

COLECCION
ESTUDIOS SOCIALES

LA COMUNIDAD PERDIDA

Ensayos sobre identidad y cultura:
los desafíos de la modernización en Chile

José Bengoa

EDICIONES SUR

© Ediciones SUR, 1996
J. M. Infante 85, Providencia, Santiago

Inscripción N° 97.944
ISBN N° 956-208-045-5

Edición de texto: Paulina Matta
Corrección de pruebas: Edison Pérez

Ilustración portada: *Retablo*, de Víctor Delfín (Lima, 1964)
Diseño portada: Formas Gráficas
Fono/Fax 235 4482 (Santiago)
Diagramación: Sistemas Gráficos
Fono/Fax 235 6971 (Santiago)

Gestión editorial: Luis Solís D.
Impresión: Imprenta Editorial Interamericana, Ltda.
Conferencia 1140, Santiago

IMPRESO EN CHILE / PRINTED IN CHILE

A TOMÁS VASCONI

CONTENIDO

PREAMBULO

Capítulo Primero CRITICA A LA MODERNIZACION COMPULSIVA

1. Las rupturas de nuestro tiempo
2. En busca del espíritu de la modernidad
3. "Ontología" de la nostalgia
4. Los trenes en la noche: en recuerdo de Jorge Teillier
5. La identidad autoritaria
6. La construcción serena de la libertad
7. Sarajevo entre la libertad y la identidad
8. Libertad, individuo y solidaridad, los derechos del hombre (y de la mujer)

Postscriptum I 11 DE SEPTIEMBRE

Capítulo Segundo LA COMUNIDAD PERDIDA

1. La nostalgia rural
2. Las caravanas de clase media
3. Las caravanas de las provincias
4. La comunidad recuperada
5. El presente incierto
6. La cultura ausente

Postscriptum II LA COMUNIDAD IMAGINADA

Capítulo Tercero EL ESTADO DESNUDO

1. Poligamia y patrilinealidad
2. Honor y primogenitura
3. Señor y rajadiablos
4. Violación y fundación
5. El Estado desnudo

Postscriptum III MEMORIA E IDENTIDAD: EL LENGUAJE DE LA TRIBU

Capítulo Cuarto RACISMO, INTOLERANCIA Y MULTICULTURALIDAD

1. La cultura de la multiculturalidad
2. Racismo y colonialismo. Meditación sobre Ruanda
3. Racismo y cuestión indígena

Capítulo Quinto EL INCESTO TECNOLÓGICO

Postscriptum IV DAVID Y GOLIAT LAS COMUNIDADES AMENAZADAS

Capítulo Sexto LA EXCLUSIÓN

1. Sistemas de integración y exclusión
2. Premio y castigo: el sistema de recompensas
3. Diversos dualismos sociales
4. Exclusión e integrismo
5. El temor: el nuevo principio de integración

Postscriptum V DROGA Y DELINCUENCIA

Capítulo Séptimo LA POBREZA DE LOS MODERNOS

1. La internacionalización de la pobreza
2. La privatización de la pobreza
3. La pobreza como categoría límite
4. La piedad, la horca o la justicia

Capítulo Octavo y final LA DEMOCRATIZACION FRUSTRADA

1. Modernización de la matriz cultural
2. La democratización frustrada

PREAMBULO

Este libro habla de la comunidad perdida. Chile, al igual que muchas otras sociedades, posee la sensación de haber perdido parte de su identidad. Las décadas recién pasadas, llenas de revoluciones y contrarrevoluciones, alegrías y dolores, crisis y éxitos económicos, nos producen un sentimiento de haber roto los vínculos antiguos, y de no haber surgido aún los nuevos lazos que nos reentusiasmen por vivir —todos juntos— en sociedad.

El crecimiento económico, persistente por más una década en Chile, está siendo peligrosamente acompañado por el malestar. No son pocos los que observan que el anhelado desarrollo, meta de todos los proyectos sociales y políticos, provoca al mismo tiempo desazón, inseguridad, ruptura de viejas lealtades, en fin, pérdida de sentido. Sin llegar a "inferir que los progresos técnicos son inútiles para la economía de nuestra felicidad",¹ crecientes sectores, en especial jóvenes, se tentarían a no encontrar ninguna causalidad necesaria entre el denominado progreso y la felicidad o bienestar de las personas.

Nuestra identidad se confunde frente a las transformaciones. No sabemos muy bien lo que representamos o queremos ser como comunidad. Lo transitorio preside todo, el tiempo breve de las comunicaciones modernas rige el ritmo de la cultura. La ausencia de identidad debilita los sentidos colectivos y privatiza las frustraciones. Es por ello que hablamos de una pérdida de nuestra identidad, como quizá el fenómeno más profundo de una sociedad azotada por procesos de "modernización".

Chile, al igual que muchos países, ha deseado ser moderno. Podríamos afirmar que ha sido el ideario permanente y reiterado de las clases altas y medias desde la segunda mitad del siglo pasado, a lo menos, desde que la modernidad apareció en el mundo como obsesión y problema. En muchas ocasiones ha sido adoptado también por los trabajadores.

Deberíamos sugerir que la modernización o las modernizaciones se han producido por sucesivas oleadas en Chile. A períodos de relativa calma, desarrollo equilibrado —interno-externo— poca o nula expansión capitalista, se suceden olas expansivas, de grandes transformaciones subterráneas. Son olas que, como los ríos lentos, se llevan la arena de las playas, destruyen las rocas de manera imperceptible. Los cambios políticos son visibles y evidentes; los de carácter social son más oscuros; a los culturales en especial, no se los percibe fácilmente.

Hoy día asistimos a una nueva —y quizás gigantesca— ola subterránea de modernizaciones. El peligro es que barra con la arena, las rocas y muchos de los depósitos más sólidos del país, esto es, con su cultura, con su identidad.

Las modernizaciones, *cuando son violentas, compulsivas e irreflexivas*, tienen el problema de romper con las identidades pasadas, desvalorizar la cultura y provocar un enorme vacío cultural. En esos casos abunda la falta de sentido, y sus consecuencias: la falta de interés por lo público, la inmoralidad, la corrupción, la delincuencia, en fin, la falta de vínculos entre quienes viven en esa sociedad. Surgen, por tanto, la coerción social, la represión cultural, como únicas medidas para tratar a los ciudadanos o simples habitantes del territorio. Se pierde el sentido de ciudadanía. La modernización compulsiva puede ser un proceso de devastación cultural en medio del cual se construya una sociedad vacía, sin miradas comunes ni respecto al pasado ni al futuro, sin vínculos profundos entre sus miembros.

La voluntad de cambio y de modernización puede tener también un enorme sentido constructivo; puede crear una sociedad moderna, con conciencia de sí misma, en paz con su pasado y con un proyecto compartido de construcción de un futuro amable.

El problema, como es evidente, no es "o modernización o no-modernización", sino qué tipo de modernización. En muy pocos momentos de nuestra historia, las elites, los intelectuales, tuvieron

¹ S. Freud, *El malestar en la cultura* (Madrid: Alianza Editorial, 1994).

claridad sobre el tipo y estilo de modernización que requería el país. Muy pocas veces esta discusión ha llegado a los ciudadanos, se ha masificado. Por lo general, las modernizaciones han llegado solas, han venido sin avisar. Es quizá lo que ocurre hoy día.

Así, las modernizaciones tienen un doble efecto: rompen el pasado, provocan incertidumbres, contradicen las certezas, pero, por otro lado, abren nuevos problemas. Junto con la ruptura de las identidades, dan paso a nuevos discursos, que son fuente de nuevos reagrupamientos. En este libro, junto con denunciar la modernización compulsiva e irreflexiva, que es profundamente desculturizadora, intento una introducción en los nuevos debates. Algunas de estas observaciones son viejas, otras se han "reciclado" con el entusiasmo modernista, otras se han redefinido y algunas han aparecido recién ante nuestros sorprendidos ojos. Hablaremos de revolución democrática, de exclusión, de multiculturalidad, de racismo y tolerancia, del límite tecnológico, de lo masculino y lo femenino, en fin, de un conjunto de dimensiones nuevas que asume la cultura.

El primer asunto —que me persigue—, relacionado con la identidad, es la ausencia de una cultura ciudadana: de ciudades, de ciudadanos, de personas libres e iguales. Pareciera que sin esa cultura no recuperaremos el sentido. La (re)construcción, (re)diseño, (re)fundación de la comunidad perdida, es la principal cuestión que aflige a la cultura de este país, quizá de cualquier país. Consistiría aproximadamente en el restablecimiento de nuevos vínculos. A ello se refiere el concepto de comunidad: algo que une a las personas fuera del mercado; un conjunto de significados que están implícitos en el sentido que se les otorga a las palabras, a los gestos, a los silencios aprendidos y a la capacidad de producir —y reproducir— nuevos gestos, nuevos significados comprendidos por todos. La difícil unidad entre comunidad y libertad es el tema central que intento abordar.

En el centro de la producción cultural, en segundo lugar, se encuentra la cultura del poder. El poder de unos contra otros, de hombres contra mujeres, de los humanos contra la naturaleza. En este sentido, ¿hasta dónde queremos llegar como *comunidad*? ¿Cuál es nuestro cielo o paraíso colectivo? ¿Cuál es hoy día nuestra noción de éxito?

Hay gente que añora un paradigma de la nueva felicidad. Prefiero mantener la contradicción atenta; es más fructífero. La creación cultural es una acción colectiva en la que la crítica juega sólo un papel menor de alerta.

A partir de las nuevas oleadas modernizadoras, los discursos se complejizan, cambian sus ejes temáticos. Temer esto no es de utilidad. Las nuevas generaciones requerirán enfrentar la realidad con sus ojos abiertos. Habría que, nuevamente, subir a la cordillera, mirar los valles, cruzar las playas, entrar a los mercados y preguntarse una vez más, y sin compasión, por la pregunta esencial, la que indaga acerca de nuestra esencia como comunidad.

En este libro se reúnen numerosos trabajos, escritos entre 1994 y 1995, acerca de la cultura y la identidad de Chile. Son ensayos de crítica a la modernización que está ocurriendo como consecuencia del crecimiento económico del país. He agregado una serie de "postscriptos" que se refieren a situaciones más contingentes. Muchos de ellos expresan un testimonio y confunden el tono impersonal propio del ensayo con la primera persona, la voz del autor.

Debo agradecer a mis colegas de SUR, especialmente a Alfredo Rodríguez, el excelente marco institucional que me ha permitido trabajar sin tropiezos en estos dos años y recibir permanente estímulo para la difícil actividad de intentar pensar. También a los alumnos de Antropología de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano, que me estimulan a replantear lo ya aparentemente pensado. A Paulina Matta, que una vez más trabajó con cuidado y cariño el texto. A Jimena Valdés, que me animó a poner orden en estos papeles y publicarlos.

Capítulo Primero

CRITICA A LA MODERNIZACION COMPULSIVA

Es evidente que el mercado permite que existan oportunidades, pero no otorga necesariamente sentido a las personas y las cosas. Resolver los problemas básicos de los individuos es un elemento tan central como posibilitar el despliegue de su espíritu. Las sociedades de hoy se encuentran bajo la compulsión modernizadora. La "modernidad" se transforma en el nuevo ídolo que hará al hombre salir de las tinieblas, de las tenebrosas garras del subdesarrollo, de la infortunada condición de pobres y marginales del mundo. Es una compulsión que conduce a gobernantes y gobernados a correr nerviosamente una carrera hacia una meta difusa e indefinida. Estar a las puertas de la modernidad significa tanto como estar a las puertas del paraíso, y significa tan poco como estar a las puertas del vacío, del precipicio. O más probablemente, significa estar a las puertas de otras puertas, que se abren a otras puertas, y así eternamente. Criticar esta compulsión es una necesidad colectiva. Permitirá a lo menos preguntar por el sentido de esta carrera sin fin.

1. Las rupturas de nuestro tiempo¹

El problema es cómo combinar la pertenencia a una sociedad cada vez más global, con la identidad particular de una comunidad. Nadie puede refugiarse, temeroso, en los repliegues de la tradición comunitaria, en la identidad inmóvil del pasado. Nadie tampoco puede bajarse del planeta y decir como el niño del filme *La guerra de los botones*: "si sabía, no venía" (o no vivía)... Hoy día la vida es un doble juego. Es la doble dimensión de las sociedades contemporáneas, actuales: vivir en la sociedad cada vez más mundializada y, al mismo tiempo, no perder la identidad de la propia comunidad, ejercer el derecho a tener una mirada propia del mundo. Modernización entendida como globalización, participación creciente en el mundo; e identidad, entendida como pertenencia a una comunidad en que se ejercen lazos afectivos, son los dos polos de la cuestión cultural de hoy.

La cultura de la "modernización compulsiva" se opone a la "cultura de la identidad". El crecimiento de la economía, sin respeto a las personas y a la naturaleza, y sin la solidaridad básica de la sociedad, se opone al concepto de desarrollo, humano y también sustentable, elemento determinante de una cultura de la identidad. Encontramos en nuestras experiencias cotidianas, sociales y políticas, la oposición, a veces manifiesta y violenta, entre modernización compulsiva e identidad. Pareciera muchas veces que se rompen o están rompiendo en estos días, los últimos lazos que unían a los hombres entre sí, a los hombres y mujeres con la tierra, con su tierra, con la naturaleza en la que se vive. No son pocos los que observan esa modernización con temor. A veces, también con pesimismo.

El concepto de compulsión, en el marco de esta cultura de la modernización que hoy estamos viviendo, se refiere a un estado irreflexivo colectivo que considera bueno en sí mismo el poseer cada vez más artículos, comprar mercaderías más variadas, comunicarse con mayor celeridad, desplazarse con más frecuencia y rapidez, sin tomar nota ni del para qué, ni de los efectos, ni del grado de satisfacción y felicidad que esas adquisiciones provocan. Los individuos que, solitarios, se enfrentan a esa compulsión, son arrollados por la corriente modernizadora, y aparecen como sujetos amargados, encerrados en sus castillos de nostalgias.

La modernización es por su propia naturaleza un proceso de ruptura, de desvalorización creciente de todo lo anterior, que queda sometido a la categoría despreciable de "tradicional", de "viejo", "obsoleto", "pasado de moda", no moderno. Sin el contrapeso de un fuerte principio de identidad, la modernización es un proceso devastador que arrasa sin piedad.

La identidad, por otro lado, encerrada sobre sí misma, conduce al conservadurismo y, más allá, al fundamentalismo, al cierre de las fronteras y al ejercicio de la autoridad.

Los pensadores del siglo pasado, obnubilados —y aterrados, al mismo tiempo— por la modernidad, opusieron "sociedad" a "comunidad". Esta última era entendida como la pequeña sociedad natural, primaria, donde las relaciones estaban preestablecidas, y donde las normas se entendían como rígidas y eternas. El paso a la sociedad, decían, era parte del tránsito a la libertad. La sociedad fue vista como el espacio de la razón, como el reino de la "libertad subjetiva", donde el sujeto es capaz de resolver sus asuntos libremente. La libertad de los sujetos es la gran conquista de la modernidad. Las sociedades son imaginadas como frutos de la voluntad, un producto del ser humano. En la comunidad, en cambio, se vive de acuerdo a las pautas prescritas.

El Estado moderno se construyó sobre el concepto de "sociedad", en oposición al de "comunidad". Fue un Estado ateo, en el sentido de no confesional, neutro, sin religión propia, sin lo más propio que define a una comunidad: la fe de sus miembros en un mismo conjunto ritualizado de significaciones; la religión, que liga, relaciona, a los hombres entre sí y con el ser superior.

Fue el sueño liberal: romper las identidades comunitarias y transformar a las personas en ciudadanos. Un concepto derivado de la decisión racional, positiva, de vivir en sociedad.

Fernando Savater, filósofo español, en una entrevista que le realiza Faride Zerán, dice: "Quisiera ser un fundamentalista de la democracia. Hoy en el mundo, cuando hay tantos fundamentalistas de distinto género, no veo que haya fundamentalistas de la democracia, y a mí me gustaría serlo; es decir, defender una democracia radical, la democracia no simplemente como un instrumento o una especie de maquillaje para la libertad económica o algo por el estilo, sino como un sistema de vida integral y radical".¹ Es una buena perspectiva para analizar lo que ocurre hoy en día. No es por casualidad que el racional-societalismo que invoca Savater no sea asumido hoy por ningún fundamentalista; más bien, es escarnecido en muchas partes del mundo, lo que no deja de ser lamentable.

La ruptura de las comunidades provocó dolor. La novela realista del siglo pasado europeo habla de los miserables, los trasplantados, los desarraigados de sus aldeas, campos, pueblos, y transformados a la fuerza en obreros, proletarios, pobres de las ciudades. En ciudadanos. De siervos a ciudadanos libres. A golpes muchas veces. Fue el costo de la libertad. Las ataduras feudales en muchos casos habían sido tan duras, que la nueva libertad conquistada limó las duras aristas de las pobreza y sufrimientos. Fue un movimiento cultural profundo, un largo sueño de libertad que sacudió a las sociedades, especialmente a Europa, y que llegó en diversas oleadas y caravanas a nuestras costas.

Corto fue, sin embargo, el sueño; breve el tiempo de las sociedades imaginadas por la modernidad. La libertad se transformó en soledad, en temor, en nuevas necesidades de vínculos entre las personas, en búsqueda, a veces obsesiva, de los antiguos vínculos "naturales", esto es, surgidos del relacionamiento primario comunitario.

Asistimos hoy a la búsqueda de nuevas identidades en todas partes del mundo. Observamos un renacer de las identidades locales, resituadas en el mundo globalizado. Podemos incluso observar que mientras más fuertes son los procesos de globalización, con más violencia a veces se producen los procesos autoidentificatorios. La "salida hacia afuera" va acompañada de una necesidad centrípeta de acumulación interna de significados, de reforzamiento de seguridades atávicas, irracionales, premodernas la mayor parte de las veces. Las religiones retoman una función cultural central en los procesos de reidentificación, y ello no siempre desde un punto de vista tendiente a otorgar mayor libertad a los individuos.

¹ *La Epoca*, 10 de diciembre de 1995, pág. 14.

El mundo de hoy, el que ha comenzado después de la "Revolución de 1989", para usar la expresión de Agnes Heller,² está provocando una ruptura profunda con la modernidad del siglo pasado; más bien, con la voluntad modernizadora del siglo pasado y de buena parte de éste. Esta ruptura no está en la economía, donde existe una evidente continuidad, una globalización del capitalismo, una expansión no criticada (y aparentemente no criticable) de la eficacia sin alternativa de la operación del mercado como asignador de los recursos mundiales. La tecnología contemporánea es producto también de la lógica de las anteriores revoluciones tecnológicas, y no hay un cambio de dirección en su matriz estructural: ahorro de esfuerzo humano y mano de obra en los procesos productivos; manipulación y dominio de la naturaleza y de los recursos naturales en función de ponerlos a disposición de la economía, el comercio y los mercados; y la ganancia económica como motor de la acumulación, de la competencia, de la creatividad, de la vida en sociedad. Estos tres elementos de la matriz tecnocultural no han cambiado con las sucesivas revoluciones tecnológicas, que han permitido y posibilitado materialmente la existencia de este mercado cada vez más globalizado, del mundo intercomunicado, de los patrones de comportamiento basados en la teoría del consumo interminable.

En el pasado, la ruptura con la modernidad se sitúa en el terreno de la cultura. La búsqueda, a menudo desesperada, de los lazos primigenios que unen a las comunidades tiene su origen, no expresado pero sí sentido, en la desconfianza y desprestigio de los lazos societales como únicos vínculos de la convivencia. La crisis teórica y práctica del Estado de bienestar capitalista y de los sistemas socialistas, las dos consecuencias de la Revolución de 1989, han conducido a desvalorizar la idea moderna —pero ya sobrepasada— de oposición entre comunidad y sociedad. Se revalorizan, por tanto, los lazos primigenios por encima de las razones que podrían mostrar la conveniencia de abolir las comunidades. Se puede, al mismo tiempo, apreciar el mercado de tecnologías, productos y *gadgets* mundializados, y despreciar lo que ocurre en la sociedad mundial. El atractivo de las sociedades como fuentes del vínculo ha perdido su encanto. Ya no es la política, el futuro, la vida en sociedad lo que puede entusiasmar a las personas a vivir. Hoy día se vuelven los ojos a la propia casa.

La desesperada búsqueda de identidad es el nuevo drama de la cultura. Nada tiene que ver con la cultura ciudadana, individual, de los hombres que, aplicando la moderna racionalidad, libres de ataduras previas, inventan el cómo vivir en sociedad. La globalización de la modernidad ha conducido a la desesperación por encontrar el lazo que relaciona, desde lo clánico, familiar, tribal, o desde la etnia, y —más aún, y peor sin duda— desde el color o la religión.

Las sociedades —son muchos los que hoy día lo afirman— que más establemente han soportado la modernidad, son aquellas que combinaron de manera más equilibrada los aspectos comunitarios con los nuevos ímpetus societales de la modernidad. Se cerraron muchas veces al exterior, pusieron fronteras que protegieran sus mundos comunitarios, aprendieron a convivir entre sí, no impusieron un sistema de credo único, hicieron de la tolerancia una cultura. Las que creyeron en la construcción de la sociedad como ruptura con las comunidades que les precedieron, ingresaron en un callejón tenebroso de "falta de sentido". Ingmar Bergman, a través de imágenes llenas de angustia, es quizá el testimonio más cruel y fiel de la ruptura de la comunidad en la Escandinavia de posguerra; una comunidad que, junto a la alegría de la casa de los abuelos —Alexander en Upsala— conllevaba la brutal rigidez del pastor, de la religión prescrita, de los valores impuestos por fuerzas externas que aparecían imposibles de cambiar. Y, a pesar de esto, hay nostalgia en la mirada de Bergman, porque junto con romperse el encierro se rompen los lazos, y hombres y mujeres se ven enfrentado desnudos a la construcción de sus vidas. Es el silencio de la cultura, el silencio de los antiguos cantos. Dios se calla, deja solos a los hombres en sus relaciones individuales, las más de las veces frustrantes e insanas.

² Agnes Heller y Ferenc Feher, *El péndulo de la modernidad. Una lectura de la era moderna después de la caída del comunismo* (Barcelona: Ediciones Península, 1994).

La ruptura con la comunidad dejó un hueco, un vacío de sentido. La sociedad, entendida como sociabilidad moderna, es incapaz de resolver este problema de la cultura. La individuación de la responsabilidad y la culpa han conducido a las personas a sobrecargarse en sí mismas, a inventar cotidianamente la cultura y las relaciones recíprocas. Se lleva la identidad al mercado, a las modas, al discurso pasajero y vacío. La cultura se volatiliza, pierde su rasgo fundante, la tierra propia, la "matriz" que le ha dado identidad al ser colectivo y a los individuos que allí habitan. Construir el quehacer de todos los días se transforma en un insoportable: la insoportable necesidad de vivir.

La conquista de la libertad subjetiva ha sido dura para la humanidad. Se han requerido guerras, revoluciones; se ha requerido, incluso, matar a Dios. El grito nietzscheano no es más que la voluntad de ser moderno, de ser libre, de no recibir prescripciones exteriores deshumanizadoras del ser humano. De rebeldía ante la alienación, ante el ser fuera de sí: hombre, mujer, sin propiedad sobre sí mismo, entregado a la eterna normatividad del tiempo.

Este hombre del futuro que nos liberará del ideal existente, de lo que tuvo que nacer de él, de la gran náusea, de la voluntad, de la nada, el nihilismo, ese toque de campana del mediodía, y de la gran decisión, de nuevo libera la voluntad, que devuelve a la tierra su meta y al hombre su esperanza, ese anticristo y antinihilista, ese vencedor de Dios y de la nada, alguna vez tiene que llegar...³

Podríamos decir, sin embargo, que todo lo que hoy vemos se vuelve contra el sueño nietzscheano. La tierra está siendo, cada vez más, la misma casa de locos que gritó el profeta.

¡Oh demente y triste bestia hombre! ¡Qué ocurrencias tiene, qué cosas antinaturales, que paroxismo de lo absurdo! ¡Aquí hay, no cabe duda, la más terrible enfermedad que hasta ahora ha devastado al hombre! ¡La tierra ha sido ya durante mucho tiempo una casa de locos!

La caída del muro de Berlín va a ser vista quizá por los historiadores como el último instante de la modernidad, de las sociedades construidas como voluntad, como expresión racional de la libertad. Junto con los ladrillos, se rompió el sentido de las sociedades —en su sentido societal— tanto de Occidente como en el resto del mundo. Fue el efecto dominó, ladrillo, "stuck mur..." Allí cayó la oposición entre sociedad y comunidad. A partir de ese momento se inició el regreso a la comunidad, a la búsqueda de identidades no otorgadas. *Pero este retorno se produce "bajo el signo de la libertad subjetiva"*. La libertad de los modernos, dijo el filósofo italiano Humberto Cerroni, es un dato de la causa. Los retrógrados, los que se vuelven hacia atrás, pretenderán fundar la modernidad sobre la ausencia de libertad subjetiva. Y ello, afortunadamente, es un absurdo.

Si en algo existe posmodernidad, es en la "operación retorno". Vuelta en otro nivel al mundo de los espíritus. El fenómeno actual central es la reconstitución de las "*communities*", del "lugar de uno", del ámbito donde me identifico, donde renuncié voluntariamente a parte de mi libertad y me atengo a las normas reconstruidas por todos. Es el regreso de la religión, de las culturas olvidadas, de las identidades aparentemente superadas, de las lenguas locales que sólo permiten comunicarse entre los iniciados, de tantas identidades que surgen cotidianamente y que reidentifican a la gente común.

Es el tiempo de las "minorías", ya que "la mayoría está en el mercado" y no ofrece más atractivo que en términos de una racionalidad instrumental evidente. Los mercados globales permiten que el individuo se proyecte en el terreno de los bienes materiales, de las posibilidades múltiples. Pero no reemplaza el

³ F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. 17ª edición (Madrid: Alianza Editorial, 1994).

mundo de los sentidos. La racionalidad sustantiva no surge de las transacciones bursátiles, ni tampoco la moral, ni menos aún la concepción de identidad colectiva. Las minorías silenciadas durante el período, a veces largo, de la modernidad y el Estado moderno, renuevan sus banderas, despliegan sus ofertas de cultura; a veces son exposiciones tolerantes y enriquecedoras basadas en la idea de "diversidad"; otras, y hoy cada vez más a menudo, son expresión frenética de la intolerancia, del cierre de las fronteras, de la limpieza étnica y de la ortodoxia religiosa fundamentalista.

Ha sido quizá el fracaso de la utopía nietzscheana. La voluntad de vivir, la libertad y ruptura de las ataduras, la muerte de Dios como muerte de las culturas prescritas, no ha ocurrido; más bien, ha suscitado la fuerza atávica de las identidades colectivas. Habrá quienes quieran reconstruir la comunidad global y reemplazar a la sociedad por los valores prescritos de la antigua normativa premoderna. Surgirán las *intolerancias*. Querrán poner la religión en la vida societal, pública, en los mercados, en los asuntos propios de la sociedad. Querrán un Estado confesional, creyente, como escape a los sin sentidos. En su imaginación creerán que podrán detener el carácter disolutorio de la modernización mediante la limitación de la libertad. Compra, pero no pienses. Utiliza los instrumentos, pero no aceptes su lógica. No cabe duda de que *vendrá la hora de los intolerantes* y que provocará guerras de cien años, como aquellas que llevaron a los europeos a la modernidad, a buscar la libertad subjetiva como el supremo bien.

A mayor modernidad, entendida como globalización-mundialización, habría mayor necesidad de comunidad. En nuestros países habrá quienes creen que mejor es olvidarse de la comunidad, "perderla" para siempre. Que el mercado regule las vidas de los individuos, sus pequeñas decisiones "libres", su "libertad para elegir".

Hay quienes no comprenden, ni soportan, que en medio del crecimiento económico exista malestar. Más aún, promovidos de un antiguo y trasnochado economicismo mecánico, creen que "lo que es bueno para el país también es bueno para cada uno de sus habitantes". La historia muestra muchas veces lo contrario. Los momentos de mayor efervescencia política no son aquellos de crisis y depresión, sino, muy a menudo, de exitismo, crecimiento y euforia económica. Allí los diversos estratos de la sociedad sienten el irrefrenable impulso a participar de los bienes y bondades que el sistema otorga sólo a unos pocos, buscando de alguna manera, a veces de cualquier manera, respuesta a sus demandas insatisfechas. Así, una sociedad que no reflexiona sobre sí misma, sobre su cultura, sobre sus formas de integración, de solidaridad interna, puede avanzar irreflexivamente contra un muro en el que, sabiendo, se estrellará.

La combinación —tolerante— de sociedad y comunidad es el desafío de la cultura de un país que quiere ser moderno. Moderno a fin del siglo veinte, sin olvidar los signos de la libertad y de la solidaridad. Y, aprendiendo de la historia, no pretender ser modernos al estilo alemán del siglo pasado, afán que condujo a la práctica de la mayor intolerancia criminal de este siglo.

2. En busca del espíritu de la modernidad

La pregunta de Habermas⁴ sigue siendo válida: "¿Cómo puede construirse, a partir del espíritu de la modernidad, una forma ideal interna que no se limite a ser un simple remedo de las múltiples formas históricas de manifestación de la modernidad, ni tampoco le sea impuesta a ésta desde afuera?"

Porque no cabe más que apropiarse del espíritu de la modernidad así entendida, combinación curiosa de lo que se ha sido y lo que se quiere ser. Es el desafío de la cultura; es la tarea de los intelectuales que creen colaborar con la cultura. Es el desafío de un país que quiere —con sufrimiento

⁴ J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad* (Madrid: Taurus Humanidades, 1989), pág. 33 y ss. "Primera lección la modernidad: su conciencia del tiempo y su necesidad de autocercioramiento".

extremo— ser moderno, salir del subdesarrollo, "vivir en el mundo", renunciar a la condición de colonia, sobreponerse a la dependencia, a la subordinación a que nos han sometido, que hemos aceptado, en la que hemos vivido.

Es fácil que el espíritu se vaya de los dedos, se derrame como agua en la arena y sólo se queden los productos expresivos de la modernidad. Cuando vamos por el campo, sobre todo en el sur, y vemos los "locomóviles", esas grandes máquinas que aún funcionan, recordamos que fueron el símbolo de la primera revolución industrial, de la primera modernización; la máquina a vapor llegó tempranamente a estas tierras, pero no el espíritu que las había creado.

Algo de ello ocurre hoy en día, no sólo en el país, sino en el mundo. La rápida globalización de las comunicaciones y del consumo ha conducido a la difusión de los *gadgets* de la modernidad, a una diseminación de ellos al infinito, provocando una cultura de la esquizofrenia: los campesinos de la región más apartada de nuestro país, escuchando y viendo en directo —*live*— los hechos que ocurren en el otro lado del planeta. En Puerto Edén, uno de los puntos más solitarios y alejados de nuestro territorio, se "colgaban" los habitantes con sus televisores antiguos al satélite y veían las telenovelas en portugués. No entendían mucho, pero les gustaba y, a veces, lloraban. Allí viven pescadores chilotes e indígenas kawashcar o alacalufes, de quienes se dijo que serían los últimos hombres que en la actualidad viven en la edad de piedra. Los aparatos transmiten los sonidos de la modernidad, pero no necesariamente su espíritu, ni menos la lógica interna que permite su apropiación fecunda.

Se habla de *modernizar la educación*, como vía de hacerlo para toda la sociedad. ¿Qué significado tiene? Nadie puede estar en desacuerdo con esa propuesta. Entregar saberes modernos, conocimientos, tecnologías. ¿Cuál es el espíritu de la educación moderna, sobre qué eje se levanta? Debería entregar el espíritu de la modernidad para que se propagara por todos los poros de la sociedad. Muchos han entendido otra cosa, esto es, entregar aparatos modernos a las escuelas. Computadoras, por ejemplo. Quizá en ello residirá el plan de modernización de la educación en casi todos nuestros países. Se compra el objeto moderno, el cual, como espejuelo o baratija donada por el conquistador al indígena conquistado, permitirá en forma mágica el tránsito a la modernidad. Al igual que quien se colgaba las "chaquiras" en largas trenzas, pero desconocía su modo de fabricación, los actuales colonizados despliegan todo su ingenio en aprender lenguajes que nunca han creado, que apenas pueden descifrar y que les hacen soñar que están en el mundo globalizado de la red mundial de la información. La modernidad se ha escapado, o parece que se escapa, entre los dedos nerviosos de la modernización. Sólo nos quedan los aparatos arrumbados en el closet.

Es muy fácil que se haga un "remedo" de modernidad. Un "simple remedo", como sostiene Habermas. Las copias suelen ser peores que el original; a veces resultan horribles, lo desvirtúan hasta la monstruosidad. Es muy posible que muchos, enfermos de modernidad aguda, intenten remedar de tal suerte lo que creen ser su paradigma, que lograrán la perfección absurda de la copia fiel, como ese personaje de Borges que —tarea sin duda quijotesca— quería reescribir minuciosamente *El Quijote*, alcanzar la perfección de un escritor que logra reescribir un clásico tan perfectamente que se le parece en todo.

Posiblemente allí reside el malestar que provoca la modernización irreflexiva: en creer que la modernidad, una vez más, *reside en las cosas*; que no requiere apropiación del espíritu. Es fácil continuar siendo premodernos arriba de autos modernos, usando las *baratijas de la modernidad*.⁵ En

⁵ En 1980 impresionado por el triunfo del "Sí" en el plebiscito que aprobó la Constitución de la República de Chile, escribí una reflexión que se titulaba "Pan y baratijas" (Revista *Proposiciones* 3, Santiago: SUR, 1981). "El sí de las baratijas podríamos denominar a esta parte de la historia ... es algo que está caracterizando a este país, a este modelo, a esta desesperación que nos va llenando. ... Orden y baratijas. La imagen de la cola, del desabastecimiento y el desorden de 'antes' [del período de la Unidad

este caso, la modernidad es una externidad, al igual que las normatividades prescritas de la comunidad tradicional. No hay cambio en el espíritu de la modernidad, no se incorpora el signo de la libertad. Las personas siguen encadenadas a los fantasmas denunciados por Nietzsche hace ya un siglo.

Me atrevería a decir que hoy día la modernidad marcha en torno a una combinación de "productos modernos", "remedo" y copia de conductas modernas, e influencias externas.

El desafío teórico y práctico es, por tanto, lograr ser modernos, parte del mundo moderno, apropiándose del espíritu de la modernidad, no de sus simples expresiones.

Pero, ¿dónde reside la modernidad? Si no está en los usos, si no está en las baratijas, en las cosas, si no está en la externalidad de los fenómenos, ¿dónde encontrarla?

El *dominio de las fuerzas externas* al individuo, al sujeto —se nos ha dicho— es lo que ha caracterizado y caracteriza a la no modernidad. Es la dominación de los amos sobre los siervos, el dominio de la ignorancia, de la religión como creencia y temor, de la cultura como costumbre. Es el dominio de las fuerzas externas no reflexivas —no siempre ni necesariamente racionales o irracionales—; es el dominio de lo arbitrario transformado en poder y opresión.

La *libertad de los sujetos*, también se nos ha dicho, es el centro y corazón del mundo moderno. Allí reside lo moderno por antonomasia: la libertad en oposición al dominio.⁶ La igualdad de las personas es algo consustancial a la modernidad. Las decisiones las toma la persona, sobre la base de su capacidad argumental.

Es por ello que la pregunta no es ingenua: ¿cuál es la modernidad prometida? ¿Es el reino de la abundancia o el reino de la libertad? ¿De qué nos serviría tener repletas nuestras despensas y computarizados todos nuestros movimientos, si no tuviéramos libertad? Pero, ¿es acaso, en el particular caso de Chile, una promesa realista? Lo más probable es que no tendremos tan repletas las despensas como para que alcancen a todos; lo más probable es que cuando hayamos computarizado todos nuestros pequeños actos, otros lenguajes vengán a reemplazar los que ya creíamos perfectos.

En la reducción del concepto está el drama. La libertad de los sujetos fue apropiada por el liberalismo y por los liberales en su exclusivo ámbito económico. Quizá en un inicio, incluso en Chile, los liberales radicales hicieron de la libertad el acto fundacional de la cultura. Pero, más adelante, las doctrinas liberales redujeron el ámbito de la libertad a la economía y cerraron la cultura a su influencia.

Popular], se ha opuesto de manera eficaz a las vitrinas llenas de 'importados' y el orden de ahora [1980]. Y ha surtido efecto. ... [Pinochet] en esa noche de triunfo, cargada de símbolos de guerra (gesta del once [de septiembre]), de juventudes nacionalistas presentes, de antorchas demasiado raleadas y desordenadas para hacernos recordar pesadillas de películas de la guerra mundial pasada; [Pinochet] ofreció su programa al pueblo para los próximos ocho años. En los días siguientes, los demás personeros de gobierno se han encargado puntualmente de precisar el alcance de cada una de esas palabras, y sobre todo se fue aumentando el número de artículos, artefactos y baratijas a los que los chilenos podían tener acceso". Hoy se podría constatar que efectivamente se cumplieron las predicciones de ese 'antorchado día'; hay más automóviles (y más problemas), más televisores, más teléfonos (falló la promesa de las bicicletas...), etc. No es ociosa la pregunta de si acaso somos más modernos y si todo ello constituye un verdadero avance. Podríamos preguntarnos también si la democracia ha producido alguna ruptura fundamental o, desde 1980, la comunidad perdida ha encontrado su débil razón de ser en las compras, en el consumo y en el mercado.

⁶ "La época moderna se encuentra sobre todo bajo el signo de la libertad subjetiva" (Habermas, *El discurso...*, lección 4ª: "Nietzsche como plataforma giratoria", pág. 109). La libertad subjetiva se realiza, dice Habermas, a nivel social, en el derecho privado: "persecución racional de los propios intereses", y en la "formación política de la voluntad colectiva". En el ámbito privado, "como autonomía y autorrealización éticas"; y, finalmente, en "la apropiación de una cultura que se ha tornado reflexiva". Este último punto es quizá el elemento de mayor individuación, producto de la libertad de los sujetos, y es el tema del que centralmente aquí se trata.

Se puede pensar que es bueno ser libre para comprar y vender, pero no es tan corriente pensar que es bueno ser libre para pensar, crear, relacionarse entre unos y otros, amar y creer.

Ante la dificultad, surge el temor. ¿Y si no alcanzáramos la tan ansiada modernidad? ¿Si en el camino lo perdiéramos todo? Me temo que ésta es la contradicción no sólo de los intelectuales chilenos que reflexionan sobre sus angustias, sino de casi todos los intelectuales de todos los países aquejados por este mal de fin de siglo: si en el camino a la universalidad de la cultura perdemos el alma, lo poco que tenemos, la propia identidad.

No me parece extraño que, en primer lugar en los ex países del Este, el temor a quedar sin nada haya provocado las primeras reacciones de identidad histórica; por ello los islamistas se vuelvan a mirar sus propios fundamentos, ante la arremetida de los mercados globalizados. Los millones de chinos van camino a un proceso parecido, ante el terror de la ruptura y la nada.

El temor a la pérdida de la propia identidad es una de las consecuencias de las modernizaciones compulsivas; los seres humanos, aterrorizados frente a un futuro incierto, ceden a la tentación de la mujer de sal: miran atrás, se refugian en la nostalgia. No es por casualidad que la modernización sea acompañada por el malestar, de donde surge, casi necesariamente, la cultura de la nostalgia.

3. "Ontología" de la nostalgia

Se afirmaría, y muchos lo hacen, que las identidades son cambiantes, que la modernidad nos ofrece una identidad genérica, universalista, la que podríamos llamar "el hombre moderno". En esta mirada, las identidades particulares son asuntos sobrepasados por el tiempo, asuntos de viejos tangueros. "Nostalgia de las cosas que han pasado..."

Pero la nostalgia es un asunto que nos invade cíclicamente. No sólo en nuestra vida privada, sino también en la pública. Hay muchos, cada vez más, generalmente personas capaces, que sienten "nostalgia del ayer", de un país, de un modo de ser —de la política, por ejemplo, entendida como pasión—; que no se adaptan a un presente, evidentemente considerado "normal", positivo, bueno. Pareciera que el país de las cifras macroeconómicas positivas no siempre marcha al mismo ritmo del país de los sentimientos, de las sensaciones, de los encantos y los desencantos. Objetivo y subjetivo, son dos polos existentes y necesarios. En la conjunción de ambos se encuentra la ansiada "calidad de la vida".

Es por ello que ensayaré la oposición entre nostalgia e historia, clave, a mi modo de ver, para comprender la relación entre pasado objetivo y subjetivo, y elemento central de la "construcción cultural". Trataré de señalar que la nostalgia no se refiere siempre a asuntos circunstanciales, a los amigos que se han ido, a los paisajes que se han perdido; que no es sólo un asunto de edad, de años, de recuerdos poco críticos de tiempos pasados rememorados como los "tiempos felices".

La nostalgia aporta el elemento subjetivo a la historia, enriquece el alma, nutre las conversaciones largas; muy pocas veces logra ser objetivada, pero permite a las "comunidades humanas" dimensionar el presente, desencandilarse con los nuevos descubrimientos, poner todas las apuestas en un futuro incierto.

La nostalgia se convierte a menudo en el patrón subjetivo de la medida. Las grandes masas no evalúan su situación solamente por los bienes materiales adquiridos, por el progreso técnico alcanzado, sino también por los grados de seguridad logrados, los niveles subjetivos de satisfacción, la sensación colectiva de bienestar.

La nostalgia es el recuerdo positivamente valorado. Es por ello que se lo desea revivir. Al no ser posible, se produce dolor. La nostalgia es un sentimiento doloroso de pérdida, de la inevitabilidad del tiempo.

Esta afirmación es bien conocida a nivel psíquico personal, pero escasamente valorada a nivel social y cultural. Quisiera comprender este fenómeno a nivel de la cultura, y para ello hacer "ontología" —y uso la palabra con un cierto pudor—, en el sentido de construir una categoría ligada al ser de las cosas, de las personas, de las comunidades. Podría decirse que intento utilizar el concepto, transformándolo de uno psicológico en otro capaz de dar cuenta de fenómenos colectivos.

Necesitamos hablar del *tiempo y el rito*, para entender nostalgia, historia e identidad.

El tiempo es la más humana de las sensaciones. Nos refiere a la conciencia. Creemos los humanos de hoy, modernos, que sin la conciencia del tiempo, éste no existe. Los filósofos han trabajado en las más diversas direcciones el asunto. También lo ha hecho, con resultados tangibles, la antropología. El animismo indígena llenó de vida a las cosas que nosotros, gente de Occidente finalmente, hemos denominado inanimadas. Una roca, "futá currá", gran piedra en la lengua de los mapuches, era para ellos un ente vivo, lleno de vida. Allí "pasan cosas". Las piedras, al partirse, al romperse por efecto del agua, de las nieves, de los calores, sin duda cambian, se transforman. El tiempo también transcurre en ellas, deja su huella. En la cultura y espiritualidad mapuche, el hombre es tributario de esa relación. Hay un "fuera de sí" que es respetado, venerado, ritualizado, y al cual debe ofrecer sacrificios, ya que en algún momento tendrá influencia en la propia vida.

El "eterno retorno", señala Mircea Eliade,⁷ es la concepción primigenia del tiempo. Las estaciones se suceden en un ciclo siempre persistente. Los humanos acuden con sus sacrificios en auxilio de la naturaleza para que no se detenga el proceso de la vida. Cada año celebraban los antiguos la Pascua, el momento de salir de la oscuridad del invierno en que pareciera que la muerte se había apoderado de las cosas y de los hombres. Prendían nuevamente el fuego sagrado, lo reavivaban con cantos y oraciones; sacrificaban el cordero pascual, daban gracias al Altísimo, se purificaban ritualmente y predecían en el templo lo que debía necesariamente ocurrir en el espacio cósmico: la reaparición del sol, de las plantas, de las flores y los frutos.

Hombre y naturaleza se encontraban fundidos en un contacto persistente. Los hombres no eran los únicos dueños del tiempo. La angustia provocada por la incertidumbre era mitigada por la certeza del rito. Los ancestros, sus costumbres, sus enseñanzas, estaban comprendidas en el presente. El espacio sagrado permitía la conjunción del pasado con el presente, la unificación del tiempo. "Yo estaré en medio de vosotros", ha sido la promesa de todas las religiones, de los grandes rituales salvíficos.

El rito constituye el momento en que el humano ejerce su capacidad de detener el tiempo. Es evidentemente una detención ritual, pero no por ello menos real. En el rito se conjuga el pasado primigenio a través del mito, del recuerdo estereotipado del origen de la comunidad. Se reiteran las situaciones semejantes, se renuevan los lazos de pertenencia, se reconstruye lo quebrado y se vuelve a nacer.

El ser humano ha vivido en esta concepción del tiempo durante toda su historia. Incluso hoy en día, la mayor parte de la humanidad participa de una visión ritual del tiempo. Una relación de reiteración, un tiempo que no es atributo exclusivo del ser humano, ya que éste, de una u otra forma, está fundido en las cosas, depende de los elementos, requiere de una interacción con la naturaleza.

Nuestra cultura occidental ha perdido esa noción. Kant, verdadero demiurgo de la modernidad, redujo el tiempo al ser, y el ser al hombre, al ser humano, a la razón, al único racional viviente, al capaz de captar el transcurso de las estaciones a través de su conciencia. El tiempo es un atributo del ser, de su existencia plena. Es su elemento consustancial. Es el tiempo de la modernidad: ruptura con el fuera de sí, con la naturaleza, apropiación del hombre por el hombre.

La nostalgia es hija del tiempo, de esta noción desritualizada —moderna— del tiempo; del tiempo que no vuelve, que no retorna, que transcurre. Es su hija más preciada, la que valoriza el devenir, lo que

⁷ Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno* (Madrid: Alianza Editorial, 1982).

se ha ido; la que añora el pasado. No es mera casualidad que en la cultura alemana del siglo dieciocho surgieran las dos tendencias, la que ve en la razón el sentido de la historia y la que ve en la nostalgia el fundamento del arte y la cultura. Racionalismo y romanticismo son dos partes de un mismo fenómeno cultural.

Pero es también, la nostalgia, la hija más peligrosa del tiempo, porque desvaloriza el presente, lo crítica y mira hacia atrás. Los grandes fundadores han desconfiado de ella. Les han dicho a sus seguidores que no pueden volver la vista atrás: se convertirán en estatuas de sal. La mirada fija en el futuro es una necesidad inherente a los fundadores. No se debe dejar espacio a la nostalgia. Piensan, "no vaya a ser cosa que se vuelvan", que tomen sus maletas, amarren sus alforjas en los burros, camellos, cabalgaduras de todas las especies, o incluso, vuelvan a utilizar las desvencijadas citronetas y se replieguen hacia el pasado. No vaya a ser cosa —meditan— que piensen seriamente que "todo lo pasado fue *mucho* mejor, que renieguen del presente incierto y cierren sus molleras a todo futuro, a toda tierra de promisión, a todo paraíso prometido, a todas las fantasías de los predicadores".

Cortés mandó quemar las naves; otros quemaron los libros. Es la misma idea: que el pasado no nos perturbe.

Sin nostalgia no habría valorización subjetiva del pasado. Es el elemento espontáneo, natural, de la psiquis que le otorga al sentimiento humano su dimensión histórica. La memoria, el recuerdo, es el dato neutral, es la capacidad temporal del pensamiento humano. Ese recuerdo es valorizado, o desvalorizado, por el transcurso del tiempo. El olvido es la respuesta a la desvalorización; su opuesto es la nostalgia: lo que no se quiere olvidar, lo que se quiere recordar y volver a vivir.

¿Qué podemos hacer con el pasado? No podemos hacer "tabla rasa", decía el profesor Jean Chesneaux, parafraseando a Marx; lo deberíamos asumir de alguna manera. Esa es la Historia, con mayúscula.⁸

La historia es, o debería ser, la visión ponderada del tiempo; la mirada racional, crítica, compleja, contextualizada, de lo que nos ha pasado. Vista desde la historia, nuestra vida es un complejo sistema de decisiones en las que no siempre estuvimos plenamente conscientes, referidas a hechos bondadosos, felices, y también desgraciados. La historia debe mostrarnos un pasado relativamente similar al presente. Un pasado con momentos de felicidad, y otros de tragedia, de dolor, de tristeza. La historia muestra causas, relaciones, consecuencias, procesos, encadenamientos de hechos que al final conducen al presente en que nos encontramos. En la vida privada y personal, el analista, el psicólogo, el terapeuta, tiene la misma obligación que el historiador. En cambio el amigo, el o la confidente, va a escuchar lo que se le quiere decir, la versión ingenua, la historia parcial, los momentos maravillosos o, si se trata de un ente depresivo, el relato de los desastres permanentes.

La Historia, con mayúscula, debe actuar sobre el "olvido". Allí reside su elemento crítico fundamental. Las sociedades, las comunidades, no quieren oír muchas veces los elementos negativos de su historia. Los encierran en el olvido.⁹

La nostalgia es también la versión parcializada de la historia, es la segmentación del tiempo, el recuerdo fragmentario de los aspectos que explican el presente frustrado. Es, por ello mismo, amorosa. La historia es cruel. Suele decir la verdad de lo ocurrido. Debiera decirlo, más bien. Muestra datos, series

⁸ Jean Chesneaux, *De l'histoire on fait table rase* (Paris: Masperó, 1975). Hay edición en castellano. Véase nuestro comentario a este libro en *Proposiciones* (Santiago: SUR) 5 (1982).

⁹ Renan señalaba: "Ahora bien, la esencia de una nación está en que todos los individuos tengan muchas cosas en común y también que todos hayan olvidado muchas cosas: todo ciudadano francés debe haber olvidado la noche de San Bartolomé, las matanzas del mediodía en el siglo dieciocho..." citado por Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. 1ª Edición en inglés, 1983; 2ª edición corregida, 1991 (México: Fondo de Cultura Económica, 1993), pág. 277.

de hechos demostrables; por lo general relativiza las actuaciones individuales, impide construir panegíricos, salvo las historias oficiales de la patria, que son más bien el relato nostálgico de los grandes hombres que se fueron. Son por lo general la nostalgia oficial y colectiva, no propiamente historia. En muchos casos, toda la historia se construye sobre la nostalgia.¹⁰

El enorme atractivo de la nostalgia, es su seducción. Nos lleva a pensar que fuimos mejor de lo que somos; nos hace mirar el pasado con condescendencia, nos ofrece una versión de la historia por lo general lamentable para el presente.

La nostalgia es una gran adúladora. Nos podemos pasar días y noches con ella, es prima hermana del beber, nos acompaña en cada copa, no se aburre nunca; con los años, crece.

La identidad colectiva es hija legítima de la nostalgia, se construye en torno a ella. La identidad no se construye con la historia. Ese es el error racionalista, el sueño positivista: pensar que la razón puede evaluar científicamente el pasado y transformarlo en verdad; y que esa verdad puede ser el fundamento de la identidad grupal, de la sociabilidad, de los vínculos y la cultura. Nada más lejano a la realidad. La identidad colectiva se organiza en torno al rito y al mito, a la noción del tiempo que acompaña a la nostalgia, a la visión "subjetiva" del tiempo. La identidad cultural es una suma de depósitos añorados por los habitantes presentes de esta sociedad que miran el pasado con una cierta nostalgia. Es por ello que las identidades son irracionales, obedecen a recuerdos, creencias, afectos, nemotecnias colectivas que hacen de un grupo humano un todo con sentido, con pasado y con futuro. Allí, en la comunidad, es donde las cosas adquieren sentido, proyección verdadera.

En la reconstrucción de las identidades colectivas, en la imaginación de un nuevo lazo que una a los ciudadanos, ahora libres, la aparición del pasado es un elemento central. El pasado aparece como plataforma, como represión o —mediante su relectura— como comunidad. El principal elemento de la acción cultural es re-producir el pasado desde una re-mirada cariñosa, donde los ejes de la violencia se enreden con los de los sueños, de la vida y la muerte reunidas.¹¹

¹⁰ Antoinette Molinié, profesora de Nanterre, señala con razón, cómo la cultura peruana indígena se ha levantado sobre la melancolía. Los indigenistas caracterizaron al indio como un ser nostálgico, triste, de mirar perdido en la profundidad del tiempo: es la nostalgia, se dijo y se dice, del Imperio de los Incas; el indio es triste y el pueblo es triste, sus canciones son tristes. Es la nostalgia nacional por la pérdida del incanato. Los propios indígenas, no necesariamente tristes, asumen en su comportamiento público y en sus expresiones culturales la melancolía como eje central de su personalidad y comportamiento. El artista cuzqueño ... lleva a la greda la melancolía y el dolor en sus figuras desgarradas en un arte indígena expresionista de gran calidad. Guayasamín, en Ecuador, recurre a la misma matriz cultural para reinventar su pintura expresionista andina, de grandes ojos con lágrimas, de manos desesperadas, de sentimiento de pérdida. (A. Molinié, Ponencia al seminario "El malestar en la memoria: los usos de la historia". Trujillo, Universidad Complutense de Madrid, 1995).

¹¹ El discurso de la modernidad —a lo menos como se manifiesta masivamente en Chile— no revaloriza ni resignifica nada o casi nada del pasado. Trata, por el contrario, de hacerlo tabla rasa. La voluntad modernizadora de los años de la Corfo, por ejemplo, en las décadas del cuarenta y cincuenta, fuente de enorme significación cultural, son objeto de escarnio, de la crítica implacable sobre la ineficiencia del Estado empresario, sobre los anhelos liberadores populares como fuente de conflictos intestinos... En fin, se podría seguir con un sinnúmero de ejemplos de cómo las nuevas generaciones no poseen ninguna visión positiva de la historia. Para ellas, la historia es un conjunto fantasmal de héroes abstractos, situados en un panteón inmodificable, que dieron lugar a un país premoderno, subdesarrollado y colmado de pobres. Frente a ello, la modernidad, las modernizaciones aplicadas, comienzan a cambiar la situación. No hay identidad hacia atrás. Hoy —veremos en el Capítulo Segundo, "La comunidad perdida"— ella aparece como inaceptable por su autoritarismo, ademocratismo y criollismo de mal gusto. Podríamos agregar que sin historia, sin relecturas del pasado, las nuevas generaciones se enfrentan a la soledad, a la falta de vínculos comunes, a la ausencia de identidades colectivas. El reemplazo por identidades parciales —barras bravas, grupos rockeros, pandillas, etc.— es una respuesta legítima de quienes han escuchado sólo el silencio y el olvido. Don Mario Góngora, en uno de sus últimos libros, *La*

Ante la crisis de una modernidad incapaz de dar sentido a las cosas, a los objetos inanimados circulando en el mercado, pueden resurgir de la mano de la nostalgia las viejas identidades generacionales, habitualmente señaladas como naturales, hijas del tiempo subjetivo, del recuerdo de cuando se era feliz.

4. Los trenes en la noche: en recuerdo de Jorge Teillier¹

Los modernos quisieron hacer del pasado, olvido. Combatieron la nostalgia como una de las principales enfermedades del ser humano, de las sociedades, de las personas. Tenían motivos: reaccionaban frente a un mundo dominado por fuerzas externas, por la cultura, por la religión, las costumbres, el imperio de la autoridad paterna.

Los modernos inventan el tiempo, lo resitúan, lo transforman en progreso. Tal es la esencia del modernismo: romper la relación inmanente que existía entre hombre y naturaleza, entre tiempo y sociedad.

Comenzó la huida de los pueblos. La gente abandonó sus comunidades originales en busca de la modernidad, del progreso, de la ciudad, del mundo. Es la historia de este siglo: la larga marcha hacia la libertad subjetiva.

Thomas Wolfe¹² recuerda las manos de su padre muerto. Vivía en el oeste norteamericano, mundo rutinario. Su padre había sido un trabajador; sus manos eran enormes, fuertes, duras, callosas. Están cruzadas frente al pecho, sobre el terno negro, en el ataúd erguido en medio del salón de la casa familiar. Wolfe observa trémulo. Allí yace el pasado, la tradición, la comunidad aplastante de las familias puritanas del Estados Unidos profundo.

Envuelto en la luz del sol matutino, en la galería de un hospital, a cinco escalones del suelo, estaba sentado el viejo espectro moribundo de un hombre mirando pensativamente a través de la bruma que cubría esa ciudad que él había conocido en su juventud.

Sólo había vida en sus manos. Lo demás estaba muerto. Aquellas poderosas manos de marmolista, en cuyos tendones y huesos había tan poco que la enfermedad o la muerte se pudieran llevar, parecían ahora más vigorosas y plenas de vida que nunca.

Oh, qué tierra, qué vida y qué época fueron aquellas. Aquel mundo de su juventud sin retorno.

Se lleva el recuerdo de las manos, sólo de las manos. Lo único que va a valorar en los años siguientes es el trabajo de esa gente, de su padre, de los campesinos, los *farmers*, los trabajadores que forjaron la "gran Nación". "Levántate y mírate las manos", cantó Víctor Jara en Chile. En el trabajo ha percibido algún elemento de salvación, algún espacio de cultura, algún valor positivo. En el resto de la sociedad comunal, en las relaciones entre las personas, en la sociabilidad, sólo ha encontrado

noción de Estado en Chile (Santiago: Editorial Universitaria, 1985), no encontró nada positivo en la historia reciente de Chile. Denominó el período como el de las "planificaciones globales", el tiempo de las ilusiones de cambiarlo todo, de las políticas totales y absurdas. No valoriza ni siquiera el ímpetu y la voluntad que guió el período de fines de los cincuenta a los noventa de este siglo. La modernización conduce a una crítica radical que implica la desvalorización del tiempo histórico reciente.

¹² Thomas Wolfe, *Del tiempo y del río* (Buenos Aires: Editorial Sudamericana). Esta novela es reconocida como la fundadora de la nueva novelística norteamericana. Es el relato de la salida de la casa paterna en el medio oeste norteamericano, la llegada a Boston y los estudios en Harvard. En una segunda parte se relata el viaje a París, el París de comienzos de siglo que obnubiló a toda una generación de intelectuales y escritores norteamericanos. La novela experimenta con el lenguaje de manera revolucionaria para la época, y es por todo ello que nos parece un símbolo de lo que fue el modernismo del siglo veinte, década del veinte, en los Estados Unidos.

frustración, odio, rencores acumulados, malquerencias, miradas furtivas. La opresión reina en los pueblos chicos.

El joven Fausto, como se autodenomina Wolfe, toma el tren rumbo a la civilización. Sólo subirse al carro salón, lo asombra. Los cortinajes, las felpas en los asientos, la gente alegre, libre, conversando, riendo. Los trenes son la libertad. Cruzan las planicies norteamericanas. Allí está el progreso. Son los años veinte de este siglo. Pareciera que la modernización americana no tendrá fin.

Galopan los corceles de la furia, negros y con crin de luna, cobijados por la negrura de la noche, por la magia del tiempo, corren a través de la tierra perseguida por el misterio de la luna como en un sueño eterno y sus cascos golpetean al compás del tren.

Wolfe, en *Del tiempo y del río*, canta al progreso de América, realizado sobre las vías férreas. Relata el frenesí de la modernidad, entendida como libertad, acceso a la cultura, a una nueva vida. Los trenes cruzan las planicies norteamericanas.

El tren se precipitaba sobre la oscura tierra otoñal, y en un abrir y cerrar de ojos estuvo cerca del agua y de las rocosas costas, de la belleza solitaria, trágica y eterna de Nueva Inglaterra ... Vio las zigzagueantes y angostas calles de Boston, ennegrecidas por la acción del tiempo, con su penetrante fragancia de café y también el espectáculo de la avalancha humana que pasaba erguida sobre sus millones de pies...

Habría que seguir esta idea modernista a lo largo de las historias y recodos de "la historia". "Los trenes en la noche" pasan, también, por el pueblo de Lautaro, en el sur de Chile, y Jorge Teillier los escucha. Se pregunta qué llevarán. Se sube. Mira los pueblos pasar. Llega a la capital.

Pronto amanecerá
Los fríos gritos de los queltehues,
despiertan a los pueblos
donde sólo brilla la luz
de un prostíbulo de cara trasnochada.

Los pinos descortezados y nudosos
pasan interminablemente delante de nosotros
y nos miran hasta que nos damos cuenta
de que su rostro es el rostro
de nuestros verdaderos antepasados.

Yo hubiese querido ver de nuevo
el pañuelo de campesina pobre
con que amarraste tu cabellera desordenada
por el puelche
tus mejillas partidas por la escarcha
de las duras mañanas del sur.

Los pueblos flotan en mi cabeza
que he inundado de vino en este largo viaje
como flotan los viejos troncos

en los ríos en crecida.

Pero debo dejar el pueblo
como quien lanza una colilla al suelo.

Hasta luego,
hasta luego,
hasta que nos encontremos sin sorpresa
viajando por los trenes de la noche
bajo unos párpados cerrados.

Teillier viaja a fines de los cincuenta o comienzos de los sesenta de Lautaro a Santiago y escribe esos hermosos versos. Wolfe lo había hecho en los veinte: viaja desde el oeste profundo, campesino, puritano, cotidiano, a Boston, Harvard, la Universidad, la libertad, las bibliotecas, las mujeres, las ideas múltiples. Entra en el frenesí, se enloquece frente a la modernidad. El mundo moderno es el mundo de la libertad. La comunidad ha quedado atrás, "allá quedaron los pueblos". Sus luces mortecinas, las tertulias infinitas que dan vuelta sobre los mismos tópicos; la violencia represiva de las costumbres —nadie puede salir de la casa a partir de las ocho de la noche—; costumbres irracionales, nunca analizadas; ausencia de cambio, ausencia de la idea de cambio. La transformación es mirada con desconfianza, con precaución, es pariente del pecado. En cambio, en las ciudades la transformación es el supremo valor: quién es más de vanguardia, quién produce una innovación, cuáles son las nuevas ideas, dónde están los límites. No existen.

El futuro, en los años veinte y treinta, se ha transformado en una religión. En pintura se ha transformado en una escuela. Va acompañando a las doctrinas más radicales que plantean el cambio permanente, la destrucción de todo lo anterior.

"*Urbanite*", propone el teólogo Harvey Cox¹³ desde la Universidad de Columbia, al comenzar los años sesenta. Es el "urbanita", el hombre de las grandes ciudades modernas; es libre, elige a sus amigos, se relaciona con quienes quiere; escoge la belleza, la cultura, los valores. Es el hombre libre creado por Dios. Su relación con la divinidad es, por primera vez en la historia, libre, consciente, plenamente deseada, no medida por culturas impuestas, tradiciones, costumbres y deberes. Cox descubre en la ciudad la santidad; en la modernidad, la posibilidad de alcanzar el cielo. Es la teología de la modernidad.

Nueva York es el nuevo Monte Athos. Se puede ser santo en la ciudad, mucho más santo que en los pueblos, donde prevalece el convencionalismo, el fetichismo, la mirada solapada, el "cartuchismo" chileno, la presión de toda la familia para ir a misa, sin ganas, los domingos. En la ciudad vas porque quieres, anónimamente. Es tu pleito, libre, con Dios.

"Todo lo sólido se desvanece en el aire". Es una frase de Marx en el Manifiesto, para explicar la época moderna. Muchos no la habíamos subrayado, hasta que Marshall Berman¹⁴ la transformó en un iluminador estudio sobre la modernidad. La traducción castellana del Manifiesto (Austral) emplea otras palabras, y en buena medida cambia la fuerza del texto. La premodernidad, los valores, las instituciones, los sistemas de pensamiento, en fin, todo, se disolvió en el aire con el capitalismo, con la modernidad, con la era moderna. No hubo espacio para la nostalgia.

¹³ Harvey Cox, *La ciudad secular* (Ediciones Península, 1969).

¹⁴ Marshall Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire*. La experiencia de la modernidad (México: Siglo XXI Editores).

La época antigua, para la mirada modernista, estaba marcada por la decadencia, por la opresión, por el terrible oprobio de la explotación feudal. Vivíamos, se podría parafrasear, sumergidos en el oscurantismo de la religión, en las tenazas de las comunidades, los pueblos, las familias, los parientes, la gente de mirada furtiva y de lenguas viperinas. Todos esos valores, supuestamente valores, fueron disueltos por la modernidad. La frase completa de Marx es lapidaria:

Todas las relaciones estancadas y enmohecidas, con su cortejo de creencias y de ideas veneradas durante siglos, quedan rotas; las nuevas se hacen añejas antes de haber podido osificarse. Todo lo estamental y estancado se esfuma; todo lo sagrado es profanado y los hombres al fin se ven forzados a considerar serenamente sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas.

En Marx no hay nostalgia, sólo hay historia; pretensión de Historia, con mayúscula. Es por ello que tampoco hay identidades tradicionales, étnicas, religiosas o culturales. Nos dice que la conciencia se crea, es de clase, surge de las condiciones materiales de existencia y del acto voluntario del aprendizaje: la toma de conciencia. Que la identidad es clasista. En ella se disuelven las viejas identidades nacionales, religiosas, étnicas, las llamadas "identidades naturales". Los marxistas desvalorizan estas identidades, incluso las hacen objeto de represión y persecución. El voluntarismo en torno a las identidades adquiridas y contra las identidades prescritas llegó allí a su punto cumbre.

Para el gran maestro, la historia es de saltos, de abruptos quiebres, de "coupures epistemologiques", como sentenció Louis Althusser en el paroxismo del estructuralismo marxista, en que no se aceptaba para Marx ni siquiera una relación de pertenencia con el humanismo, con el historicismo hegeliano, con la mínima subjetividad, ni con nadie anterior a él. Marx, rudo, brutal, temerario, soberbio intelectualmente quizá, cree tener la verdad; la nueva verdad, la verdad de los modernos. Es por ello que funda, funda una de las religiones más atractivas de la modernidad. La otra es el mercado.

Como es fundador de futuro, no admite mirar hacia atrás:

La burguesía no puede existir sino a condición de revolucionar incesantemente los instrumentos de producción y, por consiguiente, las relaciones de producción, y con ello todas las relaciones sociales.

Desde la más profunda ortodoxia marxista, uno podría interpretar que lo propio de la burguesía es su compulsión modernizadora. Ha sido así desde siempre, desde que ella existe. Teóricamente y en el largo tiempo —la larga duración— pareciera ser parcialmente cierto. Pero en la vida práctica, en la vida que le toca vivir a cada uno, a cada sociedad, no lo es necesariamente. La mayor parte de las veces, la burguesía —o lo que se denomine como tal— ha contemporizado con la historia pasada, con las sociedades, sistemas y culturas que la han precedido. Ahí están los reyes en la Europa actual: herencia feudal evidente, reciclados sin problemas mayores y funcionalmente a los sistemas democráticos republicanos y, más aún, factores centrales de la estabilidad de los nuevos nacionalismos. Por el lado contrario, en el otro extremo de la escala social, se encuentran los campesinos y aldeanos, con sus tradiciones medievales, reciclados también a la producción moderna, a la cultura y el turismo. Bailan como en el medievo y cobran como en la posmodernidad. En la vida práctica, el "arrasamiento" de la burguesía, la "revolución incesante" de todo, e incluso de las "relaciones sociales", no es tal. No es tan compulsiva la historia. Aquellos que lo pretenden son los nuevos ricos, los nuevos modernos, los que recién aprendieron el ABC del Internet sin haber transitado antes por la máquina de escribir, el telégrafo, el cable y los teletipos. Desde este punto de vista, la "modernización compulsiva" sería aquel proceso en el cual la burguesía se deja llevar exclusivamente por el principio de la ganancia y la acumulación de

capital. Es el estado burgués puro. Al no existir oposiciones, mediaciones, fuerzas múltiples en la sociedad, el espíritu burgués "revoluciona" incesantemente, con la mayor "compulsión" posible, todas las fuerzas productivas y las relaciones sociales anteriores. Todo es obsoleto y posible de cambiar. Todo el espacio territorial y social es susceptible de modificar.

En Chile, el debilitamiento histórico de los movimientos sociales tradicionales, y en especial del movimiento obrero; el dismantelamiento del rol propositivo y conductor del Estado; el adormecimiento de las clases medias en el "consumo sin fin", y la creciente defección de los intelectuales a su rol crítico en la sociedad, han abierto un campo fecundo a que se exprese con singular violencia la práctica de la "modernización compulsiva". Un gran bloque social, formado por miembros plenos de esta burguesía — industriales, financistas— y sobre todo por corifeos y aspirantes a pertenecer a ella, son los principales actores de esta compulsión.

Las armas de que se sirvió la burguesía para derribar el feudalismo se vuelven ahora contra la propia burguesía.

Para Marx, el mundo avanza a saltos. La burguesía transformó en vapor todo lo anterior, los proletarios van a transformar en meros recuerdos oprobiosos las conquistas históricas de la burguesía. El camino de la historia es implacable. Marx no deja espacio para una visión positiva del pasado. No ha lugar la nostalgia: del pasado hay que hacer tabla rasa. La modernidad es superación, "supresión" se podría traducir, avance, salto, ruptura, liquidación de todo lo anterior.

El tiempo, es implacable.

Quizá sea por eso que el marxismo positivista no creó nuevas identidades. Sí crearon identidades los movimientos obreros, de origen mesiánico, nativista, ensoñador. "Arriba los pobres del mundo..." Allí hay nostalgia y hay cultura e identidad. Ese canto —la Internacional— no surge del marxismo teórico, es fruto de las luchas obreras, llenas de sufrimiento y sueños de un mundo mejor; es la utopía total: "ni esclavos ni hambrientos habrá, la tierra será un paraíso de toda la humanidad". Allí, en esa utopía, residía la fuerza movilizadora. Y qué duda cabe de que ese anhelo cultural rebrotará de mil formas. Quizá no rebroten ni el marxismo, ni el comunismo, ni los socialismos reales, pero ese anhelo de justicia es inherente al ser humano. Los Estados basados en el pensamiento racional, en el marxismo leninismo, no lograron establecer vínculos nuevos, identidades renovadas. Resurgieron, a su caída, las viejas identidades religiosas, nacionales, étnicas, no abolidas por los decretos supremos. El terreno de la cultura combina de modo curioso la subjetividad con la objetividad.

El tiempo es implacable...

Los trenes en la noche dejaron de correr. Ya no había más caravanas que fuesen moviéndose por los caminos en busca de nuevas libertades. Se apagaron las locomotoras y ese largo período de la modernidad soñada pareciera que ha culminado. Ha terminado —por fin— el tiempo de la revolución industrial, el tiempo en que los hombres creyeron que podían vencer los espacios infinitos, cruzar las praderas en los "caballos de hierro", remontar los ríos, cruzar los mares y, mediante todo ello, alcanzar la libertad, la felicidad. Hoy, al terminarse esta etapa, esta larga etapa de la cultura, nos invade el peor de los males: el escepticismo. Su cara positiva, que aún no surge, es la reflexión cuidadosa que reconoce la existencia de historia y nostalgia, sociedad y comunidad, hombre y naturaleza, masculino y femenino, por lo que se debe construir con precaución el mundo que queremos. A ello llamamos la cultura de la identidad, en la cual encontramos la libertad mezclada y combinada con los pueblos donde nacimos, con la casa en que nos criamos, con la gente con que vivimos y que quisimos abandonar, sin éxito, al escuchar en silencio el pasar de los trenes en la noche.

5. La identidad autoritaria

Cada sociedad posee un conjunto de bienes culturales que, por consecuencia del paso del tiempo, considera "naturales". Se lo denomina "lo propio" o, en forma más rebuscada, "lo nuestro". A pesar de su ambigüedad, es un conjunto de valores tradicionales reconocibles.

La cultura de la modernidad se enfrenta generalmente a ese conjunto de capitales culturales. En nuestros países, y en Chile en especial, esa identidad proviene del campo. Por muchos años, décadas y probablemente siglos, nada cambiaba en el campo chileno. El tiempo no pasó al interior de las haciendas; se detuvo, quizá, en las rejas de fierro terminadas en puntas de lanzas que cercaron los parques de los fundos de la oligarquía criolla. Años, décadas, siglos, en que unos mandaron sin ninguna duda, y también sin piedad, y los otros obedecieron. Inquilinos, peones, allegados, torrantes, afuerinos, voluntarios, obligados, camperos, gente de a pie y gente de a caballo, todos debieron sacarse el sombrero con respeto, y decir ceremoniosamente, servilmente, sumisamente, terriblemente por siglos: "mande, patrón, qué desea su merced, se le ofrece algo misiá, para servirle..."

Ahí nació una cultura y una identidad, la identidad autoritaria de este país. Es todo lo contrario al ejercicio de la libertad subjetiva. Es vivir bajo la sombra de la autoridad, bajo el peso del deber, bajo el temor a romper la norma. Es el lugar donde la libertad es pecado.

"Niño", decía la patrona del fundo, "anda a avisar a los peones que esta noche rezamos el rosario". Allí llegaban todos, obligados a rezar y cantar:

Un pecado sin cesar me atormenta noche y día,
Ay, Señor del alma mía, que me tengas que salvar...

Se cantó por años, creó costumbre. Venía de España, se adaptó a estas tierras; se hizo parte nuestra, de nuestro mestizaje, de nuestro colorido, de la identidad de los hijos de esta tierra. Humitas, pastel de choclo, ponchos, caballos, huasos, y huasos brutos, embrutecedores y embrutecidos, comedores de carnes asadas, bebedores de interminables damajuanas, gente acostumbrada a las experiencias fuertes, a ser mandadas y a mandar. La autoridad se ejerce con mano de hierro. Y ésa es cosa de machos, de personas claras y firmes. Después de hacerlo, se va a la iglesia y se canta:

Perdón, oh Dios mío
Perdón y clemencia...

Mi padre, en los años cincuenta, médico y urbano, sin una pizca de agrariedad en su cuerpo, me enviaba al campo para tomar el aire puro, la comida sana, y todas las ventajas de los fundos de este país. Pero me llamaba la atención en contra de las "meicas" que, con la complacencia de los patronos, sacaban los empachos de la colita, corrían ventosas por el cuerpo para extraer aires, le quemaban la tetera a los niños para asustarlos y que no se mearan en la cama. Nos habló desde niños contra la bestialidad agraria. Seguramente ocurrió lo propio en muchos hogares de clase media.

Es el horror a la barbarie. Los argentinos, sus intelectuales, lo escribieron con mayor precisión. Por ello construyeron una maravillosa cultura ciudadana, urbana, en oposición al campo, en Buenos Aires principalmente. Construyeron una ciudad. Dejaron de lado el campo por bárbaro, lo explotaron y lo hicieron producir solamente. A la sabiduría tradicional, que sólo sirve para llenarse de temores frente a la vida, oponían "las luces de la ciudad", "luces de Buenos Aires": las librerías abiertas en calle Corrientes durante la noche, las salas de teatro, los cines más tarde, el mundo de la cultura de las ciudades, de los ciudadanos, de las personas civilizadas.

Jorge Luis Borges, esencia urbana, va de la ciudad al campo, en un retorno amoroso. Allí, entre las brumas del cariño aparecen los gauchos sabihondos, la violencia primitiva. Sábado pasea la cabeza del caudillo en un saco harinero por pampas y montes, sin cesar. No ha habido descanso para el bárbaro que asoló la nación. Su cabeza no encontró el reposo hasta que todos los héroes fueron enterrados en sus tumbas. Al final de todo se puede ir al Parque Lezama, allá cerca de la Boca, sentarse bajo la estatua de Cupido y esperar que aparezca Alejandra, las miles de alejandras que ha prodigado efímeramente la ciudad, la multitud ciudadana que transita por la cultura urbana.

En Boston, Wolfe encontraba la misma vida ciudadana hace ya casi los cien años. No nostalgaba de la vida rural. Pasaron muchos años, ya se había constituido una cultura ciudadana en Estados Unidos, en la costa culta, y John Wayne vino a reivindicar el campo bruto, el oeste reinventado, el agrarismo de la identidad de la América profunda, reaccionaria, conservadora, prolegómenos de la era restauradora de Reagan, presidente cowboy.

La clase media chilena, la burguesía, sus intelectuales, no fueron implacables con el campo, con la barbarie rural. La crítica fue débil, y no fue cultural. Muchos de los primeros empresarios no agrarios se "agrarizaron" apenas lograron enriquecerse. Así lo hicieron los mineros del norte, los del carbón, e incluso familias poderosas en el mundo financiero, como los Edwards, que, junto con dirigir el periódico más liberal, comercial y representativo de lo que sería una burguesía en Chile, *El Mercurio*, han presidido las sociedades de criadores de caballos criollos¹⁵ y numerosas actividades relacionadas con la tradición rural. La clase media, quizá por la pobreza urbana, no ha hecho de la ciudadanía, del vivir en la ciudad, un objeto de orgullo. ¿Qué novela urbana nos identifica? *Rayuela* es impensable en la cultura chilena de los años cincuenta. *Criollos en París*, de Edwards Bello, repiquea la nostalgia de los chilenos por la cordillera, el vino y los sauces llorones.

No hubo crítica implacable, y las consecuencias son determinantes en nuestra cultura.

En Chile, pues, no se ha producido el quiebre. Quizá en los últimos años ha comenzado a aparecer una primera generación de jóvenes ciudadanos, de ciudad, de la ciudad de Santiago principalmente, que no tienen ni han tenido relación "presencial" con el campo. Sus abuelos migrantes del mundo rural murieron, sus parientes lejanos se olvidaron en el sur, no saben ya lo que significa la palabra inquilino. Es quizá la primera generación popular urbana propiamente tal que ha habido en nuestra sociedad. También ha surgido una nueva burguesía, que nació después de las reformas agrarias, que ya no se acuerda de las cabalgatas a lo largo de los caminos bordeados de álamos de "los campos de Colchagua". Se ha ido terminando el recuerdo rural.¹⁶

Durante dieciocho años, sin embargo, la voz fuerte, caporal, rural, agraria, siguió sonando en la política criolla. Aun hoy día suenan las voces autoritarias de la identidad rural en el concierto discursivo criollo, en los debates de lo que debe ser y lo que no es. La identidad rural autoritaria se saca a relucir como la identidad "natural" de los chilenos.

Siempre existe el recurso al pasado. No es posible olvidarlo, aunque mucha gente quisiera desestimar su importancia de una vez para siempre. Fue una identidad formada a lo largo de decenios y centenios en las casas de campo. Construyó un "tiempo" y un "espacio" que no logra fácilmente ser

¹⁵ Véase un estudio histórico sobre las "Casas de Quilpué", una hacienda a fin de siglo pasado de las familias Ross y Edwards de Valparaíso, en *Proposiciones* (Santiago: Ediciones SUR) 19 (julio 1990).

¹⁶ Sociológicamente se puede determinar que en los últimos diez años —recién— en las poblaciones de Santiago predominan en forma neta los "nacidos en Santiago". Los inmigrantes se transforman en una minoría sin capacidad de hegemonía cultural. La Reforma Agraria, al romper las instituciones rurales, provocó también fuertes rupturas entre el mundo urbano popular y el campesinado. Es por ello que se podría afirmar —a modo de hipótesis— que estamos en presencia de la primera generación netamente urbana habida en Chile. Véase A. Rodríguez y E. Tironi, "El otro Santiago", *Proposiciones* (Santiago: Ediciones SUR) 13 (1987).

suplantado por las nuevas versiones fragmentarias, inconclusas, nunca explicitadas, que no han llegado a transformarse en "sentido común", en cultura ciudadana, en la identidad de la ciudadanía.

La cultura ciudadana en Chile está en pañales, si es que existe. Me atrevería a decir que comienza a aparecer tímidamente en las letras del rock de los muchachos de las poblaciones, en las libertades de los urbanos que crecientemente ven su sentido en la recreación de lazos entre vecinos, entre personas que viven en la ciudad y que ya no añoran la "comunidad perdida" de los campos.

"Lo nuestro" se ha transformado, por lo tanto, en un remedo monstruoso de lo que fue esa antigua identidad autoritaria de base rural. Romper con ella es una obra de profilaxis cultural.

6. La construcción serena de la libertad

Los hombres, al fin, se ven forzados a considerar serenamente sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas, señaló Marx en el *Manifiesto*.

Es la conclusión a la que llega el modernismo. Es Hegel. No es Marx, aunque él lo haya escrito. Es el fin de la historia. Fukuyama parafraseó las cosas de mala manera. Alguien comentó que pareciera una lectura de Hegel a través del *Reader's Digest*. Es el tiempo de la publicidad sobre el rigor. Sólo faltan unos pocos años —decían, decíamos—, barrer algunas barreras, romper diques ya teóricamente destruidos, para alcanzar el paraíso. "La tierra será el paraíso de toda la humanidad..." se cantó por años con convicción, con voces roncadas y decididas. Paul Robeson, el gran bajo, la cantó en el campamento de Benicassim el año 38 cuando se estaban licenciando las Brigadas Internacionales. Era la Brigada Lincoln de norteamericanos que luchaban en España por la libertad. Carpentier lo relata en su *Consagración de la primavera*. ¿Qué ha quedado de esta convicción? La construcción serena de la libertad es el elemento permanente; no estará a la vuelta de la esquina, pero será lo que continúe aguijoneando a las personas en su ir y venir. Son muy pocos años de triunfo del escepticismo para tocar a rebato las campanas de su permanencia eterna. La historia no termina por decreto y la mente humana que imagina paraísos en la tierra no se ha acabado tan fácilmente.

Han sido estos sueños colectivos los que más han unido a los hombres entre sí. Han establecido vínculos nuevos, más allá de los que se obtuvieron simplemente por nacer.

La máquina, la industria moderna, para qué decir las nuevas y sucesivas revoluciones tecnológicas ocurridas dentro de la misma primera revolución industrial, provocan el despliegue del tiempo. El tiempo como posibilidad.

Se ha roto el pasado, el aprisionamiento del ser humano en el eterno retorno. Es la culminación de la historia de Yahvé, del Dios Señor de la Historia, Pantocrator, del Dios de los judíos y de Israel. Nunca hubo serenidad para comprender el pasado, las sociedades, las vidas múltiples, y reinventar la historia de la nada, de la razón, desde la intercomunicación de los hombres que emiten signos.

"Serenamente" es un adjetivo fundamental. Qué es la serenidad, sino la racionalidad. La capacidad de razonar con tranquilidad, reposo, sopesando cada una de las partes para finalmente, con calma, arribar a una conclusión. En ese adjetivo se esconde la gran utopía modernista, la posibilidad de "construir" las "relaciones recíprocas". El humano moderno tiene la pretensión de sopesar racionalmente las condiciones de existencia, las situaciones en que el hombre vive, sus datos materiales, culturales, en fin, el contexto de su vida, y en función de ello programar, predecir, construir, e incluso planificar, las relaciones recíprocas, esto es, la sociedad.

Esta es la gran utopía moderna que aúna a marxistas, liberales y socialistas. A todos los hijos de la modernidad. A pesar de la crítica, sigue estando presente en el pensamiento "constructivista" de los políticos, de la política como actividad profesional, de lo que hoy día se llama, de manera brutal, la "ingeniería política".

La estructura central del discurso político actual es modernista. No deja espacio a la nostalgia, la destruye con su pasado. Chile, la comunidad que habita el territorio central, las elites que lo han dirigido, han buscado afanosamente integrarse a la corriente moderna de la historia: tal ha sido una de las constantes nacionales de este último siglo. Modernización ha sido la palabra mágica, el eufemismo para señalar la necesidad de europeización, de estadounidenseización, de desarrollo, de ruptura con el pasado, secreta y clandestinamente reconocido como bárbaro, tradicional, poco civilizado, irracional, agrario, oscuro, pueblerino.

Es la noche
va a penetrar al pueblo
un jinete nocturno enmascarado...

Esa fue, sin duda, una realidad. El mundo de los pueblos se transformó en tedio. No hubo criollismo capaz de salvarlo. El criollismo en Chile terminó por matar el campo, la vida rural, las comunidades pretéritas. Trataron de reinventar un mundo popular tradicional "anecdótico". Contaron chascarros lateros, intentaron transformar en héroes a personajes de tercera dimensión, llenaron las páginas de un tufo hediondo a patrioterismo.

El criollismo es hoy día arqueología. Su lectura sólo sirve para rescatar desde sus páginas cargadas de adjetivos, los datos que usó el autor, que muchas veces investigó, y que pueden ser de utilidad a quien quiere conocer lo que ocurría en los años treinta, cuarenta y cincuenta de este siglo. El resto no posee valor de recreación cultural. Más aún, es fuente exclusiva de patrioterismo y chovinismo. Lo chileno encerrado en las guitarras siúticas de Los Huasos Quincheros contribuye a ahuyentar la identidad nacional, a deshacerla en sal y agua, a renegar de todo particularismo cultural.

La novela y el cuento criollístico fueron la exaltación de lo rural por quienes iban arrancando de él, por los que lo trataban de recrear desde lejos con total ausencia de criticidad. Fue una literatura mentirosa; no contaba los reales hechos por los cuales los propios autores se habían ido del campo, y si lo hacían, en su variante denunciativa de izquierda, trucaban las penurias por explotación y el servilismo por conciencia combatiente.

A pesar de todo ello, la comunidad se veía en el espejo de su identidad. Poetas, escritores ilustres, políticos y cantores fueron mostrando el vínculo que nos unía, que une a la gente que vive en el suelo de esta sociedad. No la unió la historia aprendida en los liceos, las batallas ganadas por el general Baquedano, o el combate naval de Iquique. Mucho más une a los chilenos el haber recitado "Puedo escribir los versos ...", sacándolos de contexto y utilizándolos mañosamente a lo cartero, como lo ha escrito Antonio Skármeta.

La marcha hacia la libertad de los sujetos ha sido larga, e incompleta. Esa es la razón de la ausencia de modernidad.

7. Sarajevo entre la libertad y la identidad

El siglo comenzó y concluyó en Sarajevo. Allí reside, entre las ruinas, el símbolo de este siglo marcado por la modernidad, donde incluso se pensó que la modernidad llegaría a su plenitud. Como signo de los tiempos que vendrían, en el primer Sarajevo se asesinó al príncipe, representante de los viejos mandatos premodernos, del poder absoluto. Se ha concluido el siglo con la limpieza étnica, el grado más alto de intolerancia, en que cada comunidad local recurre al temor para sobrevivir. El derrumbe del comunismo titoista, quizá el más moderno al lado del tradicionalismo ruso, de rostro amable y factor de integración intercomunitaria, ha conducido al despertar de las iras atávicas, al resurgimiento de identidades intolerantes que parecían dormidas.

Es, sin duda, un caso extremo. Posiblemente los Balcanes han sido, a lo largo de la historia europea, el lugar de contradicción entre oriente y occidente, espacio en que las culturas se juntaron... y también se odiaron. No es casual esa combinación explosiva de croatas católicos, serbios ortodoxos y bosnios musulmanes.

El conflicto de los Balcanes abre el próximo siglo, abre los temas que se pondrán en la agenda mundial: el conflicto étnico, la búsqueda de identidades, el retorno a la religión local, la recuperación de las lenguas locales. Globalización, mercado mundial, inglés como primera lengua electrónica mundial — es el lenguaje de las computadoras—, consumo estandarizado y planetarizado, todo ello va de la mano de la recuperación local. La universalidad tiene su contraparte en la particularidad.

¿Cómo combinar estos dos aspectos de la vida social? Allí reside el desafío. El liberalismo no nos ofrece nada en este terreno; por el contrario, su doctrina concurrencial abre un horizonte de conflictos aterrador. ¿Quién ha sacado las consecuencias que en el plano de la seguridad, la cultura y la paz, tiene la política —universalmente aprobada— de reducir el tamaño y función de los Estados? ¿Quién ha observado los efectos que sobre la vida de las personas tienen las privatizaciones, el refugiarse en el mundo de las decisiones personales? Por el camino de las políticas de ajuste estructural, privatización, disminución del papel regulador del Estado, globalización, ingreso a los mercados mundiales sin reserva, se va a producir una *creciente balcanización* de las sociedades.

No hay conciencia de la relación entre imposición mundial de las ideas liberales, de los mercados absolutos, de la modernización irreflexiva, y los nuevos conflictos que han empezado a asolar al mundo. No hay conciencia a nivel nacional y mundial de la responsabilidad moral existente. El proceso de mercantilización y modernización acelerada es visto como un factor positivo, y en cambio el otro, el de la balcanización, es visto como negativo, sin observar su profunda relación.

La separación de las ciencias humanas, la división académica y corporativa de los conocimientos sobre el comportamiento social y humano, es parcialmente responsable de esta falta de comprensión. La economía ha adquirido, en especial después de la Revolución de 1989, una categoría de "ciencia exacta" y ha suspendido el diálogo con las ciencias humanas, en especial con la ética, la filosofía y la antropología. Estas últimas aparecen como campos menores o marginales del conocimiento. La prueba de ello es el (escaso) éxito y reconocimiento social —y salarial— que cada una de ellas tiene.

¿Esto significa que es irremediable el retorno a la comunidad? ¿Es, por tanto, un tiempo de renuncia a la libertad de los sujetos? ¿Ha terminado en ese aspecto el tiempo de la modernidad? ¿Volvemos — sobre todo en el ámbito de la cultura— a los autoritarismos? Son preguntas que están en el tiempo de hoy.

Las tendencias están cruzadas. En muchos países se producen modernizaciones aceleradas con marcos culturales cada vez más autoritarios. La modernización en el mundo árabe musulmán ha llevado al fundamentalismo. En el mundo católico, los vientos de la recuperación y la ortodoxia se dejan sentir con fuerza. En Europa, la xenofobia y la interetnicidad se transforman en la principal área de preocupación y temor.

Es por todo ello que el desafío actual es combinar "identidad y libertad". Cómo lograr que los hombres vivan su libertad subjetiva —sujetos conscientes de sus decisiones— en un mundo cada vez más universalizado, sin perder los lazos de afecto, de seguridad que los identifican a una tierra, a una cultura, a un sistema de vida considerado como bueno.

Y no es fácil encontrar el eje de concordancia. Porque el gran triunfo del liberalismo, el de nuestros días, ha sido la apropiación del concepto de libertad. En estos tiempos posrevolución de 1989, la libertad pareciera ser un monopolio del liberalismo en los más diversos campos de la acción humana. La libertad de los mercados, como libertad paradigmática, se ha transformado en sinónimo de la libertad subjetiva, de la capacidad de los sujetos para tomar decisiones. Y éste es un grave error.

8. Libertad, individuo y solidaridad, los derechos del hombre (y de la mujer)

En el plano de la vida común, la libertad de elegir padres, país, amigos incluso, está de tal suerte mediatizada por la cultura, que cualquier símil con un mercado sólo conduce a la incompreensión, a la perversión monstruosa de las relaciones. Nietzsche ya decía que en la comunidad se encuentra seguridad. Allí hay lazos de deudas, de culpas, de reciprocidades históricamente ejercitadas. Su ruptura radical es la inseguridad. La soledad del corredor de larga distancia, concentrado en el punto de partida, aparece como la imagen antropológica del hombre contemporáneo. Un competidor en todas las áreas de la vida y la cultura. Para la mayoría, que no corre, que no sabe correr, que tiene dificultades para hacerlo, es una visión aterradora.

La imagen mercantil concurrencial no es suficiente para otorgar los sentidos. La libertad subjetiva no se funda en la guerra. No es necesariamente la competencia, la concurrencia de las "autoconciencias contrapuestas" de las que Hegel nos habló con violencia, lo que permitirá la mayor y mejor humanización de la persona. La libertad que surge del temor, es dominación, dependencia, silenciamiento del terror por la autorrepresión.

Este error ha conducido a la mayor ruptura del ser humano contemporáneo, *la libertad como soledad*. La soledad es la transposición de la "libre competencia" al terreno de la vida personal, de la cultura cotidiana. Recuerdo la "libertad para elegir" que nos recitara Milton Friedman en los tiempos en que ninguno de nosotros, los chilenos, tenía libertad para moverse de la casa después de ciertas horas de la noche, en el caso más prolongado en la historia del mundo de "toque de queda nocturno". Esa libertad de mercado llevada al plano antropológico, de la concepción del ser humano, se transforma en una monstruosidad. El "hombre, lobo del hombre", su enemigo, su competencia, su inseguridad: ¿cómo se combina esto con la disminución y retracción del papel regulador del Estado? Nadie lo sabe. Estados policiales, posiblemente, vigilando que los ricos no se fagociten económicamente entre sí y que los pobres no asalten ni sobrepasen los odios previstos y aceptables. Que los rencores no rompan los diques de la moderación.

Un modelo de "modernización compulsiva", que transfiere el lenguaje económico concurrencial a la cultura e incluso a la vida cotidiana, conduce a la ruptura de los vínculos, de las identidades, de los restos que aún quedan de vidas comunitarias. "Todo se disuelve en el aire". Lo que no se había roto con anterioridad —por existir algunos mínimos proteccionismos o protecciones— hoy se ve quebrado, arrasado por el ímpetu modernizador, por la modernización de las cosas sin propuesta de modernidad.

La *disolución de los vínculos* como propuesta modernizadora conduce a un remedo de modernidad, para ocupar el concepto de Habermas; a una mala copia de la modernidad de los modernos. La libertad del mercado trasladada de una manera "holística" el conjunto de las dimensiones humanas, no crea vínculos, rompe los tradicionales, favorece el fagocitamiento de los unos y de los otros, la soledad, la angustia, la desconfianza y el temor.

El desafío, por tanto, de una revolución modernizadora como se la pretende llevar a cabo en nuestro país, y en muchos otros, es combinar los instrumentos de la modernidad con la cultura. Hoy día, por lo general, las elites están ausentes de esta dimensión, están sumergidas en la ideología de la "modernización irreflexiva".

Louis Dumont, en su clásico estudio sobre el individualismo, señala que las sociedades modernas se han nutrido no sólo de las ideas del individualismo moderno propias de la modernidad liberal, aquí comentada, sino que las han combinado de las maneras más curiosas con las ideas e identidades premodernas.

Se ha tendido demasiado a identificar individualismo y modernidad. El hecho masivo que se impone ahora es que en el mundo contemporáneo, en el desarrollado y moderno por excelencia, el nivel de los sistemas de ideas, de valores, en el nivel ideológico también, hay una situación diferente a lo que se suele definir como moderna. Descubrimos que numerosas ideas-valores que pensamos como las más internamente modernas, son en realidad el resultado de una historia en el curso de la cual modernidad y no modernidad, o más exactamente las ideas-valores individualistas y sus contrarias, se han combinado internamente.¹⁷

Esta reflexión nos abre un espacio de creación y recuperación. El discurso de la modernidad no tiene por qué versar exclusivamente en la "libertad concurrencial del individuo". El verdadero discurso de la modernidad combina la necesidad —imperiosa, sin duda— de la libertad con las "ideas-valores contrarios", esto es, la solidaridad de los individuos entre sí. La construcción de este complejo diádico conduce a la posibilidad de ejercitar la libertad subjetiva, verdadero centro de la modernidad.

No cabe ninguna duda de que las sociedades más integradas son aquellas que han sabido combinar de manera más perfecta ambos aspectos del discurso. En nuestra sociedad, donde el discurso del crecimiento económico y sus éxitos no va acompañado de un discurso equivalente en materia de distribución de los ingresos, solidaridad social, salarios, pobreza, medio ambiente, etc., obviamente conducirá a la ruptura de los vínculos, al alejamiento de unos y de otros, al resurgimiento de los odios atávicos, acallados por un tiempo.

Porque, finalmente, al nivel de la macrocultura, importan unas pocas cuestiones determinantes. Se pueden resumir como la "indivisibilidad de los derechos humanos", realizados de manera concreta en este territorio. O, dicho de otra manera, la forma específica en que en un momento histórico se "realizan" los derechos humanos, de los hombres y las mujeres.

Porque *los derechos son indivisibles*. Esto es, poseen el mismo valor los derechos civiles y los políticos, los derechos económicos, sociales y culturales. Allí reside todo el proyecto. No hay otro más simple, ni otro más complejo. En cada lugar de la tierra esta combinación de libertad —civil y política- y de igualdad —económica y social— se reproduce y germina de modo particular. Vaclav Havel, intelectual y Presidente de la República Checa, dijo en una entrevista que lo que caracteriza a los verdaderos intelectuales hoy día, es la lucha por la "indivisibilidad de los derechos humanos". Es la permanente búsqueda de una combinación de por sí contradictoria, que ha sido y es conflictiva.

El humano, dijo Violeta Parra, de una manera más criolla, es indivisible en su mundo espiritual y corporal:

el humá, el humano está formado,
de un espí, de un espíritu y un cuerpo...

Es por ello que la identidad no es un asunto demasiado abstracto. Son las promesas que ha inventado cada pueblo para vivir en común. Son los *vínculos* que unen a unos y a otros, independientemente incluso de sus apellidos, de su color, de su riqueza. Son las nostalgias colectivas que se van depositando como tortas de mil hojas en las memorias de las personas, que son relatadas, recontadas, y muchas veces aprendidas en los silencios; el silencio de los gustos, de los olores, de los paisajes y colores, de los ruidos que nos han ido acompañando por generaciones y desde niños. Esa es la cultura. Una combinación de querer vivir materialmente bien, con una forma de entender qué es "vivir bien". Cuestión peculiar. No se trata de cualquier avance en el plano material de la vida. Más aún, los gobernantes se preguntarán, asombrados, ¿y qué ocurre? Hay empleo, hay salarios, hay consumo, se

¹⁷ Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme* (Paris: Gallimard, 1974), pág. 31.

come carne, disminuye la mortalidad, ¿por qué hay tanta insatisfacción? El silencio de las respuestas puede ser colectivo. Pareciera que no queríamos todo eso...

Pareciera que el rompimiento de esa indivisibilidad de la naturaleza humana es *el origen del malestar colectivo*. Allí es donde el ser humano, una sociedad, concluye que un tipo de crecimiento no va acorde con la necesaria unidad y equilibrio del conjunto social.

Si tuviéramos que sintetizar el pensamiento en esta materia, diríamos que hay cuatro ejes en los que se constituye el tema de la identidad y la cultura. Son simples de enunciar, aparentemente, y difíciles de realizar.

El primer concepto es el de *conmoción*. Conmoverse por una u otra persona. Hacer de la conmoción un principio central de la cultura. Es el eje de la solidaridad entre los miembros de una sociedad, los miembros de la tribu. Es el elemento material del vínculo. El antiguo patrón de la hacienda era rico y su inquilino era pobre, pero el primero, a veces, se conmovía frente a la enfermedad del segundo. Los que no lo hacían, eran "malos patrones". A lo menos estaba determinado culturalmente el principio del bien y del mal, el principio ético. Hoy día, los primeros *no se conmueven* frente a la pobreza de los segundos, y no son considerados malos patrones. Por el contrario, sus fotos aparecen con profusión en los periódicos. Los otros tampoco se conmueven. Cada día se conmueven menos del sufrimiento posible de sus semejantes. No es de extrañar la violencia de los jóvenes desarraigados al asaltar una casa particular para robar. De la ausencia de vínculos compartidos surge la violencia urbana, la delincuencia, los asaltos, asesinatos. O existe un principio de solidaridad, o al medio hay que poner a la policía.

Ya he insinuado en este trabajo que los economistas no han construido las "cuentas morales o éticas" al confeccionar las cuentas nacionales. En el Banco Central se fabrican las diversas contabilidades de la Nación, los pasivos, los activos, las importaciones y exportaciones. Ahora último se están confeccionando unas polémicas cuentas de valorización de los recursos naturales, ambientales. Habría que considerar que la cultura, entendida aquí como un conjunto de valores éticos que permiten o impiden la "conmoción" de las personas, sus vínculos como ciudadanos, es el "capital social". Hay políticas económicas que "consumen" o más bien "depredan" ese capital acumulado por generaciones. El thatcherismo, en Inglaterra, salvó las finanzas inglesas. Pero son muchos los ingleses que se preguntan si no fue a costa de la pérdida de un acervo cultural histórico, que era la expresión más evidente de su cultura. Una cierta manera de preocuparse los unos de los otros, de tratarse bien, de ser "caballerosos", "educados", corteses en el trato humano. Hoy día es un asunto olvidado o sólo utilizado "for export" para incentivar el turismo. La depredación del capital social es un costo no controlado.

El eje de la *solidaridad intergeneracional* se viene transformando crecientemente en el segundo elemento material del vínculo. Si la actual generación no tiene una dimensión histórica en sus acciones, provocará una ruptura con las que siguen. Entregar a los que vienen un mundo vivible; que puedan observar los mismos paisajes que nosotros hemos gozado, es reconocerles un derecho.

A la solidaridad intrageneracional e intergeneracional, se agrupan las *solidaridades de género y étnica*, tercer eje del tema identidad y cultura. Un proyecto de igualdad entre todos, entre hombres y mujeres y entre personas de diverso origen, es el tercer eje material del vínculo. Nuestra identidad no se puede fundamentar en un conjunto de machos saltando sobre un conjunto de hembras. Esa es la identidad autoritaria que también —afortunadamente— es criticada por la actual modernidad, o posmodernidad para algunos. La libertad subjetiva no es sólo el privilegio de los "blancos" y "hombres"; es la libertad de todos los sujetos, sean hombres, mujeres, negros, indios, amarillos, de todos los colores imaginables, rezando todas las oraciones posibles y cantando en todas las lenguas. Esa es la utopía de la libertad, *la diversidad*, cuarto eje que articula identidad y cultura. Esa es —exactamente— la libertad de los modernos. Los otros son remedos de modernidad, utensilios de los modernos manejados por los antiguos, por los premodernos acrílicos y autoritarios.

Hoy en día, lamentablemente, los gobernantes no perciben esta complejidad. El discurso oficial es simple, evidente, reiterativo, aburrido. Las nuevas generaciones no ven en él pasión. Y ello no es un privilegio chileno: en Francia, si Chirac no hubiese desafiado al mundo con su bomba atómica, nadie habría salido a las calles. Una vez más, en ese país se reproducen los excesos. En el resto del mundo, en casi todas partes, la "política de no hacer política" tiene a las grandes masas alejadas de la cosa pública. Este rincón del sur no es una excepción.

En todo caso, lo más probable es que resurgirá la *nostalgia*. Nos iremos dando cuenta con el tiempo de que no por poseer más bienes de la modernidad, somos más libres y vivimos mejor. Nos percataremos, tarde quizá, que el paraíso de modernizaciones comienza a ser un nuevo pesar, un conjunto de ataduras que no adquieren el sentido que se les pretendió o pretende dar. Sentiremos ese "malestar de la cultura" de que nos hablaba Freud justo antes de la segunda guerra mundial. La sensación compartida de que cuanto más se crece y más se tiene en bienes de la modernidad (gadgets, baratijas modernas), se es más pobre, menos moderno, en el sentido de menos libre.

Porque no es el crecimiento el que resolverá el malestar, nuestro malestar. Es la manera como crecemos. Si el crecer implica romper con los ejes antes señalados, la contradicción será evidente. La culpa intra e intergeneracional correrá por la conciencia de la sociedad. Será un pueblo pecaminoso con sentido de ocultamiento. La compra y adquisición de bienes será el motivo de escape de las pasiones escondidas. El malestar nos irá invadiendo. Perteneceremos al mundo de las sociedades modernas, temerosas de ellas mismas, crecientemente desencantadas de sus logros. Seremos presa del "malestar de los modernos".

Me temo que la modernización así entendida traerá consigo, también, como en otros parajes, procesos restauradores, anhelos nostálgicos de buscar la identidad perdida en el autoritarismo. La cuestión es fácil de comprender. Si las grandes masas llamadas a la modernización no ven cumplidos sus anhelos, no perciben seguridad en el mercado, en los mercados, se producirán temores colectivos, inseguridades que llamarán a los antiguos "padres padrones", los que han dado seguridad, vínculo estable, con su mano de hierro; se entregará la libertad —una vez más— a cambio de la seguridad. No me cabe duda de que las violencias serán reincidentales. Un sector de la sociedad no se verá convocado a la modernización compulsiva, la mirará de lejos, la temerá, y posteriormente quizá también la odiará y combatirá.

Porque *identidad y autoridad* ha sido la pareja conceptual tradicional de la cultura criolla de origen agrario hacendal. Volver a ese derrotero conocido es un recurso siempre a la vuelta de la mano. Es el grito fuerte cuartelero, el "arre arre" del campo, de la hacienda, el manto protector de la "misiá", que sigue gobernando este ingobernable país. Esa pareja conceptual tiene variantes "de izquierda y de derecha", como se decía antes. No se crea que la búsqueda de autoridad será sólo el privilegio de los nostálgicos de los uniformes; será posiblemente también el de los "antiguos combatientes".

Identidad y libertad es, por el contrario, una pareja conceptual nueva, diferente, no conocida aún en estas tierras. En eso consiste la verdadera modernización. Eso es, precisamente, captar el espíritu de la modernidad, vivir bajo el signo de la libertad subjetiva. En ello deberían poner todos sus esfuerzos los demócratas, los que quisieran en este suelo una democracia estable, no autoritaria, que nos identificara, que nos honrara y por lo cual nos sintiéramos orgullosos. Aquí y en el mundo.

Postscriptum I

11 DE SEPTIEMBRE

Y, ¿cuáles son los actores? Saliendo del ámbito de la antropología y la filosofía en que ha estado situado este artículo, uno se puede cuestionar desde la sociología. ¿Cuáles son los actores de la modernización compulsiva y cuáles son los actores de la cultura de la identidad, de la vida bajo el signo de la libertad subjetiva?

Me temo que el principal actor de la modernización compulsiva sea la publicidad. Una nueva casta o subagrupación de "intelectuales orgánicos" de la modernización compulsiva, de la modernización concebida solamente en las cosas. Venden la modernidad, venden sus apariencias, guardando celosamente su internidad. Establecen verdades cómplices, siempre sujetas a lo pasajero. Es por ello que nunca han intimado con la libertad. La libertad no es, para ellos, más que la "liviandad del ser", el acercamiento juguetón, irónico y escéptico a la realidad.¹⁸

Tras la vanguardia de los combatientes de la modernización compulsiva, camina una gran cantidad de cohortes de paso acompasado, que bailan al ritmo de los spots y video clips. Es el público consumidor, la cada día más respetable opinión pública; pero, como lo sabemos, la veleidosa opinión pública.

Los actores de la cultura de la identidad no tienen la misma capacidad comunicativa. Critican la compulsión desde ángulos muy diferentes. Algunos, desde el rencor; otros, desde la restauración: dos polos peligrosos y cada vez más vigentes. La gran mayoría lo hace desde su propio malestar. Muy pocos lo hacen desde el futuro, esto es, desde la construcción del signo de la libertad, desde la misma modernidad criticada, desde la identidad construida a partir de la reconstrucción de una nueva comunidad.

Surgen levemente y con evidentes temores, agrupaciones de personas. Porque no serán ni el Estado ni el mercado quienes construyan la identidad moderna; uno y otro están enfrascados en la "modernización compulsiva". Las organizaciones de la sociedad, las denominadas no gubernamentales, las familias y sus asociaciones, los vecinos y ciudadanos reunidos, deberían, pueden, ser el eje de construcción de las culturas de la identidad moderna. En torno a sus propuestas y críticas se levantan las redes de solidaridad que pueden discutir la modernización irreflexiva. Ellos son los únicos que quieren, al decir de David Crocker, la "vida buena". Ponen el bienestar de las personas por encima de los "intereses generales de la Nación" o de las "supremas leyes del mercado". No es que éstos estén siempre en contra de la vida buena, pero no siempre coinciden.

Los intelectuales de la "modernización compulsiva" creen, están seguros, de que lo que es bueno para el mercado es bueno para los individuos que por allí pasean. Los agentes del Estado, la "clase política", creen, también, que lo que es bueno para el país, es necesariamente bueno para sus habitantes. Ni lo uno ni lo otro es asunto totalmente verdadero, tan evidente que pueda fundar un nuevo lenguaje. El sentido no viene ni por el Estado ni por el mercado. Estos no son escenarios otorgadores de sentido, sino tan sólo espacios de operación de mecanismos de control e intercambio cada vez más vacíos.

¹⁸ Milan Kundera, *La insostenible levedad del ser* (Barcelona: Tusquets Editores, 1985). El decálogo de la liviandad podría ser aquella frase: "¿Qué quedó de la gente que moría en Camboya? Una gran fotografía de la actriz norteamericana con un niño amarillo en brazos. ¿Qué quedó de Tomas? Una inscripción: quiso el reino de Dios en la tierra ... ¿Qué quedó de Franz? ... etc., etc. Antes de que se nos olvide, seremos convertidos en kitsch. El kitsch es una estación de paso entre el ser y el olvido". (págs. 282-3).

Diversos estudios sobre el país popular, el Chile pobre de hoy, muestran que la gente tiene una enorme demanda de vida buena, o, dicho de otro modo, de dignidad y decencia, como señalan Martínez y Palacios en su *Informe sobre la Decencia*.¹⁹ Allí reside la potencialidad de los pobres en medio de las carencias que los califican y determinan. Esa fuerza de dignidad puede ser el eje de una nueva construcción cultural. En torno a ella se deberá construir o imaginar la (nueva) identidad moderna de este país. Es una apuesta optimista.

Es optimista, porque se percibe un cambio en las personas frente a la modernización compulsiva, frente a la cultura de la desculturización y del sin sentido. La nostalgia, una vez más, va a actuar como mala consejera y buena amiga. Nos va a soplar al oído que estábamos mal, pero estábamos mejor. Que el té con leche quizá era menos nutritivo, pero más cariñoso. Nos va a recordar que la moderación es un arte humano, puramente humano, y que ha caracterizado a las sociedades cultas. Nos va a llamar la atención cuando el parque automotriz no permita el movimiento de los automóviles en la ciudad; nos hará soñar con bicicletas.

Posiblemente los actores del pasado seguirán discutiendo, peleando y reescribiendo palimpsestos uno sobre otro hasta atiborrar de tintas la tablilla. Dejarán a los espectadores mudos y atónitos, enfrentados a la nada. Llegará, sin embargo, el momento en que irán a los campos de batalla, no a combatir, sino en busca de la paz.

Las luchas del futuro posiblemente serán culturales. Los actores serán culturales. El vellocino de oro no será exclusivamente el poder del Estado, como lo fue hace veinte o treinta años, sino el control del modelo de acción cultural. Qué queremos de este país, cómo queremos vivir nosotros, los que aquí vivimos, la gente de esta tierra, los "chilli che".

En esta noche, de 11 de septiembre de 1995, la ciudad de Santiago se ha vuelto llamaradas de fogatas de protesta por las palabras que llaman asesinos a las víctimas y ángeles a los asesinos. La prepotencia aguijonea la violencia. Es, sin duda, el pasado que no se quiere arrancar de nuestras memorias. Es una suerte de pesadilla que se cierne sobre las cabezas de los chilenos. Actores de otras épocas que siguen instalados sobre el escenario del "Gran teatro del mundo", sin querer dejarlo. Ya el público se ha ido. Ellos representan la función número 22, en un rito que se va deformando año a año y se vuelve macabro.

La historia reciente fue más fuerte que nosotros mismos, nos ha sometido. Al igual que el destino de las tragedias griegas, los hombres que habitan estas tierras aún no tienen tiempo de pensar. Pensar es hacer justicia, razonar serenamente sobre lo ocurrido. Es por ello que en una especie de huida se lanzan a la aventura de la modernización, sin resolver su historia pasada, no moderna, sino tan vieja como la violencia de Caín contra Abel.

¹⁹ Javier Martínez y Margarita Palacios, *Informe sobre la Decencia* (Santiago: Ediciones SUR, 1996).

Capítulo Segundo

LA COMUNIDAD PERDIDA¹

1. La nostalgia rural

Es una paradoja. A pesar de ello, es un elemento central en la cultura chilena. En este país, en su cultura e identidad, en el inconsciente colectivo, la ruralidad tiene una importancia central. La historia social, la historia cultural de Chile, no es comprensible sin la ruralidad. Siendo, como es bien sabido, la urbanización de Chile un fenómeno bastante temprano y general, la ruralidad tiene un peso cultural desmedido. Esa es la paradoja.

Esta primera afirmación puede parecer obscena para quienes quisieran creer que ya nadamos en la modernidad. La identidad de este país ha estado principal y casi exclusivamente basada en un modelo cultural global proveniente de la antigua experiencia rural de la sociedad. La ruralidad, verdadera o aparente, ha sido el modelo de identidad nacional, el modelo de convivencia nacional, el modelo valórico, que ha unido, que ha interpretado a los chilenos, en especial a su clase media y obviamente a sus clases populares.

La sociabilidad chilena urbana se ha guiado por pautas rurales tradicionales. Esto es válido hasta el día de hoy, no ha sido modificado por los sucesivos intentos de las modernizaciones. El trato entre ricos y pobres, entre patrones e inquilinos, después llamados obreros, empleados o "colaboradores", sigue teniendo una impronta premoderna, lejana a la igualdad ciudadana, rural en su esencia, paternalista por una parte y despreciativa a la vez del pueblo, de profunda raigambre oligárquica.

Si se observan y estudian los modelos existentes de cultura urbana, nos daremos cuenta de que no existen o son embrionarios y efímeros. Se ha discutido largamente en la historiografía nacional si ha existido cultura obrera. No podemos menos que llegar a la conclusión, hoy día, de que ésta fue muy superficial. ¿Qué otra cosa es Humberstone, sino una gran hacienda trasladada en forma monstruosa al desierto? ¿Se ha suprimido acaso en Chile la servidumbre, como ocurrió en Europa y Estados Unidos hace ya siglos o décadas? No podemos menos que afirmar la prevalecencia de modelos de interrelacionarse socialmente que vienen de una situación de ruralidad. Estos se superponen de modo sutil a las modernizaciones aparentes, reducidas al uso de objetos, pero que no han calado hondo en las relaciones más profundas de la sociabilidad chilena, de los mecanismos de identidad societal, de los sistemas estructurales de producción cultural.

A diferencia de Argentina, que está tan cerca, y de otros países que han logrado levantar una "cultura ciudadana", es decir, de la gente que vive en las ciudades, en Chile no se ha dado ese paso. Más aún, el chileno de clase media observa la cultura de masas argentina y la desprecia por "plebeya". Ve en la democratización de las relaciones sociales una falta de respeto, una pérdida de calidad oligárquica, una identidad "chabacana". Al imaginario "patricio" del criollo chileno, le repugna la realidad "plebeya" del ciudadano, del "sans culotte", del "roto venido a pije", del "medio pelo", del "siútico", que con singular desparpajo, seguridad en sí mismo, y en voz alta, opina acerca de cualquier materia, teniendo apenas un barniz de "alta cultura". Los plebeyos se entrometen en los laberintos del saber culto, lo que resulta insoportable para la cultura oligárquica urbana del chileno de clase media.

Se puede afirmar, a modo de hipótesis de trabajo, que en Chile no se constituyó nunca, ni se ha constituido, una "cultura ciudadana". En este país, la cultura se desarrolla en la ciudad, pero intenta, con una fuerte carga de nostalgia y añoranza, reproducir un pasado mítico rural, que muchas veces incluso

¹ Una primera versión apareció en el Diario *La Epoca*, septiembre de 1995.

no existió. Es un pasado imaginario, tanto el de las clases altas —Los Huasos Quincheros— como el de las clases populares: las chinganas y el tiempo feliz del vagabundaje libre por los campos y enramadas.

A esta cultura urbana nostálgica de una ruralidad perdida en la lejanía de los tiempos, mitad del siglo pasado quizá, se la puede ver reproducida y repetida al absurdo en la cultura cotidiana y de identidad del país. La ciudad se aferra a ese pasado mítico, mitológico, a falta de una identidad propia que la caracterice, la especifique, le otorgue algún grado de certeza.

Frente a la soledad urbana, se rememora con nostalgia la comunidad que nunca existió, el campo abandonado ya por décadas, el mito "del sur", el tiempo de las "vacas gordas", cuando se comían grandes asados al palo, cuando los panes eran tan grandes que se les decía "galletas".

Los fenómenos migratorios sin duda tienen que ver con este proceso de instalación persistente de la cultura rural en la ciudad, y con las maneras como se han ido constituyendo las clases sociales en Chile.

La comunidad, la nostalgia de la comunidad, más bien, es el fundamento de la cultura urbana chilena, es el eje de la identidad no modernizada, es el sustrato que establece las seguridades, los procesos de estabilidad, y también los fenómenos de incertidumbre que cada cierto tiempo nos afligen.

2. Las caravanas de clase media

Por definición, las clases medias son las clases más urbanas posibles. En buena medida, en nuestro país, y en este siglo, la cultura predominante ha sido y es la cultura de clase media. Podemos legítimamente preguntar, entonces, por qué esas clases medias no han desarrollado una cultura netamente urbana, de ciudadanos.

Uno podría decir que las clases medias han tenido tres grandes orígenes, o que los chilenos de clase media provenimos de tres grandes caravanas, a su vez compuestas de numerosísimas carretas.²

La primera caravana proviene de los procesos de descomposición y diferenciación del antiguo artesanado, principalmente, y de las clases medias o grupos medios del siglo pasado. Por ejemplo, los funcionarios de compañías extranjeras, los profesionales de los ferrocarriles, y numerosos otros sectores de raigambre netamente urbana que existen en el país desde muy antiguo.

Una investigación más acuciosa nos podría llevar a indagar si en este sector se desarrolló algún grado de cultura e identidad ciudadana propiamente tal. Los artesanos del siglo pasado, ¿lograron construir un espacio de identidad suficiente como para iniciar un proceso de construcción cultural? No pareciera haber ocurrido. Más bien, su pérdida de vigencia y pauperización los condujo a fundirse con el proletariado naciente del país, los obreros, los trabajadores, la militancia del Partido Demócrata de fines del siglo, del que surgen las tendencias socialistas.

² En una primera publicación, hablaba de las "tribus" de clase media. Pero al leer posteriormente a Michel Maffesoli (*El conocimiento ordinario* [1985]. México: Fondo de Cultura Económica, 1993), que utiliza este término en sus trabajos, lo he cambiado, ya que no me identifica. El sociólogo francés no le otorga al concepto el grado de "amabilidad" que quisiera imprimirle. Es por ello que lo he cambiado por la imagen más amable de "caravanas". La imagen de las caravanas y convoyes que componen nuestra sociedad mesocrática es alusiva, simbólica y también históricamente. En el año 1906, la naciente revista *Zig Zag* mostraba las fotos de las carretas que van cruzando ríos para instalarse en Capitán Pastene, Traiguén, Lumaco, en fin, el sur de Chile. Eran italianos, suizos, alemanes, españoles, que habían llegado al puerto de Talcahuano, algunos, otros a Valparaíso, y después de viajar en tren al sur habían debido subir sus enseres a las carretas cubiertas de amplios toldos de lona. Aludimos a los cientos e incluso miles de chillanejos, parralinos, talquinos, costinos que en los últimos años del siglo diecinueve y comienzos del veinte, subieron sus utensilios a las carretas y partieron también al sur. Otros fueron dejados por sus familiares en la estación del tren y viajaron a la "capital" en los convoyes incesantes que llevaron las migraciones a Santiago y a las grandes ciudades.

La segunda caravana, la más estudiada y conocida, es la proveniente de las migraciones extranjeras, las grandes formadoras de una clase media que aparece casi prototípica en el país. Entre ellas, la inglesa, quizá la primera en Valparaíso, y luego la italiana, la palestina, la española de comienzos de este siglo, la alemana del sur, la yugoslava —o croata, como se dice hoy en día— de Punta Arenas y Antofagasta e Iquique y luego expandida por el territorio, y varias más, que se juntaban en clubes y hoy rememoran algunas olvidadas efemérides.

Esta clase media de origen inmigrante europeo es la que, según dicen algunos, le otorga al país ese carácter occidental, alejado de lo indígena mestizo. Es la característica que diferenciaría al país del resto de América Latina. La clase media de origen migratorio es lo que haría al país parecerse a Uruguay y Argentina, formar parte del "cono sur blanco" de América Latina.

Desde la perspectiva que estamos tratando, sería muy interesante analizar la propensión oligárquica de estas clases medias migrantes. El hecho de venir de Europa, de traer una cierta cultura considerada positivamente por las clases altas chilenas, les permitió intentar ascender socialmente. Los ex campesinos alemanes, italianos, españoles, y para qué decir los ex marineros y comerciantes ingleses, pasados unos pocos años de su arribo —una generación apenas en la mayor parte de los casos—, no reconocieron su pasado, lo mitificaron y a veces incluso lo "blasonaron". Su necesidad de conquistar el "Nuevo Mundo" los llevó, quizá, a fundirse en los valores de las clases y sectores dominantes de la sociedad chilena.

Estas oleadas migratorias no fueron del tamaño suficiente para constituir por sí mismas un sector autónomo, recrear una cultura, como sucedió en las grandes ciudades norteamericanas; por tanto, buscaron estrategias adaptativas. Se confundieron muchas veces con los ricos del país, trataron de casarse con sus hijas, miraron a los pobres con desdén, a lo más con paternalismo o demagogia, como los afamados primeros Alessandri. Le pusieron, al decir de Ricardo Donoso, las gotas mediterráneas a la política nacional, dominada por vascongados de adusto ceño. Podríamos decir lo mismo de muchos otros apellidos ilustres que hoy llenan la vida pública nacional. Se apoyaron en el pueblo para ser aceptados por los que habían llegado anteriormente. Se adaptaron al uso de la tierra.

En eso consistió "hacer la América" en Chile. Fue un proceso rápido de ascenso social de los migrantes en el país, de ocultamiento de su pasado europeo, normalmente de alpargatas y chaqueta de pana. No se tradujo en un retorno a su tierra natal, cargado de riquezas, como el de los antiguos "indianos" o los ingleses que iban a buscar gloria y fortuna a la India para, de esa forma, ascender en la escala social londinense. Pascual Baburizza, el gran salitrero yugoslavo, ya rico, le regaló a su pueblo natal en Croacia, un puerto y diversas obras, pero no volvió a instalarse allí. Por el contrario, construyó casas, parques y fundaciones de bien público en Chile, como el afamado Parque del Salitre en Viña del Mar y la Escuela de Estudios Agronómicos en San Vicente, Los Andes. Se había instalado para quedarse, y para siempre.

En este sentido, la oligarquía chilena fue receptiva. En la medida en que los recién llegados se adaptaban a sus usos y costumbres, los aceptaba. Es propio del carácter "isleño" de nuestra sociedad. Las islas tienen costumbres acogedoras con el extranjero; los reciben con collares de flores y bailes, les abren las puertas de sus casas. Chile ha sido definido por muchos como una gran isla rodeada de "mares" insalvables; Guayasamín, el pintor ecuatoriano, habló alguna vez —citando quizá un lugar común— de la cordillera como el mar vertical. Neruda explotó estas imágenes *ad nauseam*.

En la Colonia, los pocos extranjeros que llegaron relatan que eran agasajados en demasía. La estadía de María Graham en Santiago, según su diario, es una seguidilla de fiestas, recepciones, paseos al campo y actividades incansables de agrado. La pregunta que se repite por siglos es: ¿qué le parece el país?, mostrando el orgullo y el temor de quien vive en una isla austrocontinental del fin del mundo.

Se fue produciendo, por tanto, una permanente inclusión de los recién llegados a las clases medias e incluso altas del país, bajo la condición de adaptarse a la cultura y usos del nuevo mundo conquistado. Que también a ellos los había conquistado.

El gran período de formación de la clase media, de las clases medias, fue el de las últimas dos décadas del siglo pasado y los primeros cuarenta años de éste, en que jugaron un papel central en la vida cultural, social, económica y política de Chile. Aníbal Pinto ha señalado con razón a esa etapa como el tiempo "mesocrático". No significa que hoy las clases medias hayan perdido peso, sino que no están en su período emergente; ya se han consolidado como tales, se han diferenciado, segmentado en diversos estratos, subestratos, grupos: agrupaciones de diferentes "carretas" de acuerdo a su modo de pensar, actuar, ponerse la corbata, provenir de determinados colegios, aspirar a determinadas conquistas; o simplemente "etnias mesocráticas" diferenciadas por la pronunciación de las eses.

Cada estrato o subestrato tiene su propia historia. Se debería estudiar su origen para explicar con un poco más de detalle por qué las clases medias y sus diversos segmentos se comportan de una manera específica. Esta "etnografía" permitiría entender con mayor precisión por qué en el siglo veinte estos sectores han jugado un papel tan determinante en la política y en la cultura, llegando a ser *el modelo de comportamiento deseado* de casi la totalidad de la sociedad chilena.

3. Las caravanas de las provincias

La tercera gran caravana es la formada en las provincias, la mesocracia de las migraciones rurales. Nos ubicamos temporalmente en el comienzo de ese gran período de formación de las clases medias, las últimas décadas del siglo pasado y las primeras de éste.

El ocaso del ciclo triguero en la agricultura, fines del siglo diecinueve, provocó una ruptura profunda en las clases agrícolas provinciales y, sobre todo, significó el inicio del descenso social de un tipo de medianos propietarios que, a partir de allí, se transformaron en un sector empobrecido de las sociedades de provincia, con el antiguo recuerdo de "pasados esplendores" y con la ideología y cultura de propietarios "venidos a menos", como decía el poeta Pablo de Rokha.

En el caso de la costa de Talca, zona central del país, este proceso fue característico. Constitución había llegado a tener una situación floreciente. Las exportaciones del trigo del Maule se hicieron por ese puerto durante décadas, los barcos recorrían el río Maule con los productos de exportación, las barcazas o "lanchas maulinas" llegaban cargadas de granos hasta California. Pero vino el fin del ciclo triguero.

En ese ambiente de crisis, el cierre de las "casas comerciales" que tenían su sede en Constitución y su traslado a la "capital" dio origen a una nueva ola que vino a reforzar la emergente clase media. Muchos de los integrantes de esta nueva caravana se ligaron al radicalismo y a la masonería, agrupación religioso-social que tendría la mayor importancia en la formación de las clases medias laicas y en la constitución de una cultura mesocrática en el siglo veinte.

Otro caso donde hay alguna evidencia acerca de los procesos ocurridos a finales del siglo pasado, es Chillán, que ha sido y es una gran fuente productora de clase media. En Chillán se produjo una suerte de intensa convulsión social con la crisis del trigo, que provocó un cambio en la propiedad de la tierra. En la década de los ochenta del siglo pasado, estas tierras de segunda calidad, las vides de pobres rendimientos y en general una agricultura menos favorecida que la de más al norte, comenzó a hacer crisis. Muchos perdieron sus propiedades; otros, mediante negocios, compras, astucia, agruparon tierras. Los inquilinos, los trabajadores de las haciendas, los pequeños propietarios que perdían sus tierras o sus pertenencias, iniciaron una larga marcha hacia el sur, hacia la Araucanía.

La colonización del sur será una salida para los "venidos a menos" de Chillán. Otros, muchos, viajarán a Santiago. Traerán consigo la música, el habla de la tierra, los gustos sabrosos de las comidas.

Chillán es, también, el centro de la picaresca nacional. Tomás Lagos escribía, en alguno de sus innumerables relatos históricos, que allí se juntaba la mano de obra "temporera" de la época. Era el lugar de enganche de los segadores. Sus "pintas" al parecer eran maravillosas: grandes sombreros, polainas, cueros de animales que les protegían pantorrillas y antebrazos, morrales del tamaño de un baúl donde llevaban sus "monos", cacerolas, sartenes y vidas. En esa plaza del mercado, que hasta hoy se conserva, se juntaban a jugar al naípe en partidas interminables que sólo se suspendían con los enganches de los fundos. En esas "briscas rematadas", al calor de pipeños de Cayumanqui, fue surgiendo la picardía que hoy Nicanor Parra pone en medio de la cultura chilena, uniendo de gran manera el desenfado posmodernista con el aguzado ingenio de los peones de fines del novecientos. Los Parra, honra de nuestra cultura, son los expresivos embajadores de esa caravana clasemediera chillaneja, heredera de las peonadas, de los inquilinos mayores o menores, de a caballo o de a pie, como cuenta en sus décimas autobiográficas doña Violeta.

Del Chillán descampesinizado surgió una de las grandes culturas nacionales. Es gente que perdió mucho, que en la crisis dejó sus tierras, sus animales, sus campos, sus querencias. La nostalgia los invadió por generaciones. Inauguraron y mantuvieron la cultura nostálgica del campo en las ciudades. En buena medida, han sido los causantes del mantenimiento de esta identidad perdida.

Algún día entenderemos el mestizaje rural que se fue formando en largos depósitos en el seco costero, en los valles internos, en esa mitad del país, en esas provincias del sur agrícola. Entenderemos el Parral de Neruda, el Elqui de Gabriela, el Chillán de la Violeta, de Nicanor y de don Roberto, el Licantén de De Rokha y, por qué no decirlo, también el Chanco de los Pinochet.

En estas caravanas que viajan de las provincias germina con fertilidad el estatismo. Son agrupaciones, como se ve, surgidas de diversas crisis. Buscarán en el Estado, el protector contra los males y el desamparo. Se apoyarán en el pueblo para defenderse a sí mismas, para "subir", "trepar" como Martín Rivas, prototipo de provinciano visto con la lupa oligarquizante, afrancesada y despreciativa de Blest Gana.

Aquí está la explicación, posiblemente, de por qué estas clases medias, también, fueron principalmente laicas: son producto de la dominación católica hacendal. La clase media que viene del campo es la que inaugura en nuestro país el verdadero laicismo, un laicismo militante. Atrás dejaron al latifundio católico, al cual, a fin de cuentas, perciben como el culpable de su situación de "venidos a menos", y se juntan en las ciudades en "logias", como lo han hecho todos los migrantes.

Es evidente que, en tercer lugar, además de estatistas y laicas, las clases medias fueron proeducacionistas. Allí residía su pasaporte para la entrada a la ciudad. Sin educación no eran —no son— nada. Muy tempranamente unieron su raigambre antigua, su prosapia venida a menos, con la cultura. Se adueñaron de la cultura ante la mirada de la oligarquía, que creía que sabía todos los nombres de los pintores de París. Ya en las primeras décadas del siglo, eran la clase culta. La generación del 27, los estudiantes fundadores de la FECh, casi todos ellos migrantes o de provincia o del exterior —De María, Neruda, Gómez Rojas y tantos otros—, inauguraron el modelo intelectual del país, la propiedad mesocrática de la cultura y la educación como única vía cierta de ascenso social.

4. La comunidad recuperada

La clase media recuperó la comunidad perdida a través de la política. Formó centros de reuniones, donde se rememoraban los grandes asados de la ruralidad. Estos se llamaron, entre otros, Clubes Radicales. Allí se fue recuperando la comunidad rural, a través de un circuito de amistades reproducidas en el ámbito urbano. Las costumbres no cambiaron, más bien se acrecentaron. El plebeyismo del comer y beber, de agruparse tras nuevos caciquismos, las clientelas políticas reconstruidas en la ciudad,

rememoran el tipo de convivencia dejada atrás; o quizá, incluso, reinventan un tipo de sociabilidad rural que tampoco nunca existió o a la que los migrantes quizá nunca tuvieron acceso.

La clase media reprodujo en la ciudad la casa grande, las empleadas y nanas, el jardinero, la visita a las tías y abuelas —si es que vivían aparte—, el respeto por el dueño de casa, patrón, hombre, que sale a trabajar y vuelve esperando que todas las cosas estén en orden. Los viajeros llevaron en las carretas de sus largas caravanas la cultura heredada, los imaginarios rurales reales y frustrados, y, principalmente, los siervos, las siervas, los inquilinos, el afán de mandar, de ser obedecidos. Allí se trasladó el baúl más pesado, el de la dominación hacendal. Se reprodujo en la ciudad esa forma aldeana de sentir y ver al otro. La segmentación infinita de las clases sociales de la comunidad rural, que sólo es y ha sido igualitaria en la mentalidad enajenada de quienes la han abandonado.

¿Por qué se trasladaron estos baúles tan pesados y no se dejaron olvidados en el campo? Allí reside una de las claves para el entendimiento de nuestra historia cultural, de lo que es la sociedad chilena de este siglo. Lo concreto es que este traslado implicó que no se construyera durante décadas una cultura urbana, de ciudadanos, de iguales, en que la meritocracia fuese el sostén de la vida social, por lo menos en un cierto y mínimo grado.

La modernización industrialista desde los treinta a los setenta combinó, por una parte, el intento de transformación de las fuerzas de la producción; y, por otra, el mantenimiento de la comunidad, de sus valores tradicionales, en el ámbito de la convivencia, del saber vivir, de los asuntos básicos de la vida.

Pablo de Rokha, entre otros, pero de manera muy excelente, trató de construir esta síntesis entre lo rural y lo urbano, lo tradicional de su Licantén de infancia y la apertura hacia el mundo externo, el necesario universalismo de la modernidad.

Afirmo y reitero que las cosas estimulan, condicionan, determinan el ser interno, las ideas, los sentimientos, me estoy diciendo al recordar la casa antigua y solar de mis abuelos en el Licantén de 1901. Porque, ¿acaso ese afán poderoso de orden y arquitectura, de orden como cuadrado, soberbio, tranquilo, pastoral o aldeano, licantenino, provinciano, que me trabaja la materia del espíritu, no emprende la total carrera desde el vértice de la gran propiedad de Clase Media de los antepasados de aquel villorrio, por el cual se paseó la locura melancólica y pasional de don Juan de Dios Alvarado? ... El corredor miraba a la ribera, rosado y enladrillado, todo río. Los diez pilares eran diez jardines y diez racimos ... adentro estaba encuadrada de corredores interiores, crecían los tejados sobre los naranjos del patio, en el cual lloraban las violetas y desde el cual se veían las tumbas de las generaciones en el faldeo y el peral florido de Ordóñez, el panteonero.

... pues bien, todo lo anterior, íntegro y dramático, y todo lo mío como un proceso roto que se desarrolla en la historia, empujado por el ímpetu cíclico, recaía en la figura crucificada de don Juan de Dios Alvarado ... era la configuración patética de la locura, crisis licantenina, el agua fuerte de los venidos a menos y los oportunistas de la clase media.

Es la historia de toda una gran familia, de todos los licantenes, de todos los venidos a menos, de los que tratan de recuperar la nostalgia en la ciudad, reconstruir lo irreconstruible, la comunidad perdida.

5. El presente incierto

¿Cuál es el orden y la arquitectura, podríamos preguntarnos con el "Amigo Piedra"? ¿Dónde está ese orden cuadrado, soberbio, tranquilo, pastoral y aldeano? ¿Qué otra cosa es la cultura, sino el saber de manera inmanente lo que es bello y lo que no lo es? ¿Qué cosa es la identidad, sino esa capacidad

de conocer de una mirada lo que es de uno, nuestro, y lo que no lo es, que es ajeno, extraño, extranjero, de fuera de la comunidad?

Podríamos agregar, ¿acaso no nos reconocemos en esos paisajes, en esos pasillos, en esos espacios, en esos olores, en ese sueño perdido de ver desde la ventana las tumbas de nuestros padres y abuelos?

La ruptura comenzó hace años. La generación del treinta trató de construir esa síntesis en la poesía, en la pintura, en la política, en todas las manifestaciones del arte, de la cultura y de la vida. Sería largo ir las detallando una a una; el lector cuidadoso le encontrará nombre a cada una de las cosas. La Mistral trató de unir Vicuña y Paihuano con el mundo, Neruda sus paisajes sureños con la esperanza revolucionaria y universalista de la humanidad, Venturelli pintó a los pobres de esta tierra como si fueran caminantes de la Gran Marcha China, Donoso ha hecho de un pueblito de camioneros y prostíbulos cerca de Talca un "lugar sin límites". En política hubo muchos que trataron de unir las ideas del mundo con las empanadas y el vino tinto.

La gran cultura democrática de este siglo es de clase media, es mesocrática. Es un intento, parcialmente exitoso y también frustrado, de dar contenido a la nostalgia rural. De universalizar la comunidad perdida.

De una u otra forma, el autoritarismo de los últimos veinte años fue una extensión, impropia quizá, de esta fusión, en la que se ha debatido nuestra identidad nacional. Fue la variante autoritaria de la fusión rural-urbana. Porque la base rural de nuestra cultura es también autoritaria. Se levantó sobre la estructura de dominación más brutal, primero sobre el indio, después sobre el campesino, sobre la mujer, sobre la naturaleza también, sobre la peonada, sobre los obreros, los rotos. Es una identidad en que la fuerza no está ausente. Ese oscuro lado de la cultura se reprodujo en las ciudades, en el sistema político, en el poder urbano. No fue reemplazado por una democracia ciudadana de personas educadas, de gente "civil", de una intelectualidad afinada. Los límites estaban en la sobrevivencia de la comunidad y sus carretas, en el peligro de desatar la guerra de todos contra todos. El caos hobbesiano. Eso fue lo que ocurrió. Las hordas no se soportaron más y la comunidad, con sus códigos de conducta básicos, se fracturó.

¿Cuál es la base de reconstrucción de esta comunidad? La hegemonía actual de los principios democráticos impide la reiteración del ethos comunitario en el contexto de la autoridad, del caciquismo, de la política entendida como juego de poderes ocultos, logias de migrantes venidos recientemente del extranjero o del campo. La gente joven ha nacido en la ciudad de sus padres y no tiene recuerdos ni resonancias rurales.

La cultura de la comunidad recuperada tampoco es hoy ni paradigma ni modelo. De Rokha invitando a sus amigos en la azotea de su edificio santiaguino a comer "prietas" de Chillán, no es una imagen siquiera decente para las generaciones que buscan una cultura ciudadana. La comunidad no se va a reencontrar en las imágenes rurales trasplantadas.

Ha habido un intento serio en estos años de reparación de las fracturas por la vía de la reconciliación. Ha sido el intento de rearticular la comunidad en los principios que supuestamente le otorgaron sentido y razón. Pero esta solidaridad básica no es suficiente por sí sola, no es capaz de dar sentido a las acciones.

Frente a la reconstrucción de la cultura de la comunidad, que busca una parte de la población, se impone la razón instrumental, la lógica pragmática, el valor del mercado, la competencia, la racionalidad de las cosas, principalmente de las cosas llamadas modernas.

La ausencia de identidad, la ausencia de comunidad, la ausencia de pertenencia, puede ser el peor mal de esta tierra. La modernidad, una vez más, puede llegar a ser un fantasma inasible, un futuro de frustración. Los aprendices de brujos de hoy pueden ver destruidas sus propias fantasías.

La reconstrucción de la comunidad pareciera ser la tarea de los intelectuales en los próximos años.

6. La cultura ausente

No logro observar demasiados resultados o respuestas por el lado de la multitud posmodernista, llena de claves herméticas, de búsquedas marcadas por el elitismo, de decepción teórica y aceptación entusiasta de las reglas que le impone el mercado. Pareciera que allí se da el uno a uno de la modernización económica y la construcción cultural. El ejemplo de los De Rokha, y de muchos otros que se jugaron por modernidades, es diferente. Allí predominaba la crítica. No eran el uno a uno de la Corfo, de la industrialización sustitutiva, de la maquinaria y la tecnología, que conducirían al Chile de los años treinta al paraíso. Los que lo fueron, pasaron a la historia —o se perdieron en ella— como corifeos del momento, productos deslavados del entusiasmo pasajero. No pareciera ser que quienes hacen de las exportaciones el modelo cultural puedan tener mucho éxito en esta empresa intelectual decisiva.

Más aún, hoy día en Chile se vive una rejerarquización evidente. La corriente cultural conservadora que azota algunas partes del mundo como consecuencia del término de la guerra fría, es releída en el país como un reforzamiento de los esquemas tradicionales de comportamiento. Las clases altas y medias emiten un discurso cada vez más esquizofrénico de modernidad y tradicionalismo. Dicen querer a toda costa la modernización del país, pero conservando todos los "valores" tradicionales. Estos "valores" no son otra cosa que "privilegios": mantenimiento de una sociedad estamental, concentración del poder cultural, reproducción de la servidumbre en condiciones cada vez más modernas de trabajo. Es evidente que no es posible sostener dos mensajes tan contradictorios. Como dicen los jóvenes, quieren meter un "mall" dentro de un "convento".

Es por ello evidente, además, que el regreso a los valores tradicionales de la comunidad no sólo es imposible, sino absurdo. No es posible reeditar, como base cultural, la intolerancia ideológica, religiosa o simplemente cultural.

También la política, como expresión comunitaria, ha dejado de tener sentido. No es pensable en el Chile de hoy hacer de la política el centro de la vida social, de las comidas, de los clubes, de las logias, de la vida de las caravanas nostálgicas de las tierras que dejaron. La política se ha modernizado sola, no ha necesitado siquiera que existan entes modernizadores. Frente al caciquismo, al clientelismo, a la maniobra astuta, como forma de vida, las masas votantes quizá aún responden, pero no así la gente joven, los pensantes, que son cada vez más. Nadie se compromete con algún grado de convicción frente a una propuesta carente de sentido.

Quizá el desafío consista en retomar críticamente la tarea de los De Rokha. El gran proyecto que hace De Rokha es tratar de urbanizar la cultura popular, la civilización de la chingana, la cultura rural, lanzarla a la universalidad, no negarla. Es también, a su manera, el proyecto nerudiano. Asumir el sensualismo de las culturas rurales, de las culturas populares, todo ese calor de la comunidad, la historia común, la solidaridad de la familia que en Valparaíso acoge al "perseguido" del Canto General.

Se trataría de modernizar el afecto de la comunidad, sin perderlo. Qué otra cosa es la casa de Pablo Neruda en Isla Negra sino un intento de Casa Hacienda, Casa de Campo mirando hacia afuera, hacia el mar, hacia la universalidad. Es la colección de los amigos, de las caravanas de acá y de allá.

No es por casualidad que la más importante figura que se les ha ocurrido a los novelistas chilenos haya sido comparar al país con una casa de campo, con una casa grande, con la casa de los espíritus, la novela chilena más conocida en el mundo, la que hoy día identifica más al país, nos agrade o no. El mundo rural pena de una manera fantasmal.

A pesar de que a partir de los años treinta la urbanización es un hecho real, uno se pregunta, ¿dónde está esa cultura que da cuenta de esta urbanización? ¿qué cultura es? La clase alta no tiene cultura. Hizo casas afrancesadas cuando se iba a Francia, hizo estilo Virginia al acercarse a las avenidas Pedro de Valdivia y Providencia, y hoy al parecer reproduce lo que aparece en las revistas de paisajismo y ornamentación, en medio de prados ya diseñados hace años en las colinas de Los Angeles. Sólo

copia. La copia, después de pasado el tiempo, se incorpora, por acostumbramiento, a la cultura; se hace propia, pero se inició siendo copia. ¿Dónde está esa cultura? No ha estado en Huidobro. Ese fue el intento paralelo al nerudiano y rokhiano, la universalización de la cultura de la clase alta. ¿Qué fue? El formalismo. Al despojarse de la ruralidad, de la violencia de la clase alta agrícola, de su antepasado encomendero, Huidobro se queda en París, se pega a una cultura ciudadana por excelencia, la asume, la trata de importar sin éxito. ¿No le ocurre lo mismo a Matta? Ambos son los hijos pródigos de la comunidad, renuncian a la caravana y enfilan su carreta hacia otros paisajes. Es una opción.

En la imagen de la casa está quizá la clave. En el orden, en la arquitectura, en las líneas que deben señalar los pasillos del diario vivir. Ese es el desafío de este nuevo ciclo de la identidad perdida que se viene sobre el país y que ha profetizado Eduardo Devés. Es el desafío de la cultura, la reconstrucción de la comunidad. Recuperar el calor de la casa, de la seguridad de las líneas adustas y solemnes por todos conocidas y que nos parecen bellas. Abrirse a las más diversas aventuras del conocimiento en la negación de la copia. Hacer las cosas buscando el sentido oculto, usando la crítica, rompiendo el esquema simplista de la autoidentidad por la vía de la ansiedad.

La casa que dibuja Gonzalo Contreras³ es terrible, es la oposición a la amabilidad de la añorada casa de campo; expresa la ruptura de la comunidad, la ausencia de ese pueblo anterior a los acontecimientos, el terror de la gente, los hijos infradotados, la derrota. Allí sólo hay una comunidad quebrada. Puede ser una imagen dura, pero cierta, de nuestra cultura.

Nuestra identidad es el desafío para este pequeño país que pretende abrirse al mundo, vender buena parte de lo que produce y es, comprar los artículos y bienes recién inventados, conectarse a los circuitos mundiales. Si en este intento no nos afirmamos en nuestra comunidad, no la reinventamos, no la modernizamos, difícilmente tendremos éxito en esta aventura extranjera. Nos perderemos en ella.

³ Gonzalo Contreras, *La ciudad anterior* (Santiago: Planeta, 1990).

Postscriptum II

LA COMUNIDAD IMAGINADA

Hace ya unos diez años, Benedict Anderson publicó la primera edición del libro *Comunidades imaginadas*,⁴ donde se pregunta qué es una nación. Propone una definición operativa y provisoria: "una comunidad política imaginada", y agrega: "inherentemente limitada y soberana". La limitación establece el principio de alteridad, de extranjero, de no-nacional. También la soberanía, la dignidad. Anderson se maravilla de cómo ante una tal realidad "inventada", los hombres y mujeres se postran de tal suerte que pueden llegar a la muerte, a "morir por la patria". Nada es más difícil de definir que estos inasibles conceptos de nación, patria, país; la idea de "identidad nacional", por ejemplo, es una entelequia que puede llegar a ser monstruosa, como se ha comprobado en demasiadas experiencias históricas. Pero la afirmación es clara y compartida: "la nacionalidad es el valor más universalmente legítimo en la vida política de nuestro tiempo". Es cosa de leer el diario, ver la CNN, o simplemente aproximarse al discurso o los discursos cada vez más homogéneos de las clases dirigentes criollas. ¿Qué otra cosa une hoy día a la clase política, sino una suerte de nacional-democratismo, o nacional-modernismo? Al apagarse los "ismos" ideológicos que hacían de la política un juego de posiciones e intereses supuestamente clasistas y de proyectos de país-nación ligados a esos intereses, queda desnudo el valor de la nación. Se habla cada vez más de que "estamos frente a un problema-país", que es un "asunto-país", un "proyecto-país", en fin, que es algo que compete a la nación como un todo. Se dice de las exportaciones, de la apertura de nuevos mercados, y por ello viaja el Presidente, en conjunto con los dirigentes políticos, gremiales, empresariales, educacionales, e incluso con trabajadores. Aún no existe un discurso nacional consolidado, pero está a un paso de que ello ocurra. Es un discurso que ha venido a ocupar, tranquila y lentamente, el vacío dejado por el silenciamiento de los otros. Es lo que ocurre crecientemente en casi todas las latitudes. El discurso de los países socialistas, reemplazado sin quiebres ni rupturas violentas, por el discurso nacionalista, en algunos casos democrático, en otros crecientemente autoritario. El discurso de los líderes norteamericanos, que es fundamentalmente nacionalista, y el que crecientemente desarrollan las derechas que llegan al poder en Europa.

Alain Touraine afirmaba en 1992 que el "siglo que comienza estará dominado por la 'cuestión nacional', así como el diecinueve lo estuvo por la cuestión social ... En todas partes del mundo es visible el desgarramiento entre un universalismo arrogante y particularismos agresivos. El principal problema es y será limitar ese conflicto total, restablecer valores comunes entre intereses opuestos".⁵ Nada más crecientemente verdadero. En América Latina, como en otras latitudes, la apariencia dice que estamos en presencia de un proceso de globalización, y americanización. Nada más falso. En las últimas reuniones de Presidentes, fuera de hablar de aperturas económicas e intercambios comerciales, no se tiene nada más que decir, nada más que conversar. Nada los une seriamente, ni la lengua, ni la frustrada tradición bolivariana, ni las reiteradamente fracasadas "zonas de libre comercio" que sólo les interesen a los más grandes en perjuicio de los más pequeños. La identidad latinoamericana está vacía. No hay un esqueleto socialdemócrata, socialista, comunista revolucionario, democrático, incluso militar de "seguridad continental", que llene de contenido un espacio vacío de significaciones prácticas. La cuestión nacional va a reaparecer crecientemente en América, junto a la globalización económica y la lucha por los mercados.

⁴ Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo* (México: Fondo de Cultura Económica, 1993).

⁵ Alain Touraine, *Crítica de la modernidad* [1992] (México: Fondo de Cultura Económica, 1994), pág. 316.

La nación es una "comunidad imaginada", señala Anderson. Esa imaginación se ha ido desarrollando a lo largo de mucho tiempo, se ha ido construyendo con parcialidades, y se continúa edificando. La nación se modifica, se transforma. Entra también en crisis y se destruye.⁶ La nación es un artefacto cultural, es un objeto de construcción cultural. Los miembros de esa comunidad se imaginan iguales ("somos todos chilenos"), se imaginan un pasado común y un futuro compartido. Es un imaginario fácil de criticar. Normalmente el pasado no ha sido común, y es casi seguro que el futuro no será compartido.

Pero esa crítica —que ha abundado— no mella siquiera el concepto mismo de nación, su extraordinaria vigencia, su capacidad envolvente, la sensualidad que posibilita su manipulación. El gran error de los marxismos revolucionarios fue menospreciar el concepto. Thibault, héroe de la gran novela de Roger Martin du Gard, muere lanzando panfletos contra la guerra, en las trincheras de ambos bandos, al iniciarse la primera guerra mundial. Oponía en 1914, desde su avioneta de doble ala, el amor al proletariado universal y la causa de la revolución, al "amor a la patria". Los soldados —ex proletarios de las fábricas, explotados sociales— no volvieron sus pasos contra sus "enemigos de clase", que, además de explotarlos económicamente, los conducían a la muerte en las batallas de la guerra.

Raro asunto es la cuestión de la nación, la patria, y los sentimientos que de ese fondo oscuro surgen. A nadie con cultura y mínima noción histórica le es ajena la asociación de estas ideas con las peores tragedias del siglo veinte. Cualquiera que mire el próximo siglo ve con terror que los conflictos "nacionales" serán el eje de los problemas políticos internacionales y que, a pesar de la debilidad racional del concepto, muchos "morirán por la patria".

En *La insostenible levedad del ser* (pág. 251), Milan Kundera relata en párrafos brutales la muerte del hijo de Stalin. El hijo de Stalin estaba —según el relato— en un campo de concentración alemán. Allí convivía con soldados ingleses, los que lo consideraban sucio, ya que no limpiaba el escusado. Esto parece ser la razón de su desesperación, que lo lleva a lanzarse contra las alambradas eléctricas y morir acribillado. Kundera concluye:

El hijo de Stalin dio su vida por la mierda. Pero morir por la mierda no es una muerte sin sentido. Los alemanes que sacrificaban su vida para extender el territorio de un imperio hacia oriente, los rusos, que morían para que el poder de su patria llegase hacia occidente, esos sí, morían por una tontería y su muerte carece de sentido y validez general. Por el contrario, la muerte del hijo de Stalin fue, en medio de la estupidez generalizada de la guerra, la única muerte metafísica.

Desde la perspectiva kunderiana, es más real el acto fisiológico de la defecación que la absurda simbología que llevó a las guerras más crueles del siglo. Pareciera que a pesar de todo lo ocurrido, la locura del humano continúa, el carácter político del animal humano, "homo politicus", es más fuerte que su aspecto físico, "homo erectus", y también que su aspecto fisiológico, "homo defecalis..."

La invención de "la patria" se origina en una fundación autodeclarada. La comunidad se percibe a sí misma fundada en algún momento. Hay raíces, lengua, religión, territorio, reyes, raza —que es lo peor— o simplemente historia común que permitió que un cierto día se revalorizara el pasado y se imaginara, colectivamente, la posibilidad de alteridad y autonomía. Alteridad, o aparición de un otro; autonomía, proyecto colectivo de regirse por sí mismos, son los dos principios constitutivos de una protonación, de una subnación al interior de otra, de una comunidad que pone en su horizonte la perspectiva nacional.

⁶ ¿Quién podía prever hace cinco o seis años atrás la destrucción de estados nacionales fuertes como Yugoslavia? No son pocos países los que hoy se plantean la separación. Checoslovaquia se ha partido en dos, Bélgica discute y está atemorizada, en Canadá sólo faltó un mínimo porcentaje de votos para dividir el país en dos partes. Los ejemplos abundan.

Hay grados, etapas, pasos, luchas, reflexiones y discursos que pulir. Una vez que, sin embargo, se imaginan estos dos principios elementales, el camino ya está trazado: identidad y alteridad, institucionalidad y autonomía.

La función de los intelectuales, de los creadores de símbolos, del arte en general, de las más diversas expresiones de la cultura en la construcción de estas identidades imaginadas, es algo sustancial. Gaston Bachelard, hablando sobre la pintura de Monet, dice:

El mundo quiere ser visto: antes de que hubiera ojos para ver, el ojo del agua, el gran ojo de las aguas mansas miraba abrirse las flores. Y fue en ese reflejo —¡quién diría lo contrario!— donde el mundo cobró primera conciencia de su belleza. Así también, desde que Claude Monet miró los nenúfares, las nenúfares de Ile-de-France son más hermosas y más grandes. Flotan en nuestros ríos con más hojas, más tranquilamente..⁷

Ya la Biblia dice que Dios le dijo al hombre que "nombrara" a las especies de plantas y animales que había en el paraíso. En el nombrar, en el decir, en el pintar, en el cantar, se encuentra parte sustantiva del nacer, del ser, del existir. En la construcción de la comunidad imaginada, éste es un asunto central.

La nación, como comunidad de personas, florece, se desarrolla cuando se puede mirar a sí misma, cuando hay un discurso reflejo que la interpreta, la comprende, en sus debilidades y en sus capacidades. Cuando hay un pintor que la pinta, que pinta sus entornos, que permite a sus habitantes re-mirar los paisajes. Sin duda Valparaíso es otro después de las pinturas de Tomás Daskam y del poema "Perseguido" en el Canto General de Neruda. Lo mismo Isla Negra. De igual modo, el prostíbulo de San Antonio ha logrado una nueva mirada amorosa con la presencia de la Negra Ester de Parra y Pérez. La nación es cultura, códigos compartidos, imaginados, autoapreciados.

La cultura y el arte son consustanciales a la imaginación de la comunidad, a la reinención de una comunidad humana. Nada debiera ser más importante para un país que, junto al comercio, fomentar las artes.

Pero la imaginación, la mirada sobre nosotros mismos, puede ser atroz. Para los alemanes, el imaginario quedó tan tronchado que pudo conducir a la imagen monstruosa del enano-niño que no quiere crecer en *El tambor de hojalata* de Günter Grass. Para muchos chilenos, oír cantar "Chile, Chile lindo..." después de los hechos ocurridos en los últimos veinte años, puede ser una ironía ridícula, un mal sueño, que remite a los sentimientos de la nacionalidad frustrada.

La propaganda televisiva durante la campaña del NO, en el plebiscito del año 1988, tuvo la capacidad de volcar en imágenes —ambiguas, por cierto— esa voluntad de autoidentificación. Apeló a la imaginación de los chilenos, a la *identidad democrática perdida*. No hubo referencias a la modernización, a la globalización, al afuera del país; más bien, se refirió a su intimidad, a su gente, a sus paisajes, a sus bosques, a sus poetas, a sus raíces étnicas, a su cultura. Todos sus ejes fueron significantes. Los presidía el tema de "la dignidad". Fue quizá un momento privilegiado de trabajo intelectual colectivo.

Esa comunidad imaginada por la gente, generación tras generación, está allí, en el fondo de la memoria colectiva. Posee un gran poder de convocatoria. Se ha ocultado por la puesta en la mesa de los discursos compulsivos de la modernización y por la incapacidad de restaurar un lenguaje común ya perdido, o crear uno nuevo. La vieja idea de comunidad está perdida. Aquella confianza del vivir en común se perdió. Los discursos, durante más de veinte años, fueron encontrados; se acusaron unos y otros de enemigos; a muchos se les quitó, incluso legalmente, el derecho a pertenecer a la comunidad. En un rito que se transformó en algo tragicómico, durante años y años el autoproclamado jefe del poder legislativo, todos los martes, señalaba quiénes eran patriotas, y quiénes no lo eran; quiénes eran

⁷ Gaston Bachelard, *El derecho de soñar* (México: Fondo de Cultura Económica, 1994), pág. 15.

humanos y quiénes humanoides; cuestionaba el principio de pertenencia a la comunidad por él autoritariamente representada. No ha existido, por parte de quienes enarbolaron ese discurso excluyente, un rito equivalente de inclusión. El Presidente Aylwin, al pedir perdón en nombre del Estado de Chile a los familiares de las víctimas de la represión, en su discurso al dar a conocer el Informe Rettig, restituyó el derecho de pertenencia a la comunidad de ese sector vilipendiado. Pero, en la medida en que el discurso provenía del lado de los ofendidos, no se ha logrado restañar ni reparar el abismo que separa los discursos encontrados.

Frente a esa identidad rota, no ha surgido en Chile un principio de identidad democrática que la reemplace y permita el inicio de la reconstrucción de los lazos. La acción valerosa de muchas personas y políticos por reconstruir un discurso de comunidad se ha visto una y otra vez quebrada. Quizá es por ello que, en una suerte de histeria proyectiva y colectiva, el país, sus dirigentes, se han lanzado hacia la modernización. Han hecho del discurso modernizante, de la compulsión por abrirse al mundo, el sucedáneo de la falta de referente consensual. La gente común se ha dejado llevar por esta compulsión, ya que el temor del pasado reciente es muy grande. Los chilenos se lanzan hacia adelante haciendo tabla rasa de la historia, de su historia.

¿Qué comunidad se imaginan hoy en día los chilenos al lanzarse hacia la globalización de las relaciones económicas, políticas, culturales? No parece ser fácil la respuesta. Qué nos imaginamos; cuáles son los nuevos principios de identidad... Pareciera que no existe reflexión, solamente sensaciones volitivas relacionadas con el poseer y gozar. No se sustenta la proyección colectiva en un principio ético, sino en uno económico, y situado en el mundo privado, en la economía competitiva de cada cual.

La ausencia de contenido ético puede conducir a un discurso de fuertes rasgos nacionalistas tradicionales. La ausencia de vínculos entre las personas puede ser reemplazada por imágenes superficiales, anecdóticas, de lo que es esta comunidad. Por ejemplo, tigres. Por ejemplo, jaguares. A pesar de la sonrisa que provoca, seduce. En la seducción surgen los nacionalismos. Qué contenido profundo, ético, tiene Le Pen, si no es el color de la piel y una amalgama irreproducible de rencores, desconfianzas, inseguridades y temores de enfrentar la crisis de la identidad francesa en el contexto europeo. Cuál es el fundamento sustantivo del discurso bosnio, servio, croata, ruso-chechenio, californiano-chileno, y de tantos y tantos otros en que la ausencia de integración lleva al paroxismo de la exclusión.

Imaginar la comunidad democrática pasa por la crítica a los discursos parciales, autoritarios, desintegradores, y sobre todo a los que evaden el problema, arrasando y levantando un fetiche. "La vida está en otra parte", decía el personaje de Kundera. Nuestra vida feliz como comunidad está allá lejos, cuando lleguemos a ser modernos, cuando estemos totalmente globalizados, interconectados, internetizados, y cuando ya no valga la pena, siquiera, preguntarnos si somos una comunidad, si acaso somos chilenos. Esa es la evasión del discurso de la modernización. Somos en el futuro. El presente sólo se justifica por lo que seremos. Cuando ese nuevo paraíso llegue, me temo, ya habrán descubierto otros nuevos cielos, más modernos, con más luces de neón y estrellas refulgentes.

Imaginar la comunidad es, por tanto, un ejercicio ético y presente. No reside en las cosas ni está en el futuro. Es hoy y tiene relación con las personas vivientes, con sus relaciones, con sus comunicaciones, con el vivir en común. Es arreglar la casa de hoy para poder vivir también mañana. Es una labor de arquitectura cultural urgente.

Capítulo Tercero

EL ESTADO DESNUDO

Quisiera, en esta ocasión,¹ hablar de las conexiones que observo entre las relaciones de género y la formación de la sociedad y el Estado en la sociedad chilena. Tengo la impresión de que los cambios cada vez más profundos que se están produciendo en la concepción de lo masculino y femenino, tanto en la vida privada como pública, tendrán fuertes repercusiones en las relaciones de poder del conjunto de nuestra sociedad. El Estado como expresión primordial de lo masculino, del poder, de la autoridad y, en nuestro caso, también del autoritarismo, puede verse desnudado por la crítica, no necesariamente explicitada, que la gente en sus vidas cotidianas hace de los modelos vigentes y tradicionales de lo que ha sido el ser hombre y ser mujer en nuestra sociedad. Es por ello que he titulado estas ideas como "El Estado desnudo". Pretendo observarlo en su masculinidad, criticarlo desde la misma perspectiva con que se ha enfocado el ser masculino en Chile.

Esta reflexión parte de un quehacer intelectual y se refiere a los materiales que he usado en mis investigaciones. No soy especialista en el tema de género. Pido disculpas por entrometerme en áreas que sin duda han sido tratadas con miradas más específicas. Me remontaré a la historia de la cultura, de nuestra cultura. Su estudio permite observar, a la manera cómo lo hace el arqueólogo, diversas capas, estratos, depósitos que se han ido acumulando a lo largo del tiempo. He tentado hacer un ejercicio de aislar algunos de estos "depósitos culturales" que pueden contribuir a la comprensión de los comportamientos pauteados de hombres y mujeres.

Es por ello que me referiré a cuatro momentos que considero arquetípicos de nuestra "acumulación cultural": la herencia indígena, callada, negada, pero presente; las concepciones acerca de lo masculino y femenino traídas por los trasplantados ibéricos a América; el mundo agrario hacendal que se constituyó como el espacio privilegiado de síntesis de las culturas mestizas y criollas; y la formación del Estado portaliano, la gran institución societal de nuestro país.

El objetivo de esta incursión no puede ser otro que el análisis de la violencia, el autoritarismo, la dominación y subordinación en nuestra sociedad. En estos días del invierno de junio de 1995, que hemos vivido en torno a las discusiones acerca de las responsabilidades referidas a las violaciones de los derechos humanos, tenemos el imperativo moral e intelectual de escudriñar en el origen de nuestras conductas violentas. Porque no cabe la menor duda de que en la sociedad chilena se anida un potencial de violencia muy elevado. Es una capacidad de "daño" de la que nos asombramos constantemente. Capacidad de hacernos daño, de hacerle daño al semejante, de dañar a las personas. El autoritarismo, la relación irracional e irresistible de dominación, de subordinar al otro, está quizá en la base de nuestra cultura. Esta ira estructural, por lo general escondida tras una capa de formalidades diplomáticas, gestos externos de amabilidad, ha estallado con furia en diversas ocasiones. Es la cara oculta de la cultura, no asumida por la sociedad. Se presume inexistente. Pero se manifiesta reiteradamente en los mundos privados y públicos, desmejorando nuestra convivencia y haciendo de cada uno de nosotros sujetos dañados. Una sociedad dañada.

Nuestra hipótesis es que la sociedad chilena, quizá al igual que muchas otras sociedades, o que todas, se ha construido sobre una matriz en que los procesos de subordinación y dominación en el ámbito social están íntimamente asociados a los que relacionan lo masculino y lo femenino. La construcción del Estado y la Nación se han fundamentado en la manera como los hombres y mujeres

¹ Ciclo de conferencias realizadas en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile y coordinadas por el equipo de Estudios de Género que dirige Sonia Montecino. He querido mantener el carácter original —oral— de esta intervención.

han experimentado sus relaciones de dominación y subordinación en el terreno de la vida sexual, social y práctica. Más aún, como lo han demostrado numerosos autores modernos, el Estado y sus relaciones de autoridad con la sociedad reproducen, de manera inconsciente y colectiva, las relaciones de autoridad, dominación y subordinación que se practican cotidianamente en el seno de las relaciones interpersonales.

El desnudamiento del Estado es una actividad, por tanto, democrática. La crítica a que ha sido sometida la condición masculina es también una acción democratizadora de la vida social, aunque la primera no agrade a los detentadores del poder omnímodo, y la segunda a quienes ejercen el poder privado sin permitir el derecho a crítica. La indagación acerca de los orígenes sexuales y sociales de la violencia es un camino de profundización democrática de cuya necesidad muy pocos podrán estar ajenos.

1. Poligamia y patrilinealidad

En el origen de la memoria colectiva está el pasado remoto, el antes, lo que fuimos. ¿Cuál es el peso de la cuestión indígena en nuestra cultura? Es evidente que ha sido y es negado. ¿Qué tiene que ver nuestra cultura actual con la poligamia y patrilinealidad casi prehistórica en la que vivieron los hombres y mujeres de esta tierra durante siglos? El olvido, como es bien sabido, es parte de la memoria, es su contrario. Hay olvidos "sabidos por todos", secretos a voces, asuntos tapados, verdades escondidas. Muchas veces esos "secretos públicos", como señala Michael Tausig, son el fundamento de la unidad e identidad de un grupo o sociedad. Los secretos de familia: algo conocido, pero de lo cual nadie quiere hablar. El sexo, para Michel Foucault, es un claro ejemplo de "secreto público". La cuestión indígena en Chile es también un ejemplo de "secreto público".

Los mapuches, hasta hace muy poco tiempo, eran polígamos. Poseían un tipo de familia extensa y compleja, al decir técnico antropológico. Eso significa que un varón constituía familia con varias mujeres, con los abuelos, tíos y personas ligadas tanto hacia atrás como hacia adelante con él. Había familias de muchas personas, incluso más de cien, que vivían en diversas casas o rucas, formando un verdadero conglomerado. El poder familiar se heredaba por la vía paterna hacia los hijos hombres, esto es, existía un régimen de patrilinealidad.

Las mujeres, en este régimen exogámico, eran la base reticular de la sociedad, una sociedad sin Estado, donde no existía la centralización del poder político. Cada familia tenía una suerte de autonomía, pero se relacionaba con otras formando grandes alianzas. Esas alianzas eran selladas mediante los matrimonios, el conocido "intercambio de mujeres". Las mujeres poseían, por tanto, un valor objetivo. Se pagaban grandes recursos con ocasión de estos movimientos exogámicos. El que recibía a la mujer, según el rango y calidad de la alianza que se estaba produciendo, se veía en obligación de pagar gran cantidad de animales, joyas, mantas y bienes de diverso tipo. Así se restablecía el equilibrio roto por el paso de una mujer de un ámbito social a otro. Ese movimiento de personas y bienes establecía la red subterránea de la comunicación y la sociabilidad. Las mujeres llevaban consigo sus historias, sus mitos, sus lenguajes, sus recuerdos, sus memorias. La memoria colectiva se construía a partir de los cientos de intercambios exogámicos de esta naturaleza. En la trama de los múltiples movimientos de las mujeres *fue surgiendo la noción de pueblo*, primera concepción colectiva de pertenencia en nuestro suelo.

La trama masculina y femenina de la sociedad primigenia chilena se creó no a partir de la imposición del Estado, sino a partir de la sociabilidad fundamental: el intercambio sexual. El hombre retuvo para sí la línea del mando. No se movió de su localidad paterna, cuando se asentó definitivamente en el territorio. Constituyó el régimen conocido como de la patrilocalidad: el hijo varón reside en la casa de su padre. Este sistema expresó desde el tiempo más recóndito la continuidad formal, la memoria oficial, el recuerdo de las efemérides señaladas en la herencia patrilineal. Las mujeres, por el contrario,

construyeron la memoria a partir del intercambio, de la sociabilidad realizada en la crianza de los hijos, en la cocina, en el lenguaje que expresaba las diferencias entre una familia, en la que habían nacido, y en la otra familia, a la que habían llegado como esposas.

Los hombres, los "weipines" u oradores sagrados, recogían la memoria vertical del linaje, el atrás de los antepasados, la herencia, su fuerza y su valor. Las mujeres constituían la memoria horizontal, la trama de los intercambios culturales cruzados. Las mujeres españolas cautivas, que en algún momento no fueron pocas, también agregaban sus relatos a la memoria expandida. Es por ello que en el folclor indígena se juntan de manera sincrética los "epeus" o cuentos de la "hija del Sumpay", de claro origen indígena, con los relatos maravillosos de princesas y duendes provenientes de la tradición europea. Probablemente el origen se encuentra en los cientos de "cautivas" que quedaron en la Araucanía después de la destrucción de las ciudades, al comenzar el siglo diecisiete, después del hispánicamente denominado "desastre de Curalava".

¿Qué importancia tiene esta primera capa o sustrato de intercambios exogámicos en la cultura y sociabilidad de las culturas que han continuado viviendo en este territorio? La memoria, sabemos, se reproduce de la manera más curiosa. Los recuerdos nemotécnicos son los menos frecuentes. La mayor parte de las veces la memoria colectiva transita por los olores, las imágenes, los espacios, los hábitos del cuerpo, el saber hacer las cosas de tal o cual manera, en especial las cosas de la casa, de la cocina, las cuestiones relacionadas con las enfermedades, con lo que es sano e insano, con lo bueno y lo malo. ¿Qué distingue a los chilenos en Suecia, por ejemplo, si no es esa memoria? ¿Cómo se transmite lo bueno y lo malo, ese sutil orden de las cosas que nos hace encontrarnos en nuestra casa o fuera de ella? Y a nadie le cabe duda que allí reside la base de la cultura, de cada cultura y de nuestra cultura. ¿Cómo se ha transmitido lo masculino y lo femenino? Podríamos postular como una primera aproximación que la construcción de lo masculino y femenino se remonta necesariamente a los orígenes de la memoria, a las memorias ocultadas, secretas, de la raigambre indígena y de la gente mestiza que habitó en esta tierras.

Me atrevería a asegurar que el primer componente de la masculinidad en Chile es la patrilinealidad, esto es, la conciencia absolutamente generalizada de que el sentido de la historicidad pasa por el hombre, por el control del territorio, más tarde la propiedad sobre los bienes y la descendencia, todo lo cual asegura la reproducción de la herencia y la continuidad del linaje. La herencia de los bienes culturales posee una línea masculina. Si bien es cierto esto ocurre en casi todas las culturas, en la nuestra se remonta a una concepción singularmente rígida, a una regla establecida con suma claridad, y respetada casi sin violación.

En cambio, la sociabilidad pertenece al mundo de las mujeres, como recuerdo del origen poli y exogámico de la constitución femenina. Allí se ha enraizado la transmisión cultural esencial, las estructuras elementales de nuestra cultura.

2. Honor y primogenitura

La cultura masculina y femenina española, en especial extremeño-castellana, debería ser la segunda capa o estrato por analizar en esta investigación acerca de los orígenes de las especificaciones de género en nuestra memoria colectiva. Para hacerlo, hay que situarse adecuadamente en la época fundacional.

Algo muy extraño ocurrió en la España de los Reyes Católicos, como consecuencia de la guerra contra los moros. Brevemente digamos que se reanimó el "espíritu de cruzada", el sentimiento de "construir el mundo en la verdad". Diez siglos de convivencia multiétnica en la Península Ibérica, fueron reemplazados por uno de los períodos de fundamentalismo más extremo. Los cultos moriscos del Al Andalus, la cultura mozárabe nacida y criada en tierras españolas, los judíos sefardíes, de habla

española hasta hoy —el ladino—, fueron expulsados violentamente por los españoles castellanos, católicos, lejanos y mestizos herederos de visigodos. En esa violenta aventura, transformada en "gesta", se desarrolló el "espíritu de nobleza" y la cultura acerca del papel que juega cada uno de los géneros. Es una cultura de conquista y afirmación masculina.

Como sucede con tantas cosas en la historia, el concepto de "honor", mediterráneo por excelencia, como lo ha probado Evans Pritchard,² se trasladó desde el mundo musulmán al cristiano. Entre las agrupaciones árabes nómadas e itinerantes, el concepto de honorabilidad estaba ligado inicialmente al de hospitalidad, en el sentido de que sólo al visitante de mayor alcurnia, y en signo de sometimiento y lealtad, se le entregaba la mujer propia. En la transgresión de la posesión de las mujeres del clan por otros que el señor se percibió, entonces, la deshonor, y el temor de ver "mancillado el nombre". Honor — respeto por el propio nombre y su virtud— y sexualidad se juntaron de una manera íntima y perturbadora, y así unidos fueron transportados en la "cultura de conquista".

Quevedo señalaba: "Cómo si no supiésemos que la honra es hija de la virtud y tanto que uno fuere virtuoso será honrado y será imposible quitarme la honra si no me quitasen la virtud que es el centro de ella". El honor, ese concepto lleno de acechanzas psicoanalíticas, estará en el centro de la cultura masculina española. A América se viene a buscar fama, esto es, honores. Riqueza también, ya que es uno de los componentes centrales del honor, de la honra. Es su expresión material. La honra tiene que ver con el buen decir, con el que se hable bien de uno, con el llevar "en alto su nombre" y con que otro no denigre su estirpe en sus mujeres. No es por casualidad que en cada casa extremeña, de las ciudades desde donde salieron los conquistadores, hay escudos de armas, labrados en piedra, colmados de significados, que alaban las hazañas realizadas en las guerras contra los moros y las virtudes de cada linaje.

La honra o el honor se transmiten, de hombre a hombre, de padre a hijo. "Natural es el nacer y natural también es el nacer cada uno con la sangre de sus padres". En nuestra cultura cotidiana se conserva la idea estamental de que "es la sangre heredada la que determina la trayectoria de la voluntad" (Calderón). La gente común busca la explicación de la conducta de los hijos en la sangre que llevan, en su origen y en la sociabilidad cotidiana. Existe un verdadero determinismo al respecto.

Es en la primogenitura donde se concentra todo el honor, toda la honra, toda la historicidad acumulada de una familia o linaje. El hijo primogénito debe conservar el nombre del padre. Continuará con la misión guerrera, constructora de la verdad; cuidará y acrecentará las riquezas, la casa familiar; mantendrá los escudos; en fin, sostendrá el honor del linaje.

En Chile, la mayor parte, o casi todos los conquistadores y españoles llegados posteriormente, eran segundones. Segundos hijos de familias venidas a menos, o de zonas de España que habían entrado en profundas crisis sociales y económicas. Traían en sus valijas más frustraciones que recuerdos. Reprodujeron en forma exasperante lo que nunca habían podido realizar. Si no fueron nobles al zarpar de los puertos ibéricos, trataron de serlo en forma obsesiva en su nuevo asentamiento novohispano. Las cartas de los trasplantados al rey llenan bodegas en Sevilla; los juicios de méritos, las "provanzas", en que se le solicita al rey les otorgue mercedes, títulos diversos y reconocimiento, son cuantiosos. Es una cultura de la necesidad del "honor reconocido".

El "mayorazgo" será en la Colonia chilena el modelo, no realizado más que parcialmente, de nobleza. Los pocos casos de mayorazgos que se otorgaron por parte del rey constituyeron el modelo cultural. El primogénito, en este caso, era portador, por real disposición, de todo el poder del linaje. Era una suerte de continuación de la realeza misma, en que el trono le correspondía al hijo mayor. Es, como bien se puede comprender, el caso máximo o absoluto de patrilinealidad y patrilocalidad.

² Evans Pritchard, *El concepto de honor en la sociedad mediterránea* (Barcelona: Ediciones Península, 1969).

Las mujeres cuidan del primogénito. El futuro heredero lleva consigo las esperanzas de la familia. Todos se sacrifican por él. Dios le pide a Abraham que lo sacrifique: es la exigencia de sujeción total al poder divino, ya que no habría nada más importante que un hombre pudiera entregar. F. Hinkelammert ve en ello la fundación de la cultura occidental.³

El mito del primogénito preside también nuestra cultura familiar. Hace de la diferencia entre masculino y femenino, un abismo. Se expresa en nuestra cotidianidad privada y pública, en la educación del hijo varón, y la forma en que se educa a las hijas mujeres: la transmisión del conocimiento acerca de la historicidad, de lo público, en un caso; y en el reverso, el aprendizaje de las cotidianidades, de lo privado, de los mundos personales y afectivos, reservado al mundo femenino y negado en el masculino. En este doble juego, heredado de tan antiguos orígenes, reproducido generación tras generación, se va produciendo la división entre unos y otros. División que vivimos en la escuela y que vemos reproducirse aun en nuestros hijos: los hombres y las mujeres.

Honor y primogenitura están en el origen de la masculinidad chilena. Son el aporte de la cultura española trasplantada, cultura de segundones, hijos de algo, que no pudieron gozar de ser ellos mismos los primogénitos en su casa y debieron trasladar sus memorias hacia las nuevas tierras, reconstruir las honras perdidas, retomar la historicidad en las cabezas de sus hijos, los mestizos, los criollos.

Pero, ¿quién da fe del honor? No es la propia conciencia la que determina si cada uno es digno de Dios, como ocurre en las culturas luteranas protestantes. No es en el diálogo solitario del hombre con su Dios que el individuo reconoce su honorabilidad y, a través de su accionar honrado, lo proyecta a la vida pública. En la cultura católica hispánica, y sobre todo indiana, se requiere del reconocimiento del rey, del rey como expresión tanto de la voluntad general como de la voluntad divina. Si las cartas de los honrados españoles a su Rey, durante tres siglos, solicitan reconocimiento, lo que los ciudadanos exigirán de los personeros del Estado, más adelante en la historia, en las repúblicas, será también reconocimiento. Cousiño y Valenzuela⁴ hablan de los "vínculos presenciales" y la "presencialidad" como base constitutiva de las sociedades estamentales. No cabe duda. La presencialidad se encuentra fundada en el reconocimiento y éste es el fundamento del honor, centro de la cultura mestiza hispánica, elemento constitutivo de la personalidad y autoconciencia de nosotros mismos en estas tierras. La deshonor es el elemento de mayor ruptura personal que ha sido heredado de la cultura de los trasplantados. El hombre sin honra, muere. Y no son ni han sido pocos los casos. La expresión pública y reconocida de la virtud es el elemento central de una cultura estamental no superada.

Esta segunda capa sedimentaria se ha ido superponiendo sobre la matriz genérica indígena, constituyendo la estratigrafía de nuestra cultura. Esta suerte de arqueología cultural permite separar una a una las capas, pincel en mano, para lograr un mejor entendimiento de lo que de manera confusa transita por nuestras cabezas y comportamientos.

Quizá aquí, en esta segunda capa sedimentaria, reside uno de los escollos más duros para construir una identidad moderna en Chile. El peso del honor y la primogenitura sigue siendo silenciosamente sustantivo en la sociedad y la cultura. El patriciado cuida celosamente sus fueros. Deja entrar, a los que llegan a puestos privilegiados, a condición de que respeten sus normas de exclusión, que mantengan el honor y que hagan de la primogenitura una religión. Sobre las familias ilustres pende un "deber ser" que se adentra en generaciones y generaciones.

Esta estamentatización de la sociedad chilena fue propia de la oligarquía, pero se expandió a todas las clases; obviamente a la clase media e incluso a la clase obrera, con prosapia luchadora y por lo

³ Franz Hinkelammert, *La fe de Abraham y el Edipo occidental*, 2ª edición (Costa Rica: Departamento Ecueménico de Investigaciones, 1991).

⁴ Carlos Cousiño y Eduardo Valenzuela, *Politización y monetarización en América Latina* (Santiago: Cuadernos del Instituto de Sociología, Pontificia Universidad Católica de Chile, 1994).

general ligada a la cultura comunista. Es un "modo de ser aristocrático", cada cual en su cada cual, que estamentiza y oligarquiza en severos estamentos la sociedad. Se llega a tal nivel que la repitencia de apellidos y parientes en la Presidencia de la República sólo es superada por Colombia, donde ciertamente la oligarquía se ha encerrado en sí misma por diversas razones históricas. Pareciera que el poder económico y político sólo pudiese ser ejercido por las familias patricias, de la oligarquía o de la clase media oligarquizada, acostumbradas a mandar en el país. El objetivo explícito del amayorazgamiento de las primogenituras se ha logrado en plena época moderna. Probablemente es por la existencia de esa capa masculina señorial que la "revolución democrática" está pendiente aún en Chile.

3. Señor y rajadiablos¹

Es quizá el tema más analizado, pero no por ello más comprendido. Los encomenderos de indios se transformaron en hacendados. Los indios, mestizos y españoles recién llegados se debieron someter al inquilinaje, al peonaje, a la servidumbre, a las condiciones de trabajo, vida y cultura de la hacienda. Masas de desarraigados, miserables, peones libres, vagabundos, bandidos, pululaban en los caminos. Se los trató de dominar por la razón y la fuerza. Se construyó en los campos una cultura de poder y violencia: dominar a la naturaleza hostil y subordinar a los hombres.

La hacienda es la institución de más larga duración en Chile, junto con la Iglesia. El Estado es más moderno, y también lo es el ejército y otras instituciones de la vida social actual. La hacienda constituyó un espacio privilegiado de reproducción cultural: allí se fusionaron las tradiciones indianas e hispánicas. La hacienda fue estableciendo un complejo sistema de dominio, subordinación y exclusión en el terreno social y sexual. No es por casualidad que la imagen de "familia" la recorriera por siglos y siglos.

La hacienda se construyó sobre el patronazgo, que está relacionado con el sistema de jefatura de conquista. El patrón dirige y conduce a un tropel de gente, la domina, la posee con su poder primeramente adquirido y luego heredado. La castiga y la premia. Establece el principio de "integración presencial", como señalan Cousiño y Valenzuela, pero al mismo tiempo instala el principio de exclusión. Quien no obedece al conjunto del sistema y su cultura, es expulsado, tirado —literalmente— al camino. La vieja historiografía tradicional chilena no logró desentrañar este asunto. No entrega una idea clara de la manera como se constituyó en Chile la propiedad privada. Olvida que ella es producto de un acto de posesión física sobre tierras y hombres, tanto indígenas como mestizos y españoles pobres, como lo demostró con claridad don Mario Góngora.⁵ En el origen del patronazgo está la "cultura de conquista", con el conjunto de los sometimientos necesarios para su éxito: sometimiento territorial, de los hombres y de sus, o las, mujeres. La dominación social y sexual se reúnen en una íntima, compleja y difícil asociación en el origen institucional de nuestra cultura.

En un conocido relato de Eduardo Barrios, el "gran señor y rajadiablos" recuerda:

Revisa José Pedro, durante aquel ocio de domingo, su vida sexual. A ella pertenecen esos amoríos o dominaciones de macho en las chinas de la peonada. Son ellas también sexo predominante. El amor actúa en ellas a dictados del cielo. Una mirada llégales al corazón por vehículos de la sangre. A su corazón alborotado por la sensualidad. Por eso las ha mantenido él instintivamente a distancia. Que le guardaran reconocimiento y respeto. Algunas de natural romántico, le adoran. Bien. Pero eso, bien analizado, es fenómeno de consecuencia posterior a la entrega y algo que participa en la reverencia por el superior y de la ufanía de haber sido

⁵ Mario Góngora, *Origen de los inquilinos del Valle Central de Chile* (Santiago: Editorial Universitaria, 1969).

elegidas por él. Además, él las quiere: después de poseerlas, viéndolas humildes y felices, le nace una gran ternura. Suele acometerle remordimientos de pecador, y al sentirse dueño de sus esclavas, oblígase de todo corazón a protegerlas. Buenas criaturas. Las que han parido un hijo, en particular, adquieren continente de sometidas al caballero feudal. Este fenómeno le mueve a pensar. ¿De dónde les vendrá esta condición? De España, muy probable, acaso de moros y araucanos. Pero tal es el hecho. Y esa es la costumbre de nuestros campos... hasta que, Dios dirá hasta cuándo lo tiene así permitido. Tampoco él solo vive así. Está seguro de que la mayoría de sus antepasados y los de otras familias poderosas han hecho lo mismo. Y si no, ahí están los mestizos de América entera. Chile tiene todavía colonizadores. Basta examinar en toda casa grande, las caras de las chinas en servicio doméstico. Descubren los rasgos de la familia, son huachas. La Totón ha nacido entre Lazúrteguis y sus facciones acusan. En fin, adelante...

La dominación sexual acompaña a la dominación social. Son partes del mismo proceso. El patrón posee y es padre. Establece su señorío en el campo, manda con voz fuerte, usa la fusta con energía y sale de parrandas y amoríos, "el rajadiablo". El poseer tiene, en el lenguaje cotidiano, la doble connotación de ser dueño como propietario y sexualmente poseedor. Esta última expresa, al nivel material y simbólico, el vasallaje, la subordinación de la persona inferior socialmente.

No está de más señalar la distancia que nos separa de la visión rousseauiana del contrato primigenio, la poca relación entre la imagen de Jean Jacques Rousseau acerca de los orígenes de la sociedad y del Estado, y nuestros campos criollos. Los propietarios ginebrinos reunidos en torno a la resolución racional (y científica) de los problemas, la constitución del Estado como un pacto entre el pueblo y sus mandatarios y la idea de un "estado de naturaleza", sano, bueno, son algo muy alejado de la violencia existente en el proceso histórico de constitución y ejercicio de la propiedad privada en Chile. Más se acomodaría la imagen de nuestra sociedad a la concepción hobbesiana del estado de guerra primitivo, al cual se le viene a poner coto por la aparición de un Estado represor de la sociedad. "Hobbes señalaba que los hombres, a fin de salir del estado de naturaleza, que es de suyo belicoso y hace que la vida humana resulte insegura, brutal y corta, entregan su libertad natural a un poder absoluto y arbitrario, a una persona o asamblea de personas con autoridad para gobernar según su propio parecer a fin de lograr la paz y seguridad de todos. No hay pacto alguno entre el pueblo y el soberano; los miembros de la comunidad civil pactan entre sí y deciden entregarse al arbitrio de la persona soberana, tras haber acordado que éste es el único modo de racionalizar su convivencia".⁶

El pueblo, en nuestro caso, no estableció un pacto con los soberanos. Sólo se constata la entrega del poder. Este es un hecho fundamental de la historia de los orígenes de nuestra sociedad. Es por ello que el violar las leyes no es una falta, hasta que no se lo descubra. No es falta moral. Es por ello que el pueblo ha buscado, en los ámbitos más íntimos de su cultura, mantener su autonomía e independencia. Ha sido la manera de sobrevivir. El poder, el patronazgo, luego el Estado, han tratado de "civilizar" al populacho, dominar sus instintos sensuales, su vitalidad desbocada, limitando por la fuerza el estado de guerra natural en que la gente común se encontraría. ¿Qué otra cosa es la historia popular que muestran los diarios sensacionalistas o de la llamada prensa roja, sino una historia del estado de violencia, guerra, sensualismo, maldad y pecado en que se percibe al pueblo? Para muchas personas, no cabe duda de que el Estado chileno es el agente de control de la sensualidad, que puede desatarse cada cierto tiempo en violencias, borracheras interminables, fiestas desbordadas, caos. El Estado, desde su origen, tiene el papel de controlar la libido, la sexualidad, la sensualidad popular. Es por ello que ha existido y existe una correlación entre la violencia social del Estado y la violencia sexual de las personas.

⁶ Carlos Mellizo, Prólogo al *Segundo Tratado de Locke sobre el Gobierno Civil* (Madrid: Alianza Editorial, 1994).

El aspecto autoritario, violento muchas veces, de la dominación sexual, tiene su contraparte ideologizada, pero no por ello menos real, en la atracción sexual entre individuos de diferente clase social: la atracción del "patrón" por la "china". Nuestro folclor está repleto de esas historias. Negar el hecho sería un falseamiento de los datos. Es la contraparte de la violación, la contextualiza en la cultura del señor conquistador: "ésa es la costumbre de nuestros campos". En la hacienda agraria tradicional se llega por esta vía al intercambio generalizado de mujeres. Quizá la formación de la sociedad chilena, de su cultura también, al igual que lo analizado en el pueblo mapuche, se fundamentó en las miles de intersecciones que las mujeres establecieron en los intercambios múltiples. No cabe duda de que la posesión de la china por parte del hacendado era un acto de violación, de dominio brutal sobre la peonada en el cuerpo de sus mujeres. Pero tampoco es demasiado audaz plantearse que en ese intercambio sexual interclasista se producía una suerte de fenómeno integrativo. Las relaciones personales se allegaban al extremo: el dominio, la humillación, el odio, el desprecio, han ido de la mano de la atracción, de la pasión, e incluso —en forma invertida— del cariño. La subordinación social era acompañada de un intercambio sexual generalizado que provocaba formas de integración en la cultura. José Donoso ha analizado en forma obsesiva y obscena —para parafrasearlo— esta relación de patrones con chinas, nanas, siervas, mujeres de toda clase y condición, que se han sentado en el centro de la cultura.

En ese entretejerse de "los de arriba" y "los de abajo", se crea y recrea el mundo popular separado del Estado; más aún, sin compromisos con él. Las mujeres en especial, de todo tipo y condición social, fueron enhebrando los relatos, cocinando los olores, multiplicando los ingenios, curando heridas, sanando enfermos, quitando y quebrando empachos, estableciendo los parámetros del bien y del mal que posiblemente son la base de nuestra cultura. Se abría paso, en privado, a la sensualidad que negaba el poder formal e institucionalizado. Así el patrón, de colero y chaqué en el ámbito público de la política institucional del Estado, del Parlamento, de las cortes, se transformaba en el demonio de botas altas, poncho, sombrero cordobés, conquistador de chinas, fiestero, compadre de peones, violento castigador de delincuentes, bandidos y gente que no aceptaba su mando, su poder. Se fue construyendo un "secreto público", como lo hemos definido más atrás. "Todos saben cómo son los hombres", en especial, las mujeres. Nadie lo dice, es el secreto de la familia, que cubre a los huachos, los hijos de nadie, las relaciones cariñosas y fuera del matrimonio formal e institucionalizado, las liberalidades de unos y otros. En este cúmulo de secretos conocidos por todos se encontraba en buena medida el principio de integración social.

Nada más lejos, sin embargo, de caer en una suerte de "fundamentalismo macondiano" de carácter romántico que ve en ese período hacendal un paraíso perdido, en que la irracionalidad sensual predominaba en los largos corredores campesinos, en que hombres y mujeres se dejaban llevar por la exhuberancia de la naturaleza y no existía ni explotación, ni relaciones de poder. Por el contrario, queremos enfatizar el aspecto explotador de la relación, reconociendo, por cierto, que su legitimidad se asentaba en la cultura de subordinación existente. Esas mismas mujeres les enseñaron a sus hijos a amar y a odiar. Amar al padre patrón y odiar al padre violador. De lo contrario, no sería explicable en Chile la cultura de las izquierdas, la ira atávica convertida en conciencia de clase, de la que participaron los campesinos transformados en mineros, salitreros, ferrocarrileros, obreros y proletarios. Al salirse del marco de legitimidad cultural de las haciendas, se potenció la ira. Se olvidaban de los dioses de los patrones, de sus amores, y brotaba fértil el recuerdo de los atropellos. El rencor también había nacido en las haciendas.

A pesar y gracias a ello, la cultura criolla lleva sobre sus espaldas el fardo autoritario en su multiplicidad de dimensiones. Es esa combinación de barbarie y seducción la que funda el Estado. Represión e integración en una cierta dosis ha sido lo que ha caracterizado la cultura del país. Quizá todas las culturas son una determinada composición de esos ingredientes: amabilidad para vivir en

sociedad; y dureza, autoridad y represión para que unos y otros mantengan sus puestos establecidos, sus funciones determinadas por el ejercicio cultural del poder.

En Chile, la cultura de la violencia preside en anterioridad la cultura de la amabilidad. Ha sido ésta una sociedad poco amable con la gente pobre, con las mujeres confinadas a la cocina, con los indios exiliados en las fronteras. Los patrones han visto con ojos de padre, paternalistas, a los siervos que les han servido con abnegación y quizá se han acordado de ellos en alguna Navidad. Las mujeres de los patrones han sustituido sus mundos con nanas, sirvientas y largas tertulias de llantos y traspasos de penas de amor. La avidez del conquistador por el oro, su codicia desenfrenada, se expandió por los siglos y siglos, en la codicia patronal que no repartió los beneficios con "su gente". El patronazgo agrícola fue avaro en el reparto de tierras, las concentró todas, sólo entregó las que no le servían, las que se ubicaban en los cerros, en las quebradas donde los pobres se instalaron para seguir siendo pobres por la eternidad: la "Quebrada de Alvarado", la "Rinconada de Silva", y cientos de espacios marginales donde se establecieron los primeros pobres. El patronazgo minero fue quizá más avaro aún con los obreros. La fortuna de los Cousiño se construyó sobre la miseria cruel de los carboneros de Lota, la plata de Chañarillo enriqueció a los Subercaseaux y dejó en la miseria a la peonada, el salitre fue fuente de extrema riqueza y a la vez de masiva pobreza.

El peso de la cultura de la dominación hacendal pende sobre las espaldas de hombres y mujeres, en sus relaciones entre sí y en sus relaciones con la gente, en especial con los que están abajo, con los que se domina, en la política y en las vidas cotidianas. La dominación social y sexual original está en el origen del Estado, es su soporte cultural. La crítica a la cotidianidad implica, insuperable, una crítica al Estado, su desnudamiento.

4. Violación y fundación

Con estos ingredientes en las mil hojas acumuladas de la cultura criolla, surge el Estado moderno. Don Diego Portales, padre de la patria, fundador de la República, resume la falta de fronteras entre los diversos mundos que aquí transitamos:⁷

De mí sé decirle que con ley o sin ella, esa señora que llaman Constitución, hay que violarla cuando las circunstancias son extremas. ¡Y qué importa que lo sea, cuando en un año la parvulita lo ha sido tantas por su perfecta inutilidad!

Portales tuvo fama de "chinero". La violación, en el lenguaje develado, está cercana a la fundación. El Estado ha sido concebido en un acto de fuerza, a imagen y semejanza de lo que ocurre en la vida cotidiana.

Le escribe Portales a uno de sus amigos para que le mande unos regalitos:

Me mandará algunas frioleritas para mujer, que cuesten poco, pero que sean de gusto, porque no es huasa la persona a quien voy a obsequiarla. Le prevengo que en el obsequio no vengam pañuelitos de mano ni de narices, porque he observado que tiene cría de ellos.

De la afamada Rosa Mueno que se ha ido a Valparaíso, dice en una carta:

⁷ Los textos de D. Portales son citados por Sergio Villalobos, en *Diego Portales. Una falsedad histórica* (Santiago: Editorial Universitaria, 1993).

Yo cogería a la Mueno es verdad, perdone la grosería, pero como esto es imposible, pienso tanto en ello como montar sobre una estrella. Si esto llama usted pasión, estoy apasionado de alguna de las hermanas de usted y de todas las mujeres que me agradan y me parecen bien para el efecto.

El mestizaje ha establecido en Chile esa mistificación de la unidad racial de la que muchos son orgullosos. El carácter étnico ha quedado escondido entre los secretos de la memoria, y se acaricia con reprimido orgullo el origen español de los inquilinos del valle central. El intento mistificado de unidad racial tiene en el intercambio sexual interclasista su fuente de argumentación.

A las niñas del campo se las denominó "chinas", por su ojos rasgados orientales, producto de la indudable mezcla. Se las llamaba así con cariño y desprecio al mismo tiempo. El Estado portaliano se funda en esta dicotomía: atracción sexual y discriminación social. La atracción sexual, el poseer una china, poseer al pueblo, por parte del señor, de la clase de los señores, ha sido un doble juego de dominación autoritaria e integración y seducción. A mi modo de ver, la relación cruzada entre discriminación social y atracción sexual es la clave del entendimiento simultáneo de lo masculino y del poder en nuestra cultura básica.

De esta relación contradictoria surge la imagen del hombre masculino prepotente, exitoso, que usa la seducción como fuente de dominación. La imagen de Diego Portales es simbólica y paradigmática. Conservador, autoritario, oligarquizante y populista, chinero de chinganas y fiestas en la Chimba, hoy Barrio Bellavista, su imagen se ha propagado a todas las clases y subculturas de nuestra sociedad. No es casualidad que la obra de teatro de Roberto Parra dirigida por Andrés Pérez, *La Negra Ester*, provoque tanto entusiasmo en el alma masculina, y también femenina. En la chingana estilizada del puerto de San Antonio se refleja profundamente, con enorme cariño parriano, despojado del poder autoritario, la cultura criolla, los arquetipos mestizos de lo masculino y lo femenino, tal como se han criado en estas tierras. Es la utopía: mantener el aspecto cariñoso y sensual de las relaciones sexuales abjurando de la violación, la frisca autoritaria, el poder masculino en su noche negra.

El historiador Jorge Pinto —que ha estudiado el tema de los hombres, los amantes, los "luchos" en el Norte Chico, la vida cotidiana de los mineros— comentó al escuchar parte de este texto que el pueblo nunca se sometió a los dictámenes morales autoritarios de los poderosos. Que el pueblo siguió la regla del intercambio sexual generalizado, que no constituyó familias, que "se curó de las heridas causadas por el maltrato patronal, en los brazos de una mujer". Ciertamente el pueblo no fijó ninguna ilusión en los intercambios sexuales esporádicos de sus patrones, los que fueron humilladamente aceptados. De los campos la gente siempre huyó. Desde que el tiempo se recuerda, el campo para muchos fue un lugar donde se nació, se vivió desgraciado y de donde se debió partir. Después de la partida surgió la nostalgia, el recuerdo amable de la tierra. La sociabilidad despojada de la violencia.

El Estado ha tratado de reproducir, a través de la "Constitución y las leyes", el ideal —que nunca ha existido— de moralidad, de represión sexual, de comportamiento correcto. Ha ocultado tras los altos muros de los cuarteles la capacidad de dominio, de represión, de violencia, que es capaz de ejercer sobre la gente. A veces la ha escondido durante muchas décadas, tantas que muchos la olvidan. Pero cuando se siente amenazado el "orden establecido", como sucedió a comienzos de los setenta, las fuerzas escondidas surge una vez más desde detrás de los muros almenados y golpean a la sociedad, violan física y simbólicamente a las mujeres, reproduciendo con voz cuartelera el recuerdo de la cultura criolla, la cultura que surgió en las haciendas mestizas y construyó el Estado.

La memoria de una sociedad se va construyendo de múltiples historias, relatos, momentos que van acumulándose en el inconsciente colectivo. Los mitos forman parte sustancial de esa memoria, los ritos la reproducen. Don Mario Góngora enunció una tesis rotunda: en Chile el Estado fue primero, construyó

la sociedad; el Estado fue anterior a la sociedad, no al revés, como puede haber ocurrido en otros lugares.⁸ El Estado es masculino: lo denuncia el lenguaje.

En esta perspectiva, la sociedad —vista como "estado de naturaleza" y "estado de guerra", incivilizado, inculto, el reino de la sensualidad y la barbarie— debió ser regulada, "cultivada" por el Estado. Es ésa, me parece, la razón por la que esta tesis de la anterioridad del Estado es de tanta aceptación. Es una tesis que niega la historia anterior de la sociedad. Minusvalora el origen femenino de nuestra cultura. No observa que en la construcción del Estado se refleja la sociedad previamente existente, la que se ha formado en los múltiples intercambios familiares y sexuales, la que se ha construido en las dominaciones a menudo brutales, la que surge de los conocimientos adquiridos en los mundos privados. Debiera ser una larga discusión historiográfica, la investigación de los orígenes femeninos de nuestra sociedad. Su negación sólo comporta la afirmación masculina de la primacía del Estado y la falta de respeto por la "sociedad civil", por la gente, por la "participación", todas ellas palabras que no por nada en el lenguaje son de género femenino.

Portales construye el Estado a su imagen y semejanza, a lo que era como parte de la cultura en la que le había tocado vivir. Dice Villalobos que "Portales se valió del servicio en las milicias para imponer drásticamente la disciplina y la moral. En ellas tenía un poder incontrastable y se valió de él para corregir a palos, azotes y torturas a los que no andaban derecho. Dentro de esos cuerpos el orden tenía que ser rígido y si alguno se desmandaba, más le valía no haber nacido, porque en tales casos se desataba la fuerza íntima de Portales".

Se trataba de subordinar a "la Nación", de construirla a partir del orden, de la autoridad del Estado. En eso ha consistido el gran proyecto nacional, el gran proyecto cultural del país. ¿Cómo no considerar que tiene una enorme semejanza con el modelo de relaciones entre hombres y mujeres? El Estado produce el mismo tipo de integración subordinación de la nación, de la comunidad nacional. Lo vertical, el poder de arriba hacia abajo, se superpone sobre las relaciones horizontales, sobre la comunidad de hombres y mujeres que se intercambian relatos y crean la cultura.

El concepto de nación, como es bien sabido, dice relación con la manera de vivir. La nación, en todas las definiciones, está ligada a un territorio, a la Tierra, a la feminidad mítica por excelencia: Pacha Mama, Ñuke mapu, Madre Tierra, cuna de las naciones, lugar y espacio en que se desarrolla la cultura de una comunidad, la comunidad nacional.

Los modernos han hablado de "la sociedad civil", de "la gente", esto es, de la valoración de las relaciones horizontales. Y en Chile, fueron las mujeres las que construyeron la primera sociedad. Fue la sociedad del lenguaje femenino intercambiado en las relaciones exogámicas. Mujeres que se trasladaban con sus relatos y que fueron haciendo cultura. En buena medida, se ha señalado en las novelas especialmente, las mujeres mantienen la memoria, recuerdan, señalan, dicen las cosas. Aunque ese decir está muchas veces confinado al lugar del silencio, a la trastienda de los olores, a la cocina.

Los hombres construyeron el Estado, quizá a su imagen y semejanza. Pero también en esa relación entre Estado y Nación se construyó la propia masculinidad. La exigencia de historicidad, de asertividad frente a lo público, la requerida parquedad de las palabras, el cuidado con el decir, señalar, y sobre todo la capacidad de ocultar, de esconder, de no darse por enterado de los secretos públicos, que unen y separan a las personas. El Estado, al igual que el masculino, manda, es autoridad, y en los casos de cierta tranquilidad, seduce. Si esta acción no rinde efecto, si la nación —la mujer— no se deja seducir, si no "cae rendida a sus pies", desata la violencia.

⁸ Mario Góngora, *Ensayo histórico sobre la noción de Estado en Chile en los siglos XIX y XX* (Santiago: Editorial Universitaria, 1986).

5. El Estado desnudo

Han habido cambios profundos, durante los últimos años, en las relaciones de subordinación y dominación en los espacios públicos de nuestra sociedad. La Reforma Agraria, sin duda, ha sido el proceso más importante de rupturas que ha vivido la sociedad chilena moderna. Si bien puede discutirse su valor económico, la forma en que se realizó, no es demasiado discutible el hecho de haber sido la causante de la disolución del viejo sistema semifeudal de los campos, la servidumbre conocida como inquilinaje. Se produjo una erosión profunda de la vieja tradición hacendal. Hoy se reconstruyen remedos, copias deformadas, escenas "kitsch", y no pocas veces ridículas, de lo que fue el mundo de las haciendas. No sabemos las consecuencias que este remezón a la cultura agraria tradicional tendrá en las nuevas generaciones, en los aspectos relacionados al sistema de dominación social y sexual aquí descrito.

La dictadura militar de casi dos décadas, fenómeno político interrelacionado con la supresión de los sistemas de dominación agrarios tradicionales, también aportó su cuota de erosión a los cimientos del sistema de dominación. Llevó la violencia al ámbito de lo público de una manera tan desembozada como nunca había ocurrido en la historia de Chile. Las masacres de obreros habían ocurrido en la lejanía del Norte Grande, la balmacedista matanza de Lo Cañas ocurrió en la noche de un conflicto hasta hoy confuso, los muertos del 91 ocurrieron en batallas reglamentadas. Siempre el poder había ejecutado "sus friskas" en la oscuridad de la noche. El poder público, el Parlamento, las cortes, mantuvieron la prudencia, la decencia, un cierto aspecto civilizado. La generación anterior a ésta estuvo marcada por la "matanza del Seguro Obrero", que había violado ese principio sagrado. A pocos metros de Morandé 80, puerta privada de los Presidentes de Chile a La Moneda, se había fusilado a "60 muertos en la escalera", título de la novela testimonial de Carlos Droguett. El secreto público, el de la violencia necesaria, dejó de ser secreto. Los hombres, los masculinos, hicieron pública su violencia, rompiendo las históricas reglas del juego, en las que se ha fundado nuestra cultura.

Con la dictadura militar se detuvo por casi dos décadas el proceso de secularización y modernización de la cultura, producto del resurgimiento del autoritarismo. Efectivamente, muchas de las ideas sobre lo privado y lo público, lo masculino y femenino, que venían impregnando a la sociedad de los sesenta, quedaron suspendidas en el tiempo como consecuencia de la violencia transformada en asunto público. Las izquierdas mantuvieron sus banderas en alto muchos años más que en otros lugares del mundo. En Chile, durante la década de los ochenta se mantuvieron intocadas las creencias, las místicas. No se criticaron los megadiscursos, tanto de izquierdas como de derechas, cuando en otras partes del mundo ya se habían hecho pedazos.

La Iglesia Católica también jugó en esos años un papel muy determinante en nuestra cultura, al lograr detener, gracias a su posición antidictatorial, los procesos de secularización en marcha. Y mantiene hasta hoy ese peso; quizá haya pocas Iglesias en el mundo tan fieles al Vaticano y las doctrinas actuales del papa Juan Pablo: fuerte defensa de los derechos humanos, defensa de los trabajadores y de los pobres, crítica a la secularización y combate a la liberalidad sexual y a la transformación de las relaciones tradicionales entre lo masculino y lo femenino.

Uno de los temas que persigue este trabajo, y que creo central en la sociedad chilena posterior a la dictadura, es la falta de principios vinculantes entre los ciudadanos. Se disolvieron los antiguos y no se han construido nuevos. En los últimos años asistimos a la transformación total de la estructura hacendal de patrones, inquilinos, peones y chinas. Las identidades que establecen las pertenencias están siendo transformadas por los hechos. Las rupturas sucesivas, en lo político y en lo ideológico, y la modernización creciente del mundo, cambiaron la vida tradicional, la comunidad contradictoria que formaban unos y otros, y que he tratado de explicar. Uno de los principios de integración social más importantes en el país tiende a desaparecer. La dominación revestida del vínculo sexual tradicional, la

atracción y la seducción, deja paso a la simple y sola dominación y subordinación. Tienden a desaparecer los lazos afectivos, que recubren, explican o justifican la relación de poder. La violencia como fundamento del poder se ve cada vez más transparente y criticada, más desnuda.

Son muchas las expresiones de estas rupturas. La ciudad es, sin duda, una de ellas, y puede incluso ser la más importante. Las diversas capas de la población se segregan de manera clara y distinta, mientras las erradicaciones de los años ochenta ya habían consagrado la segmentación espacial de la ciudad. Los pobres y los ricos no se encuentran, la vieja noción de jefatura pierde sentido, los patrones no tienen peones con quienes dialogar. No se ven. Sólo algunos empresarios, fabricantes aún de artículos en que la mano de obra tiene nombre y apellido, mantienen ese antiguo vínculo. Quizá las nanas y jardineros que todos los días se trasladan desde las poblaciones periféricas al barrio alto son aún un tenue reflejo de esa relación vinculante entre unos y otros.

Existe una sensación generalizada de pertenecer a una sociedad que pierde día a día sus vínculos de solidaridad. El Estado queda desnudo, sin un principio femenino de integración, de solidaridad, de comunidad; sin el principio horizontal del "querer vivir juntos". Posiblemente alguna mente afiebrada quiere reemplazar la antigua sociabilidad por el mercado. El puro intercambio mercantil cada día es menos fuente de vínculo. En la historia, el mercado local ha sido espacio de sociabilidad, intercambio de mercancías ligado estrechamente a todos los intercambios: al intercambio sexual, al intercambio simbólico, al del poder y la religión. Era un conjunto integrado de sentidos, en que el comercio no estaba separado. Comprar y vender en las sociedades tradicionales tiene que ver con el hablar, con el seducir, con el regatear, jugar, hacer amigos, en fin, establecer relaciones sociales. Hoy la secularización de la economía es total: se ha separado de los mundos de la sociabilidad. Mander, en un hermoso relato, cuenta lo que era el comercio en un suburbio de Nueva York hace cincuenta años, en que predominaban familias italianas y judías.⁹ Las mujeres no trabajaban fuera de la casa y salían todos los días a realizar las compras en la larga calle de las tiendas, en que cada tendero tenía nombre y apellido, y trataba de igual modo a sus clientes. En menos de una generación esa situación cambió radicalmente. Las tiendas amables de los migrantes italianos ya no existen, el comercio se ha refugiado en grandes espacios anónimos.

Son concomitantes la crisis del Estado portaliano con la crisis y transformación de la masculinidad en las relaciones interpersonales de género en la sociedad chilena. Así como en nuestras vidas cotidianas la crítica a la masculinidad tradicional produce desconcierto, complejiza el vínculo entre las personas, así también, creo, en relación al Estado se produce una crisis en el principio de integración, un cuestionamiento del vínculo social. Personalmente pienso que allí yace una fuente de explicación de muchos de los problemas sociales actuales de nuestra sociedad, en especial la criminalidad, la no resolución de la pobreza, la relación entre sociedad política y civil.¹⁰

Ya no sirve tampoco, como pegamento integrador, la imagen ambigua, ambivalente y bisexuada de Patria, que ha permitido la existencia por casi dos siglos de una Nación subyugada por el Estado. Esa imagen ha entrado en crisis. La Patria es un concepto tramposo, ya que el Patria(rca) se disfraza de mujer, con un gorro frigio enredado en sus cabellos largos. La "dulce patria" se comienza a desnudar de su contorno de deidad femenina y queda expuesta a las miradas obscenas e incrédulas de los habitantes de este largo territorio. La patria a la que se venera "en sus aras", ha permitido combinar la autoridad del padre con la dulzura del "seno materno". Por ello se la quiere, se la añora, se la ama hasta el delirio, como lo han comprobado los miles y miles de exiliados. Pero la mirada boba frente a un símbolo

⁹ Jerry Mander, *En ausencia de lo sagrado. El fracaso de la tecnología y la sobrevivencia de las naciones indígenas* (Santiago: Editorial Cuatro Vientos, 1995).

¹⁰ Véase Postscriptum V. Droga y delincuencia.

patriótico no constituye adscripción plena. A lo más es una adscripción futbolística, entusiasta, provocadora del delirio colectivo momentáneo. Justificación para ser feliz.

Caetano Veloso canta que quiere más Matria que Patria. Eso significa en nuestro lenguaje construir comunidad. Que los antiguos intercambios de mujeres se expandan a hombres y mujeres en un intercambio generalizado. Ese principio horizontal de relación entre los géneros puede ser fundador de una nueva forma de concebir la relación entre Estado y la sociedad.

Así como la imagen de lo masculino cargado de historicidad, depósito del honor del linaje, ya no es funcional a la realidad, así tampoco el Estado puede constituirse solamente en la fuerza subyugadora de la comunidad nacional. Sin el principio de integración y solidaridad, el Estado queda al desnudo, la democracia como ejercicio de lo público pierde su ropaje, no interesa a nadie, se convierte en pornografía.

En Chile, como quizá en muchas otras sociedades atacadas por la globalización-modernización, es necesaria la crítica a la Patria-Estado para que surjan con mayor nitidez, con más fuerza, el *principio de integración* y la *identidad en la cultura*. El principio olvidado, negado, escondido de la feminidad, de la mujer, de la madre. Es la manera democrática de producir una integración no represiva, no producto del abuso del elemento masculino. La necesidad básica de la cultura será realizar la crítica al padre, a la identidad patristica, masculina, del Estado.

Es necesario, siguiendo con esta crítica y recuperando el punto inicial de este trabajo, que la identidad de la comunidad se funde en el habla de sus personas, en los discursos cruzados de sus mujeres, en el lenguaje cotidiano, privado y semipúblico, también, de sus hombres. La "exogamia generalizada" es la clave de refundación de una comunidad moderna. En esa conjunción de lenguajes, textos, gestos y silencios, se irá fundando una identidad compartida.

Chile tiene una gran herida en su memoria, en su experiencia de Patria. Es una memoria dañada. Allí se engendró un terror al padre. Existe un quiebre en el concepto masculino de Patria, del Estado que domina la sociedad, que la hizo sufrir, que la golpeó, que sigue a pesar de todo con la correa de cuero disponible a las nuevas "friscas", golpizas, violaciones y violencias intrafamiliares, intracomunitarias, intrasociales. Es la memoria desconfiada de ese padre que se ha sentado una vez sobre la sociedad, la ha maltratado.

¿Cuáles son esos principios maternos, femeninos de integración? ¿Son sólo los antiguos lazos rurales de la relación exogámica cruzada? La *presencialidad* es lo propio de las madres, de la relación arquetípica femenina. Se acoge, se recoge. El padre ausente, ha señalado Sonia Montecino, es una de las claves de nuestra cultura. Ciertamente. Tiene que ver con el Estado, tiene que ver con el derecho a petición, con el ruego de los pobres, con el silencio del padre. Cuando los trabajadores a comienzos de siglo se dirigieron al Estado, encontraron el silencio o el golpe. Hoy lo siguen haciendo con miedo, con el temor de la relación subordinada, sin la convicción de ser ciudadanos de un país, de una nación en la cual hay derechos. La comunidad, espacio femenino y materno, como concepto de integración social, está perdida. Esa solidaridad interna ha quedado desnuda frente a la imagen masculina del Estado. El desafío de la cultura es reconstruir un nuevo concepto de comunidad, basado en la crítica a la masculinidad del Estado y fundado en la feminidad de los vínculos cruzados de las personas entre sí. El Estado desnudo puede ser el inicio de su nueva identidad.

Postscriptum III
MEMORIA E IDENTIDAD:
EL LENGUAJE DE LA TRIBU

Toda comunidad tiene memoria. Algunos la denominan la "memoria colectiva". Está compuesta de relatos, que se han ido contando uno a uno, en las sobremesas, en los inviernos de este país, en que no cabe otra cosa que calentarse junto a alguna estufa, tomar algún vino, hablar de los amigos, de los vecinos, de los no tan amigos...

El país, la llamada comunidad nacional, los "chilenos todos", tiene una memoria. "Aquí todos nos conocemos", dijo alguien hace no demasiado tiempo. Quizá no es tan válido como en la Colonia, o en tiempos recientes en que la población era más pequeña. Pero, dividido en trozos, de acuerdo a las circunscripciones propias que a cada cual le ha tocado vivir, de acuerdo a sus microcomunidades, mediocomunidades o macrocomunidades, "todos nos conocemos".

Ese conocimiento potencial de los miembros de la comunidad es el producto de cientos de relaciones sociales verbalizadas. Relatos sobre relatos, que se han transformado en historias prototípicas. Por ahí cerca anda rondando nuestra identidad o, para algún presuntuoso y solemne, nuestra "alma nacional". Muchas veces pensé que era un asunto de país chico, de sociedad mesocrática, de clase media, en que todos, de una u otra manera, habían estudiado en unos cuantos colegios. Pero no es así. Después de mirar un poco más detenidamente el asunto me he encontrado que ocurre en todos los países del mundo. Es evidente que en los más grandes, de población más numerosa, de territorios más extensos, de mayor riqueza también, los cortes, separaciones y rupturas entre las tribus son más profundos. Hay linajes que no se conocen entre sí. Se sabe de su existencia desde lejos. Se les teme y respeta en sus territorios demarcados.

La memoria colectiva se forma principalmente a través de los grandes hitos de la comunidad. Los estudiosos de las historias orales buscan un hecho histórico que haya marcado a esa comunidad y, a partir de esa experiencia fundante, analizan el desarrollo de la memoria. Desde esas experiencias colectivas fijadas en la memoria se desarrolla un lenguaje especial, la lengua de la tribu, sistema complejo de significados ocultos, de silencios y palabras que son la expresión más evidente de la cultura. En el lenguaje encontramos la memoria, y en su combinación, expresada en palabras, gestos, sentidos, se encuentra la cultura.

La memoria, depositada en el lenguaje, es a su vez depósito de las interrelaciones multitudinarias que se han cruzado en una comunidad, entre sus miembros. Una comunidad tiene memoria oficial, lengua oficial, memoria privada y lenguaje privado, silencios oficiales y silencios privados; en ese concierto múltiple se ubica la cultura, conjunto de conocimientos adquiridos sobre lo que es bueno o malo, bello o feo, posible o utópico, real o imaginario.

Un componente central de la identidad colectiva es su memoria. Sin memoria, una comunidad deja de tener temporalidad. Pero esa memoria debe ser compartida por los miembros de esa agrupación, los recuerdos valorizados de forma semejante, las pugnas y luchas redefinidas en función de los valores comúnmente aceptados.

La modernización compulsiva desvaloriza brutalmente los contenidos de nuestra memoria. Propone silencios inaceptables. Pareciera que todo el pasado fue un error. La visión neoliberal del Estado lleva a un descrédito de la larga historia por construir un Estado desarrollista en el país, sin duda uno de los grandes y más dignos proyectos nacionales.

La enseñanza de la historia se ha vuelto esquizofrénica, al eliminar la relación lógica entre el pasado y el discurso presente. Es un cúmulo torturante de datos y fechas faltos de todo significado, que no despiertan ningún entusiasmo. Hace pocos años atrás, en un acto juvenil alguien nombró a O'Higgins y

se produjo una pifia espontánea, la que no se refería a que la juventud fuese carrerista, partidaria de don José Miguel Carrera y enemiga de O'Higgins, sino que está saturada de historias mal contadas y referencias mal formuladas.

Hoy por hoy, la memoria de la sociedad chilena es atormentada por fantasmas, malos recuerdos. Quizá el silencio de la sociedad reside en ello. No es un caso de "mala memoria". Los 11 de septiembre, en que se revive ritualmente, de lado y lado, el mito del origen triunfante y el de la caída dolorosa, muestran que la historia reciente no se ha olvidado. Por el contrario, parece que se reproduce.

¿Es posible construir una identidad común sobre una memoria atormentada? ¿Es posible construir cultura?

No me atrevo a responder, y no es el sentido de estas líneas, pero —siguiendo al Renan ya citado— pareciera que las comunidades requieren al mismo tiempo de una dosis de memoria y una dosis de olvido. ¿Cómo entender adecuadamente este equilibrio?

Lo que sí es complejo de aprender es la frontera entre *memoria* y *culpa*. La culpa es un tipo de recuerdo apesadumbrado del pasado. Se remite a un hecho que se mal recuerda, que se prefiere olvidar, que no se puede olvidar; a algo que uno habría querido no hacer. La culpa social es peor. Más enredada de justificaciones y silencios. Se calla, se señala a media voz. Es algo que no debió haber pasado, pero que ocurrió. No calza, no concuerda con la opinión que la comunidad tiene de sí misma. La memoria oficial dice que somos buenos, heroicos, mejores que ninguno, vencedores en todas las batallas, hermosos como el paisaje multicolor, puros como la nieve de nuestras cordilleras. La culpa colectiva contradice silenciosamente una y otra versión de la memoria oficial. ¿Cuántas veces no nos hemos callado frente a ciertas estrofas de la Canción Nacional? Aunque más no sea en un día de invierno santiaguino al mirar "el cielo azulado". Pero hay silencios peores. En ellos la culpa colectiva se retrae al escepticismo. No pasa la memoria al olvido, se transforma en llaga.

Una comunidad, para estar viva y contenta consigo misma, debería cantar como la Edith Piaf: "*non, je ne regrette rien*". Sin culpa, sin arrepentimiento, porque se ha saldado cuentas con el pasado. De lo contrario, los silencios de la tribu serán más fuertes que sus cantos.

El lenguaje de la tribu se compone de su memoria, de sus olvidos, de sus silencios, de los dichos no expresados pero sabidos por todos, aceptados por el mutuo respeto, perdón y olvido. La identidad recuperada es el lenguaje compartido, el nombrar de la misma manera las cosas, la capacidad de reiniciar gestos de comunidad.

El principio del placer, señala Freud, conduce a que las sensaciones de *displacer* sean abolidas o evitadas. Eso pasa en la memoria individual y también en las comunidades. Pero la muerte, el dolor, pueden ser vistos como *displacer*, o también como el elemento sagrado que funda la comunidad. Michael Tausig¹¹ lo llama "lo sagrado positivo". Todas las naciones se han fundado en la sangre, en el dolor de sus hijos que han dado la vida por la patria. Es necesario "convertir la violencia en un sagrado positivo", señala Tausig, cambiar la muerte en algo puro, transformar lo negativo en positivo. La *fundación* cambia el hecho terrible, el *displacer*, en un placer sacro, en un fenómeno que agrada a la comunidad porque la constituye, la reconstituye, la refuerza: le otorga nueva fuerza, nuevos significados. La muerte y el dolor adquirieron sentido. La memoria se nutre de esos hechos en forma positiva y no los elimina al desván de los hechos desagradables, de los asuntos que es preciso olvidar.

Así ha ocurrido con el martirologio en la historia de Chile. Los héroes han surgido del dolor y del sacrificio, transfigurados en su amor a la Patria, a la comunidad imaginada. En los casos de luchas contra enemigos externos de la comunidad, puede decirse que es relativamente fácil la transfiguración de la muerte, a pesar de que ésta sea absurda y resista todo análisis racional. Incluso en nuestra

¹¹ Michael Tausig, Ponencia al seminario "El malestar en la memoria: los usos de la historia". Trujillo, Universidad Complutense de Madrid, 1995.

historia, Balmaceda aparece dignificado en su muerte; más aún, señalizado como el Presidente mártir. Nada se dice de que Montt, su oponente, fuese un asesino. Se calla el asunto. Es la relación recuerdo y olvido de que ya hemos hablado.

La memoria colectiva que no asume la muerte como una función sagrada, fundante de renovadas y mejores formas de vida comunitaria, termina relegándola al olvido, a la culpa, o simplemente mantiene abierta la herida. No habrá gente que se pasee por la plaza del mercado compartiendo el lenguaje de su pasado reciente. No digo que sea fácil resolver la contradicción. Sólo digo que si la comunidad no lo asume, el dolor sigue vivo, vigente e impidiendo la imaginación misma de esa comunidad. La "comunidad quebrada" como un fenómeno permanente, conviviendo bajo el signo del temor; el temor de volver a provocar la violencia extrema y retomar el circuito del dolor; la memoria aterrorizada, todo ello cohibe la libertad, impide el despliegue de la creatividad, de la imaginación de una nueva comunidad.

Quizá, la transmutación del dolor como castigo, al dolor como ámbito sagrado, se encuentra en la mutua aceptación de la inviolabilidad del derecho a la vida, en la condena de cualquier muerte, en la acción positiva del perdón. La comunidad no descansa en su memoria mientras haya entre sus miembros quienes consideran que algunos muertos "está bien, que bien muertos estén". Que sólo unos dieron la vida por la Patria, y los otros, que osaran levantar la mano contra "la madre", merecieron el castigo por ser antipatriotas... o sólo fueron víctimas de un error, una de esas cosas que pasan, "explicables excesos". Allí no es posible el olvido. Nadie olvida a sus muertos si su muerte no tuvo ningún sentido o, más aún, si su sentido es oprobioso. La declaración del sagrado derecho a la vida socializa en sí misma los dolores, les otorga el sentido necesario.

Dice Agnes Heller, al hablar de "memoria y responsabilidad", lo siguiente: "Dios le preguntó a Caín: '¿Dónde está tu hermano Abel?' y el primer asesino respondió con otra pregunta: '¿Acaso soy yo el guardián de mi hermano?' La falsa respuesta de Caín fue un mero sustitutivo de la falta de respuesta que habitualmente constituye la vía de escape en la ilusión de responsabilidades. Una persona empieza a asumir una responsabilidad moral cuando responde con la verdad. Caín debería haber respondido: 'Abel está muerto, porque yo lo he matado'. Si lo hubiera dicho, habría asumido la responsabilidad moral de su acción".¹²

Las "mentiras públicas" asesinan la memoria colectiva; la verdad, en cambio, permite restablecer el orden roto. Una memoria quebrada provocará la nostalgia de la "comunidad perdida" e impedirá construir una "comunidad imaginada", imaginada por todos.

¹² Agnes Heller, "Memoria y responsabilidad", en Agnes Heller y Ferenc Feher, *El péndulo de la modernidad. Una lectura de la era moderna después de la caída del comunismo* (Barcelona: Ediciones Península, 1994), pág. 47 y ss.

Capítulo Cuarto

RACISMO, INTOLERANCIA Y MULTICULTURALIDAD

1. La cultura de la multiculturalidad

No cabe duda de que estamos en presencia de una nueva realidad social y cultural en el ámbito de las relaciones entre las personas y los pueblos. La globalización de las comunicaciones, de la economía, de las pautas de consumo, de muchos aspectos de la cultura, es una realidad cada vez más presente en la vida de todos los países, incluso en aquellos que hasta ahora permanecían aislados. Se dice, con razón, que cada día somos más ciudadanos del mundo. Pero este movimiento hacia la globalización va necesariamente acompañado de nuevas adscripciones étnicas, de redefiniciones locales, de transformaciones en los sistemas de integración. Es evidente que en un mundo más intercomunicado, cada persona requiere restablecer su identidad. En muchos países, en muchos lugares del mundo, la gente —en especial los jóvenes— busca nuevas identidades. No hay que temer este doble movimiento. Será la realidad que vivirá el mundo en las próximas décadas.

La globalización de la sociedad mundial lleva consigo la posibilidad de movimiento de las personas, las migraciones. Quizá nunca en la historia de la humanidad tanta gente vive fuera de sus países de origen, de sus espacios o territorios habituales. Muchos han debido partir buscando mejores condiciones de vida; algunos, los desplazados, lo han hecho por la fuerza; otros, en forma voluntaria. Es totalmente diferente a la situación que se vivía en el siglo diecinueve, con las grandes migraciones transoceánicas que los europeos realizaron hacia los países del nuevo mundo. Hoy se está construyendo "bajo nuestras narices" —podríamos decir— un mundo multicultural, multiétnico, multisocial. Y no tenemos instrumentos teóricos, políticos, y sobre todo culturales, para vivir en este mundo. No poseemos aún una cultura de la multiculturalidad. Los conceptos con que se maneja el tema del racismo y la xenofobia tienen su origen en los siglos dieciocho y diecinueve, en el contexto de una realidad totalmente diferente.

Permítanme considerar solamente el concepto de *tolerancia*. Surgió, como se sabe, de las luchas de los burgueses liberales europeos contra la dominación feudal. Es un *concepto pasivo*, consistente en aceptar las ideas del otro en la medida en que el otro acepte las mías. En este sentido, es insuficiente. Es un concepto necesariamente unido a una cierta cultura del individualismo, muy ligado, por cierto, a una visión protestante del cristianismo, y ajeno a muchas culturas del mundo.

Ese concepto pasivo de tolerancia obedecía a una situación que ha cambiado radicalmente. Hoy, deberíamos fomentar un concepto activo, dinámico y contemporáneo de tolerancia, que no podría ser otro que el de la multiculturalidad, de la multiétnicidad, como uno de los grandes bienes de la especie humana. La noción de multiculturalidad abre un enfoque positivo, activo, que busca la relación con el otro y ve en las sociedades multiétnicas un bien, un valor que es necesario obtener. No se queda en el individualismo de la tolerancia que acepta a los otros pasivamente, sino que busca la constitución de nuevas sociedades integradas en la diversidad. La diversidad entendida como una riqueza, como un valor, un bien, el mayor bien de la especie humana.

Esta nueva visión debería presidir las discusiones de la conferencia sobre xenofobia y racismo, y las próximas deliberaciones. En esta perspectiva se debería revisar los códigos y convenciones para poner al día no sólo el lenguaje, sino también los temas y los mecanismos que usaremos en el futuro. De no hacerlo, las Naciones Unidas estarán discutiendo en largas sesiones resoluciones que no tendrán impacto sobre las nuevas generaciones y sobre los peligrosos movimientos neo-racistas que hoy día surgen. El planteamiento de una perspectiva dirigida al próximo siglo me parece fundamental para enfrentar la conferencia contra el racismo que se ha propuesto. De lo contrario será un conjunto de ideas

defensivas, poco interesantes y muchas veces fuera de la realidad. Este foro, y estos dos cuerpos de Naciones Unidas aquí reunidos, deberían iniciar estudios que den cuenta del mundo pluricultural, multirracial y multiétnico que vamos a vivir en las próximas décadas, y que en especial vivirán las nuevas generaciones durante el próximo siglo.

2. Racismo y colonialismo. Meditación sobre Ruanda

La radio "Mil Colinas" transmitió durante meses desde Kigali, capital de Ruanda, el temor y el odio a los tutsis. *Ba* es el plural en el idioma bantú hablado por los tres grupos étnicos ruandeses. Por eso se los ha conocido como batutsis o, directamente en las novelas, watusis. Al caer la ciudad en manos del Frente Patriótico Ruandés (FPR) ligado a los tutsis, la radio se replegó a las fronteras cercanas a Zaire, continuó transmitiendo desde el "santuario" guardado por los franceses, donde se habían refugiado los últimos militares y gobernantes hutus. Durante meses, "Mil Colinas" esparció el rumor y el terror en una población desde hacía mucho tiempo atemorizada. Para muchos observadores, allí reside una de las causas principales del pánico inexplicable que ha hecho que millones de seres humanos se hayan lanzado al vacío de una aventura sin precedentes en la historia humana reciente.

¿Quiénes están detrás de esta radio, quiénes son los empresarios del terror étnico? Las imágenes de la televisión por lo general no explican lo que ocurre. Muestran resultados parciales de procesos largos y complejos. El lunes 1 de agosto de 1994 se iniciaron las audiencias sobre Ruanda en la Subcomisión de los Derechos Humanos en Ginebra. Han intervenido numerosos especialistas, países, organizaciones, incluso representantes de las diversas facciones ruandesas. Continuó en los días y meses siguientes, esperando una resolución que fuese de utilidad ante el horror compartido. Nos fuimos interiorizando en los detalles, en las historias, en las versiones. Conversamos con ruandeses, africanos, acerca del problema racial, de los conflictos étnicos, de la historia africana. Leímos una larga carta de dos amigos, uno hutu y otro tutsi, dirigida a los europeos, en que explican, desde su punto de vista, la situación ruandesa. Las discusiones han llegado muy lejos. El Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos logró enviar una misión *in situ* a Ruanda, que lleva más de un año. Tiene por objeto "entender" lo ocurrido, establecer hechos objetivos y apoyar el proceso de reconstrucción y reconciliación en ese país devastado. En la misión participa el chileno Mario Ibarra, quien contaba, entre miles de historias espeluznantes y a la vez fantásticas, que fueron avisados de una gran cantidad de cadáveres encontrados en una parte del campo. Al llegar vieron un gran maizal. Al acercarse, comprendieron que desde el vientre deshecho de los niños, mujeres y viejos asesinados hacía un año y medio atrás, habían brotado las semillas de maíz que habían comido. Pudieron los especialistas determinar la hora, incluso, en que había ocurrido la masacre.

No creo que sea fácil encontrar una imagen parecida en el mundo contemporáneo, después de los hornos de gas del Tercer Reich.

El informe de 1993 del Relator Especial de Naciones Unidas, señor Ndiaye, señala que Ruanda es uno de los países más pequeños de África y "el más densamente poblado del mundo después de Bangladesh". Sus habitantes son, en su mayoría, campesinos. Las aldeas se suceden unas a otras. Es un país de colinas suaves, las mil colinas, de generosa agricultura que ha permitido la vida de una gran cantidad de población. Esto explica la masividad de la huida. Áreas completas se aterraron. El pánico se desató sobre una población de campesinos que viven en espacios pequeños, muy cerca unos de otros.

Los hutus eran tradicionalmente los agricultores; los tutsis, en cambio, la capa alta de la población campesina, los ganaderos. Un hutu que adquiría muchos animales pasaba a ser tutsi. Hablaban el mismo idioma, un dialecto del bantú. No eran, ni son, etnias distintas. Otra cosa es lo que dicen los empresarios del terror étnico. Para los teletipos, es más fácil darse a entender vendiendo que se trata simplemente de una guerra tribal, étnica, racial. Una guerra de "negros bárbaros". La televisión ha

simplificado al límite de lo ininteligible el caso de Ruanda. Es la manera de esconder la responsabilidad de occidente en esta tragedia africana.

El asunto es viejo. Ruanda fue colonia alemana de 1894 a 1916. Después de la derrota alemana en la Primera Guerra Mundial, pasó a manos belgas, hasta 1962. Los belgas se apoyaron en la clase alta de los tutsis, de donde provenía el que entonces era rey del país. Los belgas obligaron a poner, en el carnet de identidad, si la persona era hutu o tutsi. Se congeló la relación étnico-clasista que había existido hasta ese entonces. Dividir para reinar: los belgas utilizaron la vieja consigna.¹

A partir de 1959, se produjo una suerte de revolución por parte de los hutus. Fue el confuso período de la "revolución africana", que conocimos ideológicamente por Frantz Fanon;² la llamada descolonización o la transformación de la colonización. Los tutsis perdieron el poder y muchos salieron del país. Los nuevos gobernantes de origen hutu dominaban con mano de hierro a la minoría tutsi. En 1963, en el contexto de la lucha anticolonial, fueron más de diez mil los tutsis muertos.

En 1973, el general Habyarimana dio un golpe militar. Intentaba limitar con energía las luchas internas y permitir el regreso de medio millón de tutsis. Los hutus ricos se negaron, ya que los tutsis eran, como se ha dicho, la clase adinerada y habían acumulado riquezas en Uganda, Burundi, Zaire y otros países vecinos. Los hutus temían que el regreso tutsi significara la caída en sus manos del control de la economía, principalmente comercial.

En 1990 entró en escena el Frente Patriótico Ruandés, FPR. Ligado a los tutsis, en especial a los emigrados, justificaba su accionar por las violaciones a los derechos humanos realizadas por el gobierno de Habyarimana. Se produjeron numerosos enfrentamientos, hasta que en 1993 se buscó una tregua. Se organizó un gobierno en que participaban "hutus moderados", entre ellos la Primera Ministra. Los "pará" (*parachutistes*, paracaidistas) franceses y belgas estaban radicados en el territorio como fuerzas "de paz". *Le Monde* (2 de agosto de 1994) ha relatado la manera como los "pará" franceses organizaron y entrenaron al ejército hutu, las Fuerzas Armadas Ruandesas, FAR. Francia les entregó armamento, y mantenía relaciones comerciales y políticas con el gobierno. El general de las FAR fue recibido en París, condecorado y declarado "amigo de la nación".

Desde hacía más de un año y medio se observaba lo crítico de la situación. El ejército, las FAR, entrenaban milicias hutus extremistas, gente joven de los partidos que apoyaban al gobierno. Diversos testimonios de Naciones Unidas señalan que los milicianos usaban vehículos militares, que convivían con los "pará" franceses, que había una permisividad evidente.

El 6 de abril de 1994 fue derribado el avión donde viajaba el Presidente de Ruanda y de Burundi. Venía de reafirmar el tratado de paz. Un experto belga preguntaba en Naciones Unidas acerca de quién había derribado el avión. Todo hacía suponer que se trataba de oficiales hutus de la línea dura. La caja negra está en poder francés y no se ha dado versión de los hechos. La radio "Mil Colinas" culpó inmediatamente a los tutsis del FPR y llamó a los milicianos hutus a la venganza. Esa noche mataron, por listas previamente distribuidas, a la Primera Ministra, al presidente de la Corte Suprema y a los dirigentes hutus moderados, junto con cientos de miles de tutsis. Hoy día se habla de que fueron casi un millón los muertos de esos dos o tres primeros días, la mayoría tutsis. El FPR informó a las Naciones Unidas que se veía obligado a romper el cese del fuego e iniciar los combates.

¹ En el estudio que realiza Benedict Anderson sobre los "Censos del período colonial", en especial referidos a Asia, llega a la conclusión de que a partir de fines del siglo pasado, "las categorías del Censo se volvieron más visibles y exclusivamente raciales ... identidades imaginadas por el espíritu (confusamente) clasificador del Estado colonial ... la nueva topografía demográfica echó profundas raíces sociales e institucionales, mientras el Estado colonial multiplicaba su tamaño y sus funciones". B. Anderson, *Comunidades imaginadas*, cit. Económica, 1993), pp. 229 a 237.

² Frantz Fanon, *Por la revolución africana* (México: Fondo de Cultura Económica, 1965) y *Los condenados de la tierra* (México: Fondo de Cultura Económica, 1961).

Pareciera, según todos los testimonios, que los militares hutus querían dar un golpe de Estado total, deshaciéndose de hutus moderados y tutsis. Limpieza étnica, siguiendo el concepto acuñado en Bosnia por la milicia fascista de los servo-bosnios. El informe del Alto Comisionado de Naciones Unidas para los Derechos Humanos, el ecuatoriano José Ayala Lasso, señaló que en el mes de mayo de 1994, el general de las Fuerzas Armadas Ruandesas le manifestó que "las matanzas habían sido cometidas por fuerzas vinculadas al gobierno en lo que él calificaba de excesos", "*débordementes*" en francés. Agregaba que las fuerzas armadas no habían podido controlar "las reacciones y la indignación popular". El general lideraba a los "hutus extremistas", como señala en el informe del 25 de mayo de 1994 el relator especial Degni-Segui. El informe oficial de Naciones Unidas advierte que "las matanzas parecen haber sido programadas".

La guerra se desató entre el "gobierno provisional" de los "hutus extremistas" y el FPR de los tutsis, al que se aliaron poco a poco los "hutus moderados". Los campesinos se vieron enfrentados a las matanzas, a los combates entre ambos bandos, a la violencia infinita. Ya en mayo, el informe de Naciones Unidas señalaba que eran dos millones los desplazados que deambulaban por las colinas de Ruanda. El FPR controlaba rápidamente todo el territorio. Tenía armas. Nadie sabe quién se las proporcionaba. Los mercaderes del terror étnico hacían su agosto. Los militares franceses fueron en ayuda de los hutus extremistas de las FAR, sus amigos, sus ex alumnos. Decidieron constituir un santuario, donde se refugiaron los dirigentes hutus del gobierno provisional. Dice *Le Monde* que éstos tenían muchos recursos, por lo que dejaron a sus familias en Zaire e incluso iban a pasar la noche a ese país en avionetas u otros medios de transporte rápido.

Se inició la operación Turquoise. Hacia el "santuario" francés arrancó el gobierno de Kigali, al caer la capital en manos del FPR tutsi. Arrancaron las milicias que habían cometido el genocidio. Arrancaron campesinos que no sabían bien desde donde venían las balas.

La radio "Mil Colinas" se trasladó desde Kigali a cerca de la frontera, y de allí al santuario. Seguía transmitiendo el odio interétnico, el terror a los tutsis. La gente sencilla le creía, y arrancaba. Goma y los campamentos se fueron llenando de gente. Los Médicos sin Fronteras se pusieron como prioridad la instalación de una radio, para contrarrestar la campaña etnocida, racista. El director de la radio "Mil Colinas" huyó con toda su familia a Suiza. Allí fue descubierto. Se ha formado un gran escándalo porque lo dejaron ir. Es considerado uno de los culpables directos del genocidio, concepto con el que ha catalogado Naciones Unidas lo allí ocurrido.

La Fuerzas Armadas Ruandesas se encontraban destruidas y desmoralizadas. Habían sido el principal causante de las masacres, y se veían derrotadas en su horrorosa aventura. Intentaron confundirse entre los refugiados, rearticularse en Zaire.

El FPR avanzó rápidamente, ocupando todo el territorio, con excepción del santuario de la operación Turquoise. Si bien los franceses habían impedido que ocurriera una situación violenta en esa parte del país, su política fracasó. Balladur, temiendo un segundo Dien Bien Puh, revistó las tropas y les ordenó la retirada. El recuerdo de la derrota colonialista francesa de hace cuarenta y cinco años no estaba olvidado. Las imágenes eran las mismas: el Premier felicitando a las tropas de la libertad, de la civilización cristiano-occidental. En la foto histórica y famosa del Vietnam, los paracaidistas se habían colgado rosarios y estampitas religiosas sobre sus uniformes, ya que se habían ofrecido como voluntarios para morir por la Francia (*la fille aînée de l'Église*, la hija mayor de la Iglesia Católica, tal como decía el chovinismo católico de ese país). Aquí, en Ruanda, eran los salvadores frente a la barbarie negra. Nada parece cambiar demasiado.

El FAR ha dado garantías para el regreso de los campesinos a sus tierras. No hay otra solución: la repatriación debe ser el objetivo de la comunidad internacional; apoyo con alimentos, medicinas, reconstrucción de las viviendas, reinstalación de las siembras. Si no se cosecha en los próximos años, no habrá comida durante un largo período, lo cual puede ser peor que la situación actual.

En el último año, Ruanda ha estado deshabitada. Han vuelto muy lentamente los campesinos hutus que se refugiaron en los campamentos. Los pueblos de las mil colinas están vacíos y los campos casi no fueron sembrados. Ruanda vive de la ayuda internacional.

La comunidad internacional reaccionó mal y tarde. Todo lo que ocurría, era sabido desde hacía tiempo. Los informes de 1993 son brutales, pero nada se hizo. La masacre comenzó el 7 de abril de 1994 en Kigali, y fue necesario que pasaran tres meses para iniciar la intervención. La televisión fue decisiva. La conciencia de occidente se conmovió sólo al ver los miles de niños muriendo. La televisión entrega noticias rotundas, simples, sin culpables, sin razones, imágenes que se ajustan a las propias imágenes de los telespectadores: los africanos son bárbaros, se matan entre sí, se mueren de hambre. *In extremis*, al ver a los niños famélicos, hay que ayudar.

El FPR ha constituido un gobierno con hutus y tutsis, aunque el hombre fuerte es el vicepresidente, jefe del FPR y tutsi. Prometen, y han llevado a cabo durante los dos últimos años, un gobierno de unidad y tolerancia. Reconocen sus excesos como parte de la guerra. No son, aparentemente, ni la imagen de la violencia ni de la barbarie. Es gente extremadamente culta, la mayor parte con estudios en universidades europeas.

¿Cómo pueden ocurrir estos hechos hoy en día?

Los chilenos bien podríamos hacernos estas preguntas. Es más fácil y simple reaccionar encasillando la noticia como un asunto horrible que ocurre en Africa, entre tribus. Son asuntos étnicos. No tienen nada que ver con nosotros, con nuestra historia reciente, podría pensar alguien. Desde el lejano invierno del Cono Sur, miramos al suelo.

La noticia cansó a los telespectadores de occidente y desapareció de las "pautas de prensa". No se habló más de Ruanda. Durante 1995 y 1996, los campamentos de refugiados se mantuvieron en el borde de la frontera de Zaire. Los hutus del ejército, las FAR, se rearmaron. En las noches se escuchan —cuentan los que allí viven— los disparos de entrenamiento. No tienen comida, pero sí poseen armas y municiones. La propaganda racial continúa y se castiga como traidores a los que desean volver a sus colinas, a sembrar y volver a vivir.

El Estado ruandés, tutsi principalmente, se reconstruye. No quedó nada de Estado. Se disolvió. La principal entrada de recursos proviene de la ayuda externa, de los sueldos de los funcionarios de la ONU, militares y civiles.

¿Cómo se forma el odio racial?, ¿cómo se llega al conflicto étnico? Podríamos preguntarnos si es "natural" al ser humano la desconfianza étnica, racial, cultural. Si hay algo que conduce a unirse con los iguales y a temer a los diferentes. Sin duda que alguna base real existe. Pero, entre esa observación curiosa que puede surgir ante la diferencia, y la acción odiosa y sanguinaria, está la mediación de los empresarios del racismo. La explicación racista de la sociedad ha sido una tentación fácil en la historia de la humanidad. Es la manera sencilla, al alcance de los iletrados, de dividir para reinar. En Africa, el colonialismo la usó *ad nauseam*. En el gran complejo escolar de Butare, en Ruanda, los "*pères blancs*", belgas y franceses, sólo dejaban que estudiaran los tutsis. Las fronteras modernas de Ruanda son absolutamente artificiales y obedecen a acuerdos de las potencias coloniales. Se fueron creando en la historia de este siglo las bases para el odio, el temor, la venganza, la matanza, la huida masiva.

Ruanda interpela a la conciencia de la humanidad. Se dice, y llega a ser un lugar común, que vivimos unidos en una gran comunidad humana, que estamos intercomunicados, que todo se conoce al segundo por los noticieros. Ese es el mundo moderno. Al que queremos acercarnos. Pero, no sabemos aún cuál es el origen de la barbarie, de nuestra propia brutalidad. La peor de todas, creo, es pensar y hacer pensar que estas cosas son "asuntos de negros", de los otros, de los bárbaros. Apagar la televisión, decir buenas noches y ponerse a dormir.

3. Racismo y cuestión indígena

En América Latina, la cuestión indígena es la principal cara oculta del racismo. Cuando los embajadores latinoamericanos comparecen ante el Comité para la Eliminación de las Formas de Discriminación Racial (CERD) de las Naciones Unidas, encargado de vigilar el trabajo sobre el racismo, uno de los más poderosos del sistema internacional de derechos humanos, señalan generalmente que en sus países no hay manifestaciones de racismo. Agregan, por lo general, "a Dios gracias". Dícese, en seguida, que los negros están relativamente integrados en la población y que no hay las manifestaciones de segregación racial existentes en Sudáfrica, Estados Unidos y otros países donde el racismo es una realidad. Nunca o casi nunca nombran a los indígenas. Cuando se los consulta, por parte de los expertos, señalan que ése es otro asunto, no relacionado y alejado del tema del racismo. El discurso oficial diplomático concluye en que la Constitución de cada uno de los países garantiza la igualdad de todos los ciudadanos y que no existe forma alguna de discriminación.

Es por ello que el poner en la mesa las cuestiones indígenas es visto muchas veces, en nuestras sociedades latinoamericanas, como una manera de incentivar los asuntos raciales. Es como si, existiendo una extraña enfermedad, viniese un médico, la descubriese y le pusiese el nombre, y se creyera que fue él quien inventó la enfermedad y, por tanto, culpable de su virulencia. Algo así ocurre con el indigenismo y los indigenistas. Muchas veces son culpados de poner el tema indígena en la mesa de discusiones, y se les acusa de "separar a las personas que antes estaban unidas". El error consiste en que esas personas eran indígenas y vivían silenciadas en la pobreza y el temor. La discriminación era total, por lo que no se expresaban con facilidad.

La consecuencia principal de los procesos de colonización, además de las situaciones bélicas y la mortandad de todos conocidas, fue y ha sido la negación de las sociedades indígenas. Las sociedades latinoamericanas, sus Estados nacionales, se levantaron sobre la negación de "lo indígena". El no reconocimiento condujo a la discriminación, y ésta a la marginalidad y a la pobreza.

Durante la Colonia, paradójicamente, se produjeron diversas formas de reconocimiento del indígena, aunque todas ellas consagrando para él una condición de inferioridad, esto es, de colonialismo.

En los primeros enfrentamientos durante el período de la conquista, el reconocimiento era obvio. Se reconocía al "indio" como enemigo, como aliado, como parte o contrario —a veces llevado a la categoría épica— de la operación bélica que se estaba llevando a cabo.³

Los estudios historiográficos más modernos, tanto en Mesoamérica como en el mundo andino, muestran que durante un primer período de colonización hubo una suerte de reconocimiento de las jerarquías de la sociedad precolombina. A partir de allí vino un largo período colonial en que el indio se transformó en una categoría. Ese estrato social, claramente especificado e identificable, tenía derechos, obligaciones, en el contexto de una situación social claramente inferior a la del español o el criollo, categorías sociales también marcadas.

En algunos casos —como el mapuche en el sur de Chile— la categoría no sólo era individual, sino también colectiva. Por ello se celebraban parlamentos en los que se les reconocían los derechos a "los indios". Incluso, en no pocas ocasiones se les otorgaba el trato de "naciones". Se estableció un "Comisario de Naciones", se intercambiaban "embajadores" y había política de "fronteras". Este reconocimiento fue muy importante al final de la época colonial, en que fue fomentado por la política borbónica. Se trataba de una política proteccionista que, apartando al indígena de la sociedad criolla española, lo reconocía, lo marginaba, lo separaba, e incluso en muchos casos le otorgaba el espacio territorial y cultural suficiente para su sobrevivencia y reproducción.

³ Parte de una Conferencia dictada en el acto inaugural del Seminario Voces de la Tierra. Amsterdam, 1994, y publicada en inglés como "Voices of the Earth" (Amsterdam, 1995).

La independencia de las repúblicas latinoamericanas va a cambiar radicalmente la situación colonial en lo que se refiere al indígena y a su reconocimiento. Los criollos se transformaron en los sectores oligarca dominantes, ligados generalmente a la agricultura. Su función será la construcción de los estados-naciones, una vez que el imperio colonial español se ha desmembrado.

El criollo estableció una nueva relación con el indio. Al igual que el indígena, también es del país: es nacido y criado en el suelo. Por ello construye, al decir de Martínez Peláez, "la patria del criollo". En ese tan importante punto está en competencia con el indio, y que de esa competencia nazca el no reconocimiento, es algo obvio.

El liberalismo hará un gran aporte a la ideología criolla. Le señalará que "todos somos iguales". Casi en todos los países latinoamericanos hubo bandos, edictos, decretos o leyes que establecieron la supresión del régimen de castas y la igualdad de todos los habitantes ante la ley. La igualdad formal, fruto de la tradición iluminista francesa, fue la política hacia el indígena durante el siglo diecinueve.

Esta política se transformó en sentido común en el mestizaje y criollaje de las sociedades latinoamericanas. No hay dos pueblos, hay uno solo. Criollos, mestizos, indios, zambos y todos los grupos de la sociedad, son iguales ante la ley. Nadie tiene derechos específicos que lo diferencien de los otros. Esta ideología dura hasta el día de hoy en nuestros países.

La consecuencia de esta política ha sido largamente estudiada en muchos países latinoamericanos. Las comunidades indígenas que se habían mantenido vigentes durante el período colonial gracias a esa suerte de proteccionismo que hemos señalado, sucumbieron a la embestida liberal. En el caso de Chile central, en la primera mitad del siglo diecinueve desaparecieron los "pueblos de indios", los indígenas, sus tierras y todo vestigio de su existencia. Los que no desaparecieron, fue a causa de que se mantuvieron en una actitud hostil hacia la colonización y defendieron muchas veces sus recursos y sus tierras por la vía de las armas. Algo semejante ocurrió en muchos otros países.

Consecuencia de esta política es la existencia de dos grandes situaciones al finalizar el siglo diecinueve y comenzar el veinte. Los indígenas ubicados en las áreas de agricultura hacendal se habían visto obligados a incorporarse al peonaje, al campesinado y muchas veces al mestizaje. Mantenían algunas costumbres, sus lenguas, sus trajes, pero no eran reconocidos étnicamente por las sociedades y los estados, sino agrupados en la categoría social genérica de campesinos.

Un segundo grupo se aisló y automarginó en "áreas de refugio",⁴ grandes espacios de difícil acceso. En algunos casos este refugio iba acompañado de acciones explícitas de resistencia; en otros, solamente se trató de una huida hacia lugares geográficamente inaccesibles, o simplemente consistió en negar o reducir el contacto. Las áreas de refugio estaban ubicadas en las zonas selváticas adonde no llegaba masivamente el capitalismo comercial del siglo diecinueve y comienzos de éste. Áreas de montañas, costas alejadas y marginales, selvas tropicales, islas, son los territorios donde sobrevivieron sociedades indígenas propiamente tales, que conservan sus costumbres, lenguas, culturas, sistemas de gobierno, etc.

El primer grupo, el de los indígenas campesinizados, se transformó en la clase social más pobre de los países latinoamericanos. Entre ellos se produjo una suerte de resistencia cultural, como una forma de sobrevivencia extrema. Llama la atención la fuerza con que en muchas partes este campesinado indígena mantiene sus trajes, sus lenguas, sus festividades, sus culturas, a pesar de la pobreza y de las permanentes acciones de negación y asimilación.

El segundo sector, no siempre campesino, es visto con recelo por la sociedad mayor, con desprecio por considerarlo "primitivo", pero también mirado como algo exótico. Queda fuera de las preocupaciones

⁴ Concepto acuñado por Aguirre Bertrán, antropólogo mexicano. Véase sus *Obras completas*, Tomo III (México: Fondo de Cultura Económica, 1991).

políticas y de los "problemas sociales", es algo marginal, externo a la estructura social: son "los naturales".

Frente a la situación de los pueblos indígenas, surgen distintas posiciones. El llamado *indigenismo*, surgido en las primeras décadas del siglo, no reconoce al indio como parte de una sociedad diferente, como un sujeto colectivo, sino principalmente como un sector extremadamente explotado de la sociedad. Los indigenistas reunidos en Pátzcuaro en 1940 perciben que los indígenas y sus comunidades son explotados por ser marginales a la sociedad global, como se la denomina en esa época, y en especial por no conocer los códigos de esta sociedad. El uso de la lengua indígena es señalado como la principal fuente de marginalidad y pobreza. La castellanización, la más importante acción educadora según los indigenistas, será la palanca propuesta para lograr una mayor comunicación entre los indígenas y los Estados nacionales, que deben transformarse a sí mismos en "Estados protectores".

Las políticas indigenistas van a ser *integracionistas*. El Estado populista, indigenista, protector de los indios, debía establecer los puentes adecuados para que los indígenas se fueran integrando en forma gradual y paulatina a las sociedades criollas y mestizas. Los Institutos Indigenistas que se crean bajo esta inspiración tendrán en la educación su principal acción. Las lenguas indígenas son estudiadas para lograr la comunicación, hacer los puentes, construir caminos por medio de los cuales se produzca la integración de las sociedades multirraciales y multiétnicas.

Las políticas indigenistas duraron en forma explícita hasta la década de los setenta, pero hasta el día de hoy son también parte del sentido común de las sociedades criollas. Muchas personas —políticos, religiosos, benefactores, etc.— que poseen una opinión positiva respecto a los indígenas, comparten las ideas del "indigenismo integracionista". Mantienen una visión de conmiseración respecto a la situación del indio, creen en la necesidad de cambiar esa posición de extrema miseria y explotación, y ven el camino para hacerlo en la educación, la integración cultural, el aprendizaje de los mecanismos de las sociedades criollas. El desarrollo es visto siempre como una variable dependiente de los cambios culturales. En el fondo, se estima que el desarrollo es un factor que depende del hecho de "dejar de ser indio".

La experiencia de la tramitación de la ley indígena en Chile es muy clara al respecto. Las ideas predominantes en el Congreso se referían al marco conceptual que aquí denominamos indigenista integracionista. Por tanto, se apoyaba con entusiasmo las iniciativas tendientes a favorecer la integración indígena y costó mucho introducir elementos posindigenistas, que también estaban y están presentes en la ley indígena recientemente aprobada. El sentido común de la gente de "buena voluntad" es indigenista. Están de acuerdo en que los indios viven muy mal, son muy pobres y que es preciso darles educación y oportunidades de "ser como todo el mundo".

Estas son las ideas dominantes en las sociedades latinoamericanas acerca de los indígenas. En primer lugar, la más antigua y peyorativa: la idea o concepto colonial de razas inferiores, grupos étnicos primitivos, culturas bárbaras que deben ser eliminadas por la civilización. Las variantes son, como se sabe, la eliminación por la fuerza, o la eliminación por la conversión, el convencimiento, el cambio del individuo. En segundo lugar, la idea considerada generalmente como positiva y que se plasma en todas las constituciones y leyes. Es la idea decimonónica, liberal e iluminista de la igualdad ciudadana sobre cualquier otra forma de especificidad y diferenciación cultural, racional o étnica. Y, finalmente, la idea del siglo veinte, de que el desarrollo pasa por la integración de los individuos a la sociedad, la homogeneización de los valores y códigos. La defensa indígena, incluso, está supeditada a que se produzca este cambio, esta integración, que es lo que solucionará definitivamente la "cuestión indígena".

Aún no existe un tercer conjunto de conceptos ampliamente aceptados en nuestras sociedades. El derecho a la diferencia, a la especificidad cultural, a pertenecer a la misma sociedad con códigos, lenguajes y valores propios, aún no es comprendido cabalmente. Aunque en las últimas décadas ha habido avances enormes, éste es un tema aún pendiente. Es el tema de la autonomía.

Para que sea posible el "desarrollo con identidad" en los pueblos indígenas de carácter minoritario, esto es, ubicados físicamente en sociedades mayores, se requiere de un estatuto aprobado por el conjunto de la sociedad. Esto significa el reconocimiento de la diversidad étnica y el derecho de los pueblos indígenas a la participación y la decisión autónoma en las definiciones que les competen en el ámbito del desarrollo.

El argumento es simple. Si la sociedad mayor o global discrimina, desconoce, margina al indígena, a sus comunidades, a sus organizaciones, a su realidad, cualquier acción de desarrollo va a conducir tendencialmente a la aculturación, a la integración, a la desaparición del indígena. Es lo que ocurre con muchos de los programas llamados "de desarrollo" que se llevan a cabo hoy en día en nuestros países. La voluntad del programa puede ser diferente, pero si el contexto global, político y cultural en que se encuentra inserto es integracionista, es imposible que tenga el éxito esperado.

La oferta ingenua de programas de desarrollo suele no contemplar el aspecto de la especificidad étnica. Se dice que los indígenas necesitan viviendas, crédito, proyectos de desarrollo, y se implementan programas de manera "acrítica". Son las necesidades políticas de los intermediarios, de los hoy día llamados "operadores políticos", las que predominan sobre la demanda efectiva de las comunidades indígenas. Estos sectores, que generalmente conforman el poder local, no indígena o mestizo, confunden sus propias demandas con las de las comunidades. No conciben su carácter étnico profundo. No hay reconocimiento de un otro, diferenciado, con valores propios, con historia y futuro.

Es por ello que lo que ocurre generalmente es el fracaso de estos programas. Los indígenas, por su parte, se plantean de manera vital, no necesariamente explícita, el dilema: o llevar a cabo las transformaciones que el programa de desarrollo propone y dejar de ser indígenas, o resistirse a ello. Lo que ocurre normalmente es que las comunidades indígenas "aprovechan" del programa de desarrollo en todo aquello que les interesa y que no les perturba su "cotidiano vivir". Se produce la incompreensión brutal entre los indígenas y los técnicos, los que rechazan la lógica india mostrando su primitivismo y concluyendo en la imposibilidad de cambiar a estas "testarudas culturas".

El fracaso de muchos programas de desarrollo esconde más bien una suerte de "resistencia cultural". Es por ello que los programas, pocos, que tienen éxito son aquellos que las transformaciones técnicas se acompañan de un fuerte proceso etnicista, de autoafirmación étnica. Aunque no existan contextos globales favorables, la autoidentificación, a veces muy explícita, permite el equilibrio entre etnicidad-identidad y modernidad-desarrollo. En un contexto desfavorable sólo se podrá producir el desarrollo si, al mismo tiempo, el grupo humano que así lo lleva a cabo reafirma su propia identidad con signos visibles tanto culturales como políticos.

Hoy día hay casos importantes en América Latina en que se producen estos dobles procesos de afirmación étnica y transformación económico-social. La sociedad global debe permitir espacios para que ello ocurra, y en ese ámbito es que aparece la gran importancia de las "legislaciones de reconocimiento".

El reconocimiento jurídico a la diversidad se puede establecer a nivel de lo que se ha denominado el "reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas", cuestión de la mayor importancia, dada la cultura legalista de América Latina. También se da en algunos países a través de las discusiones en torno a la ratificación del Convenio 169 de la OIT, sobre Pueblos Indígenas y Tribales en países independientes. Pero, sobre todo, se produce a través de las legislaciones concretas y específicas que reconocen, y no sólo en el papel, las estructuras propias de los pueblos indígenas. En Chile, lamentablemente, este reconocimiento no ha sido posible. Fue uno de los fracasos del período de transición. Es cierto que se dictó una ley muy beneficiosa —potencialmente— para los indígenas chilenos, que reconoce de una u otra manera su carácter de grupos étnicos diferenciados. Pero hubo resistencia de algunos sectores a promover un cambio constitucional que reconociese la existencia de "pueblos indígenas", argumentando en su contra la "unidad nacional". La vieja tesis decimonónica de la oligarquía criolla: un pueblo, un país, una nación.

El *reconocimiento jurídico de las comunidades indígenas*, inexistente en la mayor parte de nuestros países, es un asunto de vital importancia. Hoy en día, en algunas partes se las asocia a comunidades campesinas; en otras se las reúne como agrupación de pobladores, de vecinos, o simplemente se las obliga a adaptarse a legislaciones gremiales, sindicales o corporativas. Muchas veces se discute en forma instrumental el problema de la organización indígena, señalándose si es mejor el sistema cooperativo, las asociaciones de vecinos, los comités de crédito u otros. Detrás de esas visiones hay un no reconocimiento de la calidad indígena de los indígenas. Se los reconoce como "campesinos sujetos de crédito agrícola", por ejemplo, o como "vecinos" de una localidad, o como "pobres" que deben agruparse para salir de su condición. El reconocimiento de la comunidad histórica es esencial en los procesos de reconocimiento étnico de los indígenas.

El reconocimiento jurídico implica, al mismo tiempo y en segundo lugar, el reconocer los recursos de las comunidades, y sus derechos. Esto es fundamental, en especial en el tema de las tierras. Pensamos que el derecho a la diferencia, a la diversidad económica, social y cultural, se debe expresar en un "régimen especial" de tierras, aguas y recursos indígenas. Estos recursos no pueden estar sometidos al régimen común de propiedad privada que existe en nuestros países, ya que allí reside —históricamente, como se sabe— la fuente de latrocinios y perjuicios en contra de los indígenas y sus comunidades.

La propiedad sobre los recursos territoriales es, sin duda, uno de los centros de las próximas discusiones en América Latina. Es una discusión que tiene varios componentes, unos relacionados con los derechos históricos de los pueblos indígenas, y otros con aspectos jurídicos específicos. Casi ninguna legislación reconoce, por ejemplo, los derechos sobre los recursos del subsuelo; tampoco sobre las aguas, riberas y lagos. Todas las legislaciones reservan estos derechos territoriales al Estado, que los entrega en forma de concesión a los particulares.

En tercer lugar, el reconocimiento implica la aceptación de que existen diversas culturas en la sociedad, con igual capacidad de acción, con iguales derechos, con igualdad valórica. Implica necesariamente una transformación —lenta, pero sostenida— en el concepto, generalizado entre las sociedades, de que existe un polo civilizado y otro bárbaro, y que este último tiene que desaparecer.

Este tercer requisito trae consigo la necesidad de políticas muy específicas. Citaré a lo menos dos que se ha logrado establecer en la nueva ley indígena en Chile, y que deberán ponerse en marcha en el futuro próximo. La primera es la necesidad de cambiar los planes y programas educacionales del conjunto de la población en sus contenidos relacionados con los temas indígenas. La historia que se enseña a nuestros países es de un etnocentrismo, y muchas veces racismo, marcado. En segundo lugar, es preciso cambiar los planes de estudio indígenas, instaurado una verdadera educación intercultural y bilingüe. No se trata de una educación bilingüe de transición que, a partir de la utilización de la lengua indígena materna, lleve al muchacho a castellanizarse más rápido y luego a perder su lengua de origen. Se trata de ejercitar la "interculturalidad" en el terreno de la educación. Sabemos que no es fácil ni es tarea de un día o año.

El reconocimiento cultural trae consigo, o puede traer, numerosas otras consecuencias prácticas. Una que ya está ocurriendo en varias legislaciones, es el reconocimiento de la costumbre o el denominado "derecho consuetudinario". La administración de justicia generalmente es uno de los más conflictivos puntos bisagras entre la sociedad indígena y la sociedad global. Allí es donde se aplica la dominación de una sociedad sobre otra de manera más plena. Muchas veces el indígena no entiende siquiera el lenguaje en que se le dicta sentencia. El reconocimiento de la costumbre en juicios, el establecimiento de traductores, la constitución de tribunales especiales indígenas, y en especial la reconstrucción de las formas tradicionales de justicia, adaptadas a las condiciones actuales, son los elementos básicos para que el reconocimiento de la autonomía cultural se ejerza adecuadamente.

No cabe duda, en cuarto lugar, que el reconocimiento de derechos políticos es el punto más delicado, complejo y difícil de enfrentar en nuestros países. En la mayor parte de las repúblicas, los

indígenas tienen derechos políticos como ciudadanos, pero no como indígenas. En esto hay avances interesantes en los últimos años, como el caso de los parlamentarios indígenas establecidos por la Constitución recién promulgada en Colombia. Habría que citar la experiencia de participación y autonomía en Panamá, donde la "Comarca Cuna" posee una interesante forma de autogobierno. El establecimiento de territorios en Bolivia, la reforma constitucional del Paraguay, los recientes acuerdos entre el gobierno mexicano y los zapatistas en Chiapas, la discusión del Convenio 169 en Guatemala, son pasos hacia formas más autónomas de relación entre los Estados nacionales y los pueblos indígenas.

No cabe duda de que ésta es el área de discusión más compleja. El Grupo de Trabajo de Naciones Unidas sobre Pueblos Indígenas ha elaborado la declaración, antes llamada "universal", de los derechos de los pueblos indígenas. El concepto de "pueblo" es el centro de discusión en esta materia, por sus implicancias en torno a la autonomía, autodeterminación y derechos colectivos.

La participación política, ya lo hemos señalado, la capacidad de autodecidir, es fundamental como factor de autorregulación entre desarrollo y conservación de la propia identidad. Esta participación y autogestión deberían darse en distintos ámbitos: la comunidad, el nivel regional de las agrupaciones de comunidades y el nivel societal del conjunto del pueblo indígena o de pueblos indígenas, cuando se trate de grupos segmentados. El primer nivel ha sido logrado en la legislación chilena; habrá que esperar para ver cómo se implementa fórmulas consensuadas tanto entre las diversas agrupaciones indígenas como entre éstas y la sociedad global. Es una tarea que ha quedado pendiente.

La participación y gestión política requiere obviamente de una serie de supuestos para que no sea "lírica". En primer lugar, requiere de un proceso interno de la sociedad indígena de autoidentidad muy fuerte. En segundo lugar, requiere de la constitución de un sector social indígena capaz de establecer un liderazgo estable sobre el conjunto de su sociedad. Las más de las veces, las sociedades indígenas latinoamericanas están compuestas exclusivamente por su capa campesina pobre y no poseen estas estructuras sociales diferentes constituidas. Esto implica que son sociedades capaces de resistir muy fuertemente, de provocar movimientos reivindicativos, pero al mismo tiempo con escasa capacidad de propuesta de autogestión y susceptibles de caer en la manipulación y el clientelismo. Una tercera condición, casi obvia, es que existan mínimas condiciones de densidad poblacional, recursos territoriales, homogeneidad geográfica, en fin, aspectos prácticos que permitan la constitución de estructuras de poder estables.

Lo que no puede dejarse que ocurra durante mucho más tiempo, sobre todo después de sucesos como Chiapas, que han conmovido al mundo, es el silencio al que se ha sometido a la población indígena. Hay áreas territoriales en que la población indígena es mayoritaria, o muy importante, como en el caso de Chile. No es posible, incluso por la evolución misma de las comunicaciones y de la vida social, que en esas áreas o regiones no se tome en cuenta el carácter étnico de la población. Que no se asuma su diferenciación. Que en las políticas públicas no sea un factor central.

En la mayor parte de los países no existe ninguna representación de las comunidades indígenas, en su calidad de tales, en los organismos de participación del Estado a nivel local o regional. Esto implica que los concejales de las municipalidades donde la población es mayoritariamente indígena, por lo general no son indígenas; o, si se ha elegido a indígenas a cargos públicos representativos, han llegado a ellos como ciudadanos pero no en su calidad étnica indígena. Lo mismo en los organismos de participación a nivel regional, en que no hay representación indígena, existiendo la de empresarios, obreros y otros estamentos de la sociedad criolla.

El desafío en el próximo siglo que comienza, para los pueblos indígenas de América Latina, es la modernidad.

Las crisis económicas permanentes de los países latinoamericanos son paradójicamente favorables al mantenimiento de las culturas y formas de vida de los pueblos indígenas. Los problemas son tantos,

que las áreas de refugio, los sectores marginales, las comunidades autosubsistentes, quedan aislados, intocados, sin presiones externas demasiado disruptivas. La pobreza conduce al reforzamiento de las pautas culturales tradicionales y a la conservación, finalmente en condiciones a veces terribles, de la ancestral manera de vivir.

El problema ocurre cuando las economías se diversifican, ajustan sus cuentas, permiten el crecimiento sostenido, y se amplía el capital y los negocios por todo el territorio. Las áreas marginales empiezan a ser requeridas, los negocios se expanden hasta las comunidades, los salarios atraen a los campesinos indígenas autosubsistentes, y comienzan a aparecer numerosos efectos disruptores en las culturas tradicionales. Estas no son capaces de adaptarse a estos nuevos desafíos, y el mundo indígena se ve amenazado en su esencia misma.

Esto ha estado ocurriendo de una u otra forma. Es lo que va a ocurrir en los próximos años, que se anuncian en todos los países latinoamericanos como de bonanza y expansión económica. Las comunidades verán llegar a la modernidad disfrazada de veinte mil trajes.

Las conductas de resistencia, rechazo, aislamiento, retirada a la autosubsistencia, no tienen demasiado espacio de acción. La atracción de la modernidad es muy grande, sobre todo en los jóvenes. Masas de jóvenes migrarán, se olvidarán de su ancestro indígena, poblarán las barriadas de las ciudades. Muchos pueblos quedarán vacíos, las tierras serán traspasadas a otras empresas. Frente a una alternativa de pura resistencia y a otra que ve en forma inexorable la desaparición de los pueblos indígenas, nos planteamos la posibilidad del desarrollo con identidad. Una identidad siempre cambiante, que enfrenta la modernidad, la hace suya y que se proyecta hacia el futuro en sociedades cada vez más pluralistas y democráticas.

Desarrollo e identidad son dos conceptos a menudo considerados contradictorios. El desarrollo a nivel de las comunidades indígenas ha llevado casi siempre consigo la destrucción cultural, migraciones, cambios todos que, en vez de fortalecer la propia identidad, la han debilitado. Los casos de autoidentificación fuerte, de reafirmación de la etnicidad, han ido en general acompañados de procesos de involución económica, búsqueda de formas autosubsistentes en lo económico, lo que generalmente, o casi siempre, coincide con sociedades o comunidades que viven condiciones duras de pobreza, entendida ésta según los parámetros de calidad y niveles de vida comúnmente aceptados.

La discusión ha sido larga. Los "desarrollistas" se han planteado como prioridad y única dimensión el desarrollo, y muchas veces han visto en la etnicidad y la autoafirmación cultural una forma de conservadurismo, una "barrera al desarrollo" que es necesario vencer. Por el contrario, los grupos "conservacionistas" han defendido la pureza cultural de las comunidades, viendo en cada acción de desarrollo un peligro a la integridad étnico-cultural. Unos han acusado a los otros de etnocidas y los otros han replicado catalogándolos de folcloristas, románticos, o simplemente de pretender mantener "laboratorios humanos vivientes".

La discusión, sin duda, no es fácil de resolver. Sólo puede comenzar a resolverse si se dan dos condiciones, a nuestro modo de ver, fundamentales: la primera es la construcción de un contexto económico, social y cultural, en el conjunto de la sociedad, que permita que se produzcan procesos de desarrollo con identidad. Esto implica, nada más ni nada menos, que la sociedad mayor reconozca la posibilidad de "diferencias etnoculturales" en su interior y, por tanto, de desarrollos diferenciados. La segunda condición es que sean los propios indígenas, sus organizaciones, sus comunidades, sus estructuras políticas, quienes decidan, consciente y libremente, el punto de equilibrio entre "desarrollo e identidad", y que resuelvan, a través de la autogestión de sus procesos de cambio, la contradicción aquí planteada. Esto es lo que normalmente se comprende como "autonomía". No existe otra forma de resolver esta real contradicción: el desarrollo de las sociedades indígenas sin que por ello dejen de ser indígenas.

Capítulo Quinto

EL INCESTO TECNOLÓGICO

Como es bien sabido, los instrumentos humanos, la tecnología, han tenido en el cuerpo humano su paradigma. Las herramientas primero, las máquinas después, han sido prolongaciones del cuerpo humano, de sus brazos, de sus ojos, oídos, memoria auditiva, y ahora, finalmente, del cerebro. El palo excavador, de una punta, quizá la primera herramienta hortícola, preagrícola, fue una suerte de prolongación de la mano, del dedo, del brazo humano. La pala, qué duda cabe, fue una gran mano, que permitió sacar de una vez más tierra. Y así todos, o casi todos, los instrumentos han sido mediaciones del cuerpo ubicados en la lógica del cuerpo. El ser humano ha buscado con entusiasmo esos instrumentos que le permiten trabajar mejor, rendir más, no fatigarse tanto, hacer los trabajos con mayor precisión y facilidad. La historia de los instrumentos es fascinante, ya que habla de la creatividad, imaginación e inventiva humana.

Cada externalización del cuerpo humano ha implicado siempre un doble proceso: apropiación y expropiación. El más simple es el de la mano. Las herramientas van reemplazando la necesaria fuerza de la mano, de sus dedos. Permiten hacer un "acto manual" mayor y, por otro lado, hacen perder su función a la mano humana. Llega al extremo de que quienes ya no nos dedicamos al trabajo manual, perdemos crecientes habilidades, durezas, finuras en los movimientos de nuestras manos.

Con la memoria, la de cada uno y la de la tribu, ha sucedido algo semejante. Durante milenios, la historia fue depositada en la memoria humana, contada, relatada de padres a hijos. Había especiales ocasiones para contar las historias y especiales contadores de las historias. Los pueblos indígenas han tenido en la oralidad la base de su transmisión cultural. Los mapuches, por ejemplo, tenían especialistas en memorizar, a los que llamaban weipin o weipife. Más adelante, en muchos pueblos se comenzaron a escribir los relatos, y así la memoria quedó encerrada en los primeros papeles o tabletas. Las leía o cantaba —lo que era generalmente lo mismo— un especialista, contador de historias, recuperador de memorias. Sólo en los templos, en los espacios sagrados, se poseía la memoria, la que se develaba en forma colectiva y ritual.

En Isla de Pascua —Tepito Te Henua, o Rapa Nui, como se la quiera nombrar— habían logrado grabar las memorias en unas largas tabletas de madera. Se las conoce como las tabletas Ongo Rongo. Esa "memoria en tabletas" era descifrada solamente por un clan de especialistas en los relatos sagrados. Fueron llevados cautivos por bucaneros en los años setenta del siglo pasado, junto a cientos de pascuenses, a las costas del Perú. Allí, en la esclavitud, murieron muchos; en Ica, Perú, en la caña de azúcar, dejaron sus huesos y la memoria. Nadie supo leer las tabletas Ongo Rongo, reinó el olvido.¹

La historia del libro nos recuerda que hasta hace unos siglos eran muy pocos los que sabían leer y que los libros se leían en público, en grupos familiares reunidos junto al fuego. Vino más adelante la difusión creciente de los libros, y las memorias se fueron saliendo del seno del hombre, de su interioridad, de su subjetividad, y pasaron a ser un estilo literario, incluso denominado "memorias". Podríamos continuar, agregar la fotografía, las películas de ocho milímetros, el video casero, y mucho más; pero, en resumen, hoy la "memoria" se ha alejado del hombre, también del libro escrito y se "graba" en un "disco duro"; se transmite, incluso, por Internet. Se ha producido el doble proceso señalado: la máquina que acumula las memorias personales en su disco y que al mismo tiempo expropia la memoria subjetiva. Somos más ricos en acceso a todas las memorias imaginables, y al mismo tiempo mucho más pobres en nuestra propia memoria.

¹ Véase Susana Rochna, *La propiedad de la tierra en Isla de Pascual*. Primera Parte: Antecedentes históricos (Santiago: Conadi, 1996).

El ser humano antiguo poseía una completa cultura tecnológica. Debía poseerla para sobrevivir. Los viejos campesinos, por ejemplo, son al mismo tiempo botánicos meticulosos, veterinarios perspicaces, meteorólogos certeros, edafólogos o expertos en suelos, arquitectos y constructores de viviendas; en fin, sabios. La especialización tecnológica ha ido haciendo a la gente más ignorante. Para saber del tiempo hay que escuchar el informe meteorológico, que no siempre es más certero que la predicción basada en las largas tardes de observación del comportamiento de las nubes.

La tecnología ha fluído desde la lógica del cuerpo humano y se ha transformado al mismo tiempo en la negación del cuerpo del hombre, lo ha alienado, lo ha subyugado. Ha habido, sin embargo, un invento tecnológico que no es expansión del cuerpo humano, que no es una exteriorización del interior del hombre. Algunos dicen, por eso mismo, que es el mayor de los inventos habido en la historia: la rueda. ¿Dónde está la rueda en el interior del cuerpo humano? ¿Cómo se le ocurrió la rueda al ser humano, si para movilizarse da pasos, salta, se mueve de modo intermitente, no constante como un cilindro?

Hay muchos círculos fuera del hombre. El sol y la luna son las circunferencias matrices, deificadas por la mayor parte de las culturas. Pero humanizar a los dioses nunca ha sido tarea fácil para los seres humanos, menos apropiarse de lo más divino del ser supremo, su circularidad. En casi todas las culturas, en la mapuche por ejemplo, los dioses le entregaron el uso del fuego al humano; o un semidios, Prometeo, subió a robarlo con una cierta complicidad divina. Pero no le entregaron la rueda.

Algunas culturas condujeron el círculo al reino de lo profano. Hicieron ruedas de carretas, de carros de guerra, de máquinas para atacar fuertes y castillos, movieron máquinas con las aguas de los ríos. Transformaron el movimiento intermitente de los pies en un círculo que se desplazaba sin fin. Lograron penetrar los territorios, transportar pesadas cargas, conquistar pueblos, levantar pirámides, creer en un momento que eran dioses.

Los reyes pusieron el círculo sobre sus cabezas: fue el símbolo de su divinidad, el que anunciaba que representaban en la tierra a los dioses, al sol, a la luna, a los círculos y esferas infinitas. Las esferas fascinaron a los príncipes desde la antigüedad. Eran la perfección, sobre todo aquellas de metal pulido, de piedras duras y brillantes. Las de cristal llegaron a tener fama de mágicas, de permitir observar el futuro a través de ellas. En todas las regiones del mundo, la circularidad se confundió con la magia y el poder. Calfucura, el gran sabio y jefe mapuche que se adueñó de las pampas argentinas, tenía un pulido "cherrufe", piedra de meteorito, caída del cielo, azul brillante, transparente al parecer, lo que le daba su nombre. En ella adivinaba el comportamiento de las nubes, de las lluvias, y podía desatar las tormentas. El jesuita Ricci viajó a China en el siglo dieciséis y se internó vestido de mandarín hasta Shanghai. Allí se hizo famoso por su colección de esferas, poleas, engranajes de relojero, que le permitían construir maravillosas máquinas capaces de seguir el sentido del sol, de comprender los pasos de la luna y controlar el tiempo. Lo mandó a llamar el emperador de la China, quien se rindió ante la evidencia divina expresada en las esferas circulantes.

La lógica del círculo se expandió por la humanidad. Fue la lógica de lo infinito, la búsqueda del movimiento eterno de las esferas. Su máxima expresión, el futurismo, posiblemente se encuentra en las grandes máquinas de Megalópolis de Fritz Lang, enormes poleas, circunferencias de acero, volantes gigantes que dan vuelta eternamente, provocando el progreso, construyendo sin cesar el futuro y a la vez moliendo a miles de seres humanos.

El humano expande su cuerpo, inventa extensiones de sus brazos, manos, piernas, músculos, cerebro, para ejercer su afán desorbitado de poder. ¿Qué otra explicación hay al ímpetu imparable de la creatividad? ¿Qué otra razón para inventar incesantemente nuevos y nuevos sueños? El mito de Ícaro, que quería volar para llegar al cielo y transformarse en dios, está en el centro del alma humana. Y el resultado del mito trágico se ha repetido una y otra vez. Las alas de cera comienzan a derretirse al acercarse al sol y el hombre cae cada vez más fuerte, cada vez desde más alto, cada día con menos sentido y explicación, a medida que sus alas, ahora de plástico, se robustecen.

Hace, creo, 65 años, el profesor Freud escribió ese maravilloso folleto denominado *El malestar en la cultura*, que muchos de nosotros leímos bajo el prisma entusiasmado de H. Marcuse, en su *Eros y civilización*. Las palabras del profesor Freud suenan enérgicas y lúcidas en el día de hoy. Las escribió cuando el mundo europeo incubaba la mayor tragedia de este siglo, de este siglo marcado por la modernidad, la tecnología y la razón: el fascismo, ese hijo bastardo, engendrado legítimamente por la tecnología moderna, la cara obscena del modernismo.

En el curso de las últimas generaciones la humanidad ha realizado extraordinarios progresos en las ciencias naturales y en su aplicación técnica, afianzando en medida otrora inconcebible su dominio sobre la Naturaleza. No enunciaremos, por conocidos de todos, los pormenores de estos adelantos. El hombre se enorgullece con razón de tales conquistas, pero comienza a sospechar que este recién adquirido dominio del espacio y del tiempo. Esta sujeción de las fuerzas naturales, cumplimiento de un anhelo multimilenario, no ha elevado la satisfacción placentera que exige de la vida, no le ha hecho, en su sentir, más feliz.²

El maestro del alma humana nos dice que, extrañamente, el humano es más infeliz mientras más posee, mientras más poder tiene sobre la naturaleza, mientras más pareciera que avanza hacia la felicidad. Hay allí una paradoja que vivimos todos los días, que nos persigue.

Nuestra cultura, heredera en buena medida del judaísmo y de occidente, valoriza el progreso en sí mismo. La tecnología es algo positivo. Es cosa de mirar a las personas que asisten los días domingo a las ferias persas, mercados de pulgas, en que se venden herramientas, pequeñas máquinas de segunda mano. Los "maestros", *homo faber*, ven las piezas, las aristas aguzadas, el peso de los martillos, las precisión de las brocas, y sueñan con los trabajos bien hechos. El trabajo, la técnica, son las más humanas de las actividades; no creo que nada haya entre las cosas humanas de mayor dignidad.

Entonces, ¿dónde está el límite? ¿Por qué hoy día nos aterramos con la tecnología que está desarrollando la humanidad? ¿Por qué incitamos a la crítica de estas "modernizaciones irreflexivas" que parece que nos van a destruir? Pareciera que no hay capacidad alguna de controlar el futuro, de saber cuál es el sentido del desarrollo, las consecuencias del avance tecnológico. ¿Dónde están las fronteras?

En la década del cincuenta —años cimeros del "sueño americano"—, el Departamento de Estado de los Estados Unidos encomendó realizar predicciones de tendencias para lo que sería el país cuarenta años después. Ninguna de las anunciadas se cumplió. Tampoco previeron los efectos devastadores de las tecnologías llevadas a la masificación. ¿Quién relacionó el refrigerador con la destrucción de la capa de ozono, las quemaduras de la piel, el cáncer y el terror de perder el sistema de protección de la biosfera terrestre?

Recuerdo, de niño, haber visto en la portada de la revista *Life* —expresión privilegiada del sueño de grandeza americano por esos años— la fotografía, a todo color, del estallido de la Bomba H en algún lugar del desierto de Arizona. Aparecía Eisenhower jugando el golf con la tranquilidad de conciencia de un padre responsable que enviaba a sus hijos a combatir a Corea, sin un asomo de duda en su cabeza. La bomba era su gran triunfo, el invento que persuadiría a los coreanos rojos, apoyados por Mao Tse Tung, a concluir la guerra. La tecnología atómica era vista con confianza por todos; o casi todos, ya que una que otra vez se alzaba en sordina, temerosa de lo que pudiese ocurrir si se propagaban estas armas. Nadie pensó nunca en que podía estallar el planeta.

Pasaron veinte años, y el mundo se aterró de lo que tenía entre manos. Cambió la percepción del hombre acerca de la tecnología, de su poder de transformación, de su capacidad infinita de afectar la

² S. Freud, *El malestar en la cultura* (Madrid: Alianza Editorial, 1994), pág. 31.

naturaleza. Es un cambio cultural muy reciente, pero fundamental. Quizá inaugure una nueva era, una nueva cultura, un discurso tecnológico diferente, para siempre.

¿Cuáles son los límites del avance tecnológico? ¿O no existen límites? ¿Cuál es el sentido de la tecnología moderna? ¿Va a poder el ser humano controlar mínimamente la tecnología, o ésta se autonomizará de modo apocalíptico, acabando con el medio ambiente y con las personas? Y también acabando con las poblaciones indígenas, culturas tradicionales, pueblos agrícolas y tantos otros que, a pesar de su enorme sabiduría acumulada, no tienen quizá el poder necesario para detener este avance incontrolado.

Cuando Jerry Mander, en su libro —ya citado— *En ausencia de lo sagrado*, recuerda con nostalgia y cariño su niñez en un suburbio de Nueva York en los años treinta y cuarenta, lamentablemente no hace historia. No dice que esa gente había arrancado o debió salir de su tierra, también por efecto del desarrollo tecnológico de su época, la revolución industrial del siglo diecinueve: los italianos huyendo de la mecanización de los campos en el Valle del Pó, en las primeras décadas de la crisis de la agricultura mediterránea; gente con hambre y explotada; los artesanos devaluados en sus oficios seculares; los florentinos, artesanos con una tradición de cientos de años, transmitida de padres a hijos, expulsados a causa de la llegada de nuevas tecnologías industriales, y sus saberes perdidos con el paso de los años. Y como ellos, tantos otros.

Mander recuerda con nostalgia al médico de ese suburbio neoyorquino que recetaba remedios caseros y hacía del "sentido común" su mejor arma curativa; recuerda los usos y costumbres de la vida cotidiana, compara esos recuerdos con el mundo impersonal de hoy día, y deplora el progreso alcanzado. En un libro cargado de entusiasmo, las emprende contra la tecnología, los inventos y el así llamado progreso. Al final de la lectura, nos quedan abiertas muchas preguntas.

¿Cuál es la otra rueda, la segunda rueda que el ser humano está tratando de inventar?

Me atrevería a postular una loca teoría antropológica de la tecnología: que mientras la tecnología imite y exprese el equilibrio del cuerpo humano, será humana, se mantendrá "para el hombre". Por el contrario, en la medida en que no se origine en el cuerpo y en los mecanismos del hombre mismo, será "contra el hombre", irá contra el sentido de su estructura vivencial. ¿Por qué tan tajante? Porque la cultura es una relación armónica entre el hombre, la sociedad y la naturaleza, lo natural fuera del hombre, lo desconocido. Cuando esta relación se hace disruptora, cuando ya no relaciona, sino "desrelaciona hombre y naturaleza", en ese momento estamos en presencia de una "anticultura". Mander cita a Thomas Berry, que sostiene que durante toda la era industrial el ser humano ha vivido en "un estado alterado de conciencia, una fijación mental que es la única explicación posible de por qué llegamos a arruinar nuestro aire, agua y suelo e infligir graves daños a todos nuestros sistemas básicos de sustento de vida". Agregaría que es un estado *histórico* alterado de conciencia. Pareciera un llamado de alerta contra la anticultura. En ese sentido, el recurso a volver la vista sobre las culturas indígenas es adecuado. No para imitarlas, ni por moda esotérica, que Mander se encarga de atacar con mucha fuerza, sino para recuperar el concepto humano de cultura.

El ser humano, mujer y hombre, siempre ha tenido una doble sensación, de confianza y temor de la cultura. No hay civilización sin represión, sin limitación de los apetitos, de los deseos espontáneos de lo humano y, por tanto, infelicidad. La falta de límites —Freud vía Marcuse— nos provoca el temor al caos.³ Otras culturas, en cambio, con gran fluidez integran el ocio, el placer. En las comunidades mapuches de la cordillera, por ejemplo, llama la atención el tiempo libre, la capacidad de conversar horas o simplemente todo un día. Es cierto que hay labores rutinarias, como recoger los animales en la tarde y también hay períodos en que no existe el descanso. Otros, en cambio, parecen vacíos de actividad. Un

³ H. Marcuse, *Eros y civilización* (Madrid: Alianza Editorial, 1969). La lectura de Marcuse sobre Freud es sin duda difícil de obviar.

día le pregunté a un viejo amigo acerca de qué hacían en esos largos días de no trabajo. Me respondió: pensamos.

Uno de los temas de nuestra época será la desconfianza en la técnica como factor de felicidad. Las grandes masas manipulables estarán, por quizá largo tiempo, abobadas por las nuevas tecnologías. Muchos, cada vez más, van a dudar de la relación entre avance tecnológico, instrumentos sofisticados, y la satisfacción de necesidades, el logro de la felicidad. ¿Vale la pena trabajar doce o catorce horas para adquirir crecientes *gadgets*, como ocurre con la mayoría de la clase media exitosa de Santiago de Chile?

¿Dónde están las fronteras? El ser humano no ha tenido por qué temer a las herramientas, los instrumentos que han brotado de la lógica de su propio cuerpo, que son prolongación de su "estar en la tierra". El terror se produce cuando ha ocurrido la violación de las reglas del propio cuerpo. La ética moderna, nos ha dicho Umberto Eco, se funda en la lógica del cuerpo, en el respeto al cuerpo. Matar, torturar, no dejar respirar al otro, despreciarlo por el color de su piel, mantenerlo en el hambre y la miseria, violar los cuerpos ajenos de las más diferentes maneras, es lo que más horroriza hoy día a los seres humanos éticos, ya que es ir en contra del cuerpo, única posesión que todos compartimos por igual, única base con que contamos para establecer aquello que llamamos derechos humanos universales.

Aún estamos lejos, sin embargo, de estructurar una "ética universal" que establezca los límites de las fronteras tecnológicas, aquello que se transforma en tabú. Quizá, así como hacer del incesto familiar un tabú permitió la vida en sociedad, el "tabú de la reproducción clónica", el horror al incesto tecnológico puede ser la nueva frontera. El tabú del Dr. Frankenstein. Porque de la misma manera en que el individuo tiene la posibilidad física de establecer relaciones sexuales con su progenitor o progenitora y no reside en la capacidad biológica el tabú del incesto, sino en la cultura, la frontera ante la cual debe detenerse la tecnología no está en su capacidad de continuar su actividad sin fin, sino en la cultura. Si no se hubiese separado la cultura del mundo físico de la reproducción, no hubiésemos tenido sociedad humana. Si no tenemos un principio ético que ponga al ser humano por encima de la tecnología, tampoco podremos tener sociedad humana.

Habría que agregar numerosas otras fronteras, igualmente peligrosas de sobrepasar. Todas ellas se relacionan con el incesto clónico. "La única oposición constante", dice Mander, "ha provenido de los pueblos indígenas." Quizá es simplemente porque los hombres y mujeres de esas culturas aún no se han creído dioses, no le han arrebatado a los dioses sus poderes y siguen siendo respetuosos de ellos. Es por ello que "son nuestros críticos más lúcidos". Posiblemente de ellos podremos extraer muchas lecciones para el desarrollo de esta "ética universal" que muestre cuáles son las fronteras. La civilización contemporánea ha ido separando lo profano de lo sagrado, hasta convertir este último en una negación, en una no existencia, en una ausencia. La soberbia humana puede una vez más tratar de sobrepasar las fronteras y creerse dioses, con consecuencias no previsibles para la vida humana.

Los pueblos indígenas son quizá los más lúcidos porque se saltaron la modernidad. Los premodernos se están uniendo a los posmodernos, a los que ya sobrepasaron la fascinación tecnológica, los que ya ven con pesimismo tanto adelanto que sólo atrasa. Al igual que lo enunciado por el maestro Freud, la búsqueda de lo sagrado será una vuelta del ser humano que, habiendo encontrado tantas soluciones para su sobrevivencia, tantas tecnologías disponibles, tanto recurso de la naturaleza dominada en su cultura, "comienza a sospechar que este recién adquirido dominio ... no le ha hecho, en su sentir, más feliz". *Magister dixit*.

Postscriptum IV
DAVID Y GOLIAT
LAS COMUNIDADES AMENAZADAS

¿Quién fijará las fronteras, sino los propios ciudadanos? En estos días nos hemos encontrado ante numerosas situaciones de fronteras. El conducto de gas que pasaría por el Cajón del Maipo y Pirque en medio de poblaciones y paisajes privilegiados. El mismo conducto de gas que podría afectar a una comunidad indígena en el sur. El paso de la carretera panamericana por el borde de la ciudad de Temuco, que afectaría a numerosas comunidades mapuches. El lago Lleu Lleu, uno de los más puros del país, donde se ha solicitado permiso para explotar salmones. La construcción de la represa Ralco, que inundará el valle y la comunidad de Ralco Lepoy, tierras de pehuenches; la caleta de pescadores de Mehuín; la gente de Lo Espejo, afectada por el incendio de una industria química; los habitantes de Paipote, Talcahuano, y pueblos altamente contaminados. En todos estos casos, la gente se opone. Los que allí viven consideran un atropello que les pase un tubo de gas, que puede explotar; que les pongan salmoneras que contaminarán las aguas del lago, o les construyan una represa, o pase un camino que sin duda servirá a muchos chilenos.

¿Es qué se está en contra del progreso?, uno se puede preguntar. ¿Qué nuevo delirio está surgiendo que conduce a oponerse a todas o casi todas las grandes obras "de adelanto"? ¿Acaso, por otra parte, los indígenas han obtenido un "derecho a veto", que les permite oponerse a cualquier obra que ellos "sientan" que los afecta? ¿Ha sido obra de ellos mismos, o de una fantasmagoría indigenista de hippies reciclados e izquierdistas renovados y reubicados en el ecologismo radical, la "*deep ecology*"? A lo menos, la prensa conservadora piensa así. Los indígenas, ¿son la vanguardia del antimodernismo, del contra progresismo, de mantener intocada la naturaleza? Un ex ministro decía: "Quieren ponerle candado al bosque nativo", a propósito de los hechos de Quinquén.⁴

¿Quién fija las fronteras, sino la misma gente? Las comunidades tienen todo el derecho a poner sus exigencias, a participar de los proyectos, a ser respetadas, escuchadas.

Es evidente que el Estado no tiene mucho que hacer en estos embrollos. Es, por lo general, un aliado fiel del "progreso". Dará todos los permisos, los derechos que las leyes del país otorgan a canadienses, japoneses, filipinos, australianos, neozelandeses y americanos, que son las tribus que más abundan, para saquear a destajo y ganar rápidos excedentes. ¿Podría ser de otra manera? Posiblemente. Pero no está en la línea de la "modernización compulsiva". No será el Estado el que va a crear las fronteras.

Los indígenas han adquirido una suerte de intocabilidad, nacional e internacional, que les otorga una cierta impunidad. Nadie sabe muy bien por qué. Será, nos preguntamos, acaso la mala conciencia de los llegados al Nuevo Mundo. Posiblemente. En USA y Canadá no se los puede tocar. En Chile, veremos qué pasa. Si la empresa constructora de Ralco, la mayor hidroeléctrica que se construirá, comienza a llenar la represa a pesar de la oposición de los indígenas, tendrá que acudir a la policía y al ejército posiblemente, y se encontrará con los indígenas rodeados por ecologistas, hippies, canoístas, indigenistas y todos los "istas" que uno pudiese imaginar. Lo mismo ocurrirá en los otros conflictos.

Y, ¿cuál es la alternativa? Toda esta gente quiere luz eléctrica, gas natural, comer pescado, caminar por las carreteras. Es un contrasentido. Sin duda lo es. Allí reside la paradoja. La sociedad de los ciudadanos, cada vez más, exige fronteras, exige poner límites al crecimiento infinito. El desarrollo desmedido no se va a enfrentar a problemas tecnológicos, no se va a enfrentar a crisis de capitales, de ausencia de recursos. Se va a enfrentar —extrañamente— a la gente, a los ciudadanos que exigen

⁴Véase J. Bengoa, *Quinquén. Cien años de historia* (Santiago: Cesoc, 1992).

cambiar las tecnologías para satisfacer las mismas necesidades. Hoy día la acción de los ciudadanos comunes ha encarecido las inversiones en el mundo en más de un 50 por ciento, como consecuencia de las exigencias medioambientales. Es un éxito de la "sociedad civil" frente a las empresas y el mercado. Algo así seguirá ocurriendo. Al capital le costará cada vez más caro invertir en depredación de recursos. Los únicos que van a proteger sus recursos son las personas que allí viven. No será el Estado, por cierto: irá detrás. Por diversas razones, deberá acceder a las peticiones de la gente. Finalmente son los electores, el pueblo, el soberano. Pero es un proceso largo y difícil.

Hacia allá va el mundo. Hacia allá van las comunidades. A protegerse por sí mismas contra la acción depredadora del mercado y la ausencia de controles y la permisividad del Estado. Los partidos políticos no parecieran ser instrumentos adecuados. Quedan prisioneros de un supuesto bien común, de un término medio general, de un emparedado de intereses, de electores, financistas de campañas electorales, empresas, mercado y Estado. La gente ha quedado sola.

El futuro estará colmado de guerras entre David y Goliat. Las pequeñas comunidades, defendiendo su vida, su aire, su entorno, su "vida buena", frente a la lógica del mercado, de las empresas, de los Estados permisivos. Nadie puede delegar su responsabilidad. Ya no hay delegación del poder, los responsables son los propios afectados. Ellos son los que fijarán las fronteras. Los indígenas ya lo hacen. Los vecinos, los que viven cerca, los comuneros, los pobladores, la gente común, irán poniendo fronteras al crecimiento irreflexivo a la modernización compulsiva, a la expansión depredadora de la tecnología desbordada.

Capítulo Sexto

LA EXCLUSION¹

La "exclusión" se ha transformado en uno de los grandes temas y preocupaciones sociales del mundo de hoy. Es el centro de los debates sociales después de la llamada "Revolución de 1989". Los ladrillos del muro de Berlín cayeron con igual peso sobre las cabezas de los "socialismos reales" del Este y las "sociedades de bienestar" del Oeste. Se perdieron al mismo tiempo, y de manera igualmente profunda, las dos estructuras culturales utópicas que compitieron durante las últimas cuatro décadas de la guerra fría.

El Estado de bienestar levantado por las democracias occidentales trató de ser la demostración empírica de que no era necesaria la "dictadura del proletariado" ni, por tanto, la revolución, ni la eliminación de la burguesía, para lograr el bienestar y seguridad de todos los habitantes de una nación. La integración al desarrollo y al bienestar generalizado era posible en democracia. Fue la apuesta de los demócratas norteamericanos, de la social democracia y de la democracia cristiana europea y, en buena medida, de todos los sectores liberales occidentales, incluyendo Japón de la posguerra. En América Latina, las democracias que habían alcanzado mayores niveles de equidad, como la argentina y mexicana, entraron también en la crisis más profunda quizá de su historia moderna, como consecuencia de los cambios que en el ámbito de la economía y la cultura están ocurriendo en estos días, y de los cuales no es fácil dar cuenta plena.

A "ambos lados del muro", se podría decir, se han levantado los "mercados absolutos" como nuevo sistema de soluciones a los problemas económicos y de sociabilidad de las personas. La "ideología del mercado absoluto" consiste en sostener en forma simultánea que el mercado es el mejor asignador de recursos en la sociedad y, por consiguiente, el modelo de sociabilidad, acción cultural y política, privilegiado. Los privados, enfrentados en sus diversas capacidades en la "Plaza del Mercado", establecerán en forma automática los equilibrios necesarios. Resucita el siglo dieciocho inglés en gloria y majestad.

A seis años de la Revolución de 1989, la "transición" no ha sido fácil; por el contrario, atemorizante. En el Este, las leyes del mercado están presididas por la "ley de la selva". El liberalismo, las privatizaciones, la competencia en el mercado, se han transformado en Rusia en una lucha sin cuartel entre bandas nacidas al amparo de la disolución desordenada, precipitada y no planificada, del sistema soviético. El nacionalismo, sin mayor contenido que el amor a la camiseta (o a la bandera), se ha transformado en la ideología reemplazante de las ideologías socialistas oficiales que cayeron estrepitosamente de sus anquilosados anaqueles. En el oeste surge la preocupación por las consecuencias del fin del Estado de bienestar y la aplicación de las políticas de corte neoliberal. La exclusión de un sector de la población de los beneficios del desarrollo parece ser la consecuencia ligada estrechamente a las nuevas políticas económicas y sociales que han venido a reemplazar al caído Estado de bienestar.

Inglaterra es quizá el ejemplo más claro y a la vez dramático. Los jóvenes londinenses durmiendo en las veredas de Oxford Street, la violencia desusada en esa cultura marcada por la moderación, la tolerancia y la democracia, son la cara excluida del éxito económico del neoliberalismo thatcheriano. El rebrote del racismo en Francia y Alemania es visualizado como consecuencia directa de la neoliberalización de los sistemas de protección estatal y la aparición de la "ideología del mercado absoluto".

¹ Publicado parcialmente en Revista *Mensaje* (Santiago), junio de 1996, y completo en *Persona y Sociedad* (Santiago), 2º semestre de 1996.

Se comienza a desarrollar la teoría de la "exclusión permanente", como situación concomitante al tipo de desarrollo poscapitalista que adquiere su máxima energía, fuerza y madurez en el período posterior a la revolución de 1989. No conocemos todavía las consecuencias de la exclusión sobre las democracias. Comienzan a realizarse todo tipo de estudios especulativos. La cuestión central a la que se arriba es la pérdida de la integración social que buscaban, por diferentes métodos y con consecuencias obviamente diferentes para las personas, los dos sistemas en competencia durante la guerra fría.

Lamentablemente, en este momento no pareciera buscarse un modo de integración alternativo. La ideología del mercado absoluto propone un esquema de integración/desintegración por la vía del consumo. Cambia la visión de los dos sistemas anteriores, que protegían a las personas a partir de su carácter como productores, como trabajadores, como ciudadanos activos. Era una visión "constructivista" de la sociedad, mientras la que se impone crecientemente es una visión comunicacional/relacional de la sociedad. Según ella, la sociedad se vincula en los múltiples intercambios; los mercados transaccionales son el modelo de todos los intercambios, de los que ocurren entre las personas a nivel público y privado, de lo que ocurre en la política, en la cultura, en fin, en el conjunto de la vida social.

En este juego de intercambios, existe como algo normal un sector residual que va quedando rezagado, deshecho, o simplemente desprovisto de habilidades para competir en forma adecuada. Son los excluidos. En cambio, tanto el sistema socialista soviético como los Estados de bienestar, aunque más no fuese como propuestas, poseían una idea de integración, la cual era su preocupación central. Está en el origen de la cultura moderna, tanto liberal como socialista: "igualdad, fraternidad, libertad", o "arriba los pobres del mundo". La exclusión era considerada en forma negativa por definición.

1. Sistemas de integración y exclusión

Hablamos de sistemas de integración "comunicacional/transaccional" porque se fundamentan en dos tipos de intercambios, los de mensajes, por una parte; y los de bienes, mercancías o servicios, por otra. Lo que caracteriza a estas formas de integración es que se producen en primer lugar al nivel simbólico, en el espacio comunicacional. Las pautas de consumo, los placeres globalizados, las ideas del bien y del mal, de lo bueno y lo malo, se han universalizado de tal suerte que producen un verdadero sentido de la integración, no sólo en el ámbito particular, sino en el espacio comunicacional total. Esta integración cognitiva tiene su correlato en la integración, a y en, los mercados de productos, de servicios, de bienes culturales, de influencias sociales y políticas. A esta última la denominamos la "integración transaccional", ya que la posibilidad de participar en la sociedad —esto es, la integración— está sujeta a la posibilidad de estar permanentemente estableciendo múltiples transacciones, desde las más evidentes como comprar comida y vestuario, hasta las más refinadas, como traficar con influencias, interactuar en la vida cultural, política y simbólica.

En un trabajo anterior² la argumentación nos conducía a desvalorizar la capacidad de integración que proponía el mercado. Frente a la integración afectiva planteada por las comunidades primarias y ante el derrumbamiento de los Estados centralizados, tanto occidentales capitalistas como orientales socialistas, no percibíamos un sistema de integración de igual fuerza. Es válida la desconfianza. Pero creo que en este trabajo es preciso matizar la afirmación señalando la capacidad parcial, pero efectiva-ilusoria, de integración que tiene el sistema comunicacional/transaccional, el sistema de integración simbólica.

Permítaseme una cita:

² "Comunidad, modernización y política", Revista *Academia* 1 (1995).

Los "decididores" intentan adecuar estas nubes de sociabilidad a matrices de input/output, según una lógica que implica la conmensurabilidad de los elementos y la determinabilidad del todo. Nuestra vida se encuentra volcada por ellos hacia el incremento del poder. Su legitimación, tanto en materia de justicia social como de verdad científica, sería optimizar las actuaciones del sistema, la eficacia. La aplicación de este criterio a todos nuestros juegos no se produce sin un cierto terror, blando o duro: sed operativos, es decir, conmensurables, o desapareced ... Esta lógica del más eficaz es, sin duda, inconsciente a muchas consideraciones, especialmente a la de contradicción en el campo socioeconómico ... La cuestión abierta es ésta: ¿Es practicable una legitimación del lazo social, una sociedad justa, según una paradoja análoga a la de la actividad científica?³

En la versión de Jean François Lyotard, es evidente que el problema de la integración y la exclusión por medios comunicacionales/transaccionales queda descartada. El autor se pregunta por la justicia, esto es, por la posibilidad de una integración de los individuos en la sociedad que satisfaga adecuadamente las aspiraciones de cada cual con un mínimo nivel de equidad. No cabe duda de que un sistema de integración fundamentado en la concurrencia y eficacia, en la competición, no tiene, dentro de su misma lógica, espacio para un concepto solidario de justicia social. La competencia siempre exige de un triunfador y un perdedor, de lo contrario la competitividad pierde todo interés. Es por ello que la relatividad del vínculo comunicacional/transaccional es evidente. No obstante, es preciso señalar el aspecto positivo de la ruptura de los sistemas integrativos anteriores.

La integración comunicacional/transaccional que está surgiendo como sistema vinculante entre las personas es portadora de un gran potencial de libertad. De allí su enorme seducción y fascinación. Es quizá un paso más hacia la posibilidad de que el ser humano no esté determinado situacionalmente. En la antigüedad, cada ser humano nacía situado y determinado externamente por la cultura en casi todos sus sistemas y posibilidades de vida. En el mundo moderno, el trabajo implicaba una situacionalidad "clasista", que ligaba a las personas a las corporaciones, y la integración se producía a través del Estado. Los representantes de las clases en el Estado —los políticos, los partidos políticos, los intelectuales, los gremios, etc.— negociaban los términos de la integración. El juego de fuerzas corporativas (clasistas) que cada cual podía movilizar se expresaba en el teatro de la política, del Parlamento, por ejemplo. Muchas veces la afirmación de Marx de que "las ideas dominantes son las ideas de la clase dominante" quedaron desmentidas en la práctica por los propios marxistas, quienes impusieron sus puntos de vista por la razón o la fuerza. La disolución de este esquema de integración es parte de la ruptura más amplia de los sistemas productivos, de la terciarización de las economías, de los procesos de automatización, de los aumentos de productividad que han llevado a que cada día menos personas tengan que trabajar en "el frente de la producción" para alimentar, vestir, techar, en fin, cubrir las necesidades básicas de las sociedades.

Es por ello que el sistema integrativo transaccional, o la vía del mercado para la integración social, tiene un evidente elemento de libertad. Las personas no se sitúan —o no deberían situarse— de manera inmóvil en el sistema social, sino que se ubican de acuerdo a las transacciones que realizan. Es un salto más en el desarrollo de la conciencia individual de Occidente, que va en la línea de la modernidad, del desarrollo cada vez más amplio de la conciencia y libertad subjetiva. Nada en ello debería ser despreciable. Por el contrario, la distinción cultural entre obreros —proletarios, en el lenguaje revolucionario— y empresarios, burguesía, se disuelve en las múltiples posibilidades de los intercambios. En una, el individuo es un privado que establece relaciones de intercambio sexual o amoroso; en la otra es un individuo que consume o produce cultura; en una tercera es un ser que emite señales económicas

³ Jean François Lyotard, *La condición posmoderna* (Madrid: Gedisa, 1989).

diversas; en fin, puede haber simultáneamente una interacción como patrón/empleado o empresario/obrero la cual no tiene necesariamente implicancias en las otras esferas de la vida. Los sistemas integrativos modernos anteriores, en cambio, sí poseían una integralidad que aprisionaba a los individuos. Se era obrero/proletario para toda la vida y cualquier cambio implicaba "traición": las personas se "aburguesaban", se "desclasaban", eran acusadas de "arribistas", etc.

Sin embargo, esta libertad de posicionarse en variados espacios y, por tanto, esta posibilidad de participar en un régimen de pluri-integración, si bien estaría abierta a todos teóricamente, está circunscrita a un sector reducido de personas. La multidimensión va acompañada necesariamente de la exclusión. ¿Por qué? Por ser parte de la misma lógica de libertad. La individuación de las personas se ha llevado a un extremo cada vez más alto. El ideario de la Revolución Francesa probablemente ha sido sobrepasado. Los individuos buscan ejercer su libertad subjetiva al extremo máximo, esto es, despegándose de las responsabilidades que les compete respecto al vecino, la familia, los conciudadanos y el mundo. Es obvio que existen contrapropuestas y los movimientos de solidaridad rebrotan por muchas partes, pero el sentimiento de "cada uno para sí" es hegemónico en la vida social contemporánea. Y en ese contexto de creciente individuación, es parte de la estructura del modelo integrativo la existencia de residuos marginales, excluidos. Los perdedores.

La individualización tiene un elemento ligado con la personalización, con la libertad del individuo para tomar sus propias decisiones. Es un aumento en la calidad de persona del individuo. Pero tiene un elemento negativo, de despersonalización, que comprende el aspecto moral, el contenido ético de las relaciones de comunicación y transacción.

La historia del comercio muestra que en las grandes culturas mercantiles, la transacción comercial no estaba despegada de las relaciones de sociabilidad, de las relaciones de amistad, de contacto diplomático, cultural, etc. Cualquier turista que haya visitado un mercado árabe o del Tercer Mundo, sabe que el comprar y vender es un acto social, que además de poseer un rito, es parte de la vida. El proceso completo es parte de la vida, no sólo el culminar exitosamente la transacción. La comunicación y el intercambio no están desligados del hecho moral que implica el contacto entre dos personas. Este es el punto preciso y central que se ha derrumbado en muchas sociedades que entran de manera estrepitosa a la modernidad, sin tener los resguardos necesarios para precaverse de los peligros que ésta encierra. Es por ello que cualquier sistema de integración basado en los sistemas comunicacionales/transaccionales está limitado a las fronteras morales de su propio desarrollo. La exclusión y los excluidos son un derivado lógico, necesario incluso, de esa frontera moral. Sin ellos no hay *eficacia*, fundamento central de la condición posmoderna al decir del ya citado Lyotard.

2. Premio y castigo: el sistema de recompensas

Si alguien, un conjunto de personas, un sector de la sociedad, no pierde, el resto, los integrados, perderán el músculo tenso que posibilita la acción eficaz, para continuar con la imagen olímpica de la sociedad. La carrera por el éxito requiere del triunfo y la derrota.

Comprenderá quien sigue el argumento aquí discutido, que existe una relación muy estrecha entre este sistema de integración social y los procesos de secularización que ha vivido la sociedad occidental en este siglo. La secularización provoca un traslado simbólico del sistema de recompensas. Las relaciones entre transacción y moral se producen principalmente al nivel de la conciencia ético-religiosa. Las grandes culturas mercantiles son al mismo tiempo grandes culturas ético-religiosas, culturas morales. Inglaterra es un buen ejemplo de ello. Quizá no ha sido suficientemente relevada la estrecha relación entre la potencialidad comercial marítima inglesa y su explicitado código de principios religiosos y morales. No por casualidad la reforma inglesa condujo a que en la misma mano del rey se concentraran la jefatura de la iglesia y la conducción del comercio. Cuando se desligan ambos

elementos, por la vía de los hechos principalmente, esto es, por la vía de la secularización, el régimen transaccional queda sometido exclusivamente a los aspectos concurrenciales, sin sus indispensables aspectos morales. En ese momento, la actividad mercantil decente, legal y legítima, se transforma en actividad de corsarios y filibusteros. Nos podemos preguntar: ¿cuál era la diferencia entre un comerciante puritano inglés y un corsario con patente para matar, robar y depredar? El primero hacía de la actividad mercantil una actividad social. El otro rompía esa unidad. Era un filibustero, fugitivo de la justicia; o corsario, por la gracia de la reina...

Hoy día el tema no es menor. Es muy diferente un país que se lanza al comercio digno, decente y legal, de aquel que levanta bandera de corsario y se larga a navegar por el mundo cual pirata refugiado en la Isla de la Tortuga, con la que nos fascinaba Emilio Salgari cuando niños. La unión entre comercio y ética se ubica en el centro de las culturas modernas. Ya no es posible que los reyes sean quienes señalan lo que es moral o inmoral. Tampoco está la ética de la recompensa diferida en el centro de nuestras culturas. Hay que crear la relación indispensable.

La secularización de la vida social, es evidente, requiere necesariamente que el sistema de recompensas se visualice de manera cada vez más clara. La premiación, acción simbólica confirmatoria del éxito, se hace parte de la competencia, no puede posponerse. Por ello la humillación de los perdedores es también parte del sistema de integración social.

En una nota al margen podríamos agregar que el "bienaventurado los pobres ..." y todo aquel conjunto de Bienaventuranzas que han sostenido el sistema complejo de recompensas y vínculos sociales a lo largo de muchos siglos, hoy tiende a desvalorizarse, a devaluarse frente al sistema de integración comunicacional/transaccional. Es posible que opere como elemento de culpabilidad social. Los ganadores, los triunfadores, en algún momento podrán mirar hacia el lado de los perdedores y tomar conciencia de que no ha sido todo lo justa la carrera, que en ella se han cometido demasiadas trampas, que ha habido reglas, reglamentos y leyes que los han favorecido, e incluso observar que algunos partieron adelantados y otros sumamente atrasados. A partir de allí puede haber una recuperación de principios ético-políticos antiguos que permitan recuperar el valor de los perdedores. Y habrá sin duda una preocupación por la exclusión. Será la inquietud moral de la exclusión, producto de la culpabilidad colectiva de los integrados.

Pero es de toda necesidad señalar que en la lógica misma, en la lógica interna del sistema de integración comunicacional/transaccional, la exclusión y los excluidos son una necesidad.

Muchas sociedades se están aprestando a constituirse en "sociedades duales", esto es, donde coexistan crecientemente dos sectores separados: uno —mayoritario en los países desarrollados— integrado a través de los mercados transaccionales; y un segundo sector separado, marginado, empobrecido, de subcultura pobre y excluido relativamente de los beneficios del conjunto de la sociedad integrada. En los países menos desarrollados, el sector integrado será minoritario y el de los excluidos posiblemente mayoritario. La policía deberá ponerse entre ambos.

3. Diversos dualismos sociales

La dualidad social es la primera consecuencia de la pérdida del sistema vinculante producto de la Revolución de 1989. Ese viejo concepto de dualismo estructural reaparece en los finales del siglo veinte. La discusión del concepto siempre ha sido acerca del *grado de necesidad* existente entre ambos grupos de personas, entre ambos sectores de la sociedad. Muchos autores, en las décadas de los sesenta o antes, señalaban que los *hinterland* tradicionales de América Latina, campesinos e indígenas, eran sectores no necesarios al desarrollo de las sociedades que miraban hacia afuera, exportadoras, mestizas u occidentalizadas, autodenominadas integradas, aunque no siempre mayoritarias en número. Se percibía un dualismo estructural en que los circuitos económicos y sociales entre ambos sectores

eran escasos o de poca relevancia. Muchos estudios realizados posteriormente mostraron que ambos sectores se necesitaban mutuamente, e incluso que el sector atrasado o marginal era condición de desarrollo y estabilidad del sector integrado. Los Estados nacional populistas en América Latina tuvieron como principal objetivo provocar la relación medianamente equilibrada entre ambos sectores de la sociedad dual. Más adelante, los gobiernos desarrollistas convocaron las transformaciones estructurales de modo de "diluir" las estructuras duales, esto es, romper las barreras que separaban a uno y otro sector de la sociedad. Se denominaron así "reformas estructurales", ya que iban destinadas a acabar con la estructura de dualidad existente.

Hoy día, en las nuevas sociedades duales surge también la pregunta acerca de la necesidad mutua entre los sectores integrados y excluidos. John Kenneth Galbraith sostiene que "la economía moderna, el capitalismo, exige una clase inferior y que ciertamente la va a ir a buscar en las poblaciones de otros países para mantenerla y renovarla" (1992). En la masa de los excluidos hay quienes se integran recientemente por provenir del extranjero, otros que pasaron por procesos de integración frustrados y otros que son los excluidos de siempre, que nunca se integraron. Debemos entonces ser cuidadosos con los conceptos y los análisis.

Hay países del Tercer Mundo, sobre todo, donde nunca ha habido procesos reales de inclusión e integración. Allí el proceso de la integración social de la propia modernidad industrial, esto es, a través de la política, del Estado, no están completados e incluso pareciera que nunca se van a completar. Pero ese movimiento de integración social, al estilo tradicional, se encuentra frente a otro movimiento de integración de diverso signo, que proviene de las sociedades que han transitado sin éxito y que reculan de esos procesos integrativos fracasados. Es por ello que la imposición de sistemas integrativos comunicacionales/transaccionales en sociedades subdesarrolladas combina de una manera a veces grotesca dos tipos de exclusión, la exclusión por atraso y la exclusión por modernización. Son los pobres antiguos, "por atraso", que nunca se modernizaron, que nunca se integraron a las Naciones Unidas, y los "nuevos pobres", los que surgen de la bancarrota de los proyectos de Estado de bienestar.

Los estudios realizados por Unicef en Argentina son de gran interés para mostrar esta dualidad de la exclusión.⁴ Sectores que alguna vez estuvieron incluidos en los proyectos, sin duda exitosos, del Estado de bienestar argentino-peronista, hoy en día se ven expulsados por el nuevo sistema de (des)integración argentino-peronista. A esto se unen los antiguos pobres, de las "provincias pobres" del interior de la República, que nunca se integraron adecuadamente, pero que de uno u otro modo mantuvieron una posición secundaria atrasada y cautelosa. Hoy día vemos cómo estos sectores explotan, incluso con violencia desusada, frente a la ruptura de los sistemas de integración alcanzados.

La reaparición de la "cuestión de las minorías" es una segunda consecuencia de la pérdida de sistemas integrativos tanto en el Este como en el Oeste. En el Este la cuestión es más profunda no sólo por la radicalidad de los hechos acaecidos después de la Revolución del 89, sino por la larga historia de minorías y naciones pequeñas incrustadas en sistemas imperiales, que por lo general impusieron la integración a sangre y fuego.

Deberíamos decir una palabra sobre los integrismos, ya que se están transformando en uno de los factores principales de la cultura de nuestra época. Es la tercera consecuencia de la aparición de estos nuevos sistemas de integración transaccional: la búsqueda de nuevos principios integrativos, esto es, nuevos principios de identidad.

⁴ Unicef, *Desigualdad y exclusión. Desafíos para la política social en la Argentina de fin de siglo* (Buenos Aires, 1993) y *La escuela vacía. Deberes del Estado y responsabilidad de la sociedad* (Buenos Aires, 1994).

4. Exclusión e integrismo

Ya hemos señalado que se ha producido una ruptura entre el principio de integración social basado en las comunicaciones y los intercambios, y el principio ético social que fundamenta las relaciones de solidaridad entre las personas. Esto lleva necesariamente, hemos sostenido, a la exclusión. Frente a ello surge el vacío, la frustración, la culpabilidad, el temor a las consecuencias que tiene la existencia de un número muy alto de excluidos. Al no proporcionar el sistema de integración principios morales de sociabilidad, éstos se buscan por fuera. Hay de dos tipos, los que se encuentran hacia atrás, en la tradición y los que se encuentran hacia adelante, en el esoterismo.

La reaparición de agrupaciones tanto tradicionales como esotéricas, o la combinación de ambas, es una de las características de la época. Recientemente *Le Monde Diplomatique* ha publicado un extenso informe sobre el Opus Dei y su influencia creciente en Francia, Inglaterra y otros países, además de la ya conocida en España y en el Vaticano. La reciente e insólita unidad de acción entre el Vaticano y los países musulmanes más integristas en el contexto de la Conferencia sobre la mujer realizada en Beijing, muestra que esta realidad no es menor. Los procesos socioculturales de mayor interés sociológico hoy en día en Europa tienen que ver con estos fenómenos reidentitarios. Miles de miles de motoristas calvos y vestidos de cueros, como extraídos de las guerras de las galaxias, se reúnen en un pequeño pueblo de Alemania. Han recorrido toda Europa estableciendo un "contra-mercado común europeo", la "Contra-comunidad de la Europa de fin de siglo". Es evidente: Europa del mercado transaccional no ofrece ninguna identidad ni principio de integración más allá del comunicarse, del comprar, del vender, del consumir. La CEE ha sido obra de mercaderes sin sentido moral, o a lo menos no lo han explicitado. Las grandes masas juveniles buscan también en el esoterismo nuevas formas de identidad.

Por su parte, los temerosos, los aterrorizados por la posibilidad de caer en la exclusión, votan a Le Pen. Los poderosos, al ver las catastróficas posibilidades de estos mercados transaccionales multiplicados, recurren a las antiguas tradiciones, se blasonan, se conservatizan, se reúnen en las noches después de los trabajos diurnos y buscan perfeccionar su conciencia moral. Quieren llegar a las más altas alturas para enseñar a las masas a vivir de acuerdo al Evangelio, a los dictámenes de la moral enseñada. Intentan suplir la disociación que aquí hemos detallado, en el ejercicio autoritario del poder. Poniéndose por encima del mercado, controlando desde la economía los intercambios de mercancías, piensan, sueñan, o ilusionan que podrán controlar desde las comunicaciones los mercados de los mundos simbólicos y, por tanto, la moral, las buenas costumbres y las conciencias de la gente. Es una ideología monstruosa que comienza a surgir en el conservantismo, o neoconservantismo, posconservantismo de los países desarrollados y de muchos países subdesarrollados, en especial entre ellos, en Chile.

El integrismo conservador consiste en esta suplantación por adición de dos discursos. Por una parte, la comprensión de que el sistema de integración comunicacional/transaccional es inapelable y necesario; y, por otra, la ilusión de querer manejarlo desde la tradición. Los integristas tienen conciencia de la supresión del factor moral. Lo achacan exclusivamente al proceso de secularización y por ello buscan detener ese proceso, utilizando sus mismas lógicas. Controlar los mercados transaccionales es el objetivo deseado, siguiendo la ilusión de que en ese momento podrán detener el proceso de secularización y, por tanto, acercar los mercados a Dios.

No es más que una ilusión. En la lógica misma del sistema de integración comunicacional/transaccional está la secularización de la recompensa. No existe postergación posible de la recompensa en la lógica del sistema. El conjunto estructural de los intercambios requiere de un sector que pierda en ellos; de lo contrario, la suma es cero y el proceso de historicidad se detiene. No hay acumulación ni crecimiento.

No es por casualidad que estos procesos de integrismo estén situados en sectores que ya tienen solucionada su recompensa en el terreno mismo de juego. Que ya han sido premiados.

La lógica integrista implica necesariamente la lógica de secta. Es por necesidad misma de su orientación que buscarán la apropiación de espacios de manipulación, como única alternativa de detener el pecaminoso proceso de secularización producto de una mercantilización de la que son partes integrantes.

5. El temor: el nuevo principio de integración

Una palabra final sobre las alternativas. ¿Quiénes, se podría pensar, son los sectores habilitados para reproponer el encuentro entre los sistemas de integración y los sistemas ético-políticos? Para decirlo de modo tradicional y con las palabras de Lyotard, ¿cómo se une la justicia social con el crecimiento económico en el contexto de estas sociedades crecientemente informatizadas? ¿Lo harán los excluidos mismos, como copia fiel —renovada— de las antiguas creencias marxistas? ¿Serán los excluidos, los que "no tienen otra cosa que perder que sus cadenas", quienes se levanten, organicen y propongan una nueva cultura? Mucho me temo que no quieran bajarse de sus motos, ni menos perderlas en la batalla. Mucho me temo que otorgarían a sus movimientos una dosis de violencia, destrucción, quizá apta para demoler parte de las instituciones mal construidas, pero difícilmente con capacidad de construir. Los principios de historicidad y conciencia histórica que Gyorgy Lukacs le asignaba a la clase obrera, no son aplicables a los excluidos. No se vislumbra allí un principio —aunque sea teórico— para una nueva integración. No creo que un "populismo punk" sea un camino posible de reconstrucción.

Los pobres, así llamados, muchas veces son definidos por la carencia. Sin embargo, en las investigaciones sobre pobreza nadie dice "yo soy pobre". Nadie le da la razón al investigador diciéndole, "aquí usted encontró al pobre por excelencia". Por el contrario, siempre la gente le dice que camine más allá; en Valparaíso, lo animan a que continúe subiendo el cerro, que "allá arriba", en las poblaciones más pobres, están los pobres. Se sube, y tampoco se los encuentra. Es muy difícil que alguien se autodefiniera solamente por sus carencias. Quizá el único que se autorrepresenta en la pobreza es el mendigo. Su medio de vida es ser pobre y, por tanto, "dar lástima".

Los mendigos difícilmente tendrán un nivel de historicidad adecuado para hacer surgir un nuevo sistema de integración. Buñuel, en su afamada película *Viridiana*, nos puso ante la cruda, brutal y grotesca realidad de la relación de caridad entre la compasiva Viridiana y sus mendigos, que culminan la "toma del poder" con una orgía infinita que da cuenta incluso de su caritativa dama. La relación que se establece con la carencia es siempre una relación perversa, llena de culpas, basada en la piedad, sostenida por la conmiseración.

Debemos, entonces, iniciar un movimiento masivo para dejar de hablar de pobres y nombrar a las personas según su verdadero nombre. El concepto de exclusión permite comprender en forma dinámica lo que el concepto de pobreza oculta y calla.

Si no está en los excluidos y en los pobres, ¿dónde está el nuevo principio de integración? Sin necesidad de ser acusado de hegeliano, *creo que ese principio se encuentra en el temor*. La sociedad que compite, excluye, depreda, en fin, que no es capaz de integrarse, comenzará a temer de sí misma. Temerá los efectos del crecimiento sobre el medio ambiente, temerá la violencia de los excluidos, temerá a los mendigos durmiendo en las calles, temerá el poder de mediación cada vez mayor de la policía, temerá todo. Como en el cuento de Cortázar, se irá encerrando cada vez más al fondo de la casa, cerrando ventanas, puertas, piezas y salones, asustada de los ruidos, bocinazos, golpes en el techo, sonidos de las vigas y miles de acechanzas del mundo exterior. Pero los ciudadanos que no quieren encerrarse en casas cada vez más amuralladas, los que quieren una vida buena y tranquila, comienzan

o comenzarán a reaccionar contra el temor, revisarán su constitución fundante. A partir de allí surgirán los nuevos principios de integración. No será, como ya lo hemos repetido varias veces en este texto, ni el Estado ni el mercado quien pueda provocar esta alternativa. Son los hombres y mujeres comunes, que verán cómo el temor conducirá al caos social, a la falta de sentido, a no tener voluntad de vivir en sociedad, quienes se rebelarán en busca de principios de integración y solidaridad que guíen la vida de la comunidad reconstruida.

Postscriptum V

DROGA Y DELINCUENCIA

Hay dos hechos que han sido concomitantes con la restauración de la democracia en Chile: la drogadicción y la delincuencia juvenil. Las razones de esa concomitancia son un misterio. Los hechos son, sin embargo, los siguientes. A poco andar la democracia, fue alterada por la ocurrencia de asaltos de bancos. Se pensó al inicio que eran guerrilleros de la extrema izquierda que aún no había depuesto las armas y que requerían recursos para sobrevivir en la clandestinidad. Más adelante se vio que sólo eran delincuentes comunes. Pasó el ciclo bancario y comenzaron los asaltos a casas particulares, con inusitada violencia. Ocurrieron hechos nunca conocidos en el país con anterioridad, como los casos de familias que descansaban un día domingo a la hora de almuerzo y eran asaltadas, maniatadas y robadas por una banda de jóvenes. Muchas veces se producían violaciones sexuales. La violencia acompañaba estas acciones. Ha cundido el pánico no sólo en los barrios más elegantes de la ciudad, sino también en los de clase media y aun popular. No hay quizá, según la policía, un aumento significativo en los hurtos, pero hay un cambio en los métodos, y sobre todo en los grados de violencia.

La aparición de la pasta base en Chile, en especial en las poblaciones de Santiago, es un asunto extraño. Hemos realizado varias investigaciones con los alumnos de Antropología de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano para determinar por qué y cómo se introdujo esta droga en un lapso tan rápido en la ciudad de Santiago. No hay teorías plausibles. Lo concreto es que en menos de un año llegó al país y se expandió por las poblaciones populares.

La pasta base es un subproducto de segunda calidad de la cocaína, que tiene un bajo valor y un alto grado de daño y dependencia. Los jóvenes, en general hombres, que la consumen, dicen que al aspirar —fumar— sienten un segundo de éxtasis y luego caen en un sopor angustiante. La angustia se prolonga por un largo período y bajo su efecto se desatan conductas violentas, ansiedades y agresividad. Normalmente el muchacho dependiente de la droga sale en busca de dinero para adquirir otra dosis que calme su angustia. En ese estado alterado de conciencia es que se producen los atracos con violencia, los robos, asaltos, en fin, todo tipo de situaciones que muchas, demasiadas veces llevan al homicidio.

La psicología social tendrá como tarea tratar de explicar por qué al mismo tiempo que el país comenzaba a transitar en la democracia y hacia la nueva modernidad, surgían estos dos fenómenos con singular virulencia. Hay varias pistas no seguras. Los muchachos dicen que antes se dedicaban a las protestas y que ahora se dedican a "chorear" —robar— y andar "volados", drogados. Puede ser un camino de explicación. Las energías empleadas en lo político cambiaron de rumbo. Otra explicación es la represión. En la dictadura todo era reprimido. Al reprimir la política, se reprimía también el delito común. Al democratizarse la política, los delincuentes habrían visto un espacio vacío. Puede ser otra hipótesis.

La hipótesis más fuerte, que surge de los discursos, es lamentablemente otra. Se refiere a las diferencias de oportunidades, de consumo, de bienestar en una misma ciudad. Es cierto, la democracia relajó la segregación que se había sobrepuesto a la ciudad, en que aparecía la ciudad de los ricos y la de los pobres, separadas por una muralla que no por intangible era menos infranqueable. La democracia, aunque más no fuese a nivel también simbólico, rompió las barreras. Les dijo a los pobres que tenían derechos: derecho a consumir, a pasarlo bien, a ser como todos los habitantes de la ciudad. Las diferencias se expresaron con transparencia; se hicieron, quizá, insoportables. Podríamos pensar que allí se encuentra el origen de la violencia, cada día más feroz, de los jóvenes excluidos.

El historiador Gonzalo Vial, preocupado de este mismo tema, escribió en el diario *La Segunda* acerca de los límites que había que poner a la publicidad y a la ostentación de la riqueza. El cree también que en esa diferencial se anida un enorme potencial de violencia.

La falta de vínculos es cada vez más evidente. ¿Qué principio de solidaridad ética o social puede anidar en un joven excluido que le impida robar a una persona que considera rica? En los años cincuenta, los socialistas hermanos Palestro —tan vilipendiados hoy en día— proponían, con éxito, un modelo de integración a la sociedad global, a los pobres de San Miguel. Su discurso combativo, colectivo, lleno de utopías, consideraba la situación del pueblo de San Miguel en un marco de análisis que pasaba por América Latina y el mundo. Era un discurso moralizante, permitía que hubiese dignidad en la pobreza, proyecto de futuro, fe en el progreso, confianza entre la gente. La izquierda socialista fue un gran mediador en la integración social del país. No reconocerlo hoy día es estúpido. Su ausencia lo denuncia.

Hoy día no hay discurso integrador en las poblaciones de Santiago. El discurso de la pobreza es el peor: es un gesto victimizador, en que el pobre es marcado como la víctima de la sociedad. No puede encontrar trabajo por ser de las poblaciones pobres, bravas, delincuenciales. Nada peor que catalogar a una comuna de "extrema pobreza".

El Ministerio de Planificación y Cooperación, Mideplan, se ha equivocado plenamente con su política de ir a las poblaciones a decirle a la gente: "ustedes son pobres". La gente huye. Su principal aspiración es cambiarse a una comuna que no sea tan pobre. Una entrevistada decía dramáticamente "¿Qué hubiera sido de mí si hubiese seguido viviendo en Peñalolén?" Rompió con la familia, con los amigos, se fue a otra comuna y comenzó su vida desde cero. El Estado, ingenuo, consolida la pobreza en su política de señalamiento. En el norte del país, un gobernador diligente ha llegado a dar "carnet de pobre" a todas las personas que viven bajo la línea de la "extrema pobreza". Así como los judíos que lucían una gran estrella de David, los pobres de esos parajes muestran —quizá para siempre— sus estampillas de pobres "al día".

No hay discursos integrativos fuertes. Está el "spot" de la oportunidad para todos —"Chile joven", "todos buscamos una oportunidad"—, que ha "pegado" en la juventud popular. Lo observan con el rabillo del ojo. No quieren, y a la vez quieren creerlo. Les da temor. Pero saben que algunos han logrado salir de la exclusión a través de la capacitación. ¿Quién ama ser excluido? Nadie, por supuesto, salvo los que saben que pueden volver a la casa paterna, como el hijo prodigo evangélico. Pero el joven se debate entre la credulidad e incredulidad. Muchos, también, fracasan.

No hay un discurso real de integración que llegue al joven o a la joven del mundo popular. Está presente, durante todo el día y todos los días, el discurso del mercado. Ese es un discurso de la exclusión: si no consumes, no eres feliz.

¿Es acaso la política hoy en día un discurso con capacidad de integración? Pareciera que de ningún modo. Más aún, está lejos de todos.

Surgen por ello las subculturas, las bandas urbanas, las etnias locales con identidades determinadas que "no están ni ahí" con el resto de la sociedad. Es el rock local, expresión de insatisfacciones simples, casi ingenuas. Son las pandillas que se autodefinen por un pelo más o un corte de cabello menos. Son los grupos de barrio que no tienen nada que hacer y que "de un de repente" se transforman en un tornado de violencia que termina en tragedias. La hipótesis que estamos enhebrando es sin duda pesimista. Lamentablemente, las razones son muchas: la democracia surgió sin un principio fuerte de identidad, de comunidad, de integración. Los principios que animaron la lucha por la democracia, a corto andar fueron reemplazados por los sistemas transaccionales mercantiles, que consolidan la exclusión y las prácticas degradadas de la violencia hacia adentro —la droga—, y la violencia hacia afuera: la delincuencia.

Capítulo Séptimo

LA POBREZA DE LOS MODERNOS¹

La pobreza parece acompañar a la modernidad. Son dos conceptos que han caminado indisolublemente a lo largo de la historia moderna. Siempre habrá pobres, nos dice el evangelista. Sin embargo —como decíamos— la modernidad produce nuevos pobres. Pobres por atraso, esto es, que el "progreso" va dejando atrás; y pobres por modernización, esto es, que son "producidos" por el propio desarrollo. Por atrás va quedando un conjunto de población sometida a la pobreza, y por delante se van produciendo nuevos pobres.

El crecimiento económico, por sí solo, no suele llegar hasta las áreas de pobreza tradicional. Estas quedan estancadas, suspendidas en el tiempo. Sin embargo, las consecuencias de la pobreza moderna no llegan hasta esos apartados lugares en forma tan extrema. Muchas veces, a pesar de la miseria material, se conservan formas antiguas de convivencia y sociabilidad que permiten sostener una calidad de vida que ya se quisieran quienes sufren los efectos de la modernidad.

Pero hay también un sector de pobres "modernos" que forman la fracción de los excluidos permanentes. "Pobreza dura", se la denomina hoy; es la que afecta a personas que han tenido muchas veces generaciones de frustraciones, que llegaron a crear con el tiempo una "subcultura de la pobreza", como señaló Oscar Lewis. Poseen fuerte identidad; muchas veces hablan un lenguaje propio, ininteligible para los "integrados" al sistema, a quienes denominan "giles". Tienen orgullo de ser marginales. Es mundo difícil de comprender para quien no pertenece a él; es la gente que "perdió la esperanza" y se rearticuló en la simple sobrevivencia, muchas veces también en la violencia.

Hay también pobreza que es "sensible" —palabra derivada de la estadística— a las políticas sociales, a las variaciones en el empleo, a los planes de capacitación, a los aumentos en los salarios, en fin, a las políticas económicas. Es mucha gente la que está en esta situación. Es gente "decente"; quiere solamente una oportunidad, como dice el eslogan publicitario. Y es verdad. Las investigaciones acerca de la "dignidad" muestran que este enorme conjunto de personas no quiere ser pobre, no quiere identificarse con la pobreza, quiere y busca distinguirse del grupo anterior, de los pobres permanentes. Es gente que quiere que sus poblaciones sean decentes, quiere el progreso, quiere vivir bien, y está dispuesta a realizar todos los esfuerzos necesarios para ello.

Hay muchos tipos de pobreza. Hay situaciones muy diversas, incluso en un país pequeño como Chile. Se constata, una vez más, que el desarrollo, el crecimiento, es desigual. Desigual y combinado, dijo León Trotsky, el maldito, el olvidado.

En estos días en que se nos ha llenado de presiones y propagandas acerca del multicarrier o multiportador de las llamadas telefónicas, hay comunas cercanas a Santiago que no poseen siquiera teléfono. Es el caso de Paredones, Sexta Región, a doscientos kilómetros de Santiago. La diferencial en el desarrollo se vuelve cada vez más aguda. El mercado como asignador de recursos no opera espacialmente. Tampoco afecta las subculturas de la pobreza, no toca a los jóvenes desesperanzados. Los resultados del crecimiento económico se concentran en determinadas áreas y no se expanden de manera automática. Tampoco "bajan" hasta la pobreza dura. El "Chile profundo" se resiste.

El crecimiento económico es desigual, provoca desequilibrios, es productor de pobres. De nuevos pobres, diferentes de los que quedaron rezagados en los pueblos, caseríos y campos apartados. En las ciudades, principalmente, surgen de la atracción producida por la modernización urbana y también, y de modo creciente, por el deterioro de los medios urbanos. Se combinan formas antiguas con modernas. No se produce automáticamente el equilibrio, el derrame de los beneficios.

¹ Publicado originalmente en *Temas Sociales* (Santiago: SUR), junio-julio de 1995.

La modernidad se combina con la tradicionalidad. Muchas veces se nutre de ella. Por ello, la pobreza moderna no es sólo monopolio urbano. Lo prueban los villorrios ligados a las actividades agrícolas exportadoras o a las faenas mineras, donde campea la pobreza asalariada, a diferencia de la tradicional, que es pobreza de autosubsistencia. Lo que sucede es que hay trabajo, pero las remuneraciones, o son muy malas, o las faenas son esporádicas. En Chile, como es bien sabido, la instalación de faenas nuevas —mineras, agrícolas, pesqueras, industriales— no lleva consigo ninguna obligación respecto a las personas. Las empresas que se instalan en un área sólo se obligan a pagar los salarios de acuerdo a sus criterios, dejando al mercado el resto de los aspectos: alojamiento, recreación, etc. Su responsabilidad termina en las puertas del establecimiento fabril. Como el mercado no logra resolver el asunto, el Estado debe hacerse cargo de ello subsidiando la ganancia del capital. El Estado se ve en la obligación de construir las viviendas, pavimentar los caminos, instalar el agua potable, en fin, permitir que la mano de obra se reproduzca y se instale en condiciones relativamente aceptables, de modo que opere "el mercado de mano de obra". Se cierra el círculo, sin duda, vicioso.

La vieja —pero no por vieja, falsa— distinción entre "crecimiento y desarrollo" se vuelve hoy día más importante. Más importante que nunca.

Un caso. Reviso este texto para su publicación durante una permanencia en la comuna de Tirúa, una de las más pobres de Chile. El pueblo ha pasado de cuatrocientos setenta a dos mil quinientos habitantes en los últimos cinco años. Ha habido una "toma de terrenos" y se han instalado dos "poblaciones de emergencia", las que antes se llamaban "poblaciones callampas". Me cuentan que es gente que vivía en el campo y que fueron "tentados" a vender sus tierras a las empresas forestales. Nunca habían visto un millón de pesos juntos y cedieron a la presión. El millón de pesos se esfumó. Hoy día son objeto de la asistencia del Estado, beneficiarios de proyectos Fosis, en fin, pasaron de pobres antiguos a pobres modernos. El desarrollo forestal es enorme, las exportaciones forestales permiten exhibir cifras macroeconómicas espectaculares; y nunca he visto mayor pobreza que en esta rica región exportadora. Los jóvenes son enganchados a las faenas, viven en campamentos en la montaña, bajan y se beben en un fin de semana buena parte de la paga. Lo otro se lo compran en los *gadgets* de la modernidad. Nada queda en la zona. El Estado hace caminos, y los camiones forestales hacen los hoyos. Mirado desde aquí, desde el sur de la provincia de Arauco, no pareciera de mayor interés ese desarrollo, ese crecimiento, esa forma de construir la sociedad. Se podría pensar que la ley de que "a mayor riqueza existirá mayor pobreza" es una realidad por estas tierras.

1. La internacionalización de la pobreza

La pobreza es el tema internacional emergente. En todos los países se habla del asunto, los organismos internacionales se especializan en ello.

Las razones de esta reemergencia, de la preocupación por la pobreza, parecieran ser muchas. Quisiera explorar una constatación. Me parece una explicación del porqué la pobreza se ha repuesto en la escena mundial en la actualidad.

El desarrollo capitalista, lo sabemos, se levantó como solución contra la pobreza de las grandes masas medievales atacadas por las hambrunas cíclicas. Los grandes sacrificios a que fueron llamados los pueblos se hicieron en función de consolidar un Estado de bienestar generalizado en que la pobreza se erradicara. Como ello no ocurriera rápidamente, Marx y los socialistas señalaron que la causa se encontraba en la apropiación privada. Socializando las fuerzas de producción se lograría rápidamente llegar a la era de la abundancia, al reparto equitativo y, por ende, al fin de la miseria.

Capitalistas, socialistas y comunistas, durante décadas confiaron en la posibilidad histórica de resolver los problemas de la pobreza. *El desarrollo llevaba de manera necesaria a la superación de la pobreza.*

Esta afirmación hoy día no es verdadera. El crecimiento económico, el llamado desarrollo, no implica necesariamente la superación de la pobreza. No hay una relación de causalidad, de necesidad, entre crecimiento, desarrollo y eliminación de la pobreza. La prueba de ello está en la experiencia de los países desarrollados. Hasta los años cincuenta posiblemente, en Estados Unidos se podía sostener, sin grandes polémicas, que el crecimiento económico implicaría tarde o temprano la superación de la pobreza. Se hablaba de "bolsones de pobreza" producto principalmente del atraso. Eran las áreas de población negra campesina, sobre todo en el sur, las que se mantenían rezagadas en la miseria. Se les agregaban otras áreas de carácter urbano adonde esos mismos pobres habían migrado: el Harlem neoyorquino y otros ámbitos específicos e identificados. Esto cambió a partir de los setenta. La pobreza se ha generalizado en los países desarrollados; ya no es pobreza por atraso solamente, sino principalmente pobreza por modernidad. El desarrollo allí también produce pobres.

Galbraith, en su ensayo reciente *La república de los satisfechos*, muestra cómo es necesario para los países desarrollados que existan personas pobres, nuevos pobres. En especial, la necesidad de los migrantes de países pobres. Muestra con claridad que hay una serie de oficios que los "nativos" no ocupan por no ser fuente de prestigio social, por ser rutinarios o exigir mucho desgaste físico. Señala que en Estados Unidos vino la primera oleada irlandesa que ocupó esos puestos, a la que le siguieron las oleadas migratorias italianas y europeas, luego la migración de los negros del sur. Muestra cómo Detroit se transformó en unas décadas en una ciudad de raza negra, y cómo la creciente integración de los afro-norteamericanos conduce a la migración de latinos que van ocupando los puestos de servicio de menores niveles de productividad y, por tanto, de salarios más bajos. Se pregunta si es inexorable esta situación.

La presencia de pobres no sólo en las ciudades estadounidenses, sino también en las europeas; de mucha gente pobre tanto del país como de otros lugares y otras culturas; en fin, con excepciones muy escasas, la generalización de la pobreza, es la razón más poderosa de la reemergencia del tema a nivel mundial.

El desarrollo de grandes partes del mundo es visto hoy día como un *gran fracaso*. Africa es sin duda el caso más evidente. Desde los años de la descolonización en los cincuenta, allí se ha llevado a cabo toda clase de planes para lograr el desarrollo de los países y, sin embargo, hoy por hoy sufren una situación de extrema miseria mayor que la de la época del colonialismo. Las hambrunas son más graves y, como se ha visto recientemente, las poblaciones se encuentran sometidas a condiciones inhumanas de existencia. En vez de desarrollarse, se infradesarrollan.

Con la excepción siempre señalada de los "felinos" del Pacífico, que se nutren también de la pobreza de los *hinterland* subdesarrollados, el resto del mundo está sometido a la misma dura realidad. La capa de seguridad que habían implantado los Estados protectores socialistas sobre partes de su población, se derrumbó dejando a la vista la existencia de grandes masas pauperizadas en los países del Este. China crece a expensas de expulsar a los caminos, literalmente, a gigantescas masas de desplazados. Son campesinos que antes se encontraban con algún grado de protección al interior de las "comunidades populares", disueltas en los últimos años en el proceso de "privatización" de la economía rural. El comercio informal en China puede llegar a cifras inimaginables en los próximos años, como forma de supervivencia de las poblaciones desplazadas tras el quiebre de la economía planificada.

Ante esta situación, no se trata simplemente de relanzar teorías añejas acerca de la inevitabilidad de la acumulación de la riqueza social en pocas manos. Hay que reconocer que hay un cambio, un cambio en la percepción, en la conciencia; una experiencia diferente: que el desarrollo, este desarrollo, no conduce necesariamente a resolver los asuntos de la pobreza.

2. La privatización de la pobreza

Volvemos en estos años a las antiguas teorías y prácticas de la caridad. En la antigüedad, los pobres eran parte del paisaje social. En toda sociedad los había; se los denominaba menesterosos, limosneros, mendigos, se reunían a la salida de las Iglesias, en las "puertas" de las ciudades. Los conventos, las hermanitas de los pobres, las sociedades de beneficencia, se hacían cargo de ellos con "la piedad y la horca", como se denomina un gran libro acerca de la historia de la pobreza en Occidente. Los pobres eran tratados con esas dos varas: la horca para los pobres que se salían de los marcos debidos de la mendicidad pasiva; para quienes se mantenían dentro de los límites establecidos, la piedad, sentimiento generoso de los ricos para con los pobres, para con el pobre Lázaro, a quien lamían los perros a la entrada de la casa.

Por siglos y siglos, los pobres estuvieron a cargo de la piedad. De los piadosos. De los frailes que buscaban la perfección en el contacto, a veces masoquista, con los desheredados de este mundo: bienaventurados los pobres, que de ellos es el Reino de los Cielos, había dicho el fundador de la cultura occidental. Temor a la pobreza, reverencia de la pobreza, piedad como resultante de ambas direcciones encontradas.

La antigua filantropía religiosa también se hizo laica. De los conventos pasó a los hombres de buena voluntad, personas de pro, amorosos de la humanidad. En Chile fue un movimiento de gran importancia en el siglo pasado y en especial a comienzos de éste. Ser filántropo llegó a ser una verdadera profesión. Hubo señoras, esposas de magnates, que hicieron de la filantropía su entrada en la historia, como doña Sara Brown, doña Juana Ross de Edwards, por citar dos personajes de gran importancia en el Valparaíso de comienzos de siglo. Construían casas para obreros, centros de recreación, escuelas, colegios técnicos, incluso universidades. Eyzaguirre, en Santiago, predicaba desde el laicismo la redención del proletariado, los huertos familiares para la clase operaria. Matte redimía al pobre con la educación. No es, sin duda, la peor cara de los poderosos. Es su condición de riqueza alcanzada. Algunos cumplían con el mandato evangélico de que "no supiera tu mano izquierda lo que hacía, o daba, tu mano derecha". Estos quizá creían de verdad en el cielo. Los otros, no tanto. Ponían palcos en que quedara constancia de su donación, se sacaban fotos junto a los agradecidos pobres, sacaban "patente de santos" y eran homenajeados por sus pares como hombres de espíritu filantrópico. Algunos, muy pocos, llegaron a repartir de verdad sus bienes. La filantropía cayó en desuso. Más aún, se desprestigió. Era mirada con suspicacia por los pobres de la época, por los trabajadores que adquirirían su propia personalidad, que querían transformarse en actores de la historia. No está la solución en las limosnas, dijeron, ni limpiarán su cara los ricos entregando ropa al pueblo los días de Navidad.

Fue una lucha muy larga, la de los pobres por convertirse en sujetos sociales: en obreros; en proletarios, años más tarde; en campesinos. Fue su primer gran triunfo, ese dejar de ser pobres en el lenguaje.

La Federación Obrera de Chile, la afamada FOCh, fue fundada por católicos conservadores, filántropos inspirados en la revolucionaria encíclica *Rerum Novarum*. Crearon la FOCh para "redimir" a los trabajadores brutalizados por el capital, como se decía en la época; daban charlas en calle Nataniel cerca de Avenida Matta; enseñaban a leer, escribir, rezar, ser personas. Aparecieron las mutuales, las mancomunales, las agrupaciones de los desposeídos. Fueron pensando, mirando a su alrededor. Aparecieron los anarquistas, los socialistas, los recientemente inaugurados "rojos" de principio de siglo, que lucharon por *desprivatizar* la pobreza.

La gran lucha por la vivienda obrera consistió en transformar la creencia de que aquello era un asunto particular que le competía a cada familia, y hacerlo un asunto social que le compete al Estado. Esto es un derecho, afirmaron los huelguistas de la "semana roja" a comienzos de siglo.

La "piedad" fue expulsada, se desacreditó la caridad; se la denominó peyorativamente asistencialismo, compasión, paternalismo. Incluso se llegó a señalar que dar una limosna era una maldad, pues reproducía la miseria del pobre, lo envilecía.

El Papa Montini, Paulo VI, fue a las Naciones Unidas, plena era de los años sesenta, y sostuvo que el nuevo nombre de la caridad era "el desarrollo". Montini fue un gran modernizador de la Iglesia. No había empezado aún la restauración. El Concilio Vaticano II se hizo eco de la desprivatización de la pobreza. La caridad aparece allí como un sentimiento fundamental hacia el otro, hacia el hermano. Se hace un llamado a tecnificar la acción de caridad; lograr que las estructuras sociales sean solidarias, tanto en el ámbito nacional como internacional. Hay un encuentro entre el desarrollo de las ciencias sociales modernas y la teología.

Los pobres no fueron más pobres. Se denominaron pobladores, proletarios, obreros, campesinos, asalariados, gente con algo que decirle a la sociedad. Leímos al "joven Lukacs", execrado y adorado, quien nos enseñó que ellos, los desposeídos, justamente por no poseer nada, poseen la plenitud de la conciencia, la concepción de la "totalidad"; en fin, que la "historia les pertenece".²

Quién podría decir más. Quién podría hacer de la dialéctica un arte. Quién del no tener, un poseerlo todo. El perder es ganar. La carencia es la fortuna. Las voces mudas de Eisenstein se escucharon por todos los rincones del planeta: "Arriba los pobres del mundo. De pie los esclavos..." Una tarde, yo era niño, en la Plaza de San Felipe, la coreaban hombres oscuros, con ponchos de castilla de altos cuellos. En la tribuna estaba Allende.

Se agotó la imaginación. Triunfó la realidad. Abajo los pobres del mundo. Como siempre han estado. Sentados, bíblicamente, en las escalinatas de la casa patronal. O del templo de Zeus, pidiendo limosna, como nos recuerda Platón en el Banquete. Así ha sido y así es.

Y así fue cambiando la mirada de las personas. Veinte últimos años. Se reviró la vista de los hombres sobre los hombres. Se fue produciendo un cambio de mentalidad cada vez más profundo. Surgió de la convicción de que el Estado de bienestar, la generalización de la no pobreza, no es posible. Se privatizó la producción, síntoma de eficiencia. Se privatiza crecientemente la "reproducción". Los sistemas de reproducción, como la educación, la vivienda, la alimentación, la salud, en fin, todo aquello que permite que se reproduzca la población, vuelven a su espacio "normal": al mundo privado. Se transforma el carácter social de la reproducción.

En este contexto, las políticas sociales también se privatizan. Lo último que queda es, por tanto, la privatización de la pobreza: postular que la responsabilidad de los pobres reside en ellos mismos y en las decisiones que tomen los privados movidos por la piedad, el altruismo o la solidaridad.

No es que esté en contra de ello. Pero es preciso llamar la atención sobre el hecho de que nos encontramos ante un proceso concomitante: privatización de la economía en el ámbito productivo y reproductivo, y surgimiento de una nueva filantropía, de un nuevo sistema de hacer el bien. Nos enfrentaremos en los próximos años al resurgimiento de la "fundaciones" de los entes privados encargados de hacer obras de bien en pro de los pobres.

La economía seguirá sus reglas sólidas y rígidas. Es una "ciencia" que se ha independizado de los hombres, de los intereses humanos. Pareciera, fantasmagóricamente, obedecer al "interés general". Es el tiempo que corre. Afortunadamente, en nuestro país aún crece la economía. Crecerá, producirá riqueza y pobreza. Los privados deberán paliar esa situación para que el conflicto social, la ruptura de las solidaridades mínimas, no produzca daño. El mercado, mal distribuidor de la riqueza, deberá ser corregido por la acción voluntaria de los privados.

La experiencia de los últimos años, sin embargo, es mala, pobre y escasa. Las cifras de donaciones son marginales. La mayor parte, casi el 80 por ciento de las donaciones para educación, va dirigida a la

² Gyorgy Lukacs, *Historia y conciencia de clase* (Barcelona/México: Ediciones Grijalbo, 1969).

Universidad Católica, donde estudian los hijos de los propios donantes y donde los pobres no tienen ninguna cabida. Si bien hay algunos donantes silenciosos, son demasiadas las veces que los actos de beneficencia se transforman en un pavoneo pornográfico que atenta contra la moral y las buenas costumbres.

En fin, la privatización de la pobreza es, por tanto, algo todavía por lograr. Lo que hoy existe más bien es un abandono de la pobreza, un entregar al Estado la asistencialidad mínima y una generalizada ausencia de responsabilidad.

3. La pobreza como categoría límite

Los pobres también se privatizan. Se convierten en una categoría. La aparición de esta categoría, definida por la carencia, es producto del quiebre de la argumentación, de la ruptura de los razonamientos de la lógica social. Vivimos un tiempo en que la razón pierde su potencia, se debilita, se ofusca. Es el ocaso de la razón, es el tiempo del triunfo de lo fáctico. Porque la categoría de pobre como carente es el triunfo de la sinrazón; es la nada transformada en absoluto, sin tiempo, sin esperanza, sin relación con la historia, con el atrás y el adelante.

Durante 1994, participé en una reunión de Naciones Unidas a la que fueron invitados los "pobres". Estaban los países, los gobiernos, los organismos internacionales, los expertos, y los pobres. La reunión se realizaba en Nueva York, en una de las grandes salas del edificio de Naciones Unidas. Los pobres habían sido reclutados por la Asociación Mundial Cuarto Mundo, organización formada por católicos franceses y que posee agencias en muchas partes del planeta.

Allí se vio a personas que manifestaban el "orgullo de ser pobre". Su discurso era el testimonio. Las personas requieren de identidad, tanto así que aquellos que no tienen nada, están adquiriendo la identidad negativa. No se identifican por lo que hacen, sino por lo que no hacen. Son los *homeless*, los sin casa. Allí en Nueva York hablaron fuerte, con orgullo, del no tener, entregaron su testimonio con dignidad y honor.

Vamos a empezar una época terrible en la que el argumento racional ya no será valorado. Cada vez más a menudo, parece pensarse, ¿de qué sirve el argumento? Sólo se obtiene un nuevo contraargumento; es tu opinión contra la mía. En cambio, el testimonio es irrefutable. Yo no puedo decir que no es verdad. Puedo quedarme callado frente a un ordenamiento a todas luces interesado de los datos, pero no puedo negarlos, porque no los conozco, porque el testigo testimonia con su vida.

El diálogo fue difícil con los intelectuales, expertos, abogados, diplomáticos allí presentes. Los pobres hablaban de su pobreza, de sus carencias, de sí mismos. Eran sólo testimonios; no planteaban soluciones, criticaban los sistemas estatales de bienestar social en los países desarrollados, la represión a que eran sometidos; culpaban a la sociedad por vivir en la miseria.

En el caso de la pobreza, es evidente que la reflexión racional no ha servido de nada, que es muy poco lo que influye en el ámbito sociocultural. Ruanda es un buen ejemplo. Se habían escrito numerosos informes, pero el mundo sólo reaccionó cuando vio el hambre en las pantallas de televisión. Allí hubo una cierta y tardía reacción. Mucho antes de que los Estados reaccionaran, los privados ya habían comenzado a actuar. Médicos sin Fronteras, la Cruz Roja, Médicos del Mundo y tantas otras organizaciones no gubernamentales, se lanzaron en ayuda de los desposeídos. Y mientras el testimonio televisivo se mantuvo presente, golpeante, el mundo continuó realizando el gesto de ayudar. La gente decente respiró tranquila cuando vio a los aviones llegar con comida a los campamentos. Es la caridad tecnificada. Es quizá lo único que se puede hacer. Convoca a los jóvenes, impulsa la solidaridad, el sentimiento de hermandad. Quizá allí, en esas acciones, surge un germen de alternatividad, de una manera diferente de observar y actuar en el mundo.

4. La piedad, la horca o la justicia

La historia es vieja y sabia. Nos muestra que cuando los pobres no han desfilado portando en sus picas las banderas de su dignidad, y a veces las cabezas de sus ofensores, han sido tratados con "piedad". Cuando lo han hecho, es muchas veces la "horca" lo que encuentran al final del camino.

Los tiempos de los desfiles han sido pocos, gloriosos sin duda. *Sans culottes* marchando por París, obreros y marineros por Petrogrado, guardias rojos por Beijing, guajiros por La Habana y rotos por la Alameda de Santiago: son los grandes hitos de la humanidad, aunque hoy día, tiempos de restauraciones, se lo olvide.

En América Latina, como en otras partes del mundo, las desigualdades de la sociedad se manejan desde el poder, con más policía para controlar el desborde. La peor distribución del ingreso sólo se arregla con la milicia. La horca para los pobres ha sido la tradición hispánica; se los dejaba a la entrada de los pueblos para espanto de la gente decente.

La piedad no es siempre un camino alternativo. Es evidente que *la justicia es el único camino posible*. Lo contrario es incluso más caro: una policía cada vez más grande, un sistema de subsidios cada vez más caro. El rencor puede ser creciente.

El gran desafío de este tiempo es juntar el discurso de la micro-superación de la pobreza con el discurso de la macroeconomía. Porque se habla de eliminar la miseria, pero nada se dice de lo que se va a hacer coherentemente en la conducción de la economía mayor, de los grandes números, de los recursos, de su distribución, de los salarios, de los ingresos de la gente decente, pobre pero decente.

Sería lamentable que el combate contra la pobreza fuera entregado exclusivamente a los privados. Y a la policía, cuando sus acciones sean insuficientes. Los privados tienen grandes responsabilidades, deben tomar las iniciativas en todos los terrenos; pero debe haber un marco adecuado para que las personas decentes puedan surgir por sus propios medios, no requerir de la piedad de nadie.

Si el país quiere acabar con la pobreza, debe necesariamente realizar un esfuerzo de pensamiento, de creatividad. Establecer una relación entre desarrollo y riqueza y entre crecimiento y pobreza. Se debe analizar el tipo de desarrollo que se quiere tener, el ritmo de crecimiento del país, el tipo de distribución territorial, en fin, el efecto de la economía sobre las personas. Esto implica necesariamente analizar los niveles o tasas de ganancia, los tiempos de retorno del capital, los impuestos, los salarios, las condiciones de trabajo, la responsabilidad de las empresas en el desarrollo, en el entorno físico, habitacional, ambiental. Implica, en fin, establecer un gran debate nacional respecto a cuál será la fuente de donde saldrán los recursos para superar la pobreza. De lo contrario, el discurso puede quedar vacío y volverse, como en el "aprendiz de brujo", contra sus propios encantadores.

Segundo, y consecuencia de lo anterior, se debe ver qué hay detrás de la pobreza en cada caso. No más pobreza a secas. Hay pobres y pobres. Es una generalización absurda y de consecuencias imprevisibles pretender combatir "la pobreza". Esta no es una entelequia, una categoría surgida de la carencia. El país, esta sociedad, no puede caer en el irracionalismo absoluto. No puede usar como categoría de análisis lo carente de todo. Cada cosa vale por lo que es. La pobreza rural del secano costero se llama, desde siempre, campesinado. Hay que tener políticas hacia el campesinado. Hay que decir si esta sociedad quiere mantener al campesinado o quiere eliminarlo. Esa es una pregunta seria y racional. Decir que se quiere eliminar la pobreza del secano costero es una generalidad irracional. ¿Se la elimina —y así se está haciendo— plantando pinos, secando las vertientes, comprando las tierras de los campesinos y enviándolos a vivir a poblaciones callampas como la que hay en los cerros de Constitución, antiguo balneario de la provincia de Talca, y hoy capital de la pobreza forestal producida por la riqueza de la celulosa?

En muchos casos, se acabará con la pobreza y con los pobres. Si se quiere superar la pobreza en Chiloé, es necesario saber si se va a acabar con la cultura chilota y con los chilotes. Es bueno decirlo y saberlo. Es un derecho de la gente que allí vive.

Eliminar la pobreza mapuche, otro de los espacios de "pobreza dura" del país, ¿qué significa? Hay acuerdo generalizado en que es preciso actuar. Y muchas veces, se actúa. Se entregan subsidios de vivienda rural, se otorgan créditos agropecuarios, se aumentan becas para la cobertura educativa, se avanza con el tendido eléctrico. Cuesta mucho, sin embargo, o ha sido casi imposible, transformar el sistema educacional, incorporar el bilingüismo, adaptar la vivienda a las condiciones propias de las comunidades, readecuar los planes agrícolas a las necesidades locales, en fin, impedir que el desarrollo modernizador no vaya de la mano del desarrollo homogeneizador.

Si se va a acabar con la pobreza de Tirúa, hay que hablar acerca de qué se entiende por "reconversión". Porque las tierras del fundo El Canelo, donde trabajaba sembrando papas una buena cantidad de tiruanos, fueron compradas por Volterra, empresa forestal japonesa, y plantadas de eucaliptos, que crecen solos, que no necesitan ser aporcados, que no requieren casi mano de obra porque están "sembrados" de tal suerte que los "cosechará" una máquina sin requerir demasiada gente. Nada de esa riqueza quedará en Tirúa. Aumentarán las cifras macroeconómicas, las exportaciones al Japón, pero no mejorará la condición de pobreza en esa parte del territorio.

Es cierto que la tendencia a la privatización de la pobreza es muy fuerte en el mundo. Es cierto también que la tendencia a transformar a los pobres en una categoría abstracta es muy generalizada. Es evidentemente cierto que vivimos un tiempo, esperamos pasajero, en que la capacidad de razonar se ha debilitado, por decir lo menos y decirlo suavemente. Pero esta comunidad pequeña de los chilenos puede precaverse de estas tendencias disolventes. Puede hacer un esfuerzo por construir comunidad. Una comunidad de gente decente.

Capítulo Octavo y final

LA DEMOCRATIZACION FRUSTRADA¹

La modernidad como objetivo nacional tiene una larga historia en nuestro suelo. Balmaceda fue un gran modernista. Había crecimiento económico gracias al salitre. Él creía que el ferrocarril, las comunicaciones, transformarían de manera natural al conjunto del país en un país moderno; moderno en los últimos años del siglo pasado. Los viajeros que venían en esos años y en las primeras décadas del siglo, se maravillaban de ver las máquinas de la revolución industrial, y modernas para la época, funcionando en las viñas, en las minas y en las no pocas fábricas que en ese entonces había. En las tiendas de la época se vendían las prendas y artículos más sofisticados.²

Las exportaciones agropecuarias no son un fenómeno sólo de estos tiempos; ya a comienzos de este siglo salían desde el valle de Aconcagua a los mercados del Pacífico, melones, frutas, conservas de durazno, vinos y un sinnúmero de productos altamente sofisticados para esa época, e incluso para hoy día.

A finales del siglo y en el período de auge salitrero, el capital financiero ya operaba en forma transnacionalizada en Chile. Por algo se instaló tempranamente el sistema de comunicaciones por cable. Los chilenos participaban en la Bolsa de Comercio de Londres, al igual como lo hacen hoy día en la de Nueva York. Hay suficiente novela criollística que da cuenta de estas aventuras.

La industrialización de los años treinta y cuarenta se realizó también con la bandera de la modernización, de la transformación del país en uno desarrollado, al igual que los que ya lo eran. Debemos reconocer, sin embargo, que allí la discusión y el discurso fueron más complejos. El intento entrópico del período industrializador iba acompañado de una fuerte autoafirmación nacional y transformación de la cultura y costumbres no democráticas. Sin embargo, a pesar de ello, el acento se colocó en la tecnología, en la capacidad de producción de bienes, en la modernización de la infraestructura del país, en fin, en los aspectos materiales de la cultura.

No es difícil, entonces, concluir que el asunto de la modernidad no se encuentra ligado a los bienes y servicios, y a las costumbres a ellos ligados. No se es más moderno por tener automóviles y adquirir las costumbres sedentarias ligadas al uso cotidiano de ese vehículo. No se elimina la pobreza, tampoco, por lograr que un cierto porcentaje de la población adquiera más bienes y servicios, posea radio, televisión y otros artefactos en su casa, viva más "acorde con los tiempos". La pobreza con televisor será igualmente pobreza, aunque las cifras de las encuestas la hayan "sacado" de esa franja estadística. Posiblemente será una pobreza más iracunda.

1. Modernización de la matriz cultural

Es posible afirmar que el problema se encuentra en el terreno de la cultura, y no en el de los bienes. La modernidad y el combate para superar la pobreza tienen que ver con un radical cambio en la cultura tradicional chilena, de matriz profundamente oligárquica. Esta matriz no ha sido modificada hasta la fecha. La revolución democrática, por usar un concepto preciso, no se ha completado absolutamente en esta sociedad. Allí reside el meollo, a mi entender, del desafío de la modernidad: modernizar la cultura cotidiana, la red de relaciones que forman la argamasa de la sociedad.

¹ Este texto es parte del discurso pronunciado al inaugurar el año académico 1994 en la Universidad Academia de Humanismo Cristiano.

² Véase nuestra *Historia social de la agricultura chilena*. Tomo I: *El poder y la subordinación* (Santiago: Ediciones SUR, 1989), en el capítulo dedicado a la ideología del desarrollo del Presidente Balmaceda.

El gran fracaso del proyecto político del siglo pasado —lo han señalado numerosos autores— fue la no modificación de la matriz oligárquica. Se modernizaron las faenas de los fundos y haciendas, pero no cambiaron sus relaciones sociales fundantes. La servidumbre no fue abolida. Se exportó salitre al mundo, pero las condiciones de trabajo se mantuvieron inalteradas. Se modernizó en este siglo la infraestructura tecnológica industrial del país, pero no se "revolucionó" de la misma suerte el trato entre las personas, las relaciones culturales, las viejas normas clasistas predemocráticas que dominan esta sociedad.

La sociedad chilena sigue sosteniéndose sobre premisas no democráticas. Allí reside su no modernidad, y allí también se debe centrar el combate a la pobreza. Los procesos de destrucción de los valores de la cultura conservadora oligarquizante —el radicalismo, el freísmo y el populismo allendista— fueron todos frustrados. En cada caso se impusieron, por crisis internas o por rupturas violentas, movimientos de restauración. El Frente Popular, en su intento de realización de la revolución democrática, concluyó con la dictación de la ley de defensa de la democracia y la escoba restauradora del general Ibáñez. Ya el año 41, en la negociación con la oligarquía terrateniente, había renunciado a la abolición de la servidumbre rural. La restauración empresarial alessandrista del 58 fue su culminación natural. El freísmo de los tres primeros años falangistas y doctrinarios, los años de Leighton, terminó en un período de administración en los últimos tres años. Y el intento democratizador allendista fue derrotado por la alianza restauradora. El carácter fundacional que se le atribuye al régimen dictatorial militar es a todas luces parcial y, a lo menos en el plano de la revolución democrática, frustrado. La figura restauradora de Diego Portales es puesta en el centro del escenario político. Y, como es bien sabido, Portales realizó en Chile la restauración colonial sin España e inauguró la República oligárquica que ha dominado la historia chilena.

La renovación alcanzada en estos últimos veinte años por parte de la antigua clase alta chilena de origen oligárquico, es un fenómeno central que debemos analizar. Es la misma capa social que ha mandado en la sociedad chilena, con sus mismos valores fundantes, con la misma visión acerca de la desigualdad social. La literatura de estos días, las novelas que se están publicando y que han sido llevadas al cine, muestran sin temor a equívocos que la sociedad chilena no se ha modificado en este aspecto central, y que la matriz oligárquica continúa dominando sus relaciones íntimas.

Esta elite social, parcial y limitadamente "renovada", posee sin duda una visión más agresiva y de confianza frente al mercado, frente a los mercados externos, al mundo del dinero, de la tecnología. Tiene también un cambio importante en la visión del éxito, es menos austera y católica que las anteriores generaciones. No es más ni menos consumista que ellas, y es un error creer que recién se ha perdido el ascetismo de los chilenos. Enrique McIver, en su afamado discurso acerca de "la crisis moral de la República", se quejaba de lo mismo hace casi cien años.

En algunos aspectos ligados a la economía, se podría decir que la elite se ha modernizado, por razones absolutamente naturales y propias de los tiempos; pero en sus relaciones sociales, en su visión del otro, del pobre, del trabajador, del medio pelo, del resto de la sociedad chilena, no ha cambiado un ápice. La clase dirigente reproduce las relaciones más tradicionales en el ámbito social, y la clase dirigente política reproduce, también de manera sostenida, el clientelismo que ha sido tradicional en nuestras actividades públicas. El caciquismo sigue siendo parte de la cultura política criolla. Clientelismo y caciquismo amparan una relación perversa entre el Estado y las personas, que son transformadas en clientes, clientela de favores y servicios, en beneficiarios, en potenciales favorecidos, y no en ciudadanos libres, base de las democracias modernas.

La modernización del Estado, tema central en el futuro próximo, no es sólo un asunto técnico o tecnológico. No se trata únicamente de computacionar las actividades administrativas, sino de establecer una relación diferente entre el Estado y la sociedad, en que quede desterrado el caciquismo, el clientelismo y todas las formas de relacionamiento derivadas de la matriz oligárquica tradicional.

La ausencia de relaciones ciudadanas plenamente desarrolladas es sustancial a la permanencia de bolsones de pobreza. La experiencia muestra que el clientelismo y caciquismo han conspirado —si no atentado— contra los programas de desarrollo y los destinados a erradicar la pobreza y la miseria social. La relación vertical entre el Estado y las personas no permite el desarrollo sostenido de éstas o de sus grupos sociales, sino que refuerza las relaciones asistencialistas, de caridad, de carácter tradicional.

Las elites empresariales, por su parte, en general reproducen las relaciones laborales de la misma forma en que se daban hace cincuenta o más años. Y ello aunque hay algunas industrias donde se han modernizado las relaciones fabriles, donde hay un clima de incentivos, donde existe presión múltiple por capacitación, innovación tecnológica, participación real, etc.

Fuera del ámbito laboral productivo industrial, las familias de dinero, y buena parte de la clase media, reproducen sus relaciones con la servidumbre de la misma manera que en tiempos pasados. La vieja relación de seducción cacical y temor al pueblo, que ha sido descrita a lo largo de la historia de Chile, continúa siendo el centro de las relaciones de poder en la sociedad nacional. Y esas relaciones de poder son profundamente tradicionales.

2. La democratización frustrada

La democratización parcial y frustrada de la sociedad chilena del siglo veinte se expresa a través de múltiples indicadores. Son los que más asombran al extranjero que nos visita, y sorprenden, también, a quienes voluntaria o involuntariamente han vivido muchos años fuera del país. Se refieren generalmente a la relación entre las personas: al trato entre obreros y patronos; al servicio doméstico, inmodificado desde los tiempos de la servidumbre; a la separación cultural entre las diversas clases o estratos sociales. En el ámbito de la cultura, es el temor al plebeyismo y el anhelo aristocratizante que asumen todos los personajes que se destacan en la vida nacional. Más aún, la ausencia absoluta de una cultura ciudadana, horizontal, que no se fija ni en el apellido ni en el ancestro ni en el dinero para establecer relaciones interpersonales, profesionales, formales.

En el campo de las consecuencias económicas, la no modernización, entendida aquí como una democratización incompleta, se refleja, por ejemplo, en la ausencia de mercados transparentes de trabajo y en el predominio de las relaciones primarias en los sistemas laborales; en la dificultosa capacidad redistributiva que ha tenido y tiene esta economía en crecimiento sostenido; en la vieja y bien explicada "vocación compradora" de nuestra economía y, por ende, de nuestras clases adineradas; en los viejos y reiterados intentos proteccionistas de las actividades económicas en crisis, y las librecambistas de los negocios en auge.

En el ámbito del desarrollo económico, en la dirección y carácter que asume el desarrollo de la economía, la discusión tampoco refleja una cultura democrática moderna.

El tema del medio ambiente es quizá la cuestión más "moderna", entendida como actual, en los países desarrollados, y que plantea enormes consecuencias al crecimiento de los países. Asumir el asunto en forma seria implicaría, sin duda, un paso importante en la modernización nacional. Nos pondría de manera inmediata como uno de los países, verdaderamente, más modernos de América Latina. No por poseer más bienes, sino por cuidar bien los que tenemos.

En la moral, en la cultura ética, la no modernización se expresa en el conservadurismo de la sociedad chilena en materias de evidente preocupación generalizada. No es un comportamiento moderno, por ejemplo —y por decir lo menos—, la enredosa discusión a que se ha llevado el tema de la familia y el divorcio. Más bien, a quienes nos familiarizamos con la historia de las ideas del país, nos parece un discurso conocido y repetido en muchas oportunidades.

Podríamos abundar en numerosos otros aspectos donde se tropieza con la modernidad y la pobreza. Son todos ámbitos principalmente culturales. Eliminar la pobreza es eliminar las barreras que determinan

que aún unos sean de un rango social y otros de otro; que mantienen cerradas las oportunidades a muchos; que hacen que la cultura de la segregación se siga imponiendo como norma. Lograr la modernización no pasa por la obtención, compradora, de bienes sofisticados. Por el contrario, transita por un cambio de mentalidad, de cultura, de ruptura cultural con una sociedad oligárquica que está en el subconsciente nacional y que se expresa a través de cientos de comportamientos colectivos utilizados cotidianamente.

Las sociedades modernas no son homogéneas. Las sociedades que se perfilan como modernas hacen de su variabilidad interna la mayor riqueza creativa. Son sociedades lanzadas a la creatividad, no frenadas por el conservadurismo, por una autocracia que permanentemente fija los límites, por el temor a la crítica. Las sociedades modernas fuertes son aquellas que poseen una clara identidad para lanzarse con ella hacia el mundo, comunicarse con una personalidad definida. La tradición criticada y reformulada es el elemento base de la propia identidad. Si la modernización implica homogeneización en el consumo, en el pensar, en el sentir, siguiendo los patrones tecno-culturales que nos llegan de los países del Norte, no servirá de mucho el consenso nacional así obtenido.

El discurso oficial, cargado de imágenes volitivas, señala que queremos ser un país moderno donde no existan pobres. Nada preciso se nos ha dicho. Es un peligroso vacío, por su capacidad movilizadora y de ensoñación. Pareciera ser necesario el debate, la crítica y la búsqueda de propuestas específicas para imaginar el país que se enfrentará al próximo siglo. Esta crítica debería tener la audacia de analizar el pasado y mostrar que el desafío de este fin de siglo reside en la sociedad chilena misma. Que lo que está en juego es la democracia inconclusa, la no profundización democrática en el seno de las relaciones básicas y fundantes de la sociedad chilena. Que si persisten tan amplios sectores excluidos en el país, continuaremos en el subdesarrollo y, por ende, no seremos un país moderno. Podremos haber ganado muchas riquezas, pero podremos también haber perdido nuestra alma.