

No es necesario ser prisioneros de la disyuntiva entre lo privado y lo estatal del capital; de ninguna de las caras de la razón instrumental. América Latina, por su peculiar historia, por su lugar en la trayectoria de la modernidad, es el más apto territorio histórico para producir los elementos que hasta ahora andan separados: la alegría de la solidaridad colectiva y la de una plena realización individual. No tenemos que renunciar a ninguna de ellas, porque ambas son nuestra genuina herencia.

La Noche

Sociedad Política Ediciones



MODERNIDAD, IDENTIDAD Y UTOPIA EN AMÉRICA LATINA

Anibal Quijano



© Aníbal Quijano
Primera edición: Lima, agosto 1988

Carátula de Jesús Ruiz Durand

Sociedad y Política, Ediciones
Apartado 14154
Lima 14, Perú

INTRODUCCION

Desde que se desencadenó la crisis mundial del capital, a comienzos de la década pasada, quedaron al descubierto conflictos muy profundos en el pensamiento y en la sensibilidad contemporáneas. Tan profundos, que afectan a las raíces de toda la subjetividad social e individual predominante, por lo menos tal como había sido constituida con la modernidad y la racionalidad europeas.

En la medida en que tal subjetividad ejerce la primacía mundial, sus actuales dificultades atraviezan virtualmente a todas las sociedades y a todas las culturas. Pero lo que esa medida mide es muy variable, puesto que la modernidad europea, o más precisamente euro-norteamericana, no ha logrado homogenizar en sus exclusivos términos a todas las culturas. En consecuencia, es ante todo la propia identidad cultural europea o euronorteamericana, la que está en cuestión.

No a todos, ni necesariamente, debería, pues, inquietar demasiado esa crisis de la manera euronorteamericana de la subjetividad contemporánea. En América Latina esa es una extendida actitud. Contra ella se levantan dos cuestiones. Primera, la cultura euronorteamericana es mundialmente hegemónica, lo cual está asociado, principalmente, al imperio mundial de las respectivas burguesías. Eso implica que ninguna de las demás culturas, cualesquiera que sean las formas, grados o naturaleza de su vinculación

con la dominante, puede no ser afectada por la crisis de la identidad cultural euronorteamericana.

La segunda cuestión, se refiere a que en esta crisis estaría configurándose una amenaza particularmente perversa: lo que ha desencadenado la crisis de la modernidad es un frontal ataque, iniciado en Europa y Estados Unidos y coreado en toda la extensión del dominio imperialista, nada menos que contra todo aquello que en la racionalidad moderna está vinculado a sus promesas primigenias de liberación de la sociedad y de cada uno de sus miembros, de las desigualdades sociales y de las jerarquías fundadas sobre ellas, de la arbitrariedad, del despotismo y de la represión en cada una de las instancias de la existencia social, lo que ciertamente incluye el derecho de todas las gentes a una libre, diversa y autónoma creación y opción cultural, fundamento y certidumbre de una relación democrática entre todos los grupos e individuos humanos.

Los voceros intelectuales y políticos de esta nueva embestida, defienden explícitamente el poder vigente, su orden, su autoridad, su tecnología, su discurso. Ese poder es, principalmente, el del capital y de su imperio. Lo que está, en consecuencia, bajo ataque, son los fundamentos culturales e intelectuales de la lucha de los explotados y dominados de todo el mundo por la destrucción del poder existente.

Esa embestida se extiende, actualmente, bajo los mimbres de «postmodernismo», de «antimodernismo», de «neoliberalismo» o «neoconservatismo», como una vasta ola en un territorio desguarnecido. Apenas una década atrás, sin embargo, ese territorio no solo parecía inexpugnable a muchos, sino inclusive en expansión, sobre todo al término de la guerra de Vietnam.

Las fortificaciones han caído, con estrépito en algunos lugares, y un amplio sector de sus defensores levanta ahora las armas y las banderas de su anterior enemigo. En América Latina son numerosos. Peor aún, muchos de ellos actúan dentro de sus anteriores filas.

¿Qué ha hecho posible esa aparentemente brusca alteración del escenario? ¿Y qué significan estos hechos, a dónde conducen? Estas son interrogantes que demandan, de todos, ser indagadas y, también, decididas. Nadie será inmune a la vasta tempestad intelectual que cubre el planeta, porque ninguno podría sustraerse a sus definiciones y consecuencias materiales, en el poder, en la sociedad.

Es rigurosamente visible que la relativamente rápida expansión de esta parda ola, se debe en primer término al desocultamiento del carácter del «socialismo realmente existente». No sorprendentemente, la crisis del estalinismo mostró que un contingente, desafortunadamente, muy grande de los partidarios y de los defensores del socialismo, no lo eran sino en tanto y en cuanto eran partidarios y defensores de lo que sucedía en Rusia y en los demás países del mundo estalinista. Muchos lo eran por confusión de la máscara con el personaje de tal escenario, aunque muchos otros, aún más desafortunadamente, imaginan o desean, bajo el término socialismo, ese «socialismo realmente existente». Así, sobre todo, se explica el hecho de que sea tan amplia la legión de quienes cambian de banderas en medio de la contienda, incluidos algunos de los más brillantes.

Probablemente demoraremos bastante hasta ubicar los factores que hicieron posible esa extraña falta de autonomía intelectual y política de tanta gente interesada, sin embargo, en el término de la explotación y de la dominación en la sociedad. No es, quizás, ajeno a eso, el modo europeo de constitución de la racionalidad moderna y de sus primigenias promesas liberadoras. Específicamente,

su reconocible ambigüedad acerca de las relaciones entre poder y racionalidad, de la que no pudieron desprenderse del todo ni siquiera sus corrientes más radicales.

Aparentemente, la victoria de los enemigos de la asociación entre liberación social y modernidad sería indetenible y los recientes cambios políticos en los principales centros del «socialismo realmente existente», China y Rusia, no hacen sino consolidarla. En particular, esa victoria procura ser completa en dos frentes:

- 1) Lo estatal cede continuamente frente a lo privado en el control y en el manejo de los recursos de producción, empujado por la asfixia burocrática del control estatal, permitiendo que el capital privado se presente como probada alternativa, puesto que es readoptado, aunque sea parcialmente, en las economías del «socialismo realmente existente», y tiene la fuerza de haber logrado la victoria sobre las experiencias «nacional-populistas» del «tercer mundo».
- 2) El modo como el poder burgués define la democracia política, la nominalmente igual representación estatal de desiguales en el poder, no solamente ha logrado sobrevivir a su desmistificación, sino que pasa a la ofensiva contra el despotismo de las burocracias emergidas como beneficiarias de las revoluciones, especialmente porque tales despotismos son abiertamente desmistificados y denunciados desde sus propios rangos, y desafiados por la introducción de algunos de los elementos de la democracia que ha podido ser conquistada dentro del propio capitalismo. «Perestroika» y «glasnost», ya son palabras familiares en el debate político mundial.

Los procesos históricos a que da lugar la existencia social, no pueden ser sino contradictorios. Esto es, implican comportamientos que no se agotan en alguna de las múltiples y diversas relacio-

nes entre sus elementos: la crisis del «socialismo realmente existente», es decir, del estalinismo, es una indudable, si no irrevocable, clarificación de las perspectivas revolucionarias de los explotados y de los dominados del planeta. Pero la mistificación de esa crisis como si fuera la victoria y la plena legitimación del poder del capitalismo y de sus imperios, es un contrabando intelectual y político. El problema es que aún puede ganar terreno.

Sin embargo, tras esa aparentemente incontestable victoria de la razón instrumental y del poder burgués o burocrático, puede sospecharse una desesperada debilidad. En el fondo, la contienda que opone a dos antagonistas aparentemente irreconciliables, la burguesía privada y la burocracia, enfrenta realmente a dos versiones de la misma razón instrumental capaces — como lo han reiteradamente demostrado — pero sobre todo necesitados, de una común defensa.

Los movimientos que se desprenden de las sirenas del «socialismo realmente existente» no están todos corriendo hacia las del capitalismo. Por el contrario, los movimientos y las experiencias por la democracia directa de los productores están creciendo en número y diversidad, a cambio de la pérdida, lamentable como es, de algunos intelectuales famosos, cuya fuerza (¿o cuya lucidez?) no alcanzó para mantenerse junto a los explotados y dominados, a los humillados y ofendidos del planeta, no obstante todas las frustraciones con el sistema estaliniano o con las críticas de sus primos enemigos como el trotskismo, no obstante todas las seducciones del poder del capital y de su tecnología.

Tales nuevos movimientos tienen carácter social diverso y contradictorio, y tienen también universos ideológicos y culturales muy distintos. Es con toda esa vasta y varia riqueza, que concurren a la constitución de una nueva racionalidad liberadora. Combaten por la extinción de las relaciones jerárquicas entre los sexos, entre las

edades, entre las etnias, entre las culturas, entre las naciones. Combaten por la preservación de la vida en la tierra, de su ecología, y contra las actividades que la destruyen, orientadas y arrastradas por las necesidades del poder del capital. Combaten por la erradicación de las jerarquías en la sociedad, fundadas en las relaciones de explotación. Combaten por la mutación de las organizaciones sociales y políticas que producen o excretan la burocracia oscurantista que compite por el control del poder, para transformarlas en organismos de solidaridad regidos por mecanismos de democracia directa. Combaten por la disolución de los linderos entre lo social y lo político. Combaten por un poder organizado como articulación de entidades sociales constituidas en torno a la democracia directa. Están en todas partes, desde Polonia hasta Villa el Salvador. Y eso no cambia si, todavía, no pueden ser defendidos de ser reprimidos, como la primera, o premiados, como la segunda, por equivalentes poderes.

Las dos caras del poder vigente están comenzando a defenderse de su común enemigo, la revolución de la democracia directa de los productores. Esos poderes son aún muy fuertes, para reprimir y, peor, para seducir a los portadores de esa nueva alternativa de los explotados y dominados del mundo. Pero ya no tanto como para dejar pasar los desafíos en el nivel raigal de los fundamentos constitutivos de la racionalidad. El masivo esfuerzo para persuadir que la única racionalidad posible es la instrumental, la que sirve para el poder y no para la liberación, es en realidad la señal de un temblor, de una desesperación, quizás, la de no sobrevivir a su desmistificación.

Ninguna circunstancia corre en la historia hacia un único desemboque. Este es un tiempo crucial, para todos. Pero como pocas o ninguna vez antes, la validez y la perduración de las opciones no podrán prescindir de la máxima claridad de la conciencia. En otros términos, en adelante no se mantendrán en las luchas de los explo-

tados y dominados de este mundo, sino aquellos capaces de defenderse de las seducciones del poder.

Los dos textos que son reunidos en esta publicación forman parte de este debate. Fueron trabajados para dos ocasiones y dos contextos bien diferentes. El primero proviene de una discusión realizada a comienzos de diciembre de 1987, en una reunión organizada por CEPAL en homenaje a la memoria de José Medina Echevarría, exilado republicano español que asumió la América Latina. Pionero y maestro de los investigadores de nuestra realidad, pocos como él han contribuido tanto a la indagación de estas cuestiones y nadie tiene más derecho a este homenaje. El otro, que va segundo en la publicación, tiene sin embargo unos meses más de edad. Es producto de las reflexiones expuestas en una de las conferencias públicas que, en octubre del mismo año, organizó el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), en Buenos Aires, como parte de las actividades por su vigésimo aniversario. Los dos están en prensa separadamente, en publicaciones extranjeras que tienen aquí poca o nula circulación, y por cuya razón he decidido publicarlos también en el Perú. Ambos textos indagan básicamente las mismas cuestiones y eso produce superposiciones recíprocas. Pero cada uno tiene énfasis, materiales, hallazgos y propuestas propios. Son en esa medida, independientes y complementarios.

LO PUBLICO Y LO PRIVADO: UN ENFOQUE LATINOAMERICANO

La crisis mundial del capital ha intensificado el debate sobre la sociedad y la cultura contemporáneas. No es solamente la economía la que está en cuestión, sino todo el andamiaje del conocimiento, las propuestas de racionalidad en las relaciones de las gentes entre sí y con el mundo en torno, los proyectos de sentido histórico, el balance de experiencias humanas fundamentales como el capitalismo y el socialismo realmente existente, las perspectivas y las alternativas.

El lugar y la significación de América Latina en este debate, son fundamentales. No únicamente por ser víctima de los efectos más perversos de la crisis, sino, ante todo, por la densidad de su presencia histórica en la constitución de la cultura de nuestro tiempo, de su fecundidad para contribuir a su reconstitución.

Eso seguramente explica la intensificación del propio debate latinoamericano, aunque eso parezca desmentido en algunos lugares y entre algunos grupos, cuya exclusiva preocupación es el acceso a alguna de las manijas del poder vigente. Detrás de tal apariiencia, sin embargo, actúan genuinas y cruciales interrogantes, cuya indagación intelectual o pragmática, afecta ciertamente no sólo a la América Latina. Una de esas cuestiones, la decisiva y central en un sentido, es la relación entre lo privado y lo público, porque en ella están implicadas virtualmente todas y cada una de las instancias de

la existencia social contemporánea. Más allá de su disputa contingente en la escena política peruana, el debate de esa cuestión compromete, en verdad, todo el sentido y toda la legitimidad de los principales proyectos históricos actuales.

MODERNIDAD Y «MODERNIZACION» EN AMERICA LATINA

La presión por la «modernización» se ejerce sobre América Latina durante la mayor parte de este siglo, pero de manera muy especial desde el fin de la Segunda Guerra Mundial y, entonces, con ciertos atributos muy distintivos. En primer lugar, tal presión se ejerce, en gran medida, por la acción y en interés de agentes no latinoamericanos, si se quiere, externos. En segundo lugar, aparece formalmente como una propuesta de recepción plena del modo de producir, de los estilos de consumir, de la cultura y de los sistemas de organización social y política de los países del capitalismo desarrollado, considerados como paradigmas de una exitosa «modernización». En la práctica, se trata de un requerimiento de cambios y de adaptaciones de la región a las necesidades del capital en su fase de maduración de su inter o transnacionalidad.

Ya para entonces, el núcleo de racionalidad histórica de la modernidad había quedado debilitado y la propia modernidad había ingresado en un período de crisis, bajo la violencia de los ataques a que fue sometida por oscuras fuerzas políticas que apelaban a lo irracional de la especie, a los prejuicios y a los mitos fundados en aquellos, para oponerse a las conquistas primigenias de la modernidad; para ganar a la gente al culto de la fuerza, presentando la

desnudez del poder como su más atractivo atributo legitimador. Ciertamente, tales fuerzas, como el nazismo, habían sido derrotadas en la guerra. Pero después de esa experiencia, después de Auschwitz, las promesas de la modernidad no volverían «a ser vividas con los entusiasmos y las esperanzas de otrora», según lo señalara José Medina Echevarría, a comienzos de los debates latinoamericanos de los años sesentas. Peor aún, sin duda, así se consolidaría en el mundo el oscuro reinado de la razón instrumental, que ahora además reclamaba para sí sola y contra la razón histórica, el prestigio y el brillo del nombre de modernidad. Y hay que observar todavía que para amplios sectores no era claro, ni era admitido por otros, que ese reinado cubría no solamente el mundo llamado occidental, sino también el que se constituyó bajo el estalinismo.

De esos procesos, dos de sus consecuencias en América Latina me parece necesario poner aquí en cuestión. Primera, como la «modernización» llegó a estas tierras tarde, desde fuera y ya constituida y practicada, entre nosotros se acuñó una idea de la cual somos muchos aún los prisioneros: la de que América Latina ha sido siempre solo pasiva y tardía receptora de la modernidad. Segunda, implicada en la anterior, la confusión entre modernidad y «modernización». Por eso último, y aunque el esnobismo juega en ellos un papel muy amplio, no es difícil hoy encontrar en América Latina, grupos políticos e intelectuales que de nuevo ingresan a los templos de los mismos dioses que cuentan con lo irracional de la especie, para ganar adeptos al culto del poder desnudo, y al de la violencia del ciego interés particular contra el de la humilde mayoría de los hombres y mujeres de la tierra.

La modernidad como categoría se acuña, ciertamente, en Europa y particularmente desde el siglo XVIII. Empero, fue una resultante del conjunto de cambios que le ocurrían a la totalidad del mundo que estaba sometido al dominio europeo, desde fines del siglo XV en adelante. Si la elaboración intelectual de esos cambios

tuvo a Europa como su sede central, eso corresponde a la centralidad de su posición en esa totalidad, a su dominio.

Esa nueva totalidad histórica en cuyo contexto se produce la modernidad, se constituye a partir de la conquista e incorporación de lo que será América Latina al mundo dominado por Europa. Es decir, el proceso de producción de la modernidad tiene una relación directa y entrañable con la constitución histórica de América Latina. De esa relación, no quiero aquí referirme solamente al hecho conocido de que la producción, principalmente metalífera, de América, estuvo en la base de la acumulación originaria del capital. Ni que la conquista de América fuera el primer momento de formación del mercado mundial, como el contexto real dentro del cual emergerá el capitalismo y su lógica mundial, fundamento material de la producción de la modernidad europea.

Para Europa, la conquista de América fue también un descubrimiento. No solo y no tanto, quizás, en el manido sentido geográfico del término, sino ante todo como el descubrimiento de experiencias y de sentidos históricos originales y diferentes, en los cuales se revelaban al asombro europeo, más allá del exotismo, ciertas cristalizaciones históricas de algunas viejas aspiraciones sociales que hasta entonces no tenían existencia sino como mitos atribuidos a un ignoto pasado. Y no importa si esa visión europea de la experiencia americana magnificara la realidad, exaltada por una imaginación cuyas fronteras se disolvían por el asombro del descubrimiento. No importa, porque esa dilatación de las fronteras del imaginario europeo era, precisamente, la consecuencia de América. Y, a estas alturas, nadie ignora ya que, magnificadas o no, en la experiencia americana, andina en primer término, no eran ajenas a la realidad algunas de las formas de existencia social buscadas, la alegría de una solidaridad social sin violentas arbitrariedades; la legitimidad de la diversidad de los solidarios; la reciprocidad en la

relación con los bienes y con el mundo en torno, tan por completo distintas a las condiciones de la sociedad europea de ese tiempo.

Propongo, en consecuencia, que ese descubrimiento de América Latina produce una profunda revolución en el imaginario europeo y desde allí en el imaginario del mundo europeizado en la dominación: *se produce el desplazamiento del pasado, como sede de una para siempre perdida edad dorada, por el futuro como la edad dorada por conquistar o por construir.*

¿Cómo se podría imaginar, sin América, el advenimiento de la peculiar utopía europea de los siglos XVI y XVII en la cual ya podemos reconocer los primeros signos de una nueva racionalidad, con la instalación del futuro como el reino de la esperanza y de la racionalización, en lugar de un omnipresente pasado, hasta entonces referencia exclusiva de toda legitimidad, de toda explicación, de todos los sueños y nostalgias de la humanidad?

Ese es, me parece, el sentido básico de las utopías que se producen en Europa con posterioridad al descubrimiento de América. Y el surgimiento de esas específicas utopías puede ser reconocido como el primer momento del proceso de constitución de la modernidad. Sin el nuevo lugar del futuro en el imaginario de la humanidad, la mera idea de modernidad sería simplemente impensable.

Para Europa de ese período, aun no sobrepasada la crisis de la sociedad feudal, la utopía de una sociedad sin ominosas jerarquías, ni arbitrariedad, ni oscurantismo, era la ideología de una larga lucha contra las jerarquías feudales, contra el despotismo de las monarquías absolutas, contra el poder de la iglesia controladora y obstaculizadora del desarrollo del conocimiento, contra la supremacía del interés privado que crecía con el mercantilismo. En otros términos, parte de la lucha por una sociedad racional, la promesa

mayor de la modernidad. En ese primer momento del proceso de producción de la modernidad, América tiene un lugar fundamental.

Sugiero que hay también una estrecha asociación de América Latina en la etapa de cristalización de la modernidad, durante el siglo XVIII, en el movimiento llamado de la Ilustración o Iluminismo. Durante ese período, América no fue solamente receptora, sino también parte del universo en el cual se producía y se desarrollaba el movimiento, porque éste ocurría simultáneamente en Europa y en América Latina colonial.

Esa producción del movimiento de la Ilustración simultáneamente en Europa y en América, puede verse, en primer término, en el hecho de que a lo largo de ese siglo, las instituciones, los estudios y las ideas y conocimientos que emergían como la Ilustración, se forman y se difunden al mismo tiempo en Europa y América. Las Sociedades de Amigos del País, se forman allá y acá, al mismo tiempo; circulan las mismas cuestiones de estudio y los mismos materiales del debate y de la investigación; se difunde el mismo espíritu de interés en la exploración de la naturaleza, con los mismos instrumentos del conocimiento. Y en todas partes se afirma el ánimo reformador de la sociedad y de sus instituciones, para allanar el camino de la libertad política y de la conciencia, y la crítica de las desigualdades y arbitrariedades en las relaciones entre las gentes.

Cuando Humboldt viene a América, no oculta su sorpresa de encontrar que los círculos de intelectuales y de estudiosos americanos, en cada uno de los principales centros que él visita, conocen lo mismo y estudiaban lo mismo que sus contrapartes europeos, no solamente porque leían lo mismo sino, ante todo, porque se interesaban por los mismos problemas, porque se hacían las mismas cuestiones y procuraban investigarlas con idéntico apasionado afán, aunque bajo condiciones menos propicias. Y que, en fin, el espíri-

tu de la modernidad y sus promesas y necesidades estaban en desarrollo por igual en América que en Europa.

Muchos intelectuales y políticos latinoamericanos fueron partícipes directos de los debates y de las experiencias políticas de la Ilustración europea. No puede ser considerado, por eso, como un hecho meramente anecdótico, el que un peruano, Pablo de Olavide, ganara celebridad en los círculos de la Ilustración europea, que fuera amigo de Voltaire y participara en el núcleo central de los enciclopedistas franceses, y en las experiencias políticas de la Ilustración española. Cuando es víctima de la persecución inquisitorial, su primera biobibliografía sale de las manos del propio Diderot, iniciando el vasto movimiento que en solidaridad con el peruano promoverán todos los círculos de la Ilustración europea. No es, pues, sorprendente que a comienzos del siglo siguiente, cuando se reúnen las Cortes de Cádiz en 1810, los diputados latinoamericanos aparezcan entre los más coherentes portadores del espíritu de la modernidad, avanzados defensores de un radical liberalismo. Por ello, cumplirán un papel muy destacado en la redacción de la Constitución liberal, en una comisión presidida por uno de ellos, el peruano Morales Duárez, más tarde llevado a la presidencia de las Cortes.

LA PARADOJA DE LA MODERNIDAD EN AMERICA LATINA

Es, pues, demostrable que el movimiento de la modernidad se producía, en el siglo XVIII, en América Latina al mismo tiempo que en Europa. En eso se encuentra, sin embargo, un hecho paradójico y sorprendente.

Mientras que en Europa la modernidad se difunde y florece abonada por el desarrollo del capitalismo, con todo lo que eso implica para la producción de bienes materiales y para las relaciones entre las gentes, en América Latina, especialmente desde el último tercio del siglo XVIII, se va estableciendo una brecha ostensible entre, de un lado, las necesidades ideológicas y sociales de la modernidad, y del otro, el estancamiento y desarticulación de la economía mercantil, inclusive su retroceso en ciertas áreas como las andinas, con la consecuencia de que pasen al primer plano de la sociedad y del poder los sectores y elementos más ligados a la desigualdad y a la arbitrariedad, al despotismo y al oscurantismo. Con la conocida excepción de algunas áreas más inmediatamente ligadas al desarrollo capitalista europeo, en el grueso de lo que está emergiendo como América Latina, esa es la típica contradicción que lo caracteriza.

En Europa, la modernidad se consolida de una cierta forma como parte de la experiencia cotidiana, al mismo tiempo como práctica social y como su ideología legitimatoria. En América Latina, por el contrario, y hasta bien entrado el siglo XX, se instala una profunda y prolongada brecha entre la ideología de la modernidad y las prácticas sociales, no infrecuentemente dentro de las mismas instituciones sociales o políticas. En particular, la modernidad es una forma ideológica legitimatoria de prácticas políticas que van claramente en contra de su discurso, mientras las prácticas sociales modernas son reprimidas porque no pueden ser legitimadas por ninguna instancia de las ideologías dominantes.

El uso de la modernidad como ideología «legitimatoria» de prácticas políticas antagónicas, sirve para apreciar el peso ideológico de la modernidad en América Latina, a pesar de su aprisionamiento en un universo social de signo inverso y permite explicar, por ejemplo, la curiosa relación entre las instituciones nominalmente liberales y un poder conservador, que se establece con la Independencia. Y eso no podría explicarse, a su turno, sino recordando

que la modernidad, como movimiento de la conciencia, no era simplemente un producto importado y foráneo, sino producto del propio suelo latinoamericano, cuando éste era todavía fértil y rico territorio del mercantilismo, aunque estuviera bajo una dominación colonial.

De todos modos, sobre todo desde el siglo XIX, la modernidad en América Latina aprende a vivir como conciencia intelectual, pero no como experiencia social cotidiana. Quizás eso explica la trampa de toda una generación del liberalismo latinoamericano en esa centuria, obligada a cultivar la quimera de la modernidad sin revolución. De esa trampa, no se ha terminado de salir.

PODER Y MODERNIDAD EN EUROPA

Empero, si ciertamente es paradójal la historia latinoamericana de la modernidad, su avatar europeo no solo no la liberó de contradicciones, sino la hizo víctima de las necesidades procusteanas del propio poder que le debía, precisamente, la existencia: la razón burguesa.

En el proceso de producción de la modernidad, la idea de racionalidad inherente a ella no significaba lo mismo en cada uno de sus centros productores y difusores en Europa. De manera simplificada, en los límites de este trabajo, podría señalarse que en los países del norte o sajones, la idea predominante de racionalidad se vincula, desde la partida, fundamentalmente a lo que desde Horkheimer se conoce ahora como la razón instrumental. Es ante todo, una relación entre fines y medios. Lo racional es lo útil. Y la utili-

dad adquiere su sentido desde la perspectiva dominante. Es decir, del poder.

En cambio, en los países del sur la idea predominante de racionalidad se constituye, especialmente en el debate acerca de la sociedad, vinculada, en primer término, a la definición de los fines. Y esos fines son los de la liberación de la sociedad de toda desigualdad, de la arbitrariedad, del despotismo, del oscurantismo. En fin, contra el poder existente. La modernidad se constituye, allí, como una promesa de existencia social racional, en tanto que promesa de libertad, de equidad, de solidaridad, de mejoramiento continuo de las condiciones materiales de esa existencia social, no de cualquier otra. Eso es lo que desde entonces será reconocido como razón histórica.

Quiero insistir en que incurro en deliberada simplificación, dados los límites de este espacio, en esta diferenciación entre el norte y el sur europeos a propósito de las concepciones de racionalidad y de modernidad. No obstante, eso no implica alguna arbitrariedad. No es, sin duda, accidental, el que los líderes del movimiento antimodernista de los «neoconservadores» norteamericanos, como Irving Kristol, por ejemplo, insistan en su rechazo de la «Ilustración francesa-continental» y en su adhesión a la «ilustración anglo-escocesa», la de Locke, Hume, Smith, para reivindicar el privilegio de unos respecto de otros en la sociedad. O el que una de las más estridentes voceras del «neoconservatismo» adicto al reaganismo, como Jane Kirkpatrick, no titubee en afirmar que fuera de la defensa de la autoridad y del orden, incluidas las desigualdades, el despotismo y la arbitrariedad, el modernismo es una mera utopía, en el mal sentido del término.

Esa diferencia se convirtió en una cuestión crucial para el destino de la modernidad y de sus promesas, en la medida en que la hegemonía en el poder del capital, en las relaciones de poder entre

las burguesías en Europa, se fue desplazando ya desde el siglo XVIII, pero sobre todo en el XIX, hacia el control de la burguesía británica. De ese modo, la vertiente «anglo-escocesa» de la Ilustración y de la modernidad, se impuso sobre el conjunto de la razón burguesa, no solamente en Europa, sino también a escala mundial, debido al poder imperial mundial que la burguesía británica logró conquistar. La razón instrumental se impuso sobre la razón histórica.

El dominio mundial de la vertiente «anglo-escocesa» de la modernidad, de la razón instrumental, se hizo todavía más firme y extendida, cuando la hegemonía imperial británica cedió la primacía a la hegemonía imperial norteamericana, desde fines de la Primera Guerra Mundial. Y la Pax Americana establecida después de la derrota del nazismo y del debilitamiento aún mayor de la razón histórica en ese período, significó la exacerbación de las características y de las consecuencias de ese dominio.

Y es bajo ese dominio de la Pax Americana y de su extrema versión de la razón instrumental, que después de la Segunda Guerra Mundial, se ejerció sobre América Latina la presión para la «modernización». Esto es, ya para una racionalidad despojada de toda conexión con las promesas primigenias de la modernidad, ya del todo poseída únicamente de las urgencias del capital, de la productividad, de la eficacia de los medios para fines impuestos por el capital y por el imperio. En definitiva como mero instrumento del poder. Eso reforzó, en amplios sectores de América Latina, la tramposa quimera de la modernidad sin revolución. Sus consecuencias aún están activas: no terminamos de salir del oscuro túnel del militarismo y del autoritarismo.

Acaso el más completo ejemplo de lo que implica la «modernización» exitosa en América Latina, lo muestra el pasaje del Estado Oligárquico al Estado Modernizado: en todos estos países los

Estados se han «modernizado»; sus aparatos institucionales han crecido, inclusive se han profesionalizado en cierta medida, sobre todo los represivos; el Estado es menos prisionero de la sociedad y en cierto sentido (el ámbito de su acción) es más nacional. Todo eso, sin embargo, no lo ha hecho más democrático, ni más apto para satisfacer las necesidades de su población, ni más legítimamente representativo y quizás tampoco más estable.

Esa hegemonía no afectó, sin embargo, solamente a la razón burguesa. Pues inclusive lo que se originó como la alternativa a la razón burguesa, como la más directa y legítima portadora de las promesas liberadoras de la modernidad, durante un período más bien largo se plegó a las seducciones de la razón instrumental: el socialismo no logró constituirse sino como el «socialismo realmente existente», como estalinismo.

Esa es la modernidad cuya crisis ha estallado, pregonada por nuevos profetas, casi todos ellos apóstatas de su antigua fe en el socialismo o, por lo menos, en un liberalismo radical. Pero esos profetas de la «postmodernidad» o de la más franca antimodernidad, en ambos lados del Atlántico, quieren además persuadirnos de que las promesas liberadoras de la modernidad no solamente ahora son, sino que siempre fueron imposibles, que nadie puede creer aún en ellas después del nazismo y del estalinismo, y que lo único real es el poder, su tecnología, su discurso.

La crisis de la modernidad redefinida por el completo predominio de la razón instrumental, corre en el mismo cauce que la crisis de la sociedad capitalista, sobre todo tal como ambas se procesan desde fines de la década de los 60s. Y esa modernidad no tiene que ser defendida, ciertamente, ni objeto de saudade ninguna, mucho menos aun en América Latina. Fue bajo su imperio que nos fueron impuestas las tareas de satisfacer las peores necesidades del capital, en beneficio del poder de las burguesías de Europa y de los Es-

tados Unidos, comenzando por desplazar de la conciencia de los latinoamericanos, en el momento mismo de la Independencia, la hegemonía de la razón histórica, sin pérdida del prestigio del nombre de modernidad.

El problema, no obstante, es que los profetas de la «postmodernidad» y de la antimodernidad no solamente nos invitan a celebrar los funerales de las promesas liberadoras de la razón histórica y de su específica modernidad, sino principalmente a no volver a plantearnos las cuestiones implicadas en esa modernidad, a no volver a la lucha por la liberación de la sociedad contra el poder, y aceptar en adelante únicamente la lógica de la tecnología y el discurso del poder. Bajo el humo de ese debate, no es posible no percibir el peculiar aliento de las mismas fuerzas que después de la crisis que llevó a la Primera Guerra Mundial, se organizaron para asaltar y tratar de destruir hasta la simiente de toda utopía de equidad, de solidaridad y de libertad. No lo consiguieron del todo. Pero ante su embate, quedó debilitada la razón histórica. Hoy, esas mismas fuerzas parecen emerger de nuevo en busca de su victoria final.

Por otro lado, la conjunción de ambas crisis ha logrado que ciertas encrucijadas del debate contemporáneo sobre la sociedad, se hayan convertido en lo que parecen ser auténticos callejones sin salida. Eso es particularmente serio en el debate sobre los problemas de las sociedades dependientes, configuradas sobre la base de extremas desigualdades, y que no han conseguido del todo la erradicación perdurable del ejercicio arbitrario y despótico del poder, ni siquiera en el limitado sentido que en las sociedades del capitalismo desarrollado. Sobre las sociedades dependientes, como en América Latina, se abaten las presiones de los problemas de la concentración extrema del poder y, al mismo tiempo, las que se generan en los estilos de vida del nivel específico del desarrollo capitalista de Europa o de Estados Unidos.

En América Latina, sin embargo, la modernidad tiene una historia más compleja que la que se adhiere simplemente a la de la historia euro-norteamericana. En ella no solamente quedan, sino, mucho más aún, vuelven a reconstituirse los elementos de una propuesta de racionalidad alternativa, porque entre otras razones, la lógica del capital y de su razón instrumental no fue capaz, precisamente por la insuficiencia de su desarrollo, de extinguir o anular al extremo, aquellos mismos sentidos históricos que revelados al asombro europeo a comienzos del siglo XVI, produjeron el comienzo de una nueva racionalidad, mellada ahora, pero en modo alguno enterrada.

Sin duda el más destacado de tales callejones sin salida, es el que aprisiona el conflicto entre la propiedad privada y la propiedad estatal de los recursos de producción, de modo que inclusive el debate más general sobre las relaciones entre el estado y la sociedad, queda finalmente ordenado en torno de esa disputa.

Por supuesto, colocando en esos términos ese debate entre lo público y lo privado en la economía y/o en la sociedad, no puede salir de su actual entrampamiento. Cada uno de ambos bandos del debate y del conflicto, asumen, en lo fundamental, los mismos supuestos y las mismas categorías: lo privado allí es lo privado moldeado por el interés capitalista. Lo estatal o público es lo estatal-público de ese privado, su rival quizás, pero no su antagonista. En ambos enfoques, es la misma razón instrumental la que se muere de la cola.

LAS BASES DE OTRA MODERNIDAD: EL OTRO PRIVADO Y EL OTRO PUBLICO

Aunque ese callejón no es privativo de América Latina, ni siquiera del conjunto del llamado «tercer mundo» en el debate actual, en este lugar y en esta ocasión nos ceñiremos al contexto latinoamericano. Y para no tardar mucho, iré derecho al asunto.

Dos posiciones extremas compiten por dominar en la orientación económica de la sociedad actual: ese «socialismo realmente existente», como se conoce ahora lo que se estructuró bajo el estalinismo, y para el cual la propuesta de la estatización total de los recursos de producción, de los mecanismos de distribución y de las decisiones sobre la orientación de todo el engranaje económico, está en el centro de la idea de socialismo. Esa idea recibida en América Latina, ha sido influyente no solamente en las propuestas definidas como socialistas, sino también en los varios matices del populismo-nacionalismo-desarrollismo. Setenta años después, se puede tener ya la razonable convicción de que por allí no se va más lejos en el camino hacia una sociedad racional, en los términos de las promesas del socialismo. La economía puede ser desarrollada hasta el límite en que son excesivas las asfixias burocráticas. La equidad, la solidaridad social y la libertad, la democracia de los productores no pueden ser allí enraizadas, ni desarrolladas.

En el otro extremo, está la propuesta del «neoliberalismo», para el cual la propiedad privada capitalista de los recursos de producción y la «mano invisible» del mercado, idealmente libres de todo límite, control u orientación por parte del Estado, son las bases sine qua non de la creación y distribución generalizada de la riqueza y de toda plena democracia política. Pero también esa propuesta y ciertamente desde muchos más que los setenta años del «socialismo realmente existente», ha probado fuera de toda duda y sobre todo en la experiencia de la inmensa mayoría de los latino-

americanos, que no conduce ni a la igualdad, ni a la solidaridad social, ni a la democracia política.

En la experiencia histórica que actualmente vivimos y observamos, ese privado conduce al verticalismo de las grandes corporaciones, equivalente probable del verticalismo «modernizado», esto es, liberalizado por la reintroducción mayor o menor de la propiedad privada y del mercado privado, de las grandes burocracias del «socialismo realmente existente». Y es en nombre de sus propuestas y de sus intereses que la libertad y la democracia de la sociedad y del estado no pueden ser afirmadas en América Latina, y vuelven a ser amenazadas en su limitada existencia en los países del capitalismo desarrollado.

La liberalización de la economía y del estado en los principales países del «socialismo real», ingresa en los sistemas de comunicación de masas no como lo que es, desocultamiento del carácter específico de esa experiencia, sino como el definitivo eclipse de la idea misma del socialismo. El «neoliberalismo» puede así presentarse como la única opción efectivamente apta para fundar o para continuar el camino del desarrollo de la riqueza y la democracia de la sociedad contemporánea.

En América Latina, hoy, no muchos más que los defensores inmediatos del dominio del capital y de sus imperios pueden creer confiadamente en los cantos de sirena del «neoliberalismo». Pero, del mismo modo, después de las experiencias recientes del «socialismo real», es difícil que sean tan numerosos como antes los adictos de la estatización de la economía. Quizás eso, y no otra cosa, es lo que se expresa en la virtual parálisis de la acción económica de nuestros países. Todos ellos, sin excepción, marcan el paso del corto y con frecuencia el del cortísimo plazo, sin proyectos de largo alcance, ni muchas propuestas en esa dirección. En verdad, el debate entre el «neoliberalismo» y esa suerte de «neodesarrollismo» que

se le opone (neo, porque sus temas y sus propuestas son las mismas del viejo desarrollismo, pero cada una de ellas empalidecida y de poca audible voz), se ha convertido en una trampa, en un callejón del que no parece haber salida.

No me parece muy difícil distinguir en ese entrapamiento del debate, el hecho de que se opone lo privado capitalista y lo estatal capitalista, es decir, dos caras de la misma razón instrumental, cada una encubriendo la de sus agentes sociales que ahoran compiten por el lugar de control del capital y del poder: la burguesía privada y la burocracia (para algunos, la burguesía estatal). En definitiva, en ninguna de ellas reside una solución a los urgentes problemas de nuestras sociedades, ni mucho menos las promesas liberadoras de la razón histórica.

Lo privado capitalista, o más generalmente lo privado mercantil, implica un interés opuesto a los del conjunto de la sociedad, de modo que no puede ser compatible con la equidad, la solidaridad, la libertad o una democracia que esté constituida de esos elementos, sino hasta el límite del interés privado. Lo estatal o lo público de ese privado son, exactamente, la expresión de esa limitada compatibilidad: emerge y se impone, precisamente, cuando la lógica última de la dominación está en peligro. Y en sus formas limitadas bajo, la presión de sus dominados. El capitalismo de estado, el «socialismo real» y el «welfare state», pertenecen a una misma familia, pero actúan bajo contextos y para necesidades específicas diferentes. Aunque la plena estatización de la economía y el dominio del estado sobre la sociedad, se presenten como portadoras del interés social global contra el privado, puesto que la dominación y la desigualdad no se extinguen, ni tienden a extinguirse con ello, sino por el contrario, lo privado está volviendo en esas economías a ser reinstalado. De ese modo, lo privado cuenta con la ventaja de aparecer como la opción necesaria cuando la asfixia burocrática de la estatización estanca el dinamismo de la producción.

Lo privado parece, pues, funcionar. Empero, la experiencia histórica de América Latina permite sugerir que lo privado capitalista o mercantil no es el único privado posible, ni lo público en el específico sentido de estatal, es la otra cara única de lo privado o de todo privado. De hecho, y aunque no esté presente formalmente en el debate de estas cuestiones, hay otro privado y otro público, que no solamente forman parte de la anterior historia de América Latina, sino que continúan activos y tienden a emerger en más amplios y complejos ámbitos.

Solamente para hacerlo visual, no porque esté proponiéndola como la opción deseada y eficiente, quiero traer aquí el ejemplo de la vieja comunidad andina y plantearnos la pregunta sobre su carácter: ¿es privado o estatal-público? La respuesta es que es privado. Y funcionó y funciona. Funcionó antes, antes de la dominación imperial y colonial y durante toda la Colonia, como el ámbito único de la reciprocidad, de la solidaridad, de la democracia y de sus libertades: como refugio de la alegría de la solidaridad bajo la dominación. Funcionó mas tarde frente al embate de un liberalismo ya ganado a la razón instrumental, frente al gamonalismo. Y aún funciona frente al capital. Y es privado.

Lo que quiero decir, con ese ejemplo, es que hay, pues, otro privado que no es el capitalista, ni el mercantil. Que no hay un solo privado. Y que funciona, eficazmente. ¿Cómo denominar a ese privado?. Por el momento, consciente de la provisoriedad, propongo conocerlo como un privado-social, para diferenciarlo del privado egoísta.

Debe quedar claro, sin embargo, que no propongo en modo alguno el regreso a un comunitarismo agrario como el de la historia andina precolonial o inclusive actual. La sociedad actual y sus necesidades y posibilidades son, sin duda, demasiado complejas como para ser cobijadas y resueltas dentro de una institución como aque-

lla, sin que eso implique, tampoco que ella no sea o no pueda ser después, la base o una de las bases de la constitución de otra racionalidad. Después de todo, ¿no fue bajo su impacto sobre el imaginario europeo, que comenzó la historia de la modernidad europea y la poderosa utopía de una sociedad racional?

Del mismo modo, debe quedar claro, también, que si aludo a la reconstitución de un privado equivalente al de la comunidad andina social en América Latina, es porque en su experiencia actual, en el propio contexto de una sociedad compleja y tremendamente diversificada, es posible registrar y observar su actuación: la organización solidaria y colectiva, democráticamente constituida, que repone la reciprocidad como el fundamento de la solidaridad y de la democracia, es actualmente una de las más extendidas formas de la organización cotidiana y de la experiencia vital de vastas poblaciones de América Latina, en la dramática búsqueda de organizar la sobrevivencia y la resistencia a la crisis y a la lógica del capitalismo del subdesarrollo.

Y esas formas de la experiencia social no pueden ser consideradas en modo alguno coyunturales, simplemente, o transitorias en general. Su institucionalización tiene ya la densidad suficiente, como para ser admitido su lugar como práctica social consolidada para muchos sectores, en especial los que habitan el universo de las poblaciones pobres de las ciudades. Y ellas son la amplia mayoría de la población del país, en muchos casos. Por ejemplo, en el Perú, lo que se conoce como la barriada forma al rededor del 70% de la población urbana, y ésta, a su vez, el 70% de la población nacional. No solamente por ser la existencia social de esa mayoría, sino principalmente por su gravitación en la del conjunto de la población nacional, no hay exageración posible en señalar que la barriada es, actualmente, en particular en la constitución de una nueva intersubjetividad, la experiencia social y cultural fundamental del Perú

de los últimos 30 años. Y esas nuevas formas del privado-social, son una instancia central de esa experiencia.

En otros términos, la reciprocidad andina ha engendrado la reciprocidad actual en las capas más oprimidas de la sociedad urbana «modernizada» del capitalismo dependiente y subdesarrollado de América Latina. Y sobre su suelo se constituye un nuevo privado-social, alternativo al privado capitalista dominante.

Dos cuestiones deben ser aclaradas aquí. Primero, no hay duda de que el privado-capitalista es ampliamente dominante en el conjunto del país y en el conjunto de la población urbana de la barriada y entre las capas pobres de esa población. Inclusive, su lógica no solo convive, sino penetra y sin duda modula la que proviene de la solidaridad y de la democracia. Las instituciones que se forman sobre la base de la reciprocidad, de la igualdad y de la solidaridad, no son en el mundo urbano islas en el mar dominado por el capital. Son parte de ese mar que, a su turno, modulan y controlan la lógica del capital. Segundo, esas instituciones no existen dispersas y sin conexiones entre ellas. Por el contrario, especialmente en las últimas décadas, han tendido a articularse formando vastas redes que cubren, muchas de ellas, el espacio nacional. Las instituciones surgidas en y de esa articulación han comenzado a su vez a formar articulaciones más complejas. Es decir, se articulan tales instituciones, como lo hacían o lo hacen los sindicatos obreros tradicionales, en sectores y en organizaciones nacionales. Pero en el caso de las nuevas instituciones del privado-social, se articulan entre sí sectorialmente y el conjunto de todos los sectores en una urdimbre nacional, que no necesariamente implica un organismo separado. En otros términos, el privado-social institucionalizado tiende a generar su esfera institucional pública, la cual, sin embargo, no necesariamente tiene carácter de Estado. Es decir, no se convierte en un aparato institucional que se separa de las prácticas sociales y de las instituciones de la vida cotidiana de la sociedad y

se coloca por sobre ellas. La esfera institucional que articula global o sectorialmente lo privado-social, tiene carácter público, pero no se constituye como poder estatal, sino como un poder en la sociedad.

Instaladas esas instituciones del privado-social y de su público, dentro del contexto dominante del privado-particular y de su Estado, no pueden dejar de ser afectadas por el impacto de estos, o por la lógica dominante del capital. La manipulación, la burocratización, la explotación del poder, son muestras de la penetración y de la actuación del privado-particular, de la lógica del capital, de su Estado. A pesar de ello, la reciprocidad, la solidaridad, la democracia, resisten. Pero pueden ser sometidas y cambiar de naturaleza o desintegrarse. Eso ocurre y no es infrecuente. Lo que es, sin embargo, sorprendente, es que aún bajo esas condiciones, las prácticas y las instituciones del nuevo privado-social y de sus instituciones públicas-no-estatales, existen, se reproducen, aumentan de número y de tipo, y se van convirtiendo en una nueva y vasta red de organización de una nueva «sociedad civil».

Que ese proceso se haya extendido y tienda a reproducirse tan extensamente en el Perú, probablemente se debe a la violencia de la crisis de esa sociedad y obviamente es parte de esa misma crisis. Una importante parte de la población ha sido empujada por sus necesidades, bajo la crisis económica, sobre todo, a redescubrir y reconstruir, para un nuevo y más complejo contexto histórico, una de las vetas más profundas y características de una prolongada y rica experiencia cultural, la andina.

Ese nuevo privado-social y su articulación pública-no-estatal, funcionan. Tan funcionan, y tanta potencialidad de hacerlo tienen, que lo hacen bajo las más adversas y severas condiciones. Es demasiado importante y no debe pasar inadvertido, el hecho de que es contra esas condiciones, precisamente, que las organizaciones del

privado-social y del público-no-estatal permiten satisfacer las necesidades de la sobrevivencia. En otros términos, que solo en tanto y en cuanto una práctica social se funda en la solidaridad, en la igualdad, en la libertad, en la democracia, es apta para permitir a sus portadores sobrevivir a pesar de y en contra de la lógica del poder actual, del capital y de la razón instrumental. No es, en consecuencia, arbitrario, ni excesivamente aventurado, sugerir que bajo condiciones favorables, es decir si no tuvieran que estar, como hoy, bajo el incesante asedio de un enemigo dueño del poder, esas nuevas prácticas sociales y sus redes institucionales públicas, podrían no solamente ser aptas para permitir la sobrevivencia, sino para servir de marco y de piso a una real integración democrática de la sociedad y, al mismo tiempo, de una posibilidad abierta de plena realización individual, diferenciada. Es decir, de las promesas liberadoras de una sociedad racional, moderna en ese preciso sentido.

AMERICA LATINA: LAS BASES DE OTRA RACIONALIDAD

Sobre la crisis de la actual modernidad euro-norteamericana, tiene ahora a extenderse y a imponerse no solamente el desalojo final de la razón histórica en ventaja de la razón instrumental, sino también una suerte de culturalismo cuyo reclamo central es el rechazo de toda la modernidad, incluida por lo tanto la propia racionalidad liberadora, y el regreso de los elementos propios de cada cultura como los exclusivos criterios legitimadores de las prácticas sociales y de sus instituciones.

Ambas vertientes de presiones sobre la sociedad contemporánea convergen en sus intereses. Juntas son, en verdad, la base

de todos los fundamentalismos que actualmente prosperan en todas las latitudes y en todas las doctrinas. Ambas procuran la soberanía del prejuicio y del mito como básicos elementos de orientación de las prácticas sociales, porque solo sobre ellos puede hacerse la defensa de todas las desigualdades, de todas las jerarquías, por ominosas que fueren: de todos los racismos, chauvinismos y xenofobias. No hay en eso diferencias mayores entre el fundamentalismo norteamericano, el de Le Pen en Francia, el de los racistas sudafricanos, los seguidores de Soon Moon Yoon, los fundamentalismos islámicos, o estalinianos. Porque no existe incompatibilidad real entre la hegemonía ideológica del fundamentalismo en la orientación de las prácticas sociales, y la de la razón instrumental en la base de la dominación de todos los tiempos. Si no, no se podría entender, por ejemplo, la peculiar doctrina de J. Kirkpatrick sobre las autocracias tradicionales.

Como la modernidad euro-norteamericana —hay que insistir en su racionalidad instrumental— ha sido parte del colonialismo y del imperialismo, que no solamente explotan el trabajo de los pueblos, sino que desprecian y destruyen, si pueden, sus culturas, en muchos ámbitos tiene atractivo hasta el simple rechazo de toda la modernidad y de toda racionalidad. Eso es comprensible, pero no tiene que impedir la visión de los contrabandos posibles y reales que, bajo ese atractivo manto, tratan de hacer pasar los dominadores de todas partes, para preservar el poder contra las crecientes presiones hacia la liberación de la sociedad.

Es necesario, no obstante, admitir también que conforme la crisis de la actual sociedad capitalista se ha ido haciendo más visible y más prolongada, la confianza en la razón instrumental se ha ido deteriorando en crecientes sectores de esta sociedad y, paralelamente, la necesidad de un sentido histórico distinto ha ido ganando una intensidad de urgencia, y a escala universal. Paradojalmente, en particular entre los pueblos dominados de esta sociedad, eso es lo

que ha estimulado la demanda por la ruptura con la modernidad europea, con la racionalidad euro-norteamericana y favorecido el reingreso de un particularismo puramente culturalista. Pero ha estimulado, igualmente, la búsqueda de nuevas bases a una racionalidad liberadora, en la herencia de las mismas culturas que el eurocentrismo, un tiempo todopoderoso, quiso crear y hacer creer ajenas a toda racionalidad, o del todo esterilizadas bajo la dominación.

En el caso de América Latina, no es necesario insistir en el hecho conocido de que el redescubrimiento de la racionalidad específica de las culturas dominadas, ha implicado también el redescubrimiento de los mismos elementos que revelados al imaginario europeo desde fines del siglo XV, dieron comienzo a la utopía de una modernidad liberadora. La documentación acumulada sobre eso es ciertamente ya muy vasta y convincente.

No es, pues, como parte de un artificial culturalismo que vuelve al primer plano en América Latina el debate sobre las relaciones entre su propia herencia cultural y las necesidades de una nueva racionalidad histórica. Pero, sobre todo, sugiero que es principalmente por la virtud de las experiencias sociales de vastas colectividades, que los elementos de esa herencia cultural pueden ser reconocidos, comienzan a ser reconocidos, como portadores de un sentido histórico opuesto por igual al imperio de la razón instrumental y a un culturalismo oscurantista. Es que las prácticas sociales constituidas con la trama de la reciprocidad, de la equidad, de la solidaridad, de la libertad individual, de la democracia cotidiana, han probado contra muy adversos factores, su aptitud para ser parte de los nuevos tejidos de una racionalidad liberadora.

Aquí es imprescindible intentar algunas precisiones. En primer lugar, recordar que en el momento en que América producía la modernidad coetáneamente con Europa, sus protagonistas eran domi-

nadores, descendientes de europeos. A ellos, su propia condición de dominadores les impidió ver que en la cultura de los dominados, los «indios», residían muchos de los elementos con los cuales se tramaba, desde sus inicios, la racionalidad europea, aun guiada por la relación entre razón y liberación. Cuando esa relación quedó oscurecida y relegada bajo el predominio de la relación entre dominación y otra razón, el bloqueo de la visión de los dominadores se hizo aún más fuerte.

La cultura criollo-oligárquica, que fue el producto privilegiado de ese desencuentro, está terminando hoy día, en toda América Latina, el tiempo de su dominación. Socavadas, y en la mayoría de los países desintegradas sus bases sociales y sus fuentes, esa cultura ha dejado de reproducirse. Su tramonto amenazó, en un momento, abrir el paso exclusivamente a la entronización de la «modernización» en la cultura, esto es, al imperio de la razón instrumental. Así habría, quizás, ocurrido si el período de expansión del capital internacional que impulsaba esa «modernización» no hubiera tropezado con sus actuales límites e ingresado en una crisis profunda y prolongada, al mismo tiempo que todo el andamiaje de poder en estos países. Sin embargo, en ese contexto de crisis es la diversidad social, étnica, cultural, la que se ha hecho más fuerte. Y en consecuencia, no es un tránsito unilineal y unidireccional entre la «tradición» y la «modernización» como insistían tanto los ideólogos de la «modernización» lo que ahora vivimos. Por el contrario, es el tiempo del conflicto y de la crisis en la sociedad y en la cultura. Tanto más subdesarrollado es el régimen del capital, tanto más anchas las grietas por donde re-emerge la herencia cultural global extraña a la «modernización». Y ciertamente, viene con la emergencia de los dominados al primer plano de esta contienda.

No se tiene que inferir de todo eso, que la herencia cultural global de América Latina, o la que producen y habitan los dominados, proviene únicamente de las ancestrales fuentes precoloniales. Na-

da de eso. Ella se alimenta de los veneros de antiguas conquistas de la racionalidad de esas tierras, que produjeron la reciprocidad, la solidaridad, la alegría del trabajo colectivo. Esos veneros confluyen con los que provienen de la experiencia africana y preservan juntos la integridad del árbol de la vida, escindido en otras culturas entre el árbol de la vida y el del conocimiento, cerrando así el paso a la distorsión de la racionalidad en un enteco y superficial racionalismo. Todo ello confluye con las corrientes de la cultura europea y euro-norteamericana, que no cesan de fluir hacia nosotros, pero a las cuales nuestra previa herencia trata, sin cesar también, de separarlas, de liberarlas en realidad, de las arenas de la mera razón de poder. Más recientes veneros desde el Asia, siguen contribuyendo a enriquecer, a hacer compleja, diversa, heterogénea, rica, esa múltiple herencia. Ella no es, por eso, ni débil, ni suceptible de ser entubada en la sola razón instrumental. La peculiar tensión del pensamiento latinoamericano, está hecha de toda esa compleja herencia.

No tenemos, por eso, necesidad de confundir el rechazo al eurocentrismo en la cultura y a la lógica instrumental del capital y del imperialismo euronorteamericano o de otros, con algún oscurantista reclamo de rechazar o de abandonar las primigenias promesas liberadoras de la modernidad: *ante todo, la desacralización de la autoridad en el pensamiento y en la sociedad; de las jerarquías sociales; del prejuicio y del mito fundado en aquel; la libertad de pensar y de conocer; de dudar y de preguntar; de expresar y de comunicar; la libertad individual liberada de individualismo; la idea de la igualdad y de la fraternidad de todos los humanos y de la dignidad de todas las personas*. No todo ello se originó en Europa. Ni todo fue, tampoco, cumplido o siquiera respetado. Pero fue con ella que todo eso viajó hacia América Latina.

Por todo ello, la propuesta del privado-social y de sus instituciones de articulación en lo público-no-estatal, como alternativa al

callejón al que nos han llevado los estatistas y los privatistas del capital y de su poder, es una propuesta latinoamericana ubicada en la perspectiva de que América Latina es, como ningún otro ámbito histórico actual, el más antiguo y consistente surtidor de una racionalidad histórica constituida por la confluencia de las conquistas racionales de todas las culturas. La utopía de una racionalidad liberadora de la sociedad, en América Latina no es hoy día solamente una visión iluminada. Con ella ha comenzado a ser urdida parte de nuestra vida diaria. Puede ser reprimida, derrotada quizás. Lo que no puede ser es ignorada.

LAS CUESTIONES Y LOS RIESGOS

Son muchas y muy grandes las cuestiones que se abren a partir de aquí. No puedo pretender abordar o plantear siquiera las más importantes, menos aún discutir las a fondo, dentro de estos límites. Pero algunas de ellas deben quedar planteadas.

En primer término, estamos en presencia de una clara necesidad de resignificación de la problemática de lo público y de lo privado y no solamente en el debate de América Latina. En tanto que me parece relativamente menos difícil de aprehender la idea y la imagen de otro privado, distinto y en el fondo contrapuesto a lo privado derivado de y vinculado a la propiedad privada y al andamiaje de poder que apareja, creo que hay que indagar más el problema

de lo público-no-estatal, es decir, distinto y también contrapuesto al Estado y a lo público vinculado a él.

Una primera dimensión de esa cuestión de lo público y de lo privado, es que en la relación que entre ambos términos se establece dentro del capital y en general dentro de todo poder que incluya el Estado, es que allí lo privado aparece como una esfera autónoma de prácticas e instituciones sociales que se defienden y, al mismo tiempo, se articulan a y se expresan en el Estado. Lo dominante es el problema de la autonomía de lo privado frente al Estado, así como la de éste para imponerse sobre la sociedad. Debido a eso, probablemente, en esa contradictoria relación no son tan visibles como las instituciones públicas del Estado, las instituciones públicas que vinculan entre sí a diversas prácticas de la sociedad civil. Y, sobre todo, porque el Estado es, por su naturaleza, una esfera de prácticas y de instituciones colocadas por encima y por fuera de la cotidianidad de la sociedad civil. En cambio, en la relación emergente entre lo privado-social y lo público-no-estatal, no solamente no existe y no tiene que plantearse ningún problema de oposición y de conflicto, en tanto que lo público allí existe solamente como instancia de articulación de lo privado-social existente y no podría existir de otro modo, salvo alterando su naturaleza y convirtiéndose en Estado. Mientras que por su lado, todo Estado puede existir y generar y reproducir sus instituciones específicas, no solamente por fuera, sino muchas veces en contra de las instituciones características de la sociedad civil. América Latina presenta a todo lo largo de su historia ese peculiar desencuentro. Y no es dubitable que en el debate sobre Estado y Sociedad Civil en América Latina, esta es una de las cuestiones que más confusión plantea, precisamente porque el análisis convencional parte del supuesto de la correspondencia entre las instituciones del Estado y el carácter de la sociedad civil, de modo que no cuestiona la representatividad de ese Estado, no obstante que toda nuestra experiencia histórica gravita en contra de esos supuestos. Y ahora, bajo la crisis, ese desen-

cuentro entre la sociedad y el Estado deja al descubierto que la representación está, desde hace rato, en cuestión.

Esa problemática remite a la cuestión de la libertad y de la democracia en relación con lo público y lo privado, crucial en el debate actual dentro y fuera de América Latina. Como todos saben, una vertiente hoy dominante en la teoría política de origen «escocés-anglo-norteamericano», presenta el problema de las libertades individuales como características de lo privado, y necesitadas de defenderse de la intromisión de lo estatal-público. Pero, de otro lado, plantea la necesidad de la autoridad y del orden, cuyos ejercicio y defensa requieren la actuación del Estado. Así queda planteada una relación contradictoria entre la libertad y el orden y la autoridad, que en el fondo da cuenta de la misma relación entre el Estado y la Sociedad Civil.

Ese problema no tiene, en ese enfoque, ninguna perspectiva de solución distinta que la empírica, tal como es registrable en la poco atractiva historia de las relaciones entre orden y libertad, sobre todo aquí en América Latina es verdad, pero en cuya historia nuestras experiencias difícilmente podrían rivalizar con algunas de las europeas.

Sugiero, por eso, que no es sorprendente que no sea la razón histórica, la liberadora, sino la otra, la instrumental, que gobierna tanto la práctica como la teoría de las relaciones entre la libertad y el orden, aunque la idea de libertad política es una de las conquistas de la modernidad. Eso permite poner de relieve que las relaciones entre la libertad personal y las necesidades de la sociedad global u «orden», se instalan de modo radicalmente diferente en el contexto de las relaciones entre lo privado-social y lo público-no-estatal, en la medida, precisamente, que las necesidades de la sociedad global, que lo público-no-estatal expresa, no son y no pueden ser otra cosa que la articulación de las necesidades de la solidaridad

colectiva, de la reciprocidad y de la democracia, con las necesidades de la realización individual diferenciada. En todo caso, esa potencialidad es constitutiva de esa relación, a diferencia de la que está contenida en la relación de exterioridad que guardan entre sí el Estado y la sociedad y sus respectivos público y privado.

La defensa de la libertad personal y aún de la igualdad, dadas ciertas condiciones puede no ser tan difícil de lograr en el área de lo privado. Lo problemático en la historia ha sido siempre constituir las y hacerlas valer en la esfera de lo público. Porque es allí donde se juegan. En la experiencia de las relaciones entre lo privado y lo estatal, hasta ahora, hacer valer la libertad personal solo resulta posible, en el fondo, para unos a costa de los otros. Siempre son unos no solamente «más iguales» que otros, sino también más libres. En el contexto alternativo, el «orden» solo podría ser la realización de la libertad personal de todos. Pero es, justamente, lo que el orden no hace y no puede hacer en las relaciones entre estado y sociedad. El orden siempre sirve a la libertad de los unos sobre la de otros. Se puede ver que esta relación entre lo privado-social y público-no-estatal que emerge en América Latina, obliga a replantear el problema de las libertades y de la democracia desde otra luz y desde otra perspectiva. Pero volvamos un momento a lo privado-social, como tal, porque eso permite mirar hacia el problema de la producción y de la distribución y sobre sus perspectivas y basamentos en este nuevo contexto. En particular, es necesario plantearse el problema de la reciprocidad, a la cual he presentado antes como la base principal, sine qua non, del otro privado. Pues así como en el privado mercantil o capitalista, es la ruptura de la reciprocidad y su reemplazo por el mercado el fundamento, en el privado-social, el mercado no puede ocupar el mismo lugar o no puede tener la misma naturaleza.

Aunque el concepto de mercado ha sido casi trasmutado en el debate actual en una categoría mística, seguramente es obvio para

todo el mundo que implica una correlación de fuerzas, y no otra cosa. Esto es, implica una relación de poder, una estructura de poder o una parte y un momento de ella. Por eso, la racionalidad del mercado no tiene como admitir un contenido que no sea la razón instrumental más desnuda. El mercado excluye, por su carácter, la reciprocidad, o solo puede admitirla de modo excepcional como uno de sus medios, para sus propios fines. ¿Por qué? Porque la reciprocidad es un tipo especial de intercambio: no necesariamente se funda en el valor de cambio y tiende más bien a fundarse en el valor de uso. No es la equivalencia abstracta, lo común a las cosas lo que cuenta, sino precisamente su diversidad. En un sentido es un intercambio de servicios, que puede asumir la forma de un intercambio de objetos, pero no siempre, ni necesariamente. Por eso es más viable articular la reciprocidad con la igualdad y con la solidaridad, que es como ahora funda las prácticas sociales que son aquí nuestro asunto de indagación. La reciprocidad no es una categoría unívoca, ni tiene una práctica única, por lo menos tal como resulta en la literatura antropológica. Sin embargo, mientras que el mercado implica la fragmentación y diferenciación de intereses en la sociedad, y está adherida a una visión atomística del mundo, la reciprocidad implica la articulación de los intereses de la sociedad, es parte de una concepción globalizante del mundo.

En la historia andina, por ejemplo, la reciprocidad no impidió el poder, ni la dominación. Actuó en dos niveles. En la base y en la cúspide de la estructura de dominación, como mecanismo de solidaridad, un intercambio entre iguales. Y, al propio tiempo, entre dominantes y dominados, como mecanismo de articulación y de solidaridad entre desiguales. Eso indica que la reciprocidad no necesariamente requiere la igualdad. Pero, a diferencia del mercado, requiere la solidaridad. En el mercado, las personas solo actúan como intercambiadoras de objetos equivalentes. En la reciprocidad, los objetos apenas son símbolos de las personas mismas. El mercado es impersonal, por naturaleza. La reciprocidad es personal.

En el actual proceso de constitución de las prácticas sociales que estamos discutiendo, la reciprocidad viene vinculada a la igualdad, a la libertad, a la democracia, no solamente a la solidaridad. Eso da cuenta, visiblemente, de la confluencia entre la racionalidad de origen andino y la que proviene de la modernidad europea. Si no está, por lo tanto, liberada del todo del asedio de la dominación, reclama ser estudiada, en este nuevo contexto, como fundamento de una nueva racionalidad, producto, precisamente, de una historia alimentada por múltiples y diversas historias. Pero requiere, también, ser percibida como parte de una estructura de poder, no como una suerte de disolución de todo poder. La diversidad articulada que la reciprocidad implica, la solidaridad social, la igualdad social, la libertad personal, como componentes constitutivos de una nueva estructura de democracia, no implican la disolución de todo poder. Por muy demos que pueda ser, no deja de ser también cratos. Eso es, por lo demás, lo que está implicado en la formación de una esfera pública de ese nuevo privado. Pero implica también una estructura de poder de naturaleza distinta que aquella en la que se articulan lo privado capitalista y lo estatal: se trata de un poder devuelto a lo social. Pues eso es, seguramente, lo que busca la enorme presión que se puede observar hoy en todas partes, la demanda de lo social de ser políticamente expresado de modo directo, no necesariamente en el Estado.

Esta es una cuestión demasiado importante para ser omitida en esta problemática. Es imprescindible dejar claro que este nuevo privado y nuevo público, no pueden conquistar hegemonía entre las prácticas sociales sino en la medida en que puedan emerger como un poder alternativo al que es vigente. El privado actual y su estado, no dejarán de bloquearlo, fragmentarlo, distorsionarlo, o liquidarlo. No hay forma alguna de que las nuevas instituciones se desarrollen y se consoliden, salvo como poder capaz no solamente de defenderse del actual, sino de imponerse finalmente sobre él.

Pero a diferencia de otras alternativas ese poder alternativo no es una meta solamente, es también su camino. Y está en recorrido.

No sería pertinente querer cruzar los límites de este trabajo, para ir más lejos abriendo cuestiones cuya indagación llevaría más lejos todavía. Las que han sido planteadas son, creo, suficientemente significativas como para iniciar su debate. Es, sin embargo, necesario aún marcar ciertos deslindes y algunas aclaraciones.

Algunos se preguntan si las instituciones del privado-social y de lo público-no-estatal, puesto que se fundan en la reciprocidad y en la solidaridad, aunque ahora integren también la equidad, la libertad y la democracia, son privativas de ciertas áreas culturales, inclusive quizás étnicas, donde la reciprocidad es una parte clave de su historia cultural, como es, por ejemplo, el caso de la cultura andina. Así, que tales prácticas e instituciones sociales tengan hoy actualidad en el Perú y en otros países del mundo andino no es sorprendente. Pero ¿qué tienen que ver esas prácticas con las otras áreas de América Latina, y en especial con las del Cono Sur?

No cabe duda de que esas nuevas prácticas sociales que se afirman como portadoras posibles de una nueva racionalidad histórica, tienen un suelo más receptivo y fértil allí donde traman sus raíces con previas herencias históricas. Ese es, seguramente, el caso de las poblaciones de origen andino. No obstante, existe documentación abundante sobre la presencia de prácticas del mismo carácter en virtualmente todos los sectores de la población urbana empobrecida bajo la prolongada crisis en curso, en todos o casi todos los países latinoamericanos. Para testimoniarlo no hay sino que acudir a la historia de las invasiones de tierra urbana para poblar, de sus formas de organización, de movilización y de sostenimiento. No es muy distante esa historia en Chile, por ejemplo, y su posterior represión. De otro lado, ya que estamos en Chile, investigaciones recientes sobre los efectos de la contrarreforma agraria desde 1973,

han señalado la formación de comunidades campesinas en áreas donde antes existían solamente parceleros o inquilinos, porque grupos de campesinos han descubierto que juntando sus pequeñas tierras y sus pocos recursos podían sobrevivir, individualmente no. Ese descubrimiento de la reciprocidad y de la solidaridad entre iguales, como condición misma de la sobrevivencia, no necesariamente ocurre, pues, solamente como prolongación de antiguas historias culturales propias, aunque en América Latina, sería difícil recusar la vigencia de una fuerte cotradición cultural. Prácticas sociales equivalentes, son documentadas en realidad en casi todos estos países. Y no siempre solo como una virtud producida por una necesidad límite como la sobrevivencia, sino de necesidades de sentido histórico colectivo para resistir frente al colapso de los que hasta aquí fueron dominantes o suficientemente firmes. La amplia red de organizaciones en donde los cristianos de la teología de la liberación, los pobres, los perseguidos y núcleos de intelectuales y profesionales se asocian para resistir en la totalidad de nuestros países, es una buena muestra de esa posibilidad.

En la experiencia reciente de algunos países, Perú por ejemplo, ciertos nombres como «autogestión», «empresas asociativas» etc. han sido usados como denominaciones de instituciones cuyo carácter nunca dejó de ser básicamente burocrático, pero para presentarlas — en realidad con mucho éxito de propaganda sobre todo fuera del país — como instituciones de democracia directa. Lo notable de eso, en primer lugar, es que eso fue la obra directa de regímenes políticos, sin duda reformistas, pero que procuraban armar una estructura institucional para afirmar lo que, en su visión, era una comunidad de intereses entre empresarios y trabajadores, o en general entre todos los intereses sociales de una misma nación, mientras al mismo tiempo estaban más empeñados, sin duda, en la «modernización» del aparato del Estado y ante todo de su sector militar y policial, para lo cual, y no para otra cosa según toda la información disponible, llevaron la deuda externa del Perú desde

unos 800 millones de dólares hasta cerca de 10 mil millones en doce años. Esa «modernización» del aparato estatal incluía el armado de un amplio aparato de capital estatal, para cuyo manejo se amplió enormemente la capa tecnoburocrática de la sociedad y, se procuró, de otro lado, una asociación con el capital financiero internacional. Los grupos sociales vinculados a las entidades llamadas «autogestionarias», fueron vistos como bases de una reorganización corporativa del Estado, como vía para superar una muy prolongada crisis de representación. El régimen se descompuso, principalmente víctima de sus propias contradicciones, sin culminar ninguno de sus objetivos y la crisis ha fortalecido en muchas gentes el antiguo estereotipo de que todo tiempo pasado fue mejor. En América Latina la experiencia de las décadas recientes ha sido para tanta gente tan desastrosa, que ha llegado a pensar que en el futuro siempre hay algo peor. De eso puede desprenderse la sospecha de que las nuevas prácticas sociales que caracterizan lo privado-social y lo público-no estatal, están siempre o pueden estar en riesgo de ser cooptadas, redefinidas y distorsionadas para los mismos fines sociales que bajo el velasquismo. Ese riesgo es real, seguramente, como lo es la represión más abierta y dirigida a la destrucción de esas prácticas, no solo a su distorsión. Lo que aquí interesa, por el momento, es sobre todo insistir en la diferente naturaleza y en el distinto sentido histórico que tienen las actuales prácticas del nuevo privado y de lo público-no-estatal, respecto de las instituciones del velasquismo. Creo que eso, después de todo, no es tan difícil de ver.

Un deslinde equivalente puede ser necesario de hacer respecto de todas las derivaciones ideológicas y políticas asociadas a la categoría de «informalidad», de tantos usos ahora en América Latina. Aquí, y por el momento, será suficiente insistir en algo ya señalado. En el mundo de la barriada (o callampería, o de las favelas, o ciudades perdidas, rancheríos, etc., etc.), latinoamericana, conviven, se oponen y se usan las estructuras normativas del mercado,

del capitalismo, y los de la reciprocidad y de la solidaridad. Una buena parte de su población se mueve flexiblemente entre ambos universos normativos, según sus necesidades, como señal de que no tienen aún definida del todo su adhesión y lealtad definitiva a uno de ellos. En ese sentido, no solo psico-social, sino estructural, esa población sigue siendo marginal y forma parte de la gran diversidad social que hoy caracteriza la estructura de la sociedad latinoamericana. La economía «informal» es habitada, en gran medida, por esa población, aunque otra parte de ella corresponde a gentes definidamente ganadas a la lógica y a las normas del capital y a sus intereses. Y ese conflicto entre las perspectivas pertenecientes a la lógica y a los intereses del capital y a las de la reciprocidad y a la solidaridad, es el que ciertas propuestas políticas buscan resolver en favor de las primeras.

Obviamente, para el «neoliberalismo» nada puede ser tan plausible como la economía llamada «informal»: en ese mundo las reglas del mercado pueden operar con la máxima libertad posible; la calidad y el precio de los productos (bienes o servicios) no están sujetas a control alguno; los salarios no están regidos por ninguna estructura legal; no hay seguro social, vacaciones, compensaciones, derechos sindicales. Nadie paga impuesto directo alguno, aunque todos demandan servicios del Estado. Ninguna organización de los explotados del sector sería tolerada. Todo eso permite un complicado engranaje de articulación entre la gran empresa «formal» y el trabajo y el mercado «informal», y cuyos beneficiarios son obvios, puesto que ninguna economía «informal» está realmente fuera del aparato financiero global del capital, en cada país. Y nadie ha demostrado que estén cortados los canales de transferencia de valor y de beneficios entre la economía «informal» y la «formal». Y nada de eso impide, a nadie, destacar la excepcional energía y capacidad de iniciativa que los «informales» ponen en acción cada día, para ser capaces, no solo de sobrevivir en las severas condiciones de esta crisis, sino también para producir, para ganar, para obtener

empleo, ingresos, vivienda, etc., al margen y a veces en contra del Estado. Todo lo cual, sin duda, puede y debe ser estimulado y desarrollado. Pero puede también ser orientado y canalizado. Y allí está el problema. ¿Hacia el pleno desarrollo del capital o hacia la solidaridad, la reciprocidad, la democracia directa de los productores?

Hay que insistir con cuidado. La opción no se plantea solamente entre el estatismo y el controlismo, de un lado, y la libertad del mercado y de ganancia del otro lado. Los defensores de la segunda la presentan como la única garantía real de democracia, en contra del peligro del totalitarismo estatista de la primera. Esa disyuntiva es falaz. El otro sendero lleva, en definitiva, a lo mismo, al verticalismo de las corporaciones, que puede competir y compite con el Estado, pero que está siempre profundamente articulado con él. La disyuntiva entre lo privado y lo estatal, no es otra cosa que una diferencia dentro de la misma racionalidad instrumental, y cuyo dominio ha terminado produciendo la secular crisis y el desconcierto presentes.

El estatismo y el privatismo capitalistas no son actualmente otra cosa que Scila y Caribdis de los navegantes de la historia actual. Ni tenemos que optar entre ellas, ni temerlas. La nave de la racionalidad liberadora viaja hoy con una nueva esperanza.

MODERNIDAD, IDENTIDAD Y UTOPIA EN AMÉRICA LATINA

Discutir la modernidad y sus relaciones con América Latina no es, para muchos quizás, algo cuya importancia es inmediatamente perceptible. Para unos, el tema viene, inclusive, como una moda antes que como un modo, para hablar de modernidad. Me parece, sin embargo, que abrir esta cuestión es menos simple o banal. No se trata solamente de un debate euronorteamericano o de una puesta meramente snob, innoble pues, de un tema extraño y ajeno a la América Latina. Por el contrario, en la cuestión actual de la modernidad está implicado el poder y sus mayores conflictos y en su más amplia escala, mundial. Por eso, aun si se tratara de un debate exclusivamente euro-norteamericano, no podría ser indiferente para nosotros.

En el debate europeo sobre la modernidad y la posmodernidad, o en el norteamericano sobre la antimodernidad, no es posible no sentir el peculiar olor de ciertas zonas de la atmósfera espiritual europea que precedió (¿o condujo?) a la Segunda Guerra Mundial, en las que eran incubados los gérmenes ideológicos con los cuales se procuraría destruir las simientes de la libertad, de la igualdad, de la solidaridad, de la democracia, producidas como parte de las primigenias promesas liberadoras de la racionalidad y de la modernidad. No era, quizás, menos oscurecido el horizonte frente al cual Johannes Huizinga, bien al comienzo de los años 30, decidiera pu-

blicar sus preocupadas reflexiones bajo un título premonitor: «In the Shadow of Tomorrow».

No tiene que ensombrecerse del todo, no necesariamente, este horizonte, como entonces, con otros fascismos, nazismos, stalinismos, con sus guerras, sus hornos, su hambre, sus procesos. No todo eso es necesario, pero es todo eso que está comprometido en este debate.

Para América Latina nada de eso es ajeno. Pero no solamente por el hecho de que todo el mundo está comprometido. También, o mucho más, porque para ella el debate sobre la modernidad implica volver a mirarse desde una nueva mirada, en cuya perspectiva puedan reconstituirse de otro modo, no colonial, nuestras ambiguas relaciones con nuestra propia historia. Un modo para dejar de ser lo que nunca hemos sido.

AMERICA LATINA Y LA PRODUCCION DE LA MODERNIDAD

No nos hemos liberado aún de los efectos de una fallida o deficitaria «modernización», practicada entre nosotros sobre todo después de la Segunda Guerra Mundial. Esa experiencia bloqueó en muchos toda otra idea de modernidad; hizo vernos como apenas sus tardíos y pasivos receptores y no pudo impedir una cautela escéptica respecto de sus promesas, por lo cual muchos se encontrarán a sí mismos como adelantados frente al debate actual sobre la crisis de la modernidad. Sin embargo, aunque América Latina haya sido, en efecto, tardía y casi pasiva víctima de la «modernización», fue,

en cambio, partícipe activa en el proceso de producción de la modernidad.

En un sentido precisable, la historia de la modernidad comienza en el violento encuentro entre Europa y América, a fines del siglo XV, porque de allí se sigue, en ambos mundos, una radical reconstitución de la imagen del universo. No hace falta insistir, aquí, en las implicaciones sobre la imagen tolemaica del universo. Lo que importa es la admisión de la necesidad de estudiar, dudar, discutir, volver a indagar todo lo que existe y ocurre en el universo, y de modificar las ideas, las imágenes y las experiencias mismas en función del cumplimiento de esa nueva necesidad humana. Esto es, de reconstituir sobre esa base las relaciones entre los propios miembros de la humanidad.

La desacralización de la autoridad en la producción y comunicación de la experiencia y del conocimiento, fue legitimada y consolidada con el encuentro entre Europa y América. En adelante, todo conocimiento deberá su producción y su legitimidad al empleo de las propias aptitudes humanas de hacer experiencias comunes a todos. Es decir, de comunicar sus descubrimientos, de aprehender y de usar los mismos elementos cognitivos. Esa nueva necesidad cultural y los recursos y procedimientos destinados a su satisfacción, tomarán en la Europa de ese tiempo el nombre de razón o racionalidad. Y la nueva intersubjetividad, así como las prácticas sociales constituidas sobre esos fundamentos, el nombre de modernidad.

El momento primordial de esa vasta mutación de la intersubjetividad, sin el cual todo aquello no tendría sentido, ocurre en la imagen social del tiempo: se produce el reemplazo del pasado por el futuro, como la sede privilegiada de las expectativas de la humanidad. Hasta entonces, toda la previa imagen del universo reposa en

el pasado, porque viene de él. No solamente todas las explicaciones, sino también todas las legitimidades le están asociadas. La esperanza era una insistencia en el regreso a una edad dorada. Era, en verdad, una nostalgia.

Lo que caracteriza el laberinto europeo de los siglos XIV y XV no consiste solamente en el desquiciamiento de las instituciones centrales de la sociedad y de la cultura y en la exacerbada violencia de sus conflictos, sino también o acaso mucho más, en el dominio de la perplejidad sobre las alternativas históricas. Ausente una conciencia histórica de la cual el futuro fuera inseparable, ninguna perspectiva permitía dar un sentido a los acontecimientos, ni la constitución de un proyecto social que otorgara sentido a un tiempo por venir, nuevo, no meramente una prolongación del pasado.

La producción de las utopías europeas desde los comienzos del siglo XVI, da cuenta de que el laberinto va quedando atrás y que la historia comienza a ser proyectada, que puede tener, ser cargada, de futuro. Esto es, de sentido. Aquellos primeros signos de una nueva conciencia histórica, donde se sitúa el umbral de la racionalidad y de la modernidad europeas, no consisten solamente en una elaboración distinta de su propio pasado. Sus imágenes más poderosas, aquellas que otorgaron a las utopías su inmensa fuerza motivadora y su extendida vigencia en el tiempo, fueron, ante todo, contribución seminal de la racionalidad andina al nuevo imaginario europeo que se constituía entonces, por el hallazgo de las instituciones sociales andinas, establecidas en torno de la reciprocidad, de la solidaridad, del control de la arbitrariedad, y de una intersubjetividad constituida alrededor de la alegría del trabajo colectivo y de la comunidad vital con el mundo, o, en términos europeos, por la unidad del árbol de la vida. Porque nada de eso provenía del pasado europeo, toda esperanza en ello debía ser tendida hacia el futuro.

Esa copresencia de América Latina en la producción de la modernidad, no solamente continúa sino que se hace consciente a lo largo del período de cristalización de esa modernidad, especialmente durante el siglo XVIII y en los comienzos del siglo XIX. Si se admite como las marcas características del Iluminismo o Ilustración, el interés por la investigación científica del universo y por los respectivos descubrimientos; la actitud y la aptitud para admitir los riesgos intelectuales y, con frecuencia, vitales, implicados en ese comportamiento; la crítica de la realidad social existente y la admisión plena de la idea de cambio; la disposición a trabajar por reformas en el poder, contra los prejuicios sociales, contra la arbitrariedad, contra el despotismo, contra el oscurantismo; en fin, por la racionalización de la existencia social. Si tales son los rasgos iniciales del movimiento de la modernidad, ellos son registrables lo mismo en Europa que en América colonial durante el siglo XVIII. La primigenia modernidad constituye, en verdad, una promesa de liberación, una asociación entre razón y liberación.

En ambos lados del Atlántico se forman, al mismo tiempo, las tendencias de pensamiento y las agrupaciones intelectuales que, como las «sociedades de amantes del país», se organizan para tales propósitos. Esos círculos intelectuales y políticos, se formulan las mismas cuestiones, trabajan en proyectos equivalentes, publican y discuten materiales comunes. Eso es, precisamente, lo que encontrará Humboldt a su paso por América, sin poder ocultar su sorpresa. Los frutos de la Ilustración fueron saboreados al mismo tiempo en Europa y en América Latina.

No es inútil, por eso, recordar que intelectuales y políticos de América Colonial, tuvieron actuación importante en el propio movimiento europeo de la Ilustración. Por ejemplo un peruano, Pablo de Olavide, forzado a emigrar del Perú, era amigo de Voltaire, se integró al núcleo de los enciclopedistas franceses y tomó parte activa en las experiencias políticas de los reformistas españoles de ese

período. Perseguido por el oscurantismo inquisitorial, Olavide fue defendido por todos los círculos europeos de la Ilustración y fue el propio Diderot, su amigo personal, que publicó su primera biografía.

El movimiento intelectual y político de la Ilustración, fue producido y practicado simultáneamente en Europa y en América. En ambos mundos, estaba empeñado el combate contra el oscurantismo que bloqueaba el desarrollo del conocimiento y reprimía la necesaria libertad de la subjetividad; contra la arbitrariedad e inequidad de las relaciones de poder social, cuando la crisis de la sociedad feudal no estaba aún sobrepasada; contra el despotismo incorporado al Estado. Contra todo lo que fuera óbice para el proceso de reorganización racional de la sociedad.

Todo eso era, sin duda, aún mucho más profundamente sentido en América que en Europa, durante el siglo XVIII, porque aquí la situación colonial reforzaba el despotismo, la arbitrariedad, la desigualdad, el oscurantismo. Nada tiene de sorprendente, desde esta perspectiva, que las «sociedades de amantes del país» no solamente se extendieran por toda América ibérica, sino que tuvieran una actividad con frecuencia más intensa que en Europa. Por el contrario, es seguramente tiempo de reabrir esa cuestión; recordar, por ejemplo, el hecho de que fuera en América, por determinaciones obvias, más temprano y más concreto el movimiento intelectual y político nacionalista, una de las claras expresiones del reformismo de la Ilustración, que en Europa no ingresa al debate y al conflicto político sino un siglo después, hacia fines del siglo XIX.

LA «METAMORFOSIS» DE LA MODERNIDAD EN AMERICA LATINA

Si la modernidad, como movimiento de la subjetividad social, pudo ocurrir en Europa y en América al mismo tiempo, no se debió solamente o tanto a la comunicación existente entre ambos mundos, sino principalmente a que en los dos también estaban en curso los mismos procesos en la consistencia de las relaciones sociales: el apogeo del mercantilismo de los siglos XVII y XVIII.

El problema es, sin embargo, que cuando esa modernidad parecía ingresar en América Latina a un momento de deslinde con lo europeo, de especificidad y de maduración, cuando comienza a proyectarse como una propuesta social, lo que en realidad le sucede es caer víctima de la relación colonial con Europa y ser sometida a una «metamorfosis», literalmente, kafkiana.

En efecto, mientras en Europa el mercantilismo va mutándose en capitalismo industrial, en América Latina colonial, y en particular desde el último tercio del siglo XVIII, va estagnándose debido a la política económica de la metrópoli colonial y al desplazamiento de las relaciones de poder en favor de Inglaterra. Así, mientras la modernidad en Europa termina haciendo parte de una radical mutación de la sociedad, alimentándose de los cambios que aparejaba la emergencia del capitalismo, en América Latina, desde fines del siglo XVIII en adelante, la modernidad es envuelta en un contexto social adverso, porque el estancamiento económico y la desintegración del poder que el mercantilismo articulaba, permiten que los sectores sociales más adversos a la modernidad ocupen el primer plano del poder.

De esa manera, en el mismo período en que la modernidad ocupaba en Europa no solamente las relaciones intersubjetivas, sino también y cada vez más las relaciones sociales materiales, y se con-

vertía, en consecuencia, en un modo de la vida cotidiana de la sociedad, en América Latina no solamente queda confinada a la subjetividad, bloqueadas sus posibilidades de ingreso a la materialidad cotidiana de la sociedad, sino también será reprimida y perseguida inclusive como subjetividad y aún dentro de ella deberá refugiarse en sus zonas minoritarias.

Esa fue, sin atenuantes, una auténtica «metamorfosis». Durante un tiempo muy largo, la modernidad existirá como pura inteligencia, cercada, incomunicada y casi incomunicable. Los intelectuales, algunos, podrán pensar con la máxima modernidad, mientras su sociedad se hace cada vez menos moderna, menos racional. Eso ayuda a explicar por qué la «inteligencia» liberal de América Latina, terminada la sujeción colonial, no logró liberarse de la quimera de una modernización de la sociedad sin una revolución. Y por qué muchos, no los menos brillantes, terminaron plegándose simplemente a la servidumbre de los nuevos patrones de poder y de sociedad que se extendían en Europa y después en Estados Unidos. La modernidad había dejado de ser producida y coproducida desde el suelo cultural latinoamericano.

EL CONFLICTO INTERNO DE LA MODERNIDAD EN EUROPA

La «metamorfosis» de la modernidad en América Latina no es un fenómeno desconectado de la historia europea de ese movimiento. No solamente porque fue, en medida decisiva, resultado de la relación colonial, sino ante todo porque su consolidación y su prolongada duración (que aún no termina del todo) fueron, a su vez,

asociadas al hecho de que en Europa la dominación pudo imponer, en su propio servicio, contra la liberación, una casi completa instrumentalización de la razón.

Desde sus propios inicios, la Ilustración europea contiene una división que pronto se revelará insanable entre las tendencias para las cuales la racionalidad es una genuina promesa de liberación de la humanidad, de sus propios fantasmas; de la sociedad, de las prisiones del poder. Y, del otro lado, las tendencias para las cuales la racionalidad es un dispositivo instrumental del poder, de la dominación.

Las primeras tendencias estaban difundidas sobre todo en la Europa Mediterránea, la Europa Latina. En tanto que las otras tenían el predominio de la Europa nórdica y, en especial, de lo que es hoy la Gran Bretaña. Esa diferenciación se hace más clara y aguda en el curso del Siglo XVIII; toma parte en el conflicto de poder entre Inglaterra y España y, después, entre Inglaterra y Francia, y fue, ciertamente, definitiva, con la imposición de la hegemonía inglesa sobre el resto de Europa y en el Siglo XIX sobre la mayor parte del mundo.

La imposición de la hegemonía británica, desde fines del Siglo XVIII y durante todo el Siglo XIX, significó también la hegemonía de las tendencias que no podían concebir la racionalidad de otro modo que como arsenal instrumental del poder y de la dominación. La asociación entre razón y liberación quedó oscurecida, de ese modo. La modernidad sería, en adelante, vista casi exclusivamente a través del enturbiado espejo de la «modernización». Esto es, la transformación del mundo, de la sociedad, según las necesidades de la dominación. Y específicamente, de la dominación del capital, despojado de toda otra finalidad que la acumulación. El hacha que cortó la cabeza de Moro pudo extender y perdurar su pálida eficacia.

Para América Latina esa inflexión de la historia fue no solo decisiva. Fue catastrófica. La victoria de la instrumentalización de la razón en servicio de la dominación, fue también una profunda derrota de América Latina, pues por su propia situación colonial, la producción de la racionalidad moderna estuvo aquí asociada, sobre todo, a las promesas liberadoras de la modernidad. La «metamorfosis» de aquella quedaría destinada a durar por un período histórico muy prolongado. América Latina no volvería a encontrar la modernidad sino bajo la cubierta de la «modernización».

La homogeneidad de la «razón instrumental», es decir de la asociación entre razón y dominación, contra la «razón histórica» o asociación entre razón y liberación, no solamente se consolidó y mundializó con la predominancia de Estados Unidos en el imperialismo capitalista y con la imposición de la Pax Americana después de la Segunda Guerra Mundial, sino también alcanzó una vigencia exacerbada. Ha sido bajo este imperio que todas las instancias de la sociedad y cada uno de sus elementos han terminado sometidas a las exclusivas demandas del poder del capital. Y es, precisamente, en este período que América Latina pasó a ser una de las víctimas de la «modernización».

La victoria de la «razón instrumental» ha sido, sin embargo, aun más profunda y trágica, pues inclusive las propias corrientes de ideas y movimientos sociales cuyo sentido mismo era la defensa de la racionalidad liberadora, y que de ese modo emergían como portadores de las primigenias promesas de la modernidad, sucumbieron a la fuerza de la «razón instrumental». Mucho peor, intentaron y no sin éxito durante un largo período, presentarla nada menos que como la racionalidad liberadora misma. Contribuyeron así al más completo oscurecimiento de la asociación entre razón y liberación. Todos saben a qué me refiero: el socialismo no logró ser otra cosa que «socialismo realmente existente», estalinismo bajo cualquiera de sus variantes locales.

¿Por qué, entonces, sorprenderse que el término modernidad, en fin de cuentas, apareciera cubriendo únicamente la «modernidad realmente existente», es decir el reinado de la «razón instrumental»?

¿QUE MODERNIDAD ESTA EN CRISIS?

Es parte de una ironía histórica que, sin embargo, el actual embate contra la modernidad provenga precisamente desde los bastiones del dominio de la razón instrumental. Porque la puesta postmodernista de un sector de la inteligencia francesa (cuyos integrantes provienen mayoritariamente de una izquierda estaliniana y pocos de una izquierda que no descubrió a tiempo que la máscara y el personaje eran lo mismo en el «socialismo realmente existente»), como el antimodernismo de una parte de la inteligencia norteamericana (no pocos entre los cuales son igualmente exizquierdistas), se dirigen exactamente a destruir lo que pueda todavía quedar de la primigenia asociación entre razón y liberación social.

Después del nazismo y del estalinismo, alegan los postmodernistas, nadie puede creer aún en una racionalidad liberadora. Las promesas liberadoras de la modernidad, los «grandes relatos», ya nadie cree en ellas. Los antimodernistas norteamericanos, de su lado, sostienen que esas promesas nunca fueron sino quimeras y que el orden y la autoridad son la única expresión de la racionalidad. Los unos y los otros, nos proponen el discurso y la tecnología del poder como el único territorio legítimo, que debe ser defendido de la modernidad.

Si toda empresa de liberación de los hombres y de las mujeres, de toda dominación, de la servidumbre, de la desigualdad social, de la arbitrariedad, del despotismo, del oscurantismo, es vana; si es quimérica toda esperanza de lograr de ese modo la plena realización de las facultades individuales y de las alegrías colectivas; si solo son algo que la historia redujo a «grandes relatos» de aspiraciones imposibles, debe admitirse que tales promesas de la modernidad no son racionales; y que son, en definitiva, irracionales. Lo único que permanece realmente es, pues, el poder. Lo racional sería entregarse a él. Así, la seducción del poder se nos ofrece como alternativa a la modernidad.

La vigencia de la razón histórica, esto es, de la racionalidad como proyecto de liberación de la sociedad, está sometida a un nuevo y más insidioso asedio. Fuerzas sociales y políticas equivalentes a las que, como el nazismo y el estalinismo, produjeron el debilitamiento, en verdad casi el eclipse de la razón histórica, emergen de nuevo en busca de la destrucción definitiva de todo proyecto de liberar a la sociedad del poder actual y de bloquear todo camino que pueda llevar a la reducción o destrucción de todo poder.

Ese es el carácter de la crisis actual de la modernidad, en primera instancia. No obstante, sería inútil y, peor, un tremendo riesgo, no percibir que no se trata solamente de una contienda entre la razón instrumental y la razón histórica. Porque si las promesas liberadoras de la racionalidad moderna constituida en Europa, pudieron ser puestas de lado y subordinadas a las necesidades del poder, bajo la hegemonía del imperialismo británico primero y norteamericano después; si los movimientos alternativos, herederos y portadores de las promesas de la modernidad, terminaron admitiendo enmascararse, primero, y convertirse finalmente en «socialismo realmente existente», es difícil que todo ello ocurriera únicamente porque la razón histórica, en su identidad europea terminara defendida solamente por los sectores más débiles de la so-

ciudad actual. Es más probable que en la constitución de la propia racionalidad moderna, tal como ella se definió en Europa, no hayan dejado de actuar, desde el comienzo, elementos que no solamente la hicieron más débil, sino que también hicieron posible enmascararla y sustituirla.

La escisión de la racionalidad moderna en Europa se produce en torno de su relación con el poder, entre una vertiente que se define como su racionalismo instrumental; y otra como parte de un proyecto antagonista, como racionalidad liberadora. Resultó, no obstante, que la última no tenía una constitución inmune a la seducción del poder. Eso se debe, quizás, al hecho de que la racionalidad moderna es, en Europa, una planta cuya savia es nutrida desde el comienzo, por las relaciones de poder entre Europa y el resto del mundo. Pero si la racionalidad pudo secarse en un racionalismo instrumental, acaso tiene que ver con que la razón europea tenía que nutrirse de un árbol del conocimiento desgajado, desde sus orígenes, del árbol de la vida y de sus jugos, precisamente como precio de la asociación entre razón y dominación.

De algún modo, en la crisis de la modernidad, es la propia identidad europea, la constitución europea de la racionalidad moderna, lo que está en cuestión. No se trata, en consecuencia, solamente de un enfrentamiento entre la razón instrumental y la razón histórica, en abstracto. Se trata, acaso más profundamente, del modo europeo de la constitución de la propia racionalidad liberadora. Es la hegemonía europea, ahora euro-norteamericana, en la historia de la modernidad y de la racionalidad, lo que ahora está en crisis. En fin de cuentas, la hegemonía euro-norteamericana en el mundo actual, y sus implicaciones en la cultura.

«METAMORFOSIS» Y TENSION DE LA SUBJETIVIDAD EN AMÉRICA LATINA

En los años 60, en América Latina discutíamos ante todo los problemas de la realidad social y el cambio de esa realidad. Ahora estamos más bien desesperados por establecer nuestra identidad. No me parece inexplicable. Lo que está detrás de esta búsqueda de identidad cada vez que América Latina está en crisis, es que los elementos formativos de nuestra realidad no han abandonado sus tensas relaciones entre sí, haciendo más lenta, más difícil, la sedimentación histórica que pudiera hacer más denso y más firme el piso de nuestra existencia social, y menos apremiante o menos recurrente la necesidad de andar, todo el tiempo, en pos de identidad.

La vinculación de esas cuestiones con el trayecto de la modernidad en América Latina, abre una problemática muy vasta que no sería pertinente discutir aquí extensamente. Permítanme solamente tomar algunos elementos que me parecen centrales y ejemplares.

Sugiero, en primer término, que la «metamorfosis» de la modernidad en América Latina, a su vez uno de los productos de la dominación colonial, sirvió para la prolongación desmedida de un poder cuyos beneficiarios fueron sectores sociales en quienes se encarnaron los resultados más perversos de la dominación colonial, los menos tocados por la racionalidad moderna, y que con las presiones de la «modernización» han logrado mantener sus principales posiciones.

No obstante que la racionalidad moderna fue coproducida en América Latina, no pudo materializarse aquí como propuesta social global, de reconstitución histórica de la sociedad y de su cultura, a pesar de la variada y vasta riqueza de sus materiales. Peor,

quizás, las incipientes tendencias en esa dirección, activas desde el siglo XVIII, fueron duradera, si no definitivamente, truncas, tras la derrota de los movimientos sociales respectivos, especialmente en el área andina. De esa manera, la heterogeneidad histórica de la sociedad y de la cultura fue no solamente mantenida, sino reforzada y articulada sobre ejes perversos. Por ejemplo, la situación de la población «india» en el Perú, empeoró sin duda desde comienzos del siglo XIX hasta mediados del presente. Pero eso no fue todo. La incipiente reconstitución de una nueva cultura, sobre la base de la racionalidad andina y de la europea, de algún modo incipientemente iniciada, fue víctima de una política de segregación del indio y de lo indio, en la misma medida en que la racionalidad moderna fue llevada a la «metamorfosis».

El universo intersubjetivo actual de América Latina difícilmente admitiría ser presentado como una cultura constituida en torno de núcleos definidos de articulación y con materiales ya sedimentados plenamente. Pero eso no solo se debe a su pasado. Se debe, probablemente, en mucho, a la no interrumpida reproducción de su dependencia respecto de la dominación euro-norteamericana. No se trata, solamente, de una cuestión de subordinación, sino, ante todo, de que su constitución tiende a moverse en función de esa relación.

Una de las más insistentes expresiones del carácter tensional de la intersubjetividad latinoamericana, es una permanente nota de dualidad en la manera intelectual, en la sensibilidad, en el imaginario. Esa nota no puede ser referida, simplistamente, a la oposición entre lo moderno y lo no-moderno, como no han dejado de insistir los apologistas de la «modernización». Más bien, a la rica, variada, densa, condición de los elementos que nutren esta cultura, pero cuyas contraposiciones abiertas no han terminado de fundirse del todo en nuevos sentidos y consistencias, que puedan articularse autónomamente en una nueva y diferente estructura de relaciones

intersubjetivas. La lentitud y acaso la precariedad de ese proceso de producción de un nuevo y autónomo universo cultural, no están desligadas de los mismos factores que reproducen la dominación imperial y la hegemonía de la razón instrumental, y que han sido fortalecidos bajo las presiones de la «modernización».

Acaso el mayor ejemplo de la presencia de esa tensión y de esa nota de dualidad en la inteligencia latinoamericana es Mariátegui. Marxista, hoy considerado como el más grande de los marxistas latinoamericanos, Mariátegui también no era marxista. Creía en dios, explícitamente. Proclamaba que no es posible vivir sin una concepción metafísica de la existencia, y no dejaba de sentirse cerca de Nietzsche. Sus descubrimientos acerca de lo específico en la realidad social de América Latina, no podrían ser entendidos por fuera de esa tensión en su pensamiento y en toda su tesitura personal, porque fuera de ella no habrían sido, quizás, alcanzados. En todo caso, todos aquellos que en el mismo tiempo analizaban la misma realidad, pero apegados únicamente al racionalismo europeo, no llegaron a hacer otra cosa que buscar en nuestra tierra la reproducción de Europa.

Esa tensión atravieza a todo y a todos o casi todos en América Latina. Pero no se trata solo de que leemos libros europeos y vivimos en un mundo por completo diferente. Si solo así fuera, seríamos apenas «europeos exiliados en estas salvajes pampas», como se han definido muchos, o tendríamos como única aspiración ser admitidos como europeos, o mejor yanquis, como es sin duda el sueño de otros muchos. No podríamos, en consecuencia, dejar de ser todo eso que nunca hemos sido y que no seremos nunca.

Se trata de una especificidad, o si Uds. quieren, de uno de los sentidos que van formando la identidad latinoamericana: la relación entre historia y tiempo es aquí por completo diferente que como aparece en Europa o en Estados Unidos. En América Latina,

lo que en esas otras historias es secuencia, es una simultaneidad. No deja de ser también una secuencia. Pero es, en primer término, una simultaneidad. De ese modo, por ejemplo, lo que en Europa fueron las etapas de la historia del capital, aquí forma los pisos del capital. Pero no ha abandonado del todo su función de etapas. Pisos y etapas del capital en América Latina, aquí está activa la «acumulación originaria»; la acumulación competitiva; la acumulación monopólica inter y transnacional. No se podría decir que son solo etapas, en una secuencia, cuando actúan en una estructura piramidal de pisos de dominación. Pero tampoco podría negárseles del todo su condición de etapas. El tiempo en esta historia es simultaneidad y secuencia, al mismo... tiempo.

Se trata de una historia diferente del tiempo. Y de un tiempo diferente de la historia. Eso es lo que una percepción lineal y, peor unilineal del tiempo, unidireccional de la historia, como la que caracteriza la versión dominante del racionalismo euro-norteamericano, bajo la hegemonía de la razón instrumental, no logra incorporar a sus propios modos de producir o de otorgar sentido «racional», dentro de su matriz cognitiva, de su propia perspectiva. Y que nosotros, aunque todo el tiempo angustiados por la sospecha de su presencia, no hemos sido tampoco capaces de identificar y de asumir, plenamente, como sentido histórico propio, como identidad, como matriz cognitiva, porque no logramos liberarnos más pronto del dominio de ese racionalismo.

Sin embargo, por lo menos para muchos de nosotros, ese era el más genuino sentido de nuestras búsquedas y perplejidades durante el período de los agitados debates de la dependencia. Pero es verdad, sin duda, que solo fuimos capaces de entreverlo a trechos. No es, pues, de ningún modo un accidente que no fuera un sociólogo, sino un novelista como Gabriel García Márquez el que, por fortuna o por conciencia, encontrara el camino de esta revelación, por

la cual, en verdad, se hizo merecedor del Premio Nobel. Porque ¿de qué modo sino estético-mítico, se puede dar cuenta de esta simultaneidad de todos los tiempos históricos en un mismo tiempo? ¿De qué otro modo que convirtiendo todos los tiempos en un tiempo? ¿Y qué sino mítico puede ser ese tiempo de todos los tiempos? Paradojalmente, ese modo extraño de revelar la intransferible identidad de una historia, resulta ser una racionalidad, pues hace inteligible el universo, la especificidad de ese universo. Eso es, a mi juicio, lo que básicamente hizo o logró García Marquez en «Cien años de soledad». Eso, sin duda, vale un Premio Nobel.

Esa relación entre historia y tiempo, en América Latina se ejerce aún en otras dimensiones. El pasado atravieza el presente, de un otro modo que como estaba instalado en el imaginario europeo anterior a la modernidad. Es decir, no como la nostalgia de una edad dorada, por ser o haber sido el continente de la inocencia. Entre nosotros el pasado es o puede ser una vivencia del presente, no su nostalgia. No es la inocencia perdida, sino la sabiduría integrada, la unidad del árbol del conocimiento en el árbol de la vida, lo que el pasado defiende en nosotros, contra el racionalismo instrumental, como sede de una propuesta alternativa de racionalidad. La realidad es vista, se hace ver, de ese modo como totalidad, con toda su magia. La racionalidad, aquí, no es un desencantamiento del mundo, sino la inteligibilidad de su totalidad. Lo real no es racional sino en tanto que no excluya su magia. Rulfo y Arguedas, en las sedes privilegiadas de la herencia de la racionalidad original de América Latina, lo narraron. Pero la fórmula que lo nombra para la comunicación universal, «realismo mágico», toda una contradicción in termini para el racionalismo europeo, el desencantador del mundo, viene quizás no por puro azar, de Alejo Carpentier, el más intelectual, o si Uds. prefieren el más «europeo» de los narradores latinoamericanos que tuvieron la audacia y la fortuna de hacer el «viaje a la semilla». Quizás porque en pocos como en él, la formación intelectual europea pudo ser llevada al borde de todas sus

tensiones, y reconstituida desde el reconocimiento de un «real maravilloso».

Esa relación tensional entre el pasado y el presente, la simultaneidad y la secuencia del tiempo de la historia, la nota de dualidad en nuestra sensibilidad, no podrían explicarse por fuera de la historia de la dominación entre Europa y América Latina, de la co-presencia de ésta en la producción de la primigenia modernidad, de la escisión de la racionalidad y de la hegemonía de la razón instrumental. En fin, de las pisadas de la «modernización» en América Latina.

Es debido a esa específica historia, por la no interrumpida reproducción de nuestra dependencia en esa historia, que cada vez que hay una crisis en la racionalidad europea y, en consecuencia, en las relaciones intersubjetivas entre lo europeo y lo latinoamericano, también entra en crisis el proceso de sedimentación de nuestra propia subjetividad y volvemos a partir en pos de nuestra esquiva identidad. Hoy eso es más apremiante que otras veces, seguramente porque la cultura criollo-oligárquica que surgió tras la «metamorfosis» de la modernidad, ha perdido, irrevocablemente, las bases sociales de su reproducción y está en avanzada bancarrota, sin que sea ya claramente sensible la que tendrá la posterior hegemonía. Por eso, sin duda esa ansiosa demanda por la identidad, es más fuerte en todos los países y en los grupos donde las presiones de lo transnacional hacia una nueva cultura «criollo-oligárquica», lo nuevo colonial, pues, no logran desalojar lo que se produce desde lo indio y desde lo negro, desde todo lo propio constituido en nuestras relaciones intersubjetivas, o no logran subordinarlo y ahorrarlo de nuevo en las penumbras de la dominación.

RACIONALIDAD Y UTOPIA DE AMERICA LATINA

Eso propio en nuestra cultura es un inacabado producto del modo en que se reorganizan y reencauzan los elementos que provienen de esa relación de dominación y de conflicto, cuando las bases y las instituciones del poder han sido corroídas y parcialmente desmontadas por la irrupción de los dominados al primer plano de la escena. En otros términos, cuando se hacen originales, de nuevo, los elementos básicos de nuestro universo de subjetividad. Con ellos se va constituyendo una nueva utopía, un sentido histórico nuevo, una propuesta de racionalidad alternativa.

No debe sorprender que esos procesos sean ahora más patentes en las áreas herederas de las primigenias fuentes de cultura original, que todavía surten o que brotan de nuevo, como en México-Mesoamérica y el mundo andino. ¿No es la obra de José María Arguedas, una expresión, una instancia de esa utopía? El tuvo que optar entre el Español, el idioma dominante, y el Quechua, idioma dominado, nada menos que para expresar las necesidades de comunicación de los dominados. Optó por escribir en el idioma dominante. Pero a condición de empeñarse en lograr que, no obstante, así pudieran transmitirse todas las posibilidades expresivas del idioma dominado. Eso es un programa de subversión lingüística. Su realización llevaría a una expresión original.

Ese derrotero llevó a Arguedas a otro descubrimiento. ¿Cuál estructura narrativa sería más eficaz para su necesidad de narrar la magmática constitución de una sociedad, de una nueva cultura, sobre los desiertos arenales costeros donde se arracimaban las multitudes en cuyo universo se agitaba, precisamente, ese tenso diálogo entre la cultura dominante y la dominada? «El Zorro de Arriba y el Zorro de Abajo», su novela póstuma, contiene su propuesta. De nuevo tuvo que optar por la estructura narrativa de los dominados. Pero, otra vez, a condición de que todas las necesidades narra-

tivas de ese oscuro conflicto, pudieran ser el contenido real del producto narrativo. Ese es un programa de subversión narrativa, punto de llegada de un itinerario de subversión cultural iniciado con una subversión lingüística. De algún modo, esa es aún la propuesta mayor que siguen los protagonistas de ese prolongado conflicto de identidad, porque esa es también una propuesta de liberación.

En este momento de nuestra historia, tiene que ser admitido, irrevocablemente, que no hemos sido nunca y que no seremos, meramente, euronorteamericanos, como fue la autoimagen pretendida por la vieja cultura «criollo-oligárquica» o por la nueva que algunos grupos quisieran simular. En otros términos, que la cultura dominante no se impuso, ni podrá imponerse sola, sobre la extinción de las dominadas. Ni que, de otro lado, la liberación de estas podría ser equivalente de alguna resurrección. En ese sentido, la propuesta arguediana, implícita en toda su obra, puede ser reconocida, Rama lo había visto ya, como un derrotero real, como un proyecto histórico que es necesario realizar conscientemente. Ni más, ni menos, la utopía cultural de América Latina.

La utopía arguediana no tendría lugar si no fuera una prefiguración de otras subversiones mayores. Toda utopía es, después de todo, un proyecto de reconstitución del sentido histórico de una sociedad. El hecho de que fuera alojada, primero, en un reino estético, no hace sino señalar, como siempre, que es en lo estético donde se prefiguran las transfiguraciones posibles de la totalidad histórica. ¿No es eso que discutían, antes de la Segunda Guerra Mundial, nuestros compañeros europeos, Lukacs, Adorno, Benjamin, Brecht? ¿No estaba entonces en cuestión la liberación estética como antesala de una posible liberación de la sociedad?

La utopía latinoamericana, como propuesta de racionalidad alternativa, adquiere todos sus relieves cuando se confronta desde esa perspectiva una cuestión que se ha constituido, virtualmente,

en la cuestión crucial del debate actual y no solo ciertamente en América Latina. Esa cuestión es, a mi juicio, el resultado de un doble proceso. De un lado, del repliegue de los postmodernistas y de los antimodernistas en esa suerte de «neoconservadorismo» que canta las seducciones del poder vigente. De otro lado, del desocultamiento de que en el «socialismo realmente existente» la máscara y el personaje eran lo mismo. El resultado es una ofensiva de los encantos del poder del capital privado, en un lado. Y una súbita perplejidad, en el otro campo, que gradualmente cede a los encantos de ese poder.

Así lo privado versus lo estatal, emerge como la cuestión en torno de la cual se debate ahora no solamente los problemas de la crisis económica, sino los que se refieren a cada una de las otras instancias de la realidad social. En el caso peruano, tal cuestión acaba de estallar en el debate. Frente al proyecto de estatización de la banca, de parte del gobierno de Alan García, Mario Vargas Llosa lo denuncia como el primer paso en dirección del totalitarismo. Alan García replica que es el primer momento de la emancipación nacional y social.

Lo privado es hecho valer, para unos, como sustento de la libertad y de la democracia, porque la estatización acompañó en el estalinismo la organización del despotismo de una burocracia. Pero también se pretende la relegitimación de la propiedad privada, porque la estatización de la economía ha terminado afectada de la misma esclerosis burocrática.

El despotismo es realmente existente bajo el estalinismo. Pero no es menos real que es el par del despotismo de las corporaciones transnacionales. Es real que el capital privado es la exitosa fuente del dinámico poder de tales corporaciones. Pero no ha dejado de ser una quimera como sustento de una existencia libre y próspera

de las vastas mayorías de todo el mundo, y sin duda alguna de las de América Latina.

Esa confrontación entre la propiedad capitalista absoluta y la absoluta propiedad estatal, para los explotados y dominados de todo el mundo, no puede ser admitida como una disyuntiva. En verdad, es una trampa que cierra un callejón sin salida. Ambas son, en realidad, caras de la misma razón instrumental, llevan a las mismas frustraciones de la «modernización» y del «populismo» en nuestros países. Ninguna propone otra cosa que un poder todo el tiempo pendiente sobre una vasta multitud de dominados.

En la experiencia latinoamericana, lo estatal ha terminado siendo eficaz para los controladores del Estado. Lo privado capitalista, para los controladores del capital. Sin embargo, en nuestra experiencia no hay solamente un tipo de privado. Hay otro privado que sí funcionó y funciona hoy, eficazmente, para los productores directos, y que funciona como privado, pero no porque es privado capitalista o su equivalente, sino precisamente porque no lo es.

Si se piensa en la experiencia de las comunidades andinas originales, anteriores a su adaptación al poder mercantil, debe admitirse que se trata de instituciones privadas, es decir fuera del Estado, que permitían lo que Arguedas aprendió a querer en ellas, la alegría del trabajo colectivo, la libertad de las realizaciones decididas por todos, la eficacia de la reciprocidad.

Que nadie piense que estoy preconizando la vuelta al comunitarismo andino original o a la reciprocidad de las antiguas sociedades agrarias. Ni ellas volverán, ni serían aptas para acoger y satisfacer las complejas necesidades de las complejas sociedades actuales. Tampoco sugiero, aquí y ahora, la disolución de todo poder distinto al de las asociaciones libres de ciudadanos libres, que aparece en algunas de las formidables utopías del movimiento anar-

quista. Lo que en realidad propongo es que actualmente, en el seno mismo de las ciudades latinoamericanas, las masas de dominados están constituyendo nuevas prácticas sociales fundadas en la reciprocidad, en su implicada equidad, en la solidaridad colectiva, y al mismo tiempo en la libertad de la opción individual y en la democracia de las decisiones colectivamente consentidas, contra toda imposición externa.

Se trata, hasta aquí, de un modo de rearticulación de dos herencias culturales. De la racionalidad de origen andino, ligada a la reciprocidad y a la solidaridad. Y de la racionalidad moderna primigenia, cuando la razón estaba aún asociada a la liberación social, ligada a la libertad individual y a la democracia, como decisión colectiva fundada en la opción de sus individuos integrantes. Se trata, pues, de la constitución de una nueva racionalidad, que es la misma, en definitiva, que la implicada en la propuesta arguediana.

No es necesario ser prisioneros de la disyuntiva entre lo privado y lo estatal del capital, de ninguna de las caras de la razón instrumental. América Latina, por su peculiar historia, por su lugar en la trayectoria de la modernidad, es el más apto territorio histórico para producir la articulación de los elementos que hasta ahora andan separados. La alegría de la solidaridad colectiva y la de una plena realización individual. No tenemos que renunciar a ninguna de ellas, porque son ambas nuestra genuina herencia.

Si se observa, por ejemplo, a los Estados Unidos, es posible encontrar que la ideología del igualitarismo social se asentó allí más profundamente que en cualquiera otra sociedad conocida. En general, todas las demás son sociedades jerárquicas, no solo en la relaciones sociales materiales, como obviamente lo es la de Estados Unidos, sino también en las subjetivas. Pero no es, sin duda, un accidente que esa ideología del igualitarismo social sea la otra cara del más exacerbado individualismo. Porque esto último no sería po-

sible sin lo otro. La utopía norteamericana que puede expresarse en su actual «ciencia-ficción», da cuenta de que la única idea sistemáticamente ausente es, precisamente, la idea de la solidaridad social. Creo que eso es, también, una expresión del exacerbado dominio de la razón instrumental en esa cultura.

América Latina, alternativamente, comienza a constituirse, a través de las nuevas prácticas sociales, de reciprocidad, de solidaridad, de equidad, de democracia, en instituciones que se forman fuera del estado o contra él, es decir, como un privado antagonista del privado del capital y del Estado del capital privado o de su burocracia. Como la sede posible de una propuesta de racionalidad alternativa a la razón instrumental, y a la misma razón histórica vinculada al desencantamiento del mundo.

La identidad latinoamericana, que no puede ser definida en términos ontológicos, es una compleja historia de producción de nuevos sentidos históricos, que parten de legítimas y múltiples herencias de racionalidad. Es, pues, una utopía de asociación nueva entre razón y liberación.

Indice

- I. Introducción 1 - 7
- II. Lo Público y lo Privado:
Un enfoque Latinoamericano 8 - 44
- III. Modernidad, Identidad y
Utopía en América Latina 45 - 69

mosca azul editores

PROXIMAS EDICIONES

- La lucha por la tierra en el Perú del siglo XX
Rodrigo Montoya
 - Aparición de la propiedad, el estado y la guerra
en el Perú preinkaico
Luis Guillermo Lumbreras
 - Examen de conciencia
Luis Alberto Sánchez
 - Patíbulo para un caballo
Cronwell Jara
 - Vida de Javier Heraud
Cecilia Heraud
 - La rebelión de Atusparia
William B. Stein
 - Crisis y respuestas: la economía peruana
en seis decenios
Rosemary Thorp
 - Notas sobre el Novecientos
Luis Loayza
 - Pequeña antología de Raúl Porras Barrenechea
Luis Loayza
 - ¿Quiénes somos? Problemas de identidad en el Altiplano
Varios autores
(Coedición con la Universidad Nacional del Altiplano)
 - Banqueros en conflicto
Alfonso W. Quiroz
- Conquistadores 1130, San Isidro, Lima