

D.R. © 2021 Universidad Nacional Autónoma de México. Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C. P. 04510, México, Ciudad de México.

Centro de Investigación sobre América Latina y el Caribe Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, C.P. 04510, Ciudad de México. <https://cialc.unam.mx/>
Correo electrónico: betan@unam.mx

Con la licencia:



Usted es libre de:

- ✓ Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.
- ✓ Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- ✓ No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- ✓ Sin derivados: si remezcla, transforma o crea a partir del material con propósitos comerciales.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

¿TIENE FUTURO LATINOAMÉRICA?

Por *Hanns-Albert STEGER*

PRESIDENTE DEL CEISAL, ALEMANIA

LA FRASE "viejos hombres y mujeres" puede significar: 1) viejos (hombres + mujeres); o bien 2) (viejos hombres) + mujeres. ¿Qué es lo que quiere darse a entender? La antropología de la cultura intenta responder a la interrogante de "lo que realmente quiere decirse" cuando nos encontramos con determinada frase de carácter social. La frase "viejos hombres y mujeres" carece de sentido si no estamos en posición de responder a dicha pregunta —y, sin embargo, durante largo tiempo hemos venido cometiendo el error de creer posible juzgar a "otras culturas" por medio de este tipo de enunciados carentes de sentido. Dentro de nuestra propia cultura no prestamos mucha atención a los diversos matices que toma el sentido de las palabras, ya que debido a nuestra socialización comprendemos desde un principio "lo que realmente quiere decirse". Pero, qué intenta decirme realmente un amigo en México (o en cualquier otro país) cuando me dice: "¿quieres tomar un café?". Como no tengo sed, respondo, "No, gracias". En realidad, lo que él quería indicar era que él tenía sed y quería tomar un café, pero, al mismo tiempo, no deseaba pasar por alto mi derecho de opinar. Por tanto, mi respuesta no fue la correcta, pues él seguramente pensó que le contestaría que "sí".

El aprendizaje y la comprensión de este tipo de diferenciaciones indudablemente pertenecen al programa básico de la antropología de la cultura. Pero éste no solamente abarca problemas individuales, sino que más bien se ocupa de cuestiones que tienen que ver con la sociedad entera, en especial, con los intentos de las diferentes sociedades por expresar su propia experiencia de la realidad por medio del "lenguaje", donde "lenguaje" se refiere a todas las manifestaciones culturales, ya sean estéticas, artísticas, institucionales o religiosas. La gramática generativa transformacional de Chomsky busca dentro de esta realidad *del lenguaje* lo que

“realmente” quiere darse a entender a través suyo —la relación que existe entre el lenguaje y su “fundamento”. Aquí, las manifestaciones culturales “del lenguaje” representan la transformación de las experiencias “fundamentales” que, al ser procesadas por una fábrica llamada lenguaje, adquieren una capacidad expresiva. Esto ocurre —*simultáneamente!*— en tres dimensiones diferentes que, sin embargo, dependen una de otra: cognición-producción-producto; en términos lingüísticos: dominio del lenguaje, habla y texto. Es evidente que entre la concepción, la incubación y, finalmente, el nacimiento de la obra frecuentemente hay un largo camino por recorrer que además ejerce una enorme influencia sobre el carácter final de la obra. La antropología de la cultura tiene por objeto mostrar las constantes y los factores que influyen sobre este proceso. Con este fin, procura obtener un inventario de elementos universales que puedan ser definidos independientemente de su ocurrencia dentro de determinadas culturas y que, por otra parte, puedan aprehender los elementos específicos de una cultura. Así, estos elementos universales representan el contenido, tanto abstracto como concreto, del alfabeto con cuya ayuda puede describirse la identidad cultural, se les denomina “palabras clave”. Para Latinoamérica, por ejemplo, son características las siguientes palabras clave: *hacienda, nación, abogado, caudillo, progreso, soledad, sosiego, naturaleza*, etc. ¿Qué sucede, sin embargo —para dar un ejemplo solamente—, si la *hacienda* se concibe, ya no como un ámbito de vida en sí misma, sino como unidad productiva que debe funcionar de acuerdo a los cánones de la optimización y maximización de ganancias? Este “ámbito de vida” se convierte en un campo de batalla para la explotación, lo cual se describe de manera impresionante en las novelas de crítica social de los años treinta y cuarenta (aquí sólo nombro a Jorge Icaza, *Huasipungo*, César Vallejo, *El tungsteno*, o las películas de Gláuber Rocha) en las que se encuentra recreada gran parte de esta atmósfera. Nuestras sociedades europeas permanecen perplejas ante la desolación que ellas mismas provocaron.

Tomemos un ejemplo de la historia contemporánea de las religiones: durante la Segunda Guerra mundial, cuando en el Pacífico los norteamericanos saltaban de isla en isla, como entonces solía decirse, desembarcaban en la playa bajo las bellas palmeras, sacaban la antena de sus radios portátiles, pronunciaban ante ellos un palabrerío incomprensible y, he ahí, al poco rato arribaban barcos de transporte o aviones sacudiendo el cuerno de la abundancia material. ¿A quién sorprende pues, que de inmediato los aborígenes

construyeran una cajita con un palito adherido a ella, le hablaran y se pusieran a esperar que también llegara un cargo para ellos? Así aparecieron los cultos melanesios del cargo que tenían un contenido de crítica social cada vez más acerbo, ya que la entrega del cargo nunca se cumplía, cosa que evidentemente era provocado por sus enemigos blancos. ¿Acaso la solicitud de asistencia por parte de Latinoamérica representa una especie de culto latinoamericano del cargo? La respuesta a esta pregunta es de gran significancia, pues al final nos remite a la problemática del concepto del trabajo bajo el cual están organizadas las sociedades latinoamericanas. También nosotros obtuvimos un cargo en forma del dinero del Plan Marshall, el cual fue integrado a determinado proceso de planificación del trabajo. Y ahora enviamos toneladas de "cargos" a todas partes del mundo, cayendo en el error de creer que distribuimos felicidad. Así pues, la interrogante se dirige no sólo a los nuevos, sino también a los viejos países industrializados: ¿cómo justificamos nuestra intromisión en sociedades ajenas a la nuestra?, ¿quién nos da el derecho de aniquilar estilos de vida firmemente establecidos?

Pero en este momento no se trata de polemizar acerca de este asunto. En lugar de ello, deseamos enfocar nuestra mirada hacia el sistema transnacional de dominación industrial y política, al cual no solamente Latinoamérica ha de ser sometida. Para ello vamos a concentrarnos sobre cierto aspecto corolario de la política de endeudamiento que hasta ahora no ha sido tomado muy en cuenta dentro de esta discusión. Inicialmente debemos subrayar el hecho de que el comercio mundial se limita cada vez más al comercio *entre* países tecnológicamente avanzados. Entre 1950 y 1972, es decir, hasta la primera crisis petrolera, la participación de los países en desarrollo en el comercio internacional ya había disminuido de aproximadamente 30% a 18%. Uno de los motivos más importantes para ello es el hecho de que la nueva tecnología ya no se basa en los recursos extraídos de la tierra (carbón, hierro, petróleo, etc.), sino en la ciencia como medio de producción (producción sintética, química, etc.). Así pues, la productividad de los países industrializados tiende a volverse cada vez más autosuficiente y a depender menos de recursos que solamente pueden obtenerse en determinados lugares, como son yacimientos de carbón, hierro, etc., como era común al principio de nuestra propia industrialización. De esta manera queda anulada la dependencia de los recursos importados, al menos para las cifras de crecimiento actuales. Es así que la demanda de materias primas tradicionales, provenientes de los

países en desarrollo, ha alcanzado cierto grado de saturación; esta ampliación del campo de producción de los países industrializados tiene que dar lugar a una disminución de precios en los países en desarrollo, que queremos alcanzar con nuestra política de desarrollo, pues de lo contrario se crearía una sobreoferta en los mercados de los países industrializados. Esta situación hace que el mercado interno de los países subdesarrollados sufra un colapso a intervalos regulares, ya que la infraestructura de las sociedades en que se basa, resulta insuficiente. Aquí nos vemos obligados a referirnos nuevamente al concepto del trabajo, pues debemos preguntarnos: ¿cómo podría eliminarse el déficit que acabamos de describir? Las circunstancias actuales se definen por el hecho de que, en el mejor de los casos, toda asistencia prestada con el fin de fomentar el desarrollo en Latinoamérica, llevaría a un incremento en la producción que, en tanto esta asistencia sea aplicada en la misma forma que hasta ahora, forzosa e inevitablemente conduciría al debilitamiento, mas no al fortalecimiento de los mercados de dichas naciones. Por más que nos neguemos a aceptar esto como una realidad, los hechos hablan un lenguaje por demás claro, de tal suerte que se ha comenzado a hablar de la década de los ochenta como la "década perdida", es decir, la década perdida en lo que al desarrollo se refiere.

Abordemos esta problemática desde otro punto de vista: si la asistencia destinada para fomentar el desarrollo en Latinoamérica constituye una reacción a un culto al "cargo", y la asistencia realmente suministrada es una respuesta a los ruegos por un cargo, y esta misma está dosificada de manera que, mal que bien, la creencia (superstición) de que los ruegos resultan efectivos siga sosteniéndose, entonces debemos preguntarnos: ¿cuál es "realmente" la base del sistema institucional latinoamericano? Después de todo, una de las condiciones establecidas para el suministro de "cargos" es la adopción, en Latinoamérica, de las formas de gobierno llamadas "occidentales" ("democracias", como se les dice en el lenguaje oficial). Como sabemos, este desarrollo se da a modo de ondas: sustitución de los regímenes populistas por formas democráticas después de la Segunda Guerra mundial, los cuales a su vez —igualmente en un proceso continental de dominó— fueron reemplazados por gobiernos de la "Seguridad Nacional" (casi siempre de carácter abiertamente militar, con Chile como el punto culminante de este proceso). Sin embargo, para estas fechas dichos gobiernos se han vuelto a "democratizar" (véanse los sucesos recien-

tes en Argentina, Chile y Panamá, donde a pesar de ello permanece visible la opción contraria).

¿Qué es lo que “realmente” significa esto para el desarrollo social de Latinoamérica? Evidentemente se trata de trasplantes experimentales que fracasan una y otra vez, debido a que las sociedades autóctonas rechazan los trasplantes a pesar de todas las inyecciones inmunizadoras suministradas. ¿Cuál es el motivo de este rechazo? Si consideramos a un sistema de gobierno o, mejor dicho, de dominación, como una máquina cuya función sería la de organizar el trabajo humano, lo comprenderíamos de inmediato: la maquinaria importada demanda un ritmo de trabajo que no corresponde al de las sociedades latinoamericanas. Para nuestros planificadores resulta sumamente difícil concebir esto: “La gente de allá necesita aprender a trabajar en lugar de sentarse bajo los cactus y decir *mañana*”, es lo que repetidamente se escucha en las discusiones.

En realidad, en Latinoamérica se trabaja tanto o más que en Europa, sólo que de otra manera, es decir, con otras perspectivas y estructuras de tiempo y espacio. Nosotros estamos acostumbrados —y Max Weber fue el primero en desarrollar esta idea con claridad— a trabajar en forma acumulativa dentro del marco de un “ascetismo interior”. Nos abstenemos de consumir *ahora*: “ahorramos”, como nosotros lo llamamos, para mañana poder gastar más. Después de seis años de ascetismo podemos adquirir el ansiado automóvil. Así, Max Weber ha derivado la ética del capitalismo del espíritu del protestantismo puritano. El progreso económico de la sociedad industrial moderna es consecuencia directa del avance del peregrino hacia Dios (*Pilgrim's Progress* es el título del conocido coral del puritanismo británico).

Pero, ¿qué ocurre en aquellas sociedades cuya visión del futuro *no* está tan lleno de bondades? Aquí tomo una cita de una conversación con una sacerdotisa brasileña del culto Macumba: “Yo no le concedo ninguna importancia ni al principio ni al final; ni siquiera estoy segura si alguna vez existió el primer día o si vendrá un día final. Yo prefiero atenerme al movimiento”; y en otra parte dice, también literalmente, “que las cosas, los lugares poseen una memoria”, “el pasado es nuestra identidad”. De aquí se deriva un estado básico de religiosidad que se opone diametralmente a aquél, al que nosotros estamos integrados, seamos o no creyentes. La sacerdotisa continúa: “La vida es una incesante confrontación de fuerzas. Los que pertenecen a nuestra religión (es decir, al culto Macumba) poseen un sistema completo de defensa. Su protección funciona

como un pararrayos. El rayo cae pero en lugar de matar es detenido por el pararrayos y desviado hacia una zona neutral''. Todos son aprehendidos por este sistema pararrayos una y otra vez sin que jamás aprendan de ello, democracias, generales golpistas, líderes populistas, repúblicas e ideólogos europeizantes. Miles de millones de dólares se han perdido y se pierden de este modo sin dejar rastro para ser reexportados a los países industrializados en forma de gérmenes mortales que actúan como cancerígenos, las drogas, las cuales ya sólo pueden concebirse como espíritus mitológicos de la venganza. Los patrones de dominación importados de las democracias occidentales demandan trabajo *a futuro*; muchas sociedades latinoamericanas buscan alcanzar una identidad *en el pasado* mediante su trabajo.

En México, Guillermo Bonfil Batalla analizó hace ya muchos años cómo debemos entender esto, basándose en un ejemplo muy relevante. Describe la ciudad de Cholula, cerca de Puebla en México, y examina cómo se asimila aquí la integración al proceso general de modernización, impuesta desde fuera. Los diferentes barrios ubicados alrededor del centro en forma de corona, siguen un antiguo ciclo de celebraciones enraizado en la época de los aztecas, sin que sus habitantes sigan sintiéndose como aztecas o hablen su lengua, el náhuatl. La organización de las fiestas cuesta mucho dinero, el cual debe obtenerse de alguna manera. Por tanto, los pobladores trabajan en la planta industrial cercana, pero no con la finalidad de convertirse en obreros industriales al estilo europeo, sino para reforzar su resistencia en contra del proceso de modernización, utilizando precisamente el dinero ganado mediante dicho proceso. Bonfil lo formula como sigue: se trata de la "capacidad de resistencia a la penetración por la sociedad global". Las costumbres y estructuras religiosas tradicionales fortalecen esta resistencia. "En este contexto el tradicionalismo *no* es simple atraso que se superará paulatinamente, disolviéndose en la modernización siempre expansiva; el tradicionalismo es resultado, si no de la modernización como tal, sí de la manera en que su realización está condicionada por la estructura concreta de la sociedad en que ocurre". En este contexto, dice Guillermo Bonfil, el tradicionalismo no es un simple retraso, que va a ser superado con la expansión de la modernización. El tradicionalismo es el resultado, si no de la modernización como tal, sí de la forma y manera en que es llevado a cabo, es decir a través de la estructura de la sociedad en que se da.

Dentro de la situación de dominación colonial, el tradicionalismo era el resultado de una medida coercitiva que debía mantener viva la diferencia entre colonizador y colonizado, en tanto que hoy lo tradicional resurge como medio auxiliar de los grupos explotados para resistirse a la penetración por parte de una sociedad en expansión. Aquí nos enfrentamos, pues, a uno de tantos procesos en que lo importado de Europa (o Norteamérica) se convierte en algo totalmente opuesto. El proceso más importante, y probablemente el más conocido de este tipo, es el que Manfred Kossok (Leipzig) describió ya desde muy temprano, cuando señaló el hecho de que en Latinoamérica eran precisamente los terratenientes los que, con gran entusiasmo, propagaban las nuevas ideas de la Revolución Francesa, mientras que en Francia, dichas capas sociales habían sido las más perjudicadas por la revolución. La democracia en Latinoamérica no puede ser una simple copia de la democracia existente en Europa o en los Estados Unidos, dado que a la población organizada en esta forma le falta el potencial de progreso ("libertad-igualdad-fraternidad") inmanente a nuestras sociedades euro-norteamericanas. Las sociedades latinoamericanas *desean* trabajar para el *pasado* pero son obligadas a trabajar para un futuro que no es el suyo y que aún falta importar.

Si repetimos la interrogante planteada en un principio, sobre lo que las sociedades latinoamericanas "realmente" buscan, ahora podremos acercarnos más a una respuesta, si analizamos detalladamente el concepto del trabajo que rige *dentro* de la hacienda colonial tradicional. La hacienda desempeña una función religiosa, en tanto que *dentro* de ella la población indígena debe ser reconciliada con su nuevo ámbito de vida, una sociedad colonial. En Latinoamérica el centro de síntesis social *no* fue la *ciudad*, en su calidad de punto de encuentro entre el mercado y el templo, sino la *hacienda*, como lugar de reconciliación. De ella emana el concepto de un *sujeto* social latinoamericano, dando lugar al símbolo específicamente latinoamericano del "pueblo".

Esto lo formuló Pedro Morandé (Santiago de Chile) de la siguiente manera:

Es decir que el sistema no era tal que el hacendado contratara mano de obra y le pagara al peón por ella, sino que el peón con su trabajo pagaba la renta por el uso de la tierra. Este trabajo no tenía que realizarlo él personalmente, sino que, al igual que el patrón, encargaba su trabajo a otros. A veces sólo a cambio de la comida o por la oportunidad de convertirse en su arrendador, otro

peón adoptaba las obligaciones de arrendador ante el hacendado, quien por su parte también podía hacerse representar por sus parientes. Así es como el papel del arrendador como representante del hacendado se reproduce cuando el arrendador es a su vez representado por un subarrendador. Además hay que agregar que la supervisión de este sistema de representación se dejaba en manos de los mayordomos, administradores y capataces, quienes, si bien eran empleados directos del hacendado, también podían hacerse representar por alguien más, fungiendo así como arrendadores. Por tanto, podría decirse que el único trabajador de la hacienda es el hacendado, y aquí es donde radica la característica principal de la hacienda. Las demás categorías constituyen un complejo escalonamiento de la representación del patrón en el trabajo. Es por ello que el principio de equivalencias indispensable para la valoración de determinado trabajo no se define en función del intercambio de los productos del trabajo, sino de acuerdo al nivel alcanzado dentro del sistema de representación. Cuanto más lejos se encuentre del hacendado, menor será el valor atribuido al trabajo así como el rango alcanzado dentro de la estructura social.

Dentro de la hacienda surgió un verdadero sincretismo económico entre un sistema mercantilista europeizante, cuya principal preocupación es su posición en el mercado, y una economía de tipo andino, más preocupada por mantener el dominio sobre la población y planificar el almacenamiento, donde lo importante no es la expansión del mercado, sino la creación de una uniformidad intemporal que resulta en el aniquilamiento del curso de la historia. La economía europea produce historia, la economía andina la suprime. Ambos modelos opuestos se unen en la hacienda y constituyen así la unidad del mundo colonial. Pero este mundo es un mundo oculto, es decir un mundo cuya existencia es callada, un mundo que debe proporcionar las bases materiales para la supervivencia y por lo demás es y debe permanecer políticamente inexistente. El proceso de industrialización quebranta esta síntesis, el mundo del trabajo se convierte en un mundo subterráneo, mientras que el mundo del placer aflora, tal como Thea von Harbou y Fritz Lang lo describen en la película *Metrópolis*. La ciudad secreta de los obreros ubicada en las minas subterráneas queda separada del mundo exterior de la sensualidad. Esto no era así en la hacienda colonial: el patrón, el hacendado, es el único de los trabajadores que puede participar en un sistema monetarizado exterior, sin que por ello sea necesario hacer lo mismo hacia el interior. Las estructuras de las que surge el sujeto social son: para el patrón, el mercado, y para el peón, la dominación directa.

Este análisis antropológico-cultural puede ser llevado aún más lejos. El texto de Pedro Morandé anteriormente citado sigue así:

Digamos, para empezar, que la representación del hacendado en el trabajo determina la separación de la producción y el consumo. Una separación que sólo el hacendado puede trascender. Los productos de la hacienda de ninguna manera, ya sea directa o indirecta, están destinados para el consumo de los trabajadores. Estos productos se colocan en el mercado, el cual permanece inalcanzable para el peón de la hacienda. El trabajo en la hacienda no es necesario remunerarlo, dado que se trata de la renta que se paga por un pedazo de tierra, por vivir en la hacienda. El que el cultivo del terruño arrendado sea o no suficiente para la supervivencia de los peones y sus familias no representa un problema para el hacendado, pues la situación inicial está invertida: al hacendado le pagan sus peones como si el uso de la tierra de la hacienda representase el aprovechamiento de la mano de obra del hacendado. Si se ponen a disposición de los trabajadores productos de la hacienda, es solamente en calidad de préstamo, y deberán regresarse después de la cosecha. Así, los frutos del trabajo en la hacienda constituyen de manera directa un tributo que los peones deben rendir para alcanzar una reconciliación con la sociedad. En parte, los trabajadores también pueden participar en un consumo colectivo de los productos tributados.

Los estudios en torno a la hacienda, tan importantes para la comprensión del trasfondo religioso de este ámbito laboral, son además necesarios para poder penetrar una serie de cuestiones que en las sociedades latinoamericanas modernas se sobreentienden.

La negación del carácter utilitario del trabajo debe, por lo tanto, manifestarse como disposición de realizar un tributo. De este modo, lo que el hacendado recibe de los trabajadores no es trabajo que deba ser remunerado, sino la lealtad del siervo y su reconocimiento de que el hacendado es el único que puede actuar como mediador ante la sociedad entera. El hacendado, por su parte, se obliga a recibir el tributo y a derrocharlo junto con toda la oligarquía a modo de consumo ritual.

También en nuestra sociedad aún pueden reconocerse ciertos vestigios simbólicos del derroche ritual del producto del trabajo; en Latinoamérica, sin embargo, éste representa una característica integrante de lo que dentro de la hacienda es considerado como normal. Así pues, el hacendado era el único que podía participar en el consumo de los productos de la hacienda, dado que los peones quedaban excluidos del mercado.

Esto era la condición necesaria para una síntesis social en la que la producción y el consumo estuviesen organizados como dos esferas separadas, entre las cuales solamente pudiese establecerse una relación a través de la mediación.

El hacendado estaba en posición de fungir simbólicamente como este nexo, haciendo aparecer su ociosidad como trabajo. Las relaciones laborales dentro de la hacienda y el carácter paternalista de las relaciones de dominación llevan a efecto esta inversión del concepto del trabajo. El que los peones de la hacienda fuesen considerados como arrendadores hacía posible la negación de la mano de obra que ellos vendían. El arrendador es el que compra, el hacendado, en contraste, el que vende. Por este motivo, el hacendado no les debe nada a sus peones. Todo lo que de él pudiesen obtener se lo deben a su gracia y generosidad. Es como si entre hacendado y trabajadores no existiese vínculo laboral alguno. Desde el punto de vista social, el único trabajador es el hacendado.

Ése es, entonces, el patrón básico de las relaciones laborales que regían dentro del ámbito de vida de la hacienda, cuya brutalidad hay que tener muy presente para poder comprender sus consecuencias cuando se trata, por ejemplo, de analizar desde el punto de vista de la antropología de la cultura las formas de gobierno militaristas como la que actualmente impera en Chile. Así como el hacendado no les debe nada a sus peones, también el presidente instalado por los militares es el único trabajador en su sociedad, tal como él mismo lo ha dicho suficientes veces: su trabajo constituye la negación del trabajo proletario, su consumo la negación del consumo proletario. Él trabaja con las manos de sus representantes quienes, sin embargo, no sostienen ningún vínculo laboral con él. Para él los artículos de consumo no representan valores materiales, pues su lujo es una manifestación del tributo rendido. En este sentido, el hacendado es un sujeto trascendental. Esto también se hace patente una y otra vez en las muy diversas interpretaciones que de ello se hacen dentro de la literatura latinoamericana. Ya hemos hecho mención de las más destacadas novelas de crítica social relacionadas con este fenómeno. También podríamos expresarlo de la siguiente forma: la hacienda hacia el interior, el mercado hacia el exterior. Hacia el interior, el hacendado se erige en soberano absoluto, hacia el exterior queda sujeto a las reglas del comercio —hacia el interior sostiene relaciones sociales directas con los demás— hacia el exterior, estas relaciones quedan convertidas en meros objetos bajo el disfraz materialista de las relaciones entre mercancías. Esta contradicción es característica.

Los análisis aquí descritos en forma abreviada deben hacernos reflexionar profundamente. Deben ayudarnos a desarrollar poco a poco una mejor comprensión de que, especialmente desde el punto

de vista de la hacienda industrializada, en determinadas sociedades latinoamericanas pueden suceder infinidad de cosas que para nosotros podrían parecer incomprensibles. Pedro Morandé lo ha formulado así:

El consumo de la oligarquía se atribuye a su anterior abstinencia y templanza, el no consumo de los trabajadores a sus apetitos, aunque al mismo tiempo no se hace ningún esfuerzo por ocultar la exclusión de los trabajadores del mercado o que la oligarquía nunca tuvo una actitud ascética ante el dinero. Ya desde la época colonial, las leyes prescribían que los salarios debían pagarse en efectivo y "en manos del trabajador". Al mismo tiempo, este precepto quedaba anulado por vía de la acuñación de monedas, debido a que las monedas fraccionarias que para ello se requerían, casi no eran acuñadas. En lo que a la templanza de la oligarquía se refiere, basta con observar cómo —a diferencia de la burguesía europea— se endeudaba continuamente para mantener su nivel de consumo, un endeudamiento que, gracias a una política favorable a la inflación, resultaba muy ventajoso para todos. La principal tarea del Verbo (de Dios) en Latinoamérica sigue siendo hasta hoy la de reforzar el carácter ritual del consumo de la oligarquía, no intentando legitimarlo u ocultarlo, cosa que jamás hizo, sino poniendo el marco litúrgico a disposición de este consumo. El Verbo es usado de la misma manera que los bienes materiales, para derrocharse.

Estas ideas develan una de las fuerzas más importantes detrás del proceso de endeudamiento en Latinoamérica. A través de ellas vemos que no está tan lejos de la realidad la concepción de Latinoamérica como una sola hacienda enorme. El endeudamiento personal es parte integrante de la estructura básica del ámbito vital latinoamericano, la cual también comprende el principio de la imposibilidad de pago, así como la de la recuperación por reclamo. Los indios fueron literalmente aprisionados dentro de este sincretismo de carácter económico, que sin embargo finalmente fue legitimado mediante la religión.

La gran devoción popular latinoamericana refleja este aprisionamiento, pues se trata básicamente de una *religión cultista* apoyada en el gran número de cultos marianos que encontramos en las sociedades latinoamericanas. La destrucción del aspecto cultista de esta religión a consecuencia del proceso de industrialización, ha obligado a las clases sociales más bajas a buscar otra alternativa de legitimación; la han encontrado en su demanda de libertad de su prisión secular. La "teología de la liberación" representa el camino para salir de un cautiverio babilónico de "lo religioso" y hacia la libertad de la autodeterminación religiosa fuera del ámbito de la hacienda.

¿Podrá Latinoamérica liberarse y así encontrar una nueva identidad dentro de nuestro tiempo? La respuesta a esta pregunta depende de la posibilidad de lograr una síntesis libre entre la *realidad profunda* y la *realidad imaginaria*. Hemos tomado estos dos conceptos de Guillermo Bonfil, quien en su estudio sobre México habla del “México profundo” indígena, así como del “México imaginario” europeizado o norteamericanizado. Es sorprendente que aún no haya sido concebida esta síntesis libre del antiguo sistema de dominación. La apenas incipiente filosofía *latinoamericana*, tal como la expuesta por Leopoldo Zea, debe ver en esta cuestión su tarea primordial. Latinoamérica no tendrá ninguna oportunidad, si no logra el establecimiento de ‘la gran síntesis’. Después de medio milenio desde la Conquista no se puede seguir tratando de eliminar una u otra de estas dimensiones (profunda-imaginaria). Es necesario encontrar una opción de control institucional que las comprenda a las dos. Simón Bolívar reconoció esto perfectamente en su propuesta constitucional para Bolivia, apartándose del modelo de la división de poderes de Montesquieu, y refiriéndose directamente a la antigua república romana a través de Rousseau. Propuso la creación de un mecanismo de censura que se basaba primordialmente en el contexto cultural; éste debía tomar la forma de una, llamémosla así, rama negativa del poder destinada a vigilar al *gobierno*, es decir, no como instrumento gubernamental en contra de la población, sino como un instrumento del pueblo para vigilar al gobierno, un poder como ‘instrumento para limitar el poder real’. Constituye un instrumento negativo, *ne pouvant rien faire il peut tout empêcher*. No puede hacer nada pero puede evitarlo todo, de la misma manera que en nuestra sociedad una huelga parcial o una huelga general también puede evitarlo todo sin crear nada. Los seguidores de Bolívar no comprendieron esto y retornaron al sistema de Montesquieu, impracticable para Latinoamérica, con las consecuencias que ya todos conocemos y que fueron detalladas al principio del presente trabajo. El reloj social de Latinoamérica camina a un ritmo diferente del nuestro. Da la impresión de que nosotros, los europeos, el denominado Occidente, quisiéramos destruir este reloj siguiendo el ejemplo del famoso problema planteado a la computadora: la computadora debía evaluar dos relojes, uno descompuesto y, por tanto, parado, y otro que siempre camina mal. Su veredicto es inequívoco: es mejor el reloj descompuesto y parado pues —al contrario del que camina mal— indica la hora correcta dos veces al día. El que camina mal nunca indica la hora correcta. Del mismo

modo, parece que estamos destruyendo a Latinoamérica culturalmente para al menos poder indicar la hora correcta y correspondiente a la nuestra de vez en vez. Desde este punto de vista sólo podemos concebir una oportunidad para Latinoamérica si se cumplen las siguientes condiciones:

1. Elaboración de una filosofía latinoamericana de la liberación tal como el estudio sobre la hacienda presentado arriba y los textos que Leopoldo Zea y muchos de sus amigos y compañeros han venido publicando precisamente en los últimos años;

2. Elaboración de un modelo estatal y social latinoamericano que proteja al pueblo de la injerencia estatal en su identidad cultural (véase el modelo de censura de Bolívar);

3. Elaboración de una ética de trabajo latinoamericana y, por medio de ella, la creación de una nueva forma de convivencia internacional enfocada hacia una solidaridad libre de mecanismos de dominación;

4. Creación de un derecho para las sociedades latinoamericanas, el cual proteja su personalidad histórica (este concepto lo hemos adoptado de nuestra colega francesa, la señora Sledziewski, de Estrasburgo).

Todos deberíamos colaborar para que la oportunidad latinoamericana se convierta en una realidad. Para comenzar bastaría con desarrollar una computadora que aprendiese a valorar correctamente al reloj que camina siguiendo otro ritmo en lugar de considerar mejor al descompuesto. Finalizamos con un ejemplo tomado del libro de Guillermo Bonfil Batalla, *Cholula. La ciudad sagrada en la era industrial*. En él se detalla la compleja y diferenciada manera en que se desarrolla un ciclo de celebraciones en los diferentes barrios de Cholula, el cual reproduce el ámbito precolonial. Con el fin de asegurar la continuidad del ciclo de los festejos y del ciclo de convivencia social, los involucrados deben invertir importantes cantidades de dinero. Éste solamente puede obtenerse —como ya lo habíamos mencionado— mediante el trabajo en las plantas industriales. De esta manera la resistencia se refuerza. Para los administradores de estas plantas era totalmente inconcebible por qué en un día cualquiera de repente faltaba al trabajo un departamento entero debido a que había una fiesta: “Estos tipos celebran día y noche en lugar de asistir al trabajo y ganarse su dinero. Ni siquiera podemos prever el desarrollo de la producción pues nunca sabemos cuánta gente faltará al trabajo, y todo sin motivo alguno”.

De hecho, habría de tratar de penetrar con más precisión los conceptos culturales para poder comprender qué es lo que “real-

mente quiere decirse''. Con eso se puede repetir la frase con la que empezó este texto: estamos buscando lo que "realmente quieren decir las sociedades''. Esta pregunta podemos planteárnosla nosotros mismos: en Europa central también nos encontramos en medio de procesos similares. Por tanto, no habría que considerar nuestra argumentación como un informe sobre "exóticas" cuestiones latinoamericanas, sino que deberíamos plantearla como un análisis acerca de nuestra propia situación. ¿Tal vez la huida de la ex RDA hacia el marco alemán occidental representa la huida hacia un culto centroeuropeo al "cargó"? Si así fuese, no podemos esperar nada bueno de ello. ¿Ya estarán esperando los sacerdotes del nuevo culto a que puedan llevar a cabo sus sacrificios rituales?

BIBLIOGRAFÍA

- Bonfil Batalla, Guillermo, *México profundo. Una civilización negada*, México, SEP, 1987.
- , *Cholula. La ciudad sagrada en la era industrial*, México, UNAM, 1973.
- Bramly, Serge, *Macumba - die magische Religion Brasiliens, vier Gespräche mit der Macumba-Priesterin Maria-José Mae de Santo, aufgezeichnet 1972-1974 in Rio und Paris*, edición alemana, Freiburg/Brsg., 1978. Título original *Macumba, forces noires du Brésil*, París, Verlag Seghers, 1975.
- Heieck, Stephan, *Die modernisierte Hacienda. Zum Vergesellschaftungsprozess Chiles im 20. Jahrhundert*, Munich, Eberhard Verlag, 1990.
- Kossok, Manfred, *Im Schatten der Heiligen Allianz. Deutschland und Lateinamerika 1815- 1830. Zur Problematik der deutschen Staaten gegenüber der Unabhängigkeitsbewegung Mittel- und Südamerikas*, Berlín (Este), 1964.
- Morandé, Pedro, *Synkretismus und offizielles Christentum in Lateinamerika. Ein Beitrag zur Analyse der Beziehungen zwischen "Wort" und "Ritus" in der nachkolonialen Zeit*, Munich, Fink Verlag, 1982.
- Sandner, Gerhard y Hanns-Albert Steger, *Lateinamerika*, Frankfurt/Main, Fischer-Taschenbuch-Verlag, 1973 (*Fischer-Länderkunde*, 8).
- Sledziewski, Elisabeth G., *Révolutions du sujet*, París, Méridiens-Klincksieck, 1989, véase también en la revista *L'homme et la société* (París), núm. 100 (1991).
- Steger, Hanns-Albert, *Weltzivilisation und Regionalkultur. Wege zur Entschlüsselung kultureller Identitäten*, Munich, Eberhard Verlag, 1989.

Steinbauer, Friedrich, *Melanesische Cargo-Kulte, Neureligiöse Heilbewegungen in der Südsee*, Munich, Verlag Delp, 1971.

Zea, Leopoldo, *Discurso desde la marginación y la barbarie*, Barcelona, Anthropos, 1988; traducción alemana *Signale aus dem Abseits. Eine lateinamerikanische Philosophie der Geschichte*, Munich, Eberhard Verlag, 1989.

Traducción de Renata von Hanffstengel