

Modernidad, identidad y utopía en América Latina^{1, 2}

Modernity, identity and utopia in Latin America

Modernidade, identidade e utopia na América Latina

Aníbal Quijano Obregón (+)

Universidad Nacional Mayor de
San Marcos, Lima, Perú

RESUMEN

El texto de Aníbal Quijano discute la problemática de la modernidad y sus relaciones con América Latina. Quijano problematiza el debate eurocéntrico centrado en la posmodernidad pues considera fundamental mantener las promesas liberadoras de la modernidad. En América Latina se produce una “metamorfosis” de la modernidad al quedar confinada en la subjetividad bloqueándose las posibilidades de su implantación en la materialidad cotidiana de la sociedad. Finalmente, el texto discute la constitución en América Latina de una racionalidad alternativa a la racionalidad instrumental eurocéntrica. Esta nueva racionalidad está implicada en la propuesta de José María Arguedas. La utopía arguediana conlleva un nuevo sentido histórico donde se compagine “la alegría de la solidaridad colectiva y la de una plena realización individual”.

ABSTRACT

Aníbal Quijano's text discusses the problem of modernity and its relations with Latin America. Quijano problematizes the Eurocentric debate centered on postmodernity since he considers it essential to keep the liberating promises of modernity. In Latin America, a “metamorphosis” of modernity takes place as it remains confined to subjectivity, blocking the possibilities of its implantation in the daily materiality of society. Finally, the text discusses the constitution in Latin America of an alternative rationality to the Eurocentric instrumental rationality. This new rationality is implied in the proposal of José María Arguedas. The Arguedian utopia carries a new historical sense where “the joy of collective solidarity and the individual fulfillment” are combined.

RESUMO

O texto de Aníbal Quijano discute o problema da modernidade e suas relações com a América Latina. Quijano problematiza o debate eurocêntrico centrado na pós-modernidade, pois considera essencial manter as promessas libertadoras da modernidade. Na América Latina, ocorre uma “metamorfose” da modernidade que permanece confinada à subjetividade, bloqueando as possibilidades de sua implantação na materialidade cotidiana da sociedade. Por fim, o texto discute a constituição na América Latina de uma racionalidade alternativa à racionalidade instrumental eurocêntrica. Esta nova racionalidade está implícita

¹ [Nota de la redacción] El texto original fue publicado en 1988 en el libro “Imágenes desconocidas La modernidad en la encrucijada postmodernas” compilado por Fernando Calderón, luego republicado por CLACSO el 2017. Se ha respetado la integridad y estructura del texto original y no se ha modificado el texto, no se acusa revisiones ortográficas. El texto solo fue modificado al formato de esta revista, se le agregaron los resúmenes y las palabras claves a sugerencia de los editores por los formatos APA de esta revista.

² Agradecimientos al profesor Cesar Germaná Cavero por su apoyo en el resumen y las palabras claves de este texto, así como también al estudiante Paulo Mendoza por el apoyo en la transcripción de este texto.

Recibido: 15/09/2022 - Aceptado: 21/10/2022 - Publicado: 31/12/2022

Citar como:

Quijano, A. (2022). Modernidad, identidad y utopía en América Latina. *Espiral, revista de geografías y ciencias sociales*, 4(8), 175-186. <https://doi.org/10.15381/espiral.v4i8.26355>

© Los autores. Este artículo es publicado por Espiral, revista de geografías y ciencias sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Este es un artículo de acceso abierto, distribuido bajo los términos de la licencia Creative Commons Atribución 4.0 Internacional (CC BY 4.0) [<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.es>] que permite el uso, distribución y reproducción en cualquier medio, siempre que la obra original sea debidamente citada de su fuente original.

na proposta de José María Arguedas. A utopia arguediana carrega um novo sentido histórico onde se combinam “a alegria da solidariedade coletiva e a plena realização individual”.

PALABRAS CLAVES: Modernidad; Modernización; Posmodernidad - América Latina; Racionalidad.

KEYWORDS: Modernity; Modernization; Postmodernity - Latin America; Rationality.

PALAVRAS-CHAVE: Modernidade; Modernização; Pós-modernidade; América Latina; Racionalidade.

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 esnob, 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, aún si se tratara de un debate exclusivamente euronorteamericano, no podría ser indiferente para nosotros. En el debate europeo sobre la modernidad y la postmodernidad, 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 treinta, decidiera publicar 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 todo eso 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”.

AMÉRICA LATINA Y LA PRODUCCIÓN 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, participe activa en el proceso de producción de la modernidad.

En un sentido precisable, la historia desde 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, explicar, 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 la humanidad y el universo, incluidas 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 la 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 a 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 de 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 para 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. La primigenia modernidad constituye, en verdad, una promesa de liberación, una asociación entre razón y liberación. 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.

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 encontrara 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, quien publicó su primera biobibliografía.

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 superada; 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 esta 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 AMÉRICA 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 en 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 estañándose 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 formando 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 convertía, en consecuencia, en un modo de la vida cotidiana de la sociedad, en América Latina no solamente queda confinada a la subjetividad, bloqueada de sus posibilidades de ingreso a la materialidad cotidiana de la sociedad, sino que 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, 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 revelara 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 dominación. Había comenzado la era 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 sólo 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 ahí 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 hegemonía 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 la imposición de la Paz Americana después de la Segunda Guerra Mundial, sino que 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 sometidos 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, aún 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”, stalinismo bajo cualquiera de sus variantes locales. ¿Por qué, entonces sorprenderse de que el término modernidad, en fin de cuentas, apareciera cubriendo únicamente la “modernidad realmente existente”, es decir el reinado de la “razón instrumental”?

¿QUÉ MODERNIDAD ESTÁ 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 stalinista 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 de los cuales son igualmente ex-izquierdistas), se dirigen exactamente a destruir lo que pueda todavía quedar de la primigenia asociación entre razón y liberación social. Después del nazismo y del stalinismo, alegan los postmodernistas, nadie puede creer aún en una racionalidad liberadora. Las promesas liberadoras de la modernidad, los “grandes relatos”, ya nadie cree en ellos. 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 sólo 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 stalinismo, 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 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 el enmascararse primero y luego el convertirse en “socialismo realmente existente”, es difícil que todo ello ocurriera únicamente porque la razón histórica, su identidad europea, terminara defendida solamente por los sectores más débiles de la sociedad 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 actual 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 euronorteamericana, 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 TENSIÓN DE LA SUBJETIVIDAD EN AMÉRICA LATINA

En los años sesenta, 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 volver 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.

Permítaseme 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, no sólo no fueron duraderas, sino definitivamente, trucas, 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 sólo se debe a su pasado. Se debe, probablemente, en mucho, a la no interrumpida reproducción de su dependencia respecto de la dominación euronorteamericana.

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 dualismo 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”, sino, 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, considerado hoy como el más grande de los marxistas latinoamericanos, Mariátegui al mismo tiempo 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 atraviesa a todo y a todos o casi todos en América Latina. Pero no se trata sólo de que leemos libros europeos y vivimos en un mundo por completo diferente.

Si sólo fuera así, seríamos apenas “europeos exilados 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 de la que hay 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 anterior a la Segunda Guerra Mundial, es decir todavía ligada a imperialismos nacionales; la acumulación monopólica inter y transnacional. No se podría decir que son sólo 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 euronorteamericano, 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 nosotros, aunque todo el tiempo angustiado 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 sólo 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 Márquez en Cien años de soledad. Y eso, sin duda, vale un Premio Nobel.

Esa relación entre historia y tiempo, en América Latina se ejerce aún en otras dimensiones. El pasado atraviesa 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, quizá no por puro azar, de Alejo Carpentier, el más intelectual, o si se prefiere el más racional de los narradores latinoamericanos que tuvo 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 copresencia 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 los países y en los grupos donde las presiones de lo transnacional hacia una nueva cultura “criollo-oligárquico” (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 aherrojarlo de nuevo en las penumbras de la dominación.

RACIONALIDAD Y UTOPIA EN AMÉRICA 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 ello 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? Él 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 empeñándose 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 la más eficaz para su necesidad de narrar la magmática constitución de una nueva 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 dominadores. Pero, otra vez, a condición de que todas las posibilidades narrativas 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, ésa es aún la propuesta mayor que siguen los protagonistas de ese prolongado conflicto de identidad, porque ésa 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 es 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 éstas 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 lo que discutían, antes de la Segunda Guerra Mundial, nuestros compañeros europeos, Lukács, 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 sólo ciertamente en América Latina. Esa cuestión es, a mi juicio, el resultado de un doble proceso. De un lado, el del repliegue de los postmodernistas y de los antimodernistas en esa suerte de “neoconservadorismo” que canta las seducciones del poder vigente. De otro lado, el 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 debaten 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 suscitado frente al proyecto de estatización de la banca, por parte del gobierno de Alan García. Mario Vargas Llosa lo denuncia como el primer paso en dirección al 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 stalinismo 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 stalinismo. 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.

Esta 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 de 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 anarquista. 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 sólo en las 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 posible 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.