profundo y que son las que determinan el modo de conciencia, estilo y recursos narrativos de cada historiador. White postula cuatro modos de conciencia histórica (metafórica, metonímica, sinecdóquica e irónica) y acude a tres niveles de conceptualización tropológicos para identificarlos: trama, argumentación e implicación ideológica. Ver su “Introducción” a su *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*. Traducción Stella Mastrangelo. México *et alii*: F.C.E., 1992, 13-51.

las fuerzas alienantes que lo han enterrado (la funcionalidad de las estructuras), trascender el sacrificio de que ha sido objeto el mestizaje y, finalmente, rescatar y revalorar una identidad desdeñada, profunda, la única cuya reinstauración en el presente asegurará el logro de una modernización hasta ahora esquiva. Todos los intereses narrativos del *romance* están aquí: surgimiento de nuevas fuerzas, cuya misión es transformar las carencias y desgracias actuales en felicidad, apelación al héroe y al sentido de justicia innato que existe en cada uno de nosotros, iniciación de un combate exitoso contra la modernización corrupta, acceso a una trascendencia consagratoria y, a través de ella, a un futuro mejor forjado en un presente concebido a imagen y semejanza del pasado glorioso. Además, calificaría este *romance* de “cómico” (White, 21) en la medida en que este drama de autoconocimiento tiene por misión *reconciliar* la cultura mestiza con el mundo republicano que la resiste y repudia, así como lo hizo el criollo.

Atribuyo a este entramado romántico-cómico las acusaciones de fundamentalismo de que ha sido objeto su reflexión sociológica. Insisto: el entramado con el cual el Morandé narrador entretiene la secuencia de los eventos (entramado arraigado en prefiguraciones narrativas precriticamente aceptadas) es romántico, no su reflexión. Por lo demás, creo que su reflexión, su racionalización argumentativa de los eventos²⁶, tampoco es esencialista. Diría, más bien, que es organicista desde el momento que considera las entidades individuales como componentes de procesos que se resumen en totalidades (síntesis social, *ethos* barroco, mestizaje o sacrificio). Totalidades que siempre son mayores que la suma de sus partes y, además, cualitativamente diferentes de ellas: la síntesis social no es el mestizo, ni el indio, ni el español separadamente, como tampoco su simple adición. Por otra parte, inversamente, cada una de estas partes reproduce, microcósmicamente, el marco macrocósmico de relaciones en que se inserta. Por ejemplo, el ocultamiento de la memoria histórica reproduce el sacrificio y repudio sistémico del mestizaje sobre el que se sustenta el *ethos* barroco propio de la sociedad criolla, ilustrada y moderna latinoamericana. En este sentido, la estrategia racionalizadora de Morandé funciona narrativamente de modo integrativo; lo que no quiere decir que sea integrista, lo cual es harina de otro costal²⁷.

²⁶ La argumentación “ofrece una explicación de lo que ocurre en el relato invocando principios de combinación que sirven como presuntas leyes de explicación histórica”. Más en general, refiere a la “matriz de relaciones causales” por las cuales el historiador (o narrador) racionaliza los eventos para explicar su sentido profundo. Cf. White, 22 y ss.

²⁷ El “integrismo” refiere a una “concepción global y unitaria del cristianismo ... sobre todo porque se presenta como un sistema de vida y de pensamiento aplicado a todas las necesidades de la sociedad moderna” –define Bobbio. Luego, distingue dos variedades: uno *rígido*, de

Otro proyecto complementario de Morandé es rescatar y revalorar la conciencia repudiada de nuestro origen racial: el mestizaje del conquistador y el misionero con el indio y el negro. Este mestizaje originario ha sido repudiado socialmente, así como la conciencia de que se lo ha hecho. La idea-fuerza inconsciente de este repudio se llama “blanqueamiento”, identificación buscada con lo blanco que opera en todos los niveles sociales de modo paradójico: la praxis y el prejuicio que la hace posible están siempre ahí, pero nadie los asume explícitamente. En Latinoamérica todos queremos ser blancos, fenotípica o asociadamente caucásicos (sea por usos, creencias, vestimenta, etc.), pero nadie reconoce explícitamente este deseo identificativo vergonzante, “impolíticamente correcto”. Felicidad del blanqueamiento racial o social (su sustituto) cuando su alusión queda en las entrelíneas del subentendido; vergüenza ajena cuando la torpeza de alguien lo hace explícito. Solo puede ser asumido jubilosamente en condiciones de complicidad; como Eurídice y otros mitos sociales, desaparece desde el momento que giramos los ojos para mirarlo.

Estos dos proyectos y sus respectivos rescates (trascendencia del *ethos* latinoamericano²⁸ y duplicidad del blanqueamiento racial) evidencian una segunda

actitud intransigente y de connotación polémica “que se opone por todos los medios y sistemas a toda apertura a la modernidad” y otro más *general*, que implica “una concepción y una actitud abierta y cuestionada”. Concepción que “se presenta siempre que se analiza la ubicación de la religión en la sociedad y se constata que ella no puede reducirse al solo ámbito de la conciencia, de lo interior o de lo privado”. (Cf. Norberto Bobbio *et alii*, *Diccionario de política* [12ª ed.] México: Siglo XXI, 2000, 819). ¿A cuál de los dos se refiere Gazmuri cuando cree identificarlo en *Cultura y modernización...* (*op. cit.* 195-196)? El primero, el rígido, solo aparece evaluado en términos negativos dentro de la reflexión de Morandé (cf. su *Iglesia y cultura en América Latina*. Lima: VE, 1989, 59, 67, 71, 73, 79-80). El segundo, el general, surge como actividad del laicado dentro del contexto Iglesia-Mundo; su modelo es el del comportamiento de “hombres de Iglesia en el corazón del mundo y hombres de mundo en el corazón de la Iglesia” (1989, 60). Se trata de asumir realistamente “la historicidad de la Iglesia en medio de los pueblos que ha evangelizado” (*s/f*, 20), de reconocer reflexivamente los modos en que la fe se ha hecho cultura y monumento en las conciencias, creencias y ciudades letradas latinoamericanas. No veo en esto “idolatría de los orígenes” o “ideología [que] puede tener consecuencias sociales imprevisibles” (*sic.*) —como escribe apocalípticamente Gazmuri. Creo que Gazmuri confundió una estrategia integrativa, arraigada en una argumentación organicista prehistóricamente aceptada, con una ideología integrista que el mismo Morandé descalifica, junto con su antónimo destrascendentalizado: el secularismo (cf. *supra*).

²⁸ Entendiendo por “trascendente” la conciencia que tiene una cultura de que su “realidad objetiva [y subjetiva] es siempre mayor que todas las teorías desarrollistas con las que hemos buscado maximizarla o interpretarla” (1984, 118).

alegoría “dura” en el discurso intelectual católico de Morandé: la *magisterial*. A semejanza de la autoridad eclesial en materia de dogma y moral, Morandé oficia de instancia socio-antropológica interpretativa que vela por la correcta comprensión de las ideas-fuerza que NO dejan lugar a la cultura, a la identidad mestiza y a sus manifestaciones simbólicas en América Latina. Morandé evidencia y critica estas ideas-fuerza enajenadas mediante un procedimiento magisterial recurrente: el discurso *ad usum delphini* (para uso del príncipe).

Entre sus muchos ejemplos, cito dos:

“contrariamente a la opinión de muchos, pensamos que la sociedad de consumo actual no es hedonista. El ascetismo no consiste ahora en privarse completamente del consumo, sino en consumir como deber, como representación de la posición y estatus social que se tiene” (1984, 95).

Paradoja obvia: afirmar que el ascetismo no es privación (como sí lo es) sino consumo, que los nazis no fueron verdugos (como lo fueron) sino víctimas. Paradoja comprensiva: el consumo de que se habla implica una forma sublimada de sacrificio, es decir, de sacrificio interiorizado bajo el imperativo de la racionalidad formal propia de la secularización ilustrada.

“La máxima agustina ‘ama y haz lo que quieras’ se transforma en la máxima funcional ‘cumple tu rol y haz lo que quieras’, donde esta segunda parte de la frase es justamente hacer todo aquello que la socialización en el rol ha sugerido” (1984, 113).

Paradoja obvia: la socialización en el rol substituye a la valorización ética. Paradoja comprensiva: el tránsito de la caridad cristiana, como forma de donación concreta entre personas, no es equivalente a la autoinmolación de un sujeto en pro de un esquema institucionalizado de la funcionalidad. Desplazarse de una relación entre personas a una relación del individuo con el sistema es equivalente a escamotear una contingencia humana sensible, inmediatamente abierta a la trascendencia, bajo la exigencia del imperativo abstracto del sistema.

El discurso *ad usum delphini* consiste en comprender testimoniando la comprensión desde el punto de vista contrario a lo que realmente se afirma. El objetivo es desafiar la comprensión negativa del interlocutor, impugnando su error, mediante la profundización de sus recusaciones. Bien lo sabemos: nuestras faltas no vienen tanto de nuestras ignorancias como de nuestra recusación inconsciente de lo que ya sabemos. Esta mayéutica por la negación, destinada a la enseñanza del príncipe, es a la vez lúdica y castradora cuando acude a la ironía y a la paradoja para desarticular las resistencias y mala fe que interfieren la conciencia del interlocutor. Una de estas resistencias –dentro del contexto chileno– es el hábito por el sarcasmo y las vivencias

a contrapelo del sentir común, con las que enmascaramos situaciones que nos avergüenzan porque las sabemos verdaderas. Fue el caso del blanqueamiento social. Identificación vergonzante que nos humillaba, si la nombrábamos (ya que el mero nombrarse blanco acusa nuestra proximidad, si no denegación del mestizo repudiado), pero que también nos enaltecía cuando su alusión quedaba en las entrelíneas del subentendido, del “buen gusto”.

Una función evidente que cumple el discurso *ad usum delphini* es agudizar el examen de la conciencia social de sus lectores, servir como un recurso vergonzante que los haga asumir la mala fe y la culpa sociales involucrada por el disfrute de fetiches y entretenciones atentatorios de la dignidad humana. El discurso *ad usum delphini* cumple así una función “indispensable para la autoconciencia del individuo como persona” (1984, 113). ¿Y cómo se plasma discursivamente esta autoconciencia? Interpelando a la vergüenza del interlocutor, a la vergüenza resultante del desajuste entre los valores por los que el lector cree regir su vida y la práctica cotidiana por la que los transgrede²⁹. La vergüenza surge ante la mostración y denuncia de la puerilidad ideológica e histórica subyacente a la mentalidad desarrollista —que también es la de los lectores. ¡Puerilidad tan contrapuesta a los ideales de omnipotencia racionalista y secularizadora de los caballeros de la modernización! Bajo la pluma de Morandé, el discurso *ad usum delphini* se transforma en una impugnación ridiculizadora, si no patética, al deconstruir la soberbia de nuestras recusaciones.

Me pregunto, además ¿hasta qué punto el discurso “para el príncipe” no pudo haber sido, también, una interpelación secundaria a los “príncipes” empresarios modernizadores católicos (y no) de los 80 para que tomaran conciencia de las dimensiones simbólicas de la cultura y de la identidad latinoamericana que sus mismos paradigmas desarrollistas les prohibían? ¿Qué traducción política habría podido tomar el pensamiento de Morandé si los agentes modernizadores católicos (o próximos) hubieran sido capaces de realizar la crítica de sus paradigmas desarrollistas y crear modos de desarrollo más idóneos con lo que subsiste de nuestro *ethos* ritualista?

²⁹ Sigo aquí la reflexión psicoanalítica sobre el substrato teórico de la vergüenza elaborada por el antropólogo Octave Mannoni: la vergüenza consiste en “la ruptura de una identificación en el nivel del ideal del yo”. La denuncia la pregunta “¿por quién se toma Ud.?” La respuesta revela la distancia de la persona con respecto a los ideales éticos por los que creía regir su vida. La vergüenza surge cuando la persona advierte desde la mirada del Otro su identificación con un Yo-ideal (ideal de omnipotencia narcisista encarnado infantilmente en un Tú), y no con el Ideal del Yo (ideal conformado de acuerdo con una ética socialmente legitimada y que orienta al Yo en su acceso a la adultez) (Cf. “La férule”, *Ça n’empêche pas d’exister*. Paris: Seuil, 1982, 81-82).

¿Es este libro de Morandé –*mutatis mutandi*– una variante, aplicada al caso chileno, de la crítica sociológica, antropológica y filosófica efectuada por Octavio Paz al Estado mexicano y al Partido Revolucionario Institucional (PRI), en su *El ogro filantrópico* (1979)?

El procedimiento *ad usum delphini* converge con la alegoría magisterial, aunque imprimiéndole a esta última un sesgo socarrón (“astucia o disimulo acompañados de burla encubierta” –define la *DRAE*). El alto magisterio interpretativo con el que Morandé nos demostraba seria y racionalmente la vitalidad de la primera impronta identitaria latinoamericana, persistente aún bajo la máscara de la racionalidad formal (por ejemplo, el sacrificio ritual encubierto hoy día como “costo social”), deja lugar al fastidio progresivo del ensayista ante el cúmulo de contradicciones con que el modernismo desarrollista ha pervertido la modernización latinoamericana al ignorar tan raigalmente su primer *ethos*. La escritura magisterial de Morandé se irrita y deja lugar a un ensayista que, de modo canchero, empieza a fustigar nuestra ceguera simbólica con paradojas homólogas a nuestra complicidad fetichista con la secularización: nuestra “sacralización de lo trivial” y “trivialización de lo sagrado”, nuestra duplicidad de conciencia (el deseo vergonzante), nuestra “mala fe” (al hipostasiar el valor en función). Hipóstasis del valor en función que engendra un fetiche mayor: enamorarse de la muerte como única forma de superar el horror a ella, lo que nos conduce a “un gran espectáculo de autodestrucción” (1984, 114).

Las dos alegorías anteriores convergen en una tercera que las consume. La autoconciencia magisterial impugna la pseudolegitimidad de la praxis social actual considerándola bajo el horizonte trascendente de sus orígenes rituales. La experiencia de esta trascendencia, facultada ayer por el rito sacrificial, así como, hoy día, por la experiencia religiosa (para el creyente), pone en crisis la transformación deshumanizadora de la funcionalidad de las estructuras. Pero, ¿qué ocurre hoy día con el no-creyente? ¿Cuál es, para él, su vía de acceso a la trascendencia, en la medida en que el solo ejercicio de la razón no basta para “descubrir la verdad de sí mismo” (1989, 24), ni para “realizar la sociedad racionalmente perfecta” (15)? En un nivel explícito, Morandé no proporciona una respuesta; sin embargo, en el nivel poético profundo del saber precríticamente aceptado de las prefiguraciones narrativas, argumentativas e ideológicas que rigen su discurso, el escribiente Morandé nos convoca alegóricamente hacia una *comunidad con la humanidad esencial implícita en toda praxis social*. En términos de “implicación ideológica”³⁰, esta comunidad

³⁰ Por “implicación ideológica”, White entiende las elecciones y posicionamiento éticos asumidos por el historiador ante la praxis social en términos de las prefiguraciones discursivas que estructuran su trama y su argumentación. Este posicionamiento –en términos de Karl

alegórica no es conservadora, sino anarquista. En efecto, desde el punto de vista del cambio social, su discurso reclama transformaciones estructurales que substituyan la actual “sociedad” funcionalizada por una “comunidad” humanizada. El conservadurismo, en cambio, desconfía de cualquier transformación programática del statu quo social, en cuanto éste representa “la mejor forma de sociedad a que se pueda legítimamente aspirar ‘con realismo’ por el momento” (White, 34). En términos del ritmo del cambio, se trata de lograr una sociedad integrada y orgánica, aun al costo de cambios cataclísmicos. Por supuesto, Morandé no se concentra en los medios generales o específicos para realizar tal cambio, como sí lo haría un discurso de implicancias ideológicas radicales. Por otra parte, también encontramos tendencias a idealizar el pasado, aunque no el remoto e inocente de los anarcos, sino el colonial, ritual y sacrificial del barroco novohispano (siglos XVI-XVII). Finalmente, desde el punto de vista de las formas del conocimiento y evolución sociológicos, el sentido profundo y trascendente de los hechos se nos revela más a partir de la fe concedida a los privilegios de la intuición, como base de un eventual conocimiento sapiencial de la identidad latinoamericana, que a esquemas conceptuales basados en la sola razón ilustrada. La humanidad, la de los otros así como la nuestra, se nos revela como comunión en este camino común de la contingencia que recorreremos hacia nuestra común finitud.

Este libro procura traducir esta experiencia, resolviendo polémicamente las resistencias mayores que tiene el racionalismo para aceptar la validez del *ethos* ritual fundante de la cultura latinoamericana. El carácter ilimitado de las resistencias racionalistas hace de este libro un libro “inacabado”³¹. Este inacabamiento alegoriza una mortificación: la autoexigencia pendiente de responder universalmente ante el desafío que nos plantea la insuficiencia de recursos convencionales para dar cuenta

Mannheim, cuya clasificación White modifica— puede ser cuádruple: anarquista, radical, conservador y liberal. Por supuesto —nos advierte White—, estos términos “designan preferencias ideológicas generales” y no son “emblemáticas de partidos políticos específicos. Representan diferentes actitudes con respecto a la posibilidad de reducir el estudio de la sociedad a una ciencia y la deseabilidad de hacerlo” (*op. cit.* 33).

³¹ “[L]ibro inacabado porque la complejidad del tema y de la vinculación interdisciplinaria que su formulación supone nos obliga a dejar todas las puertas abiertas y los cabos sin atar” —escribe Morandé en su 1984, 182. Así mismo, hace ver su necesario carácter polémico, en cuanto está obligado a poner en crisis los paradigmas desarrollistas vigentes para crearle un lugar al concepto de cultura cultural, barroca y católica (cf. su “Respuesta al Comentario de Cristián Gazmuri sobre *Cultura y modernación en América Latina*”, *Estudios Públicos* 19 [Invierno 1985]: 235).

de la complejidad de nuestra vida. Gabriel García Márquez llamó a este desafío “el nudo de nuestra soledad”³². Comunión, de nuevo, porque el *ethos* reconstruido por este libro abre nuevas puertas hacia el futuro; nos proporciona vías para unir “los cabos sin atar” de la sociabilidad barroca (que todavía nos pena) con las retorcidas construcciones identitarias por las que nos explicamos nuestra vida, y que se hace urgente descifrar³³.

RESUMEN / ABSTRACT

Este ensayo presenta el desarrollo de las invariantes que componen el concepto de cultura latinoamericana –según Pedro Morandé: *ethos* barroco, institución del sacrificio (por la convergencia cultural del catolicismo y de las religiones nativas y africanas) y mestizaje. Incluye la discusión sobre las alegorías nacionales presentes en su obra (rescate y reconciliación con los orígenes identitarios, magisterialismo y comunión con una praxis social trascendentalizada) e identificación del entramado narrativo (*romance*), de la argumentación racionalizadora (organicista y no esencialista o integrista) y de las implicaciones ideológicas (anarquistas y no conservadoras) de su escritura.

³² “Poetas y mendigos, músicos y profetas, guerreros y mandrines, todas las criaturas de aquella realidad desafortada hemos tenido que pedirle muy poco a la imaginación, porque el desafío mayor para nosotros ha sido la insuficiencia de recursos convencionales para hacer creíble nuestra vida. Este es, amigos, el nudo de nuestra soledad”. Gabriel García Márquez, “Discurso de Estocolmo”, *Los papeles del goce* (diciembre 1982): 17.

³³ ¿Vías? ¿cuáles? Para quienes estudiamos literatura hispanoamericana, la reflexión cultural de Morandé nos incita a explorar las imágenes textuales de nuestros escritores como posibles configuraciones ritualizadas, en clave, de nuestro *ethos*. Por ejemplo, en el triángulo de fuerzas formado por las relaciones de deseo y de dominio entre los epónimos Chingón, Chingada y Chingaquedito, Octavio Paz descifra una estructura comunicativa y simbólica permanente que reactiva ritualmente el tema mítico (pero operativo *hic et nunc*) de la madre violada. El nudo enigmático de la soledad mexicana. Entre nosotros, examinando el nudo de relaciones rituales que se tejen y destejen psicosocialmente entre la madre, el “huacho” y el “lacho”, Sonia Montecino descifra la alegoría nacional, de proveniencia mariana, de la madre sobreprotectora mal habida con el compañero ausente. Esta relación fallida engendra un hijo huérfano, resentido de madre y ansioso de padre, quien compensa su doble carencia (la sobrepresencia castradora de la madre, más el hueco del modelo paterno) identificándose con ilusiones omnipotentes de dominio que se proyectan hacia fuera con el despotismo y, hacia adentro, con el imbunchismo.

LATIN AMERICAN CULTURAL DEVELOPMENTS, ACCORDING PEDRO MORANDÉ

This essay deals with the development of the invariants which make up the concept of Latin American culture according to Pedro Morandé, namely: baroque ethos, sacrifice (on account of the cultist blending of Catholicism and the American native and African religions) and miscegenation.

It also includes the discussion of the national allegories present in his work: recovery of and reconciliation with original identity, magisterial allegory and the allegory of communion with a transcendent social praxis. Identification and discussion of the formal employment (romance), the argumentation (organicist and not essentialist or integralist) and the ideological implications (anarchist and not conservative) present at his writings.