
Pedro Trigo

Hombre mítico, modernidad y liberación

RESUMEN

El tema de este artículo es esclarecer cuál es el sujeto liberador del continente latinoamericano teniendo en cuenta por una parte la opresión de sus mayorías y por otra el fenómeno de la modernidad que incide también realmente en el continente. Antes de presentar la propia tesis, se analizan dos respuestas usuales en su relación con la modernidad. El sujeto liberador sería el pueblo, como algo exterior al proceso de modernización, o el proletariado como algo interior a ese proceso. Aunque ambas respuestas contengan elementos válidos, no satisfacen. La solución está más bien en lo que el autor denomina el "hombre mítico", que caracteriza idealmente, y tipifica históricamente como el "cholo".

Para el intelectual orgánico de la burguesía el problema filosófico fundamental es el de encontrar sentido a lo que existe. Para el pensador de clase media el asunto típico sería el de la identidad. Desde la perspectiva del pueblo la pregunta filosófica es la pregunta por la esperanza. Si la esperanza se plantea según los parámetros del orden establecido (como esperanza de ascenso individual en la escala inalterada de la sociedad) la pregunta por la esperanza es la pregunta por las condiciones individuales, las oportunidades y la fortuna como requisitos para "superarse", que aquí significa dejar de ser pueblo. Pero si preguntamos por la esperanza para el pueblo como tal, estamos preguntando si las cosas pueden ser distintas de lo que son y quién operará esa transformación. La pregunta por la esperanza se concreta como pregunta por el sujeto liberador.

Las respuestas tradicionales en América Latina (realidades históricas antes que formulaciones teóricas) han sido dos: el proletario (como interior al proceso de modernización) y el pueblo (como exterior a la modernidad). Ambas respuestas contienen verdad, pero consideradas de un modo absoluto se revelan cada día más insuficientes.

Pueblo como exterioridad al sistema.

Dualidad cultural básica.

Consideremos brevemente esta caracterización del pueblo que se encuentra en boga en cierto tipo de intelectuales y que funciona fácticamente como horizonte real en proposiciones prácticas importantes. Para nuestra consideración nos referiremos a algunas

caracterizaciones que aparecen en el libro colectivo **Cultura Popular y Filosofía de la Liberación**. Tomaremos las expresiones no tanto como síntesis adecuada del pensamiento de sus autores cuanto como representativas de una perspectiva bastante extendida.

O. Ardiles presenta la situación como oposición absolutamente imcomponible, ya que no se trata de términos contradictorios en un horizonte único sino de proposiciones que se inscriben en coordenadas dispares: "De un lado, las masas populares con su 'núcleo ético-mítico' definido como resistencia a la opresión y a la penetración cultural: del otro, las élites subdominadoras con sus categorizaciones enajenadas y enajenantes que tienden a integrarnos a un sistema central de valores dictados por el mundo metropolitano. No se trata, por lo tanto, ni de una unidad cultural (a la que menos podríamos llamar 'nacional'), ni de un monopolio cultural, sino de dos proyectos en pugna por la definición de un proceso histórico" (o.c. 25).

Los dos sujetos serían las masas y las élites. Al ser imcompatibles no pueden dar lugar a ningún tipo de unidad. El resultado sería por el contrario "una dualidad cultural básica: cultura imperial y cultura popular" (o. c. 27). "El antagonismo entre ellas impide hablar de subcultura o contra-cultura. Al no existir convenios de base ni aspiración de una a alcanzar los valores culturales de la otra sólo se puede hablar de conflicto político-cultural" (o.c. 27-28).

La caracterización de pueblo como resistencia a la opresión y penetración cultural de la élite subdominadora es en sí una caracterización formal. La pretensión de este tipo de discursos es que es también una caracterización material: denota a las mayorías. Esta adecuación se funda en un postulado: la mayoría como tal "sustenta y anhela el bien común (la liberación)" (o.c. 72). Establecida esta tesis, puede M. Casalla afirmar que el pueblo es "el oprimido que busca liberarse" (o.c. 57) y por lo tanto (es decir, porque la mayoría busca la liberación) el pueblo (la mayoría) "es siempre revolucionario" (o.c. 61-62).

A la pregunta por el sujeto de liberación se nos responde no con un sujeto empírico sino con un sujeto trascendental, no con un sujeto histórico sino con un sujeto escatológico. A la pregunta filosófica no se nos responde con hipótesis razonadas y contrastadas con los hechos sino con tesis filosóficas cuya adecuación con la realidad se da por descontada, presuponiéndose como una especie de esquema trascendental a cuya luz se lee la experiencia. Ante este modo de razonar sólo parecería caber el asentimiento o el rechazo.

Cuando desde este esquema se lee la realidad argentina pretendiendo invertir los términos de Sarmiento, llamando simplemente barbarie a lo modernizado y civilización a lo criollo (síntesis indohispánica), nuestra confusión aumenta ya que podemos comprender la inversión como punzante



slogan político pero no como interpretación plausible.

Pero nuestra extrañeza llega al estupor cuando se llega a afirmar que la pretendida civilización no existe, es simplemente un cadáver: "No es posible pensar en una nueva síntesis similar a la que se produjo una vez, en la época de la colonización española (...) Para que pudiera producirse una síntesis tendría que haber dos culturas que se encuentran, y lo que tenemos nosotros es apenas un alma y un cadáver. La única alternativa positiva es dejar que este alma y esta vida se desarrollen libremente y así se constituya su propio cuerpo orgánico. La cultura ilustrada, la de las academias tendrá que destruirse" (o. c. 134).

El alma criolla se desarrolla libremente y se fabrica su propio cuerpo. Si no queremos recaer en el más craso romanticismo del espíritu de los pueblos y su idealismo vitalista organicista ¿Qué significan estas metáforas? ¿El desarrollo inmanente de la cultura popular parirá la técnica y burocracia modernas? ¿O su cuerpo no necesitará de tales elementos? Si no los contiene y los precisa, los tiene que asimilar de la cultura moderna actualmente existente. Pero esta asimilación ¿podrá entenderse al modo de una adquisición meramente instrumental y exterior o llevará consigo la transformación del alma popular? ¿La "destrucción" de la cultura popular ilustrada no acarreará también la "destrucción" de la cultura popular? ¿Y no podemos llamar síntesis a lo que de aquí salga?

Hegemonía de la burguesía sobre el pueblo.

Pero ¿existe esa alma popular que busca desarrollarse libremente y dotarse de un cuerpo orgánico? ¿es cierto que no existen convenios entre la cultura del pueblo y la de la modernidad tal como se da entre nosotros, enajenada? ¿es cierto que el pueblo real se define como resistencia a la cultura dominante? ¿es verdad que no aspira a alcanzar los valores de la cultura dominante? ¿corresponde a la realidad afirmar que las mayorías latinoamericanas son revolucionarias?

Me cuesta creer que ese sea el caso de Argentina. No es desde luego el caso de Venezuela. Aquí existen de algún modo todavía, aunque en acelerado proceso de mestizaje y/o descomposición, culturas indígenas y campesinas. Existen subculturas suburbanas sobreexplotadas, y hacia eso derivan las culturas campesinas. Pero no puede hablarse con la misma sustantividad de la cultura dominada. Su falta de consistencia no llega al extremo de poder afirmar que sólo existe en forma objetiva, es decir como objeto de consumo, objeto producido o por lo menos diseñado por la clase dominante y por lo tanto poseído sólo por ella en forma subjetiva. También hay cultura popular desde sí y para sí, pero como reductos, como resistencia o bien en forma disglósica (Meliá) fundamentalmente depotenciada.

En Venezuela se puede hablar de conflicto político-cultural; se puede hablar con más razón de diferencias culturales que a ve-



ces conviven y se interpenetran y a veces no se conocen ni se encuentran; pero se puede hablar más aún de aspiración de gente del pueblo a alcanzar los valores y antivalores de la burguesía. En Venezuela, la burguesía hegemónica a las masas. Claro que este proceso no está acabado ni se da sin contradicciones ni contaminaciones.

La hegemonía se da como cultura de masas. No habría que entenderla como unidireccional: de la burguesía productora y controladora hacia las masas meramente consumidoras. Las masas producen en buena medida, imponen en parte sus vigencias y reinterpretan los productos que consumen. Aunque la burguesía controla los circuitos de producción y distribución y desde ellos difunde sus mensajes y sobre todo impide que los producidos por el pueblo tengan un alcance extrasistemático, aunque para mantener la audiencia deba aceptar contradicciones no antagónicas.

Sin embargo, el costo mayor que tiene que pagar la burguesía para hegemonizar al pueblo es la aceptación de una suerte de "democracia social" mucho más profunda que la democracia política. Se da la explotación económica y política; la dictadura de la burguesía es fuerte a estos niveles. Pero para no verse obligada al uso constante del ejército y la policía, la burguesía renuncia en parte a sus atributos de honorabilidad y acepta una relativa igualdad a nivel de relaciones sociales a fin de conservar su situación de privilegio en las relaciones de producción y en la conducción del todo social desde sus propios intereses.

La exterioridad como momento.

De la tesis de la exterioridad irreductible del pueblo, respecto del sistema hemos pasado a caracterizar la situación por la hegemonía relativa de la burguesía sobre el pueblo. Creemos que ambas tipificaciones son válidas como aproximaciones a situaciones regionales de América Latina. Pero, más allá de su significado descriptivo particular, funcionarían como las coordenadas en las que se inscribe la situación del pueblo en A.L. Nos preguntamos entonces por la dinámica de la situación. ¿La brecha creciente entre ricos y pobres determinará un creciente dualismo

cultural o logrará la burguesía pasar de un dominio despótico a liderizar el proceso de desarrollo? El esquema que eclosiona en el primer lustro de los años 60 ¿ha quedado definitivamente barrido o acabará por imponerse con las modificaciones del caso? Para referirnos a un caso límite, la convulsión que hoy estremece a Centroamérica ¿significará la superación del capitalismo o su implantación más orgánica, desprendiéndose de las oligarquías tradicionales y concediendo al pueblo parte de sus reivindicaciones en alguna fórmula socialdemócrata? Esta última alternativa que hoy parece inviable ¿no se impondrá a la larga? ¿El fantasma que ronda Latinoamérica es el del socialismo o el del capitalismo por fin desembarazado de la sociedad tradicional?

Creemos que aún en el caso en que se diera el socialismo lo que triunfaría no sería ya la cultura popular concebida como exterioridad sino la síntesis llevada a cabo por el pueblo entre su propia cultura y la modernidad, incluso en alguna medida en lo que ésta tiene de dependiente y alienada.

Puede ser que el pueblo, concebido como exterioridad al sistema no triunfe; pero si triunfara se habría transformado. Así pues el pueblo caracterizado por la exterioridad al sistema no parece que sea el sujeto histórico de la liberación en A.L. Y sin embargo, sólo si conserva alguna reserva de exterioridad, podrá el pueblo constituirse en sujeto de un proceso que merezca el nombre de liberador y no sea un nuevo avatar de lo mismo.

Proletario como contradicción interna del sistema.

La contradicción interna como momento.

La otra respuesta tradicional a la pregunta por el sujeto histórico de la liberación en A. L. sería el proletario. Es la respuesta marxista. El exterior, el marginal, el "lumpen" sólo puede provocar las revueltas de la desesperación. Pero la revuelta es espontánea y desarticulada y no logra mantenerse, provocando más bien una mayor organización del aparato represivo. Frente al campesino tradicional o al subempleo suburbano estaría el proletario que surge, como contradicción interna, en el proceso capitalista. Es por tanto un sujeto modernizado, tan inter-

no al proceso, que por haberse hecho cargo de él (conciencia de clase y capacitación técnica y organizativa) es capaz de encargarse de él (revolución como apropiación de los medios de producción y del control del Estado).

Desde esta caracterización no nos interesa la polémica de en qué sector de la producción (primario, secundario o terciario) se ubique en cada caso este sujeto. Nos basta con haber asentado su posición interna respecto al proceso de modernización.

Además de la crítica intra-sistemática, comienza ahora a surgir con fuerza, al menos en Venezuela, una crítica interna de la propia izquierda revolucionaria. La crítica se refiere a lo que conserva el marxismo de ideología del desarrollo, a los supuestos de razón racionalista y mitología del progreso que comparte con el capitalismo.

La contradicción principal entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción se daría porque éstas llegan a volverse inadecuadas para seguir desarrollando aquéllas; por eso el cambio de sujeto histórico sería en orden a que prosiguiera el desarrollo de las fuerzas productivas entendido decimonónicamente de un modo indefinido. La relación hombre-naturaleza prevalecería sobre la relación hombre-hombre y la pondría a su servicio.

Si triunfara una revolución regida por esos cánones traería ciertamente muchas conquistas históricas, pero no sería la liberación que anhelamos. No tiene sentido repetir el ciclo de los países desarrollados. Y además es imposible ya que su desarrollo está estructuralmente ligado a nuestro subdesarrollo.

Suscribimos la crítica enunciada, pero nos parece que ella no invalida el esquema: sin poseer teórica y prácticamente el secreto de la modernidad no solamente no puede vencerse a sus portadores sino que, aunque se lograra el poder, no se estaría en capacidad de asegurar la vida material de las mayorías ni su eficiente organización social. Este mínimo indispensable no puede lograrse ni manteniéndose exterior a la modernidad ni integrándose adialécticamente en ella como pretende en vano el esquema desarrollista de marginación-integración.

Este núcleo primordial de lo que entendemos por proletariado como sujeto histórico de la liberación latinoamericana debe

mantenerse. Lo que debe redimensionarse sería el momento de la dialecticidad, de la ruptura interior, que en el esquema marxista tradicional y en sus realizaciones históricas es insuficiente. La ruptura, para que sea liberadora, debe serlo también con el horizonte de la modernidad. Debe mantenerse el momento de exterioridad a la modernidad que caracterizaba a la noción del pueblo que estudiamos, aunque no como totalidad sino como momento.

¿El concepto de proletario está históricamente superado?

Apuntábamos que tanto el pueblo como exterioridad al sistema como el proletario como contradicción interna del sistema no reúnan las condiciones para constituirse en sujetos adecuados del proceso de liberación. Aunque ambas caracterizaciones contienen elementos imprescindibles para el sujeto liberador. Creemos que, a diferencia de lo que prevaleció en la coyuntura pasada, nadie tiene hoy empacho en reconocer la importancia del momento de exterioridad representado por el concepto de pueblo. Como por parte del status se propone sin ningún disimulo y casi sin resistencia ideológica el esquema marginación-integración. Lo verdaderamente contestado hoy es la noción de proletario, y no sólo por la adherencia que nosotros también hemos criticado aquí, sino por lo que hemos calificado de núcleo primordial imprescindible. Y creemos que se critica por lo que implica de cesura y porque sólo él implica esta ruptura instauradora. Mantenerse en la interioridad o adaptarse son dos formas de permanecer en lo mismo. Más aún lo primero es imposible sin ningún grado de lo segundo, es más descansa sobre ello y a la larga acaba reducido a un modo de permanecer en el sistema, aunque no se quiera tomar conciencia de ello. Desde este punto de vista habría que revisar nuestros proyectos políticos y pastorales: ¿Se trata de ayudar al pueblo tradicional a preservarse y resistir o de estimularlo a meterse en la contradicción?

En este sentido es un verdadero reto leer el momento actual desde nuestra historia. De acuerdo con la onda vigente, Puebla lo lee como de reconciliación de las élites con el pueblo tras más de siglo y medio de distanciamiento, desprecio y esterilidad. Vol-



vemos a subrayar que esta interpretación contiene un momento de verdad insoslayable. Pero que se transformaría en ideología encubridora si esa interpretación diera por liquidado el momento del proletariado tal como lo hemos diseñado. Porque bien puede ocurrir (y esa es nuestra apuesta) que ese momento sea ascendente. Si el proceso de modernización capitalista triunfa en nuestros países a raíz de la II Guerra Mundial y en los sesenta se inicia, débil e inestable, la hegemonía de la burguesía sobre el pueblo, no ha sido posible aún la constitución de ese sujeto histórico. Ni siquiera en Cuba habría culminado ese proceso. La crisis del marxismo y sus organizaciones políticas y sindicales puede ser interpretada como señal de su desaparición definitiva; pero también pudiera ocurrir que fuera el tránsito hacia su definitiva latinoamericanización, que significaría (además de reajustes conceptuales, organizativos y estratégicos) la inclusión del momento de exterioridad que significamos con la noción del pueblo.

Concepto ideológico de mestizo.

El concepto de mestizo parecería superar, mediándolos, a los conceptos de pueblo y de proletario. Sería un concepto que encierra la complejidad que faltaría a los dos anteriores. Desde este punto de vista el concepto se estructura sobre la metáfora biológica o química: no se trata de una simple agregación o mezcla sino de una combinación, una nueva síntesis, cualitativamente distinta de sus componentes. El proceso está en marcha, el sujeto histórico de la liberación se está formando. Es principalmente cuestión de tiempo. Somos naciones jóvenes, seremos naciones adultas. Aquí el elemento principal sería el de la mediación: de razas, culturas y clases. El componente de tensión, violencia, choque se internaliza como energía telúrica que aún no ha creado sus cauces, como hervor y agite, condición y efecto secundario del proceso. No se trata de acusar a nadie: es la temperatura del momento histórico. En él la tarea de todos y de cada uno es la de

contaminarnos, interpenetrarnos: mediarnos. Idealmente la tarea se concebiría como participación y comunión.

De un modo genérico el concepto de mestizaje parecería adecuado, pero hasta hoy casi siempre fue usado ideológicamente. Lo ideológico de este concepto se daría en el enfoque y en lo que encubre. Un texto de Puebla nos serviría para ilustrarlo: "América Latina tiene su origen en el encuentro de la raza hispano-lusitana con las culturas precolombinas y las africanas. El mestizaje racial y cultural ha marcado fundamentalmente este proceso y su dinámica indica que también lo seguirá marcando en el futuro" (409).

Como podemos percibir, el encuadre sutilmente se hace desde el blanco, él sería el sujeto principal. El texto habla del encuentro de la raza hispano-lusitana con las culturas precolombinas y africanas. La óptica es la de allende los mares; ellos son quienes se encuentran con los indígenas y negros. Y en el mestizaje él será el polo dominante en tanto que los otros entrarán como ingredientes recesivos. Desde esta posición, lo que se oculta es obviamente que ese encuentro no fue simbiótico sino asimétrico, implicó como componente fundamental la violencia. De ahí resultó que unos vencieron y se impusieron como señores y otros fueron vencidos y permanecieron como siervos. En estas condiciones se desarrollaron procesos de mestizaje racial y cultural que sin embargo no han acabado en casi ningún país de romper la polaridad de ambas posiciones.

Esta noción es usada de un modo ideológico por los partidos y los intelectuales que a lo largo del siglo vienen llamando al pueblo a participar en los procesos públicos dentro de esquemas democráticos de tipo reformista o populista. Son los partidos radicales o el APRA o AD, que se llaman partidos del pueblo dentro de una estructura policlasista y encuadrados en el esquema de desarrollo capitalista; son los sindicatos que, reconociendo el hecho de la lucha de clases y la contradicción objetiva entre capitalistas y obreros, proponen sin embargo, el camino de la armonía pero dentro del actual sistema capitalista; son aquellas fuerzas que en la Iglesia latinoamericana buscan realizar la opción preferencial por los pobres, pero sin romper con una situación que ahonda (como reconocen)

la brecha entre ricos y pobres.

Desde esta perspectiva mestizaje significa sociedad occidental y cristiana con folklore, con colorido y ritmo locales, pero en la que lo decisivo (el modo de producción, la organización social, el aparato ideológico y las alianzas, dependencias en realidad) es la filiación netamente occidental. Lo mismo a nivel religioso: la religiosidad popular sería una transacción en la que lo que la institución eclesiástica considera decisivo (dogma, disciplina, sacramentos, moral y funcionarios dirigentes) lo determina ella y deja al pueblo lo que considera accesorio (lo devocional) y aún esto lo supervisa hasta donde puede.

¿Hombre mítico como sujeto liberador?

Resulta relativamente fácil diseñar un concepto de mestizaje que sea realmente simbiótico y que incluya por tanto la liberación de la opresión y de cualquier otra asimetría. Pero si se quiere ir más allá de juegos intelectuales y captar dialécticas reales, si queremos designar a un sujeto histórico que sea portador de esperanzas para las mayorías, la dialéctica no resulta tan fácil. La pregunta crucial sería si es componible el pueblo (tal como lo hemos descrito) con la modernidad. El proceso de modernización en la medida en que se consume ¿no irá acabando con este pueblo? ¿Esta oposición es intrínseca al proceso de modernización o depende en buena medida de las condiciones históricas en que hasta ahora se ha realizado?

Caracterizamos al hombre del pueblo como hombre mítico y nos preguntamos si la participación en los procesos tecnológicos, en la burocracia y en la lucha política no lo transformará en un tipo humano incompatible con aquél. Desde luego que en la caracterización habitual hombre mítico equivale a hombre primitivo y se contrapone por tanto a modernizado o histórico. Si no es posible eludir esta contraposición nos encontramos atrapados en un dilema trágico: en tanto el pueblo resista desde su exterioridad mítica conserva su esencia humana, pero no puede sobrevivir: desde la modernidad es siempre vencido como la primera vez y masacrado. En tanto se integre a la modernidad salva su vida, pero pierde su humanidad.

Trataremos de describir las características del hombre mítico tal como lo hemos encontrado en nuestras investigaciones y en nuestra experiencia pastoral. En esta primera aproximación hipotética estableceremos algunos rasgos, prescindiendo hasta donde es posible de su modo de existencia. En un segundo momento nos fijamos en ésta. Y en un tercero trataremos de esbozar lo que se perfila como resultado de estas transformaciones.

Caracterización del hombre mítico.

En primer lugar se trataría de un ser ligado, ligado a toda la realidad: es hombre en el mundo, es hijo de hombre y está sobre todo ligado a la fuente sagrada de la existencia. Esta constitución concreta le da una dignidad y le marca una misión y un destino. Por esta religación dinámica e interpelante el hombre mítico está extendido en el espacio y en el tiempo. Esta tensión temporal es vida como una existencia recibida que él ha de dar cumplimiento. De ahí esa responsabilidad ante la comunidad, la madre tierra, Dios. Que no es una responsabilidad que angustie, ya que quien impone la misión da la fuerza. Y la misión no es un contenido de la conciencia escindida sino un mandato del corazón.

En segundo lugar habría que insistir en que esta ligazón no es automática, no se trata de un instinto animal. Frente al colectivismo sin subjetividad con que suele caracterizarse a las sociedades primitivas, habría que insistir en el elemento decisional. La solidaridad se forja y al hacerlo aparecen miedos, vacilaciones, cambios de opinión, traiciones. Se trata de una verdadera historia, con sus héroes, sus opresores, sus traidores, sus mártires. No se trata de personajes que representan papeles predeterminados, sino de verdaderas personas que a través de decisiones van perfilando una trayectoria.

Ahora bien las decisiones no son actos formales de voluntad práctica. Se dan en el espacio concreto al que antes aludimos. Así pues la actitud mágica, mítica o sagrada de la existencia, que percibe la implicación de todo lo creado y busca la comunión y la armonía no es una actitud generalizada que une indiferenciando. En el mundo sagrado cabe

la profanación, el anticristo y el demonio, como caben Dios y los ángeles. Claro que el Mal rompe la armonía y da dolor al que la ansía. Pero el Mal es una posibilidad inherente a esta concepción de la existencia, y el dolor si lacera la vida también ahonda al sujeto que lo enfrenta adecuadamente. Porque la sobrenaturalización del conflicto no relega al hombre a la condición de espectador del combate numinoso, sino que por el contrario lo obliga a definirse y actuar.

El centro desde el que este hombre actúa puede ser adecuadamente descrito con la palabra corazón, tanto en el sentido de empuje para afrontar dificultades como en el de sensibilidad, nobleza y entrañas de misericordia; también se usa equivaliendo a conciencia; pero es sobre todo ese centro por el que el hombre es persona, uno mismo, incanjeable y concretamente ubicado, ese centro del que brota al mundo luz de vida. Alude, pues, al hombre como espíritu en el mundo.

Así pues este hombre mítico (a diferencia de lo que nos dicen los antropólogos de sus antepasados amerindios), cree de algún modo en la trascendencia del espíritu. A través de esta creencia la ligazón solidaria deja de ser trágica. En el concepto mítico convencional estarían el que los hombres viven de los hombres: si en la naturaleza nada se crea ni se destruye, la transformación en muerte de unos conlleva la transformación en vida de otros. Esto es lo que se expresaría religiosamente con la idea azteca de los sacrificios humanos. Los hombres alimentan a los dioses que sostienen a los hombres. En este ciclo no hay solución de continuidad ni posibilidad de liberación. En un ciclo trágico.

Frente a esta concepción se alzaría la noción de destino, como algo sin duda que trasciende, pero no como algo exterior. El destino tiene que ver siempre de algún modo con la muerte, y aunque es algo que adviene, es sin embargo la obra más personal, lo que define en definitiva toda la vida. Por eso, el destino se acepta con naturalidad (aunque a veces con supremo esfuerzo) porque se ve como consumación y porque se palpa oscuramente su fecundidad. Esta aceptación del destino puede parecer una actitud reservada para situaciones límites. Sin embargo no es así. Está presente como horizonte real a lo largo de toda la vida. A su luz se toman las

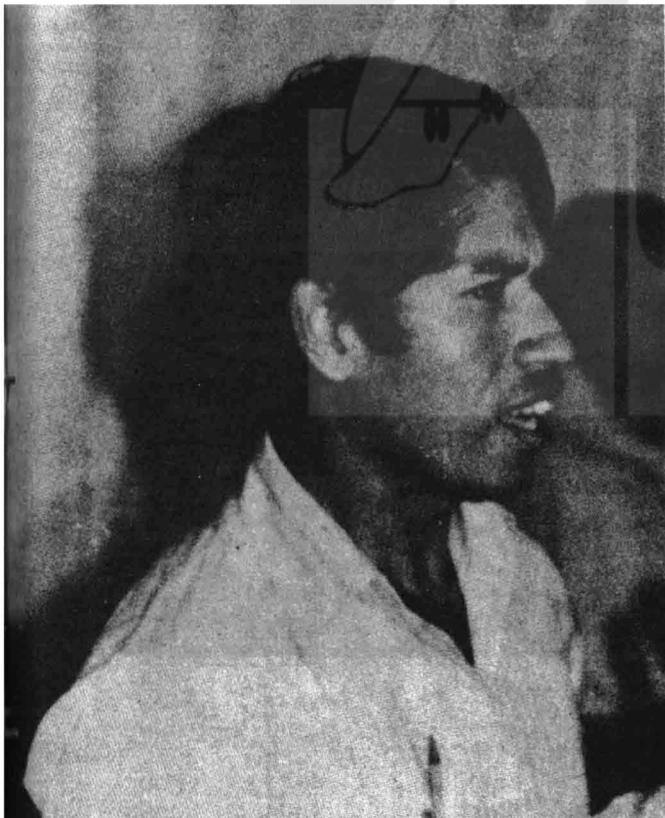
decisiones y se sigue el camino que desemboca en esa meta. Sólo el hombre ligado, el hombre concreto, extendido por la solidaridad en el espacio y en el tiempo, es capaz de asumir la vida como destino y al hacerlo es invulnerable, porque es capaz de trascender la muerte.

La posibilidad de trascender no es experimentada por el hombre mítico como una fe ciega, como una esperanza sin prendas. La condición de ligado no es algo sólo masivo, es sobre todo cualitativa y se refiere a los hombres epónimos. El hombre mítico es el que sigue paradigmas. No se trata de imitar un modelo sino de seguir de una manera creativa a los que van delante, a los que uno considera hombres cabales y a los símbolos que ellos crearon o recrearon como expresiones conjuntamente de lo que realizaron y de aquello infinitamente más vasto que perseguían. Vivir es entonces tratar de encarnar estos símbolos y de ser fieles a estos caminos. Y esta referencia común al horizonte simbólico y este discipulado respecto a los modelos transforma a esta masa de oprimidos, posibles competidores encarnizados por causa de la escasez, en un pueblo solidario que conserva su dignidad en la opresión y marcha todo lo que es posible hacia su liberación.

Modo de existencia del hombre mítico en la modernidad.

Hemos visto que el hombre mítico no es el buen salvaje, su mundo no es la naturaleza que pare indiferente la vida y la muerte; es un mundo dotado de dialecticidad interior, un mundo verdaderamente histórico. Sin embargo, la dialecticidad le adviene sobre todo hoy al hombre mítico de un modo perentorio desde la modernidad. En América Latina fuera de algunos reductos el hombre mítico vive en la modernidad ¿cómo la vive? Frecuentemente sucumbiendo a ella, dejando de ser un hombre concreto y convirtiéndose en un individuo dentro de la masa y en un ser abstracto, componencial (Berger).

Pero la concepción mítica, unanimizadora, puede sin embargo procesar dentro de sí el desgarrón. No se deben confundir determinadas concreciones con una concepción fundamental. Esta sería en síntesis: la realidad es un conglomerado, nada existe autárquicamente, todo se relaciona con los demás y la propia existencia es una red de relaciones. Esta ontología implica una ética: el hombre debe mantenerse límpido, abierto y en solidaridad; para el hombre se trata de fluir, de resonar, de establecer y expresar la armonía total. Se trata de una ética porque es una tarea y porque es posible seguir otro camino: la opacidad interior, la rabia, la falta de solidaridad, la instrumentalización de todo, la opresión. Esto lo sabe el pensamiento mítico que es lúcido. De ahí que la tarea humana sea custodiar este orden sagrado y restaurarlo cuando ha sido profanado. Es que lo mítico no se opone a lo histórico transformador. Más aún es precisamente en esta acción liberadora cuando actúa más esta dimensión mágica. Lo ético y lo mágico no serían, pues, magnitudes de dos universos heterogéneos que se destruyen. Lo mágico incluye una ética y la ética mide la verdad de la pretensión mágica y la profundiza. No se daría pues oposición trágica entre la intención unanimizadora y la existencia escindida de la sociedad actual. Las oposiciones son históricas y tienden a resolverse por la acción, bien sea ésta de purificación interior para acabar con la opacidad, con la dispersión de impulsos y sentimientos o bien se trate de enfrentamientos con las clases dominantes para acabar con la dicotomía social.

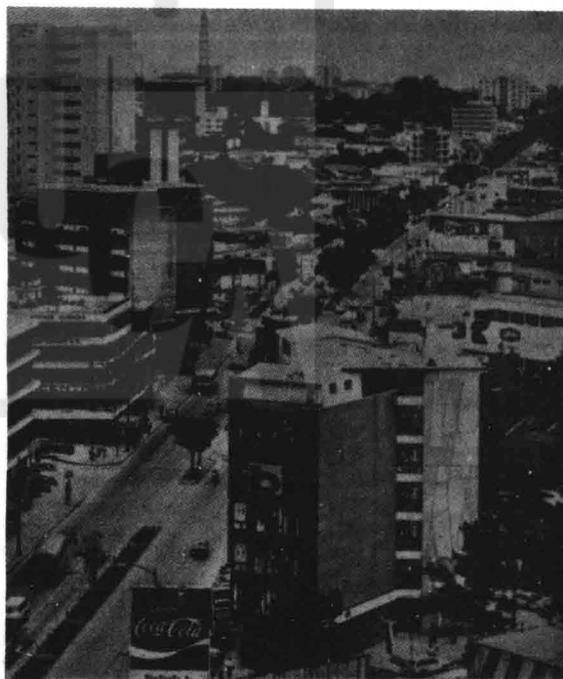


En ésta ética mítica el bien puede ser designado como ternura y la ternura sería la respuesta humana a este misterio de comunión y armonía que no está expresado sino negado en la actual estructuración social. La ternura entonces, como actitud ética fundamental, no es sólo trascendente en el sentido de que aún en un mundo armónico no es algo automático sino algo por lo que el hombre debe optar, sino que es trascendente porque niega y supera este mundo-de-vida vigente. Por eso optar por el bien es despertar de este sopor, de esta opacidad y violencia y recordar ese mundo de dignidad, de limpieza, solidaridad y armonía que, aunque no tiene vigencia social en este espacio contaminado, mantiene sin embargo intacta su prestancia; recordar ese mundo y acordarse con él. Esto será la ternura.

De aquí se interfiere la importancia de la memoria. Si la visión mítica de la vida, basada en la armonía entre el hombre comunitario y el mundo, no es la que estructura el espacio social, los elementos de esta visión sólo pueden ser representados. Entonces la memoria no es ya un modo de estar en el mundo, sino la resistencia a este orden impuesto y al modo correspondiente de ser hombre, y al anhelo y la exigencia de que venciendo la dicotomía actual se restaure esa visión unitaria y sagrada. La memoria, de una dimensión neutra (el modo como una cultura aprehende la realidad) ha adquirido también una dimensión ética: a través de ella el pueblo oprimido resiste y edifica simbólicamente su liberación. Es la memoria de un pueblo vencido, pero no disgregado. Ella permite al pueblo no repetir ni convertirse en un ser acondicionado que responde automáticamente a los estímulos. Ella posibilita y exige elaborar respuestas. La memoria tiene canales simbólicos y rituales: la fiesta, la "contemplación" de la naturaleza, la música. . . La música p. ej. es memoria: no reproduce el espacio y la circunstancia en que fue concebida. Se ejecuta en tierra extraña, no sólo por la distancia geográfica sino sobre todo porque de todos modos es ajena. Sin embargo eso no significa que se desnaturalice. Por el contrario, al ceder su carácter denotativo y convertirse en memoria, resalta todo su poder simbólico ya que se muestra capaz de trascender su condición material y

condensar su mundo (que en ella resulta indestructible), y convertirse así en memoria subversiva y voz liberadora.

Pero la ternura y la memoria tienen hoy un modo de existencia peculiar que es la obsesión. En efecto actualmente, no sólo en el hecho sino incluso en las utopías de los que tienen el poder, el pueblo no puede salir de una posición subordinada, es imposible acabar con la explotación y lograr el reconocimiento de la propia dignidad. La razón vigente dice que es imposible. Pero está la obsesión como una fuerza primigenia e indomable. Una fuerza que dirige oscura pero ciertamente. Esta potencia tendría su asiento en el corazón humano, esa palabra tan manoseada en el continente, pero sin duda la más sagrada y aquella por la que el pueblo gusta definirse a sí mismo. La obsesión estaría caracterizada como un olor de libertad que se ras trea, como una sed de fraternidad que se busca sin tregua saciar. Parece a veces cerril y a veces conduce a extravíos; pero es la potencia de lo imposible, la que ha permitido al pueblo subsistir, la que mantiene prendida y secreta su rebeldía y su esperanza. Esta obsesión no se para ante la muerte sino que la trasciende. Por eso es invencible.



Tal como las hemos caracterizado, la memoria, la ternura, la obsesión, no son sólo características del hombre mítico, son antes que eso los caminos por los que el hombre mítico se constituye. Porque lo mítico no es hoy supervivencia sino construcción. Es el sujeto quien a través de la memoria, el rito y los actos de solidaridad social, se erige como hombre mítico. Pero si lo mítico es resultado de una elección, no es entonces lo primitivo, un estadio previo y elemental caracterizado por la falta de individuación y de conciencia. Lo mítico es por el contrario un punto de llegada, una meta conquistada en una lucha dura y larga contra el individualismo y la desvalorización, características de la modernidad. No se trata entonces de un contacto traumatizante con la modernidad que provoca la regresión como reacción patológica. La sensación de soledad y culpa no es anulada por la negación del sujeto. Al contrario; el sujeto se constituye superando responsablemente esas situaciones. Por lo tanto lo mítico como superador de la modernidad es una posibilidad moderna. Ahora bien si mítico es religado, la religación mítica no puede mantenerse en un plano idealista ya que en ese caso degenera en nostalgia. Por eso lo mítico como construcción del sujeto exige la constitución social del espacio mítico.

El espacio mítico tradicional se desplomó por agotamiento interno o por el advenimiento de la modernidad, con su modo de producción marcado por la técnica y su burocracia estatal. Lo mítico como resistencia muestra no tiene futuro. Lo mítico como mundo-de-vida sólo podrá mantenerse si, pasando al ataque, vence al proyecto histórico de la modernidad. Para eso necesita asimilar sus logros. Lo mítico es así el resultado de una concertación en la que unos elementos caen y otros permanecen pero todo se transforma. Esto significa que lo mítico integra la característica de componencialidad y por lo tanto de planificación, típica de la modernidad.

El mestizo como hombre mítico.

Pero este hombre mítico, resultado de una concertación, es un hombre mestizo. ¿Es que cabe esta posibilidad? La respuesta

sería no sólo que cabe sino que quizás el mestizo sería la única posibilidad de hombre mítico en A.L. Valgan dos citas de A. Rama sobre J.J. Arguedas (antropólogo y novelista) para expresar nuestro pensamiento: Arguedas "vio claramente que las comunidades económicamente fuertes (que es lo mismo que decir: aquellas que ya tenían cumplido un proceso de mestización, incorporando elementos de la estructura económica occidental) eran capaces de defenderse con posibilidades de éxito reemplazando sus viejas instituciones indias por otras más modernas sin que ello acarreará pérdida de identidad, y aun permitiendo que forjaran soluciones originales. En cambio las comunidades pobres, o sea, las que no habían accedido a ningún grado de mestización, se desintegraban velozmente". "De ahí el papel protagónico que en su literatura fue conquistando, progresivamente, un determinado tipo de mestizo: aquel que podríamos llamar el heredero piadoso (en oposición al renegado) el que transporta a sus padres de un universo a otro cumpliendo dentro de sí las transmutaciones necesarias para permitirles la supervivencia".

Caracterización.

Este mestizo sigue siendo un hombre ligado, pero en sus representaciones se ha operado un giro antropológico. El desencantamiento de la naturaleza no lleva a la soledad del hombre en el mundo, rota la comunicación con ella; significa por el contrario el establecimiento de la recta correspondencia, de la sacralidad liberada ya que ha suprimido las representaciones fantásticas pero logra mantener la comunión vital y desde ahí recupera las imágenes como símbolos.

Otro tanto podemos decir de la religación con los suyos. "Hermano de hombre soy" se define a sí mismo el personaje de Arguedas que mejor encarna a este tipo. Esta proposición es por un lado la expresión más cabal del humanismo, pero expresa también el punto en el que el humanismo resulta interiormente trascendido, ya que se trata de una proposición mítica. Decirse hermano de hombre puede significar en efecto tan sólo una metáfora sobre la semejanza en la naturaleza humana o el piadoso pero imposible deseo de extender a todos los hombres los

lazos familiares. Pero sí, como en este caso, debe entenderse como una proposición propia, que además desborda el ámbito de la propia comunidad, es una proposición que postula la existencia concreta en el hombre de un principio trascendente de fraternidad que aspira a su plena realización histórica y significa además que uno se define por este espíritu.

Pero el modo de existencia de este mestizo no es el arraigo en la tierra de los padres ni la pertenencia a la comunidad ancestral. La metáfora que lo expresa sería la del camino. No tiene lugar propio; todos lo son en cierto modo, pero sólo transitoriamente. Puede asumirlos, pero no puede apropiárselos. Su gran dolor es su relativo desarraigo, pero eso lo faculta para entablar relaciones más adecuadas con la realidad. No posee establemente cosas; pero por eso puede disfrutar enteramente del instante y fundar con su práctica social lazos liberadores.

El cholo como hombre mítico.

Contra la utilización ideológica del concepto de mestizaje, hemos visto emerger la figura del mestizo mítico. Hemos descrito a un tipo humano liberador. Nos preguntamos ahora cuál es la figura concreta de este mestizo y su matriz social. Una respuesta puede ser la revitalización de las comunidades campesinas que se está operando en muchos puntos dispares de A.L.: en Centroamérica, en Brasil, por toda la sierra, en Paraguay, la efervescencia de Colombia, hasta algunos vigorosos intentos organizativos en Venezuela donde muchos pensaban que ya estaban muertas. . .

Segmentos de la sociedad tradicional reaccionan ante las agresiones del sistema, no al modo tradicional de las montoneras, sino asimilando la logística del enemigo. Más aún, en la lucha toman conciencia progresivamente de las fuerzas que se mueven en el escenario nacional, ubicando en esa complicada trama dónde están sus propios intereses, con qué sectores pueden aliarse y hasta dónde pueden ir con ellos. También van comprendiendo cómo funciona el circuito económico y tratan de mejorar su posición en él.

Creemos que es imprevisible hasta dónde dé este proceso. Pero desde luego sería de

una torpeza inexcusable minimizarlo. Y sin embargo a nivel global latinoamericano pensamos que no es posible olvidar otro proceso en marcha en una escala mucho mayor; un proceso portador, quizás, de una novedad histórica y de unas potencialidades insospechadas. Se trata de lo que en los países andinos se llama proceso de cholificación. Confiamos que de él saldrá, vislumbramos que está naciendo ya el heredero piadoso, el rostro inédito del mestizo mítico, el que desbordará quizás el esquema de estos 500 años de historia.

El momento de la cesura.

La primera imagen del cholo es negativa, es el forastero: el que salió de la comunidad y no es vecino viejo de la ciudad, el que perdió las costumbres y valores de la sociedad tradicional y no acaba de ubicarse en los de la sociedad moderna. El que se desgajó y aún no se inserta. Un cholo deviene frecuentemente en Ecuador un chulla: el que concebido como pareja (como comunidad) se encuentra sólo, "íngrimo y solo" como se dice en Venezuela. El cholo patentiza ante todo el momento de la cesura: huído, arrojado a un modo hostil, reducido a la condición de individuo que oculta su estirpe.

Creemos que este momento de la negatividad no puede ser ahorrado ni debe ser ahorrado. Sin embargo, a pesar de nuestra profesión de dialécticos, no acabamos de aceptar teóricamente este momento que como tal no puede ser pensado. El acto de dejar cualquier logos previo y lanzarse a "buscar la vida" nos parece una especie de suicidio que nos causa horror. Y por eso mantenemos la distancia o si nos toca estar cerca, movidos por una falsa piedad (que es disfraz de nuestra inseguridad, de nuestra angustia, de nuestro anquilosamiento vital) tratamos de llenar el abismo con palabras (normas, consejos, pistas), andamios imposibles con que nuestro horror al vacío pretende anular el salto.

Desde el logos vigente el cholo no es sujeto de confianza: traicionero, logrero, pantallero, inmoral, ridículo, inconstante... Gran parte del rechazo expresado en esos calificativos es simplemente rechazo a la ruptura de fondo que ellos implican.

La ruptura implica tiempo, un tiempo que no puede ser ahorrado. Desde esta cesura aparecen frágiles y condenados al fracaso esos intentos de apresurada taxonomía, esa manía de poner orden desde fuera, desde arriba, artificialmente. El cholo aspira profundamente a hacer nacer un orden, a reconocer hitos, a acostumbrarse. Pero este proceso sólo desde dentro puede acompañarse y alumbrarse.

Sólo aceptando esta cesura podemos acercarnos adecuadamente a la figura del cholo. Naturalmente que no se trata de sacralizarlo como si fuera un superhombre, sería un racismo al revés y recaeríamos en la trampa denunciada del mesianismo vitalista. El cholo mítico del que hablamos no es un producto automático sino el resultado de casi diarias y heroicas decisiones, es el que vence a la tentación del orden establecido y sus distintas instancias que proponen casi irresistiblemente entregarse a ellas, venderles el alma a cambio de la promesa de la riqueza, el poder y la gloria.

Caracterización.

El cholo del que hablamos no es una figura neta. Diríamos que no tiene figura ya que es íntegramente un proyecto. En la terminología sartreana diríamos que en él la existencia precede a la esencia. No sólo la precede temporalmente, sino en el sentido más radical de que desconoce quién es; más aún sabe que no es nadie y que su consistencia la tiene rigurosamente que inventar. Y para eso está solo, sin ubicación y sin prestigio, y de ahí su avidez que nunca podrá calmar, de ahí su violencia; pero también la movilidad, creativa, aunque también su desamparo: dolor y búsqueda. El comienzo de su camino está marcado por la frustración y el desconcierto.

Al carecer de relaciones horizontales como punto de partida tiene que dialogar consigo mismo para poderse encontrar, para fabricarse una imagen e imponerla a sí mismo y a los demás. Por eso es un retórico, no sólo ante los demás sino también en su casa y aún hablando consigo mismo. La retórica es el índice de que nada en él es natural; todo ha sido penosamente adquirido y se ve aún postizo. Pero es también indicio de su voluntad de adquirir respeto y también de

sembrar un clima de respeto.

Es consciente de su posición inestable, es sensible al ridículo, sabe el recelo que a su paso despierta; pero también percibe satisfecho sus avances, sus victorias, la fecundidad de su esfuerzo. Por eso este hombre no buscará crecer haciéndose sin más sicario de los que mandan.

Es un molde sin hacer, una tierra sin habitar, pero hay en él una enorme fuerza genesíaca que le impulsa a buscar su propio camino. Es por eso un personaje compacto, a pesar de su tanteo constante. Es un hombre siempre en trance de aprender, asimilando siempre, un hombre marcado por una sustantiva voluntad de ser. Un ser que por su constante dinamismo es capaz de sostenerse en sí mismo. Este es el cholo, un personaje rigurosamente nuevo en América.

El núcleo primario de conciencia de sí y seguridad y la plataforma para la aceptación de los demás y la proyección en el conglomerado naciente sería la constitución tesonera de una posición económica estable. En este afán sostenido de tantos años se forma su carácter: el conocimiento de los mecanismos sociales y de las virtualidades propias y el acrisolamiento del hacerse a sí mismo sin ensuciarse y sin ofender a nadie. Este afán se corona con la fundación del hogar (no necesariamente dentro de las pautas tradicionales), casa y familia propias.

Desde esta experiencia fundamental este hombre será siempre un hombre de conveniencias. En su vida se dará la búsqueda incesante de convergencia entre diversas motivaciones y pautas de conducta. La novedad de esta figura estaría en que sopesando las conveniencias de su entorno y las suyas propias comprende (en contra de lo que propone el sistema), que estas últimas dependen de las primeras. De este modo la tarea de realizarse a sí mismo estaría en función de su capacidad para ayudar a levantar a la comunidad abatida y dispersa. Es este un proyecto moderno ya que se trata de la constitución del individuo, de su gloria en sentido renacentista o romántico. La novedad consiste en ligar este proyecto con la constitución del bien general entendido de un modo solidario. No se trata ante todo de revolver, aunque sus inflamadas arengas lo logren fácilmente, sino de embarcar a la gente en proyectos constructivos.

Todo en él es desmesura, de ahí que en el hombre instalado (en la tradición o en la modernidad) provoque reacciones de burla o de recelo. Pero es cuando no se capta toda la profundidad de su empeño que es nada menos que el de establecerse, el de fundar un hogar, es decir una cultura, un pueblo. En este sentido, el más radical, se trata de un proyecto mítico.

Este hombre sería sobre todo a nuestro parecer el sujeto histórico de la liberación latinoamericana. Será necesario que colaboren también mestizos que evolucionaron orgánicamente desde sus comunidades tradicionales así como intelectuales provenientes de la modernidad. Pero si la burguesía lograra hegemonizar totalmente a este tipo humano creemos que hoy por hoy no habría esperan-

zas de liberación para Latinoamérica. Y con la burguesía colaboran quienes, llamándose revolucionarios, desprecian a este tipo o lo marginan; quienes no reconocen que lo mejor de este hombre es aquello por lo cual no es "confiable": el que no se entregue, el que disimule, el que se mimetice, el que trabaje para sí y los suyos (que no somos nosotros). Y si alguien encuentra especial dificultad en admitir esto, somos los cristianos, la institución eclesiástica que para bien y para mal ha abierto las conciencias de los hombres latinoamericanos, señoreándolas. Desde la Conquista.

Caracas, Venezuela, 1981.

