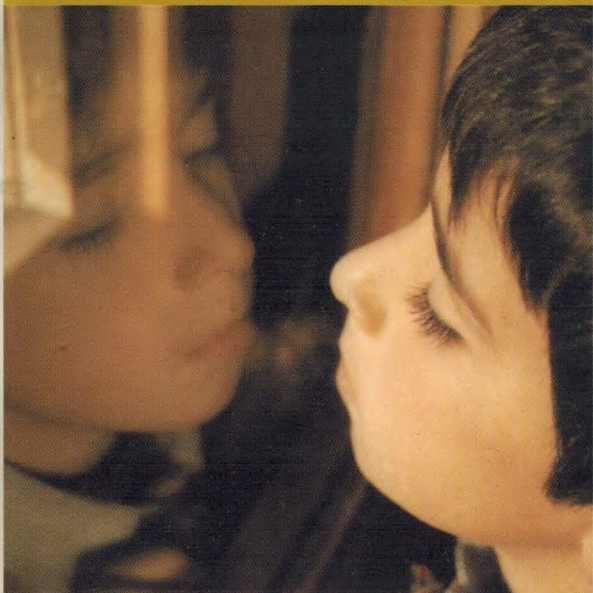




JORGE LARRAÍN

Identidad chilena



COLECCIÓN ESCAFANDRA

JORGE LARRAÍN

Identidad chilena

LOM palabra de la lengua
yámana que significa SOL

© Jorge Larraín
© LOM ediciones
Primera edición, octubre de 2001

Registro de propiedad intelectual N°: 121.705
I.S.B.N.: 956-282-399-7

Motivo de la cubierta: Fotografía Paulo Slachevsky

Diseño, Composición y Diagramación:
Editorial LOM
Concha y Toro 23, Santiago
Fono: 688 52 73 Fax: 696 63 88

Impreso en los talleres de LOM
Maturana 9, Santiago
Fono: 6722236 Fax: 6730915
web: www.lom.cl
e-mail: lom@lom.cl

En Buenos Aires *Editores Independientes* (EDIN)
Baldomero Fernández Moreno 1217
Fono: 5411-44322840
editoresindependientes@hotmail.com

Impreso en Santiago de Chile

LOM palabra de la lengua
yámana que significa SOL

Reconocimientos

© Jorge Larraín

© LOM ediciones

Primera edición, octubre de 2001

Registro de propiedad intelectual N°: 121.705

I.S.B.N.: 956-282-399-7

Motivo de la cubierta: Fotografía Paulo Slachevsky

Diseño, Composición y Diagramación:

Editorial LOM

Concha y Toro 23, Santiago

Fono: 688 52 73 Fax: 696 63 88

Impreso en los talleres de LOM

Maturana 9, Santiago

Fono: 6722236 Fax: 6730915

web: www.lom.cl

e-mail: lom@lom.cl

En Buenos Aires *Editores Independientes* (EDIN)

Baldomero Fernández Moreno 1217

Fono: 5411-44322840

editoresindependientes@hotmail.com

Impreso en Santiago de Chile

Deseo agradecer especialmente a Jorge Vergara Estévez, Chiara Sáez e Isaac Caro que formaron el equipo que colaboró conmigo en la investigación realizada entre Marzo de 1996 y Marzo de 1998 sobre "Identidad cultural y crisis de modernidad en América Latina, el caso de Chile" (Proyecto FONDECYT N° 1960050). Aunque no todo el libro está basado en los resultados de ese proyecto, no pocas ideas y hallazgos utilizados en su texto encuentran en el informe de investigación y en las discusiones del grupo su fuente de origen. Con posterioridad a la realización del proyecto, Isaac Caro y Jorge Iván Vergara del Solar me han ayudado con sugerencias en puntos específicos. Todos los errores que pudieren encontrarse son, sin embargo, de mi exclusiva responsabilidad.

Algunos de los materiales del libro han sido sacados de trabajos que he publicado anteriormente:

Modernidad, Razón e Identidad en América Latina (Santiago: Editorial Andrés Bello, 1996). (ISBN 956-13-1380-9).

"La Trayectoria Latinoamericana a la Modernidad", *Revista de Estudios Públicos* N° 66 (Otoño, 1997), pp. 313-333. (ISSN 076-1115).

"Modernity and Identity: Cultural Change in Latin America", en *Latin America Transformed, Globalization and*

Modernity, eds. R. Gwynne and C. Kay, (London: Arnold, 1999), pp. 182-202. (ISBN 0340691654).

“Identidades religiosas, secularización y esencialismo católico en América Latina”, en *América Latina: un espacio cultural en el mundo globalizado*, ed. Manuel Antonio Garretón, (Bogotá: Convenio Andrés Bello, 1999), pp. 220-248. (ISBN 958-698-026-X).

“Elementos teóricos para el análisis de la identidad nacional y la globalización”, en *¿Hay Patria que defender? La identidad nacional frente a la globalización*, ed. Centro de Estudios para el Desarrollo, (Santiago: CED, 2000), pp. 73-96. (ISBN 956-7815-02-X).

“Globalización e Identidad Nacional”, *Revista Chilena de Humanidades* N° 20 (2000), pp. 21-34 (ISSN 0716-4181).

Identity and Modernity in Latin America (Cambridge: Polity Press, 2000) (ISBN 0-7456-2623-8).

“The Concept of Identity” en F. Durán-Cogan & Antonio Gómez Moriana (eds) *Hispanic Issues* N° 23: *National Identities and Sociopolitical Changes in Latin America*, (New York: Routledge, 2001) (ISBN 0-8153-3061-8).

“Cultura chilena en los noventa” *Persona y Sociedad* Vol. XV, N° 1 (Mayo 2001) (ISSN 0716-730X).

Introducción

¿En qué consiste ser chileno? ¿Tienen los chilenos una personalidad básica o un carácter nacional? Si es así, ¿cuáles son las características más importantes del carácter chileno? ¿Existe una raza chilena? ¿Existe algo compartido por todos los chilenos, sea racial o psicológico, que se puede llamar chilenidad? ¿Es posible definir con precisión los rasgos propios de la chilenidad? ¿Qué piensan los chilenos de sí mismos? ¿Cómo son vistos los chilenos por los demás? ¿Ha cambiado el carácter de los chilenos o permanece siempre igual? ¿Está amenazada la chilenidad por la globalización? Todas éstas son preguntas que mucha gente se hace y que tienen que ver con el tema de la identidad chilena que este libro pretende abordar. Mi esperanza es que al final del libro el lector pueda decir que estas preguntas han tenido, aunque sea aproximadamente, algún tipo de respuesta coherente y plausible. Pero es necesario primero poner estas preguntas en un contexto más amplio.

El tema de la identidad ha estado de moda en los ambientes académicos internacionales desde mediados de los 80, junto con la irrupción de los así llamados “nuevos movimientos sociales” feministas, ecologistas, étnicos, homosexuales, anti-nucleares, etc., que vinieron a reemplazar prácticamente en todo el mundo la “política de clases” por la “política de identidades”. No por casualidad en esta misma época aparece el pensamiento postmodernista que desafía los relatos totalizantes y los esencialismos de la modernidad para celebrar la pluralidad de discursos y el fin de las verdades absolutas. Aunque la

nación y los nacionalismos son una realidad típica de la modernidad temprana, también aparecen nuevos nacionalismos en los años 80, tanto en Europa Occidental como en Europa Oriental, y el concepto de identidad pasó también a ser su clave de análisis. Surgió así con fuerza el tema de las identidades nacionales. En el contexto latinoamericano, la problemática de la identidad fue asumida prontamente y con gran interés, en parte por la situación generalizada de crisis que vivía América Latina en la década de los 80 –las preguntas por la identidad surgen de preferencia en épocas de crisis– y en parte porque esta región había estado preguntándose por su identidad desde mucho antes, al menos desde la independencia. Una de las constantes del pensamiento latinoamericano ha sido esa búsqueda permanente y apasionada de respuestas a la pregunta por la identidad, en parte por sus orígenes mestizos, y en parte por autoconsiderarse como permanentemente en crisis.

Chile vivía en plena dictadura cuando todo esto ocurría, y experimentó también un resurgimiento de la problemática de la identidad, pero dentro de un clima de represión de tal manera extendido que casi los únicos cauces abiertos para expresar la búsqueda identitaria eran el canal militar y el canal religioso. No sorprende, entonces, que en esa época nacieran o, más bien, se renovaran, dos de las versiones más importantes de la identidad chilena: la versión religioso-católica y la versión militar-racial. De allí en adelante el tema identitario ha seguido en el tapete y, ya en democracia, otras versiones han ido apareciendo. Sin embargo, aunque el tema ha preocupado y hay numerosas contribuciones que lo abordan, pocas han tenido la generalidad y ambición, tanto en el contenido como en la forma, de los antiguos ensayos sobre la chilenidad. En los años 20, intelectuales como Nicolás Palacios, Tancredo Pinochet, Francisco Antonio Encina, Roberto Hernández, Alberto Cabero y otros, publicaban ensayos sobre la chilenidad cuyo objetivo era la totalidad social, y pretendían entregar una visión global de la identidad chilena en la historia. Pocos autores se han atrevido desde entonces a acometer tareas de tal magnitud aunque el tema, como hemos visto, no ha perdido interés.

Parte del problema es comprensible por el hecho indiscutible de que escribir un libro de esa amplitud sobre la identidad chilena es una tarea llena de riesgos por la vastedad y enorme complejidad del tema, lo que hace muy difícil hacerle justicia. Otra parte tiene que ver, creo, con la irrupción de las ciencias sociales en el país a partir de los años 50. Con la llegada de la sociología, la antropología y la ciencia política se produjeron dos fenómenos importantes. El primero tuvo que ver con una concepción más abstracta de la cultura como “subsistema normativo” de la sociedad, muy ligada al funcionalismo estructural en boga en esa época, que de algún modo deshistorizaba los estudios de la cultura para concentrarse en la existencia, inexistencia o posible adquisición de valores y normas adecuadas para el desarrollo económico. Para una concepción de esta naturaleza, la identidad sólo podía concebirse como una serie de rasgos psicológicos comunes, o valores como una “mentalidad nacional”, cuyas características componentes favorecían o desfavorecían la modernización. Sociedades como la chilena, no plenamente desarrolladas, se suponía que poseían valores antagónicos a la modernización. El problema era cómo cambiarlos, cómo adaptarlos para transitar hacia la modernidad. Los temas de la cultura y la identidad se funcionalizaron para el desarrollo. ¿Para qué escribir un libro más amplio sobre chilenidad que no se limitara a esos objetivos desarrollistas?

El segundo fenómeno tuvo que ver con las nuevas exigencias metodológicas de validación de la evidencia empírica y con una tendencia de los métodos a hacerse más cuantitativos. Sin duda se elevaron los estándares de rigurosidad científica mediante la acentuación de técnicas cuantitativas, pero esto creó dificultades obvias para quienes quisieran acometer temas demasiado amplios o generales, directamente referidos a la totalidad social o, simplemente, temas culturales que no se prestaban mucho para métodos cuantitativos. Posiblemente por esa razón las tareas emprendidas por muchos científicos sociales tendieron a perder generalidad y, en algunos casos, relevancia. Se hizo menos fácil hablar de la totalidad social, o de los aspectos no cuantificables de la cultura, porque a ese nivel era más difícil

garantizar la rigurosidad empírica exigida por las nuevas ciencias. El ensayo, que había sido practicado ampliamente hasta antes de la Segunda Guerra Mundial, pierde vigencia y validez. Ahora para analizar los objetos de estudio se necesita un mayor aparataje metodológico, una mayor rigurosidad. Así puede entenderse que muchos intelectuales se hayan sentido más inhibidos o faltos de instrumentos científicos adecuados para acometer tareas de mayor envergadura en el campo de la cultura.

A pesar de esto me he atrevido a escribir este libro, retomando la tradición ensayística de nuestro pasado, pero sin omitir, en la medida de lo posible, los estándares de las ciencias sociales. No me he basado en una sola metodología para recoger datos y realizar análisis, sino, más bien, he combinado muy libremente evidencias históricas con la construcción de tipos ideales, análisis de textos con periodizaciones, historia de las ideas con observaciones participantes y entrevistas a grupos. Pero no pretendo sostener que mi trabajo tiene altos estándares metodológicos ni que he hecho un uso riguroso y sistemático de los métodos cualitativos, sin duda más apropiados en el campo de la cultura; me preocupó más que esta obra fuera relevante y plausible en sus afirmaciones a partir de los datos disponibles.

Con todo, tengo clara conciencia de sus limitaciones. A mi favor está el hecho de que al menos algunas de estas limitaciones son quizás de la esencia de un libro sobre la identidad. La razón es simple: hablar de identidad chilena nos remite a toda nuestra historia pasada, en la que se fue construyendo, pero también al presente y al futuro. La identidad no es sólo una especie de herencia inmutable recibida desde un pasado remoto, sino que es también un proyecto a futuro. Además, por su naturaleza misma, una identidad nacional no sólo va cambiando y construyéndose, sino que va creando versiones plurales sobre su propia realidad. No hay un solo discurso o versión pública de identidad que pueda pretender agotar todas sus dimensiones y sus contenidos. Mi análisis es, por lo tanto, una versión más de la identidad chilena, con todas sus limitaciones inherentes. Sólo me cabe la esperanza de haber logrado una versión más comprehensiva que otras que circulan.

El libro está dividido en 4 partes. La primera, sobre el concepto de identidad, está compuesta de dos capítulos. El capítulo primero se ocupa de entregar una concepción de la identidad que informe los análisis que se desarrollan en el resto de los capítulos. Hay demasiados libros y artículos sobre identidad nacional que, o no se preocupan de definir primero de qué se está hablando, o son tremendamente vagos al respecto. Mi intención en este capítulo es aclarar detalladamente mi concepción de identidad, no por un puro gusto teórico, sino más bien para que le sirva de guía al lector y la vea operando en el resto del libro. El capítulo segundo plantea el problema de la relación entre identidades nacionales e identidad latinoamericana y busca clasificar y describir las versiones mas importantes de identidad latinoamericana que se han desarrollado en la historia de América Latina. Aunque este capítulo no trata directamente de la identidad chilena, es importante porque entrega uno de los contextos dentro del cual los diversos discursos identitarios chilenos se ha ido formando.

La segunda parte entra directamente en el problema de la identidad chilena desde un punto de vista histórico, y busca elucidar la manera como se ha ido construyendo en estrecha relación con el fenómeno de la modernidad. La tesis es que existe una trayectoria chilena a la modernidad, dentro de la cual se ha ido formando la identidad nacional¹. Para estudiar esta trayectoria se distinguen 5 etapas desde la independencia hasta el fin del siglo XX, en las cuales se van alternando períodos de expansión y períodos de crisis. Es en estos últimos donde surgen con más fuerza las preguntas por la identidad. El capítulo tercero se ocupa de las dos primeras etapas que cubren el siglo XIX y la primera mitad

¹ No pretendo afirmar que la etapa colonial no haya tenido importantísimas contribuciones a la identidad chilena, aunque en general se haya opuesto a la modernidad, pero, por razones de espacio, he tenido que optar por limitar mi análisis al período del Chile independiente. Habrá, sin embargo, muchas referencias directas e indirectas al período colonial y a su impacto identitario, tanto en los capítulos históricos como en los más estructurales. Cabe agregar, además, que siendo la etapa colonial de características muy similares en toda América Latina, el lector puede encontrar datos y referencias sobre su contribución identitaria en otros libros míos. Véanse especialmente Jorge Larraín, *Modernidad, Razón e Identidad en América Latina* (Santiago: Andrés Bello, 1996) e *Identity and Modernity in Latin America* (Cambridge: Polity Press, 2000).

del siglo XX. El capítulo cuarto trata de las tres etapas que abarcan desde la posguerra hasta el año 2000. En cada etapa se busca consignar brevemente los avances o crisis que sufren los procesos de modernización, y relacionarlos con las versiones de chilenidad que van surgiendo. No se trata aquí, como pretendían las visiones estructural-funcionales de los años 50 y 60, de estudiar la identidad en forma prescriptiva, es decir, desde el punto de vista de su adaptación o no adaptación a metas modernizantes fijadas a priori por una teoría; se trata de explorar en los hechos las conexiones entre la trayectoria chilena a la modernidad y la construcción de identidad.

La tercera parte pone entre paréntesis la evolución histórica, e intenta reconstituir en forma sintética y transversal 6 versiones de la identidad chilena, que se han ido formando y consolidando en distintos puntos del desarrollo histórico mostrado en la segunda parte. Se trata aquí de establecer los contenidos de 6 discursos alternativos sobre la chilenidad, no desde la perspectiva de su origen histórico, sino más bien como estructuras discursivas que interpelan a los chilenos en variadas épocas de su historia. Algunos de estos discursos son muy antiguos, otros han surgido más recientemente, pero todos ellos tienen alguna figuración en el Chile de hoy. El capítulo quinto tratará 4 versiones específicas de chilenidad: la psicosocial, la militar-racial, la empresarial-postmoderna y la de la cultura popular. El capítulo sexto analizará 2 versiones tradicionalistas de la identidad chilena: la versión hispanista y la religioso-católica, que también se extienden al resto de América Latina. Sin pretender exhaustividad, creo que estas 6 versiones son los discursos más relevantes que se han dado en Chile sobre su propia identidad. Estos discursos no tienen un solo autor sino que se han construido sobre la base de numerosas contribuciones intelectuales en distintas épocas.

La parte cuarta se preocupa de la identidad chilena actual tanto en sus rasgos formales como de contenido. El capítulo séptimo hace un análisis de los principales rasgos de contenido de la chilenidad en el día de hoy, y el capítulo

octavo considera los elementos formales, tales como las identidades culturales de referencia, los “otros” significativos y de oposición y los elementos materiales de la identidad chilena y su evolución en la historia. Se concluye este capítulo con algunas consideraciones sobre los ritos de la chilenidad y el impacto de la globalización sobre la identidad chilena y diversas maneras de afrontarla.

El esquema adoptado tiene la ventaja de explorar la identidad chilena desde distintos ángulos y enfoques, tanto de una manera histórica como de un modo estructural. Pero tiene la desventaja de que, inevitablemente, se producen algunas repeticiones al examinar los discursos y contribuciones de diversos autores o corrientes en contextos diferentes. Para dar un ejemplo: el hispanismo aparece primero como una corriente latinoamericana, posteriormente como una corriente chilena surgida en los años 40, para volver a aparecer como una de las 6 versiones de chilenidad. He tratado de reducir al máximo las repeticiones y de utilizar materiales diferentes en cada parte, para no aburrir al lector, pero, inevitablemente, un cierto número de referencias se repetirán.

He hablado de una trayectoria chilena a la modernidad, dentro de la cual se ha ido formando la identidad nacional. Esto requiere alguna clarificación sobre el concepto de modernidad y su relación con el concepto de modernización. En primer lugar, la modernidad no es estrictamente una época. Está relacionada, por supuesto, con una época particular, pero es más que eso. El tiempo juega un rol importante en su definición, no tanto porque la modernidad sea equivalente a una época o período, como porque trae un nuevo concepto de tiempo y se vuelve hacia el futuro. Si la modernidad sólo fuera una época histórica, todo lo que sucediera dentro de esa época tendría que ser etiquetado de moderno. Es claro, sin embargo, que se pueden encontrar muchos procesos y perspectivas antimodernos dentro de la época así llamada moderna. Veremos que esto es importante en el contexto latinoamericano y chileno porque ciertas corrientes de pensamiento han sostenido la existencia de una “modernidad barroca”, que sería más

genuina y antigua que la modernidad ilustrada del siglo XVIII². Lo que se esconde detrás de esa “modernidad barroca” es, en realidad, una serie de procesos antimodernos. De este modo, cuando Habermas sostiene que “el mundo moderno se opone al antiguo al abrirse radicalmente al futuro”³, y cuando Therborn define modernidad “como una época vuelta hacia el futuro”⁴, yo creo que están yendo más allá de la idea de un puro tiempo histórico dentro del cual todo lo que sucede debe llamarse moderno. La vuelta hacia el futuro supone también ciertos contenidos y orientaciones propios de la modernidad expresados en valores centrales tales como libertad, democracia, tolerancia, ciencia y razón, no sólo instrumental sino también comunicativa.

Por modernización entiendo un proceso de cambio cultural, social, político y económico que ocurre en una sociedad que se mueve hacia patrones más complejos y avanzados de organización, libertad, comunicación y democratización en todos los ámbitos. En este sentido, se trata del proceso que busca concretar e implementar los valores y promesas de la modernidad. Es necesario advertir, sin embargo, contra dos formas equivocadas y parciales de entenderlo. Una fue utilizada por las teorías de la modernización de la sociología norteamericana, que lo describen como un proceso evolucionario continuo desde la sociedad tradicional hacia la sociedad moderna, que sigue un curso histórico similar, aunque desfasado, en todos los países, de acuerdo a ciertas leyes generales. El error aquí es la reducción del proceso de modernización a la trayectoria europea o norteamericana a la modernidad erigida en paradigma. La otra forma parcial y equivocada es la reducción de los procesos de modernización principalmente a la dimensión económico-productiva donde impera la razón instrumental, en desmedro de los valores libertarios, democráticos y comunicacionales que deben imperar en el mundo socio-cultural y político. Cuando hablo de modernización o

de trayectoria chilena a la modernidad como el contexto en que se construye la identidad chilena entonces, estoy expresamente excluyendo estos dos significados parciales del proceso de modernización. Esto no significa que, en los hechos, los procesos modernizadores en Chile hayan siempre obedecido a una lógica más completa de la modernidad. La modernidad ha avanzado, lo veremos, pero de manera asincrónica e incompleta y, muchas veces, los propios agentes sociales han tenido una concepción reduccionista de ella.

En otros libros y artículos⁵ he distinguido 3 tipos de concepciones teóricas sobre el problema de la identidad nacional, que es conveniente recordar aquí como un elemento de discernimiento adicional para el lector. Por un lado está el constructivismo, derivado del postestructuralismo, que destaca la capacidad de ciertos discursos para “construir” la nación, para interpelar a los individuos y constituirlos como “sujetos nacionales”. El esencialismo, en el otro extremo, piensa la identidad cultural como un hecho acabado, como un conjunto ya establecido de experiencias comunes y de valores fundamentales compartidos, que se constituyó en el pasado, como una esencia inmutable, de una vez para siempre. Al privilegiar el rol fundante de los discursos altamente coherentes y articulados, el constructivismo necesariamente concibe la identidad nacional como construida “desde arriba”, en la esfera pública, y descuida las formas discursivas y prácticas populares y privadas. Al considerar la identidad como una esencia inmutable, el esencialismo descuida la historia y el hecho de que la identidad va cambiando.

De allí que yo me ubico en la tercera concepción que denomino histórico-estructural. La concepción histórico-estructural desea establecer un equilibrio entre los dos extremos anteriores. Por una parte piensa la identidad cultural como algo que está en permanente construcción y reconstrucción dentro de nuevos contextos y situaciones históricas, como algo de lo

² La crítica a esta posición se encuentra en el capítulo 6.

³ Jürgen Habermas, *La constelación posnacional* (Barcelona: Paidós, 2000), p. 171.

⁴ Goran Therborn, *European Modernity and Beyond the Trajectory of European Societies 1945-2000* (London: Sage, 1995), p. 4.

⁵ Véanse especialmente Jorge Larraín, *Modernidad, Razón e Identidad en América Latina e Identity and Modernity in Latin America*.

cual nunca puede afirmarse que está finalmente resuelto o constituido definitivamente como un conjunto fijo de cualidades, valores y experiencias comunes. Por otra parte, no concibe la construcción de la identidad únicamente como un proceso discursivo público, sino que también considera las prácticas y significados sedimentados en la vida diaria de las personas. La concepción histórico-estructural concibe la identidad como una interrelación dinámica del polo público y del polo privado, como dos momentos de un proceso de interacción recíproca. En mi análisis de la identidad chilena he intentado tomar estos dos aspectos. La segunda y tercera parte tratan en general de las versiones públicas de identidad. Los dos últimos capítulos de la cuarta parte consideran los rasgos de identidad en tanto prácticas y significados sedimentados en la vida cotidiana de la gente.

No se trata de mundos desconectados. Las versiones públicas de chilenidad se construyen sobre la base de selecciones de ciertos rasgos de la vida de la gente y, al mismo tiempo, al circular como discursos que se transmiten por la prensa y la televisión, por medio de textos escolares y libros, interpelan a sus audiencias a reconocerse en ellos, y así refuerzan sentidos particulares de chilenidad. Por ejemplo, la versión religiosa de la identidad se construye sobre la base de selecciones de rasgos religiosos que se encuentran en la vida real de la gente. Pero al mismo tiempo vuelven a la gente a través de la educación y de los medios de comunicación para ofrecerles y reforzarles un auto-reconocimiento específico. Pero, como hay varias versiones públicas de identidad en competencia interpelando los mundos privados, las personas nunca se entregan pasiva e ineluctablemente a una de ellas. La gente mantiene su capacidad crítica para discriminar, aceptar o rechazar estas ofertas de identidad. La identidad chilena no existe, por lo tanto, en una versión determinada, por sí misma, por comprehensiva y atrayente que sea, existe más bien en la relación dinámica de los diversos discursos identitarios con el auto-reconocimiento efectivo de la gente en sus prácticas.

Parte I

Sobre la identidad

El objetivo de la primera parte de este libro es determinar tanto el contexto teórico general como el contexto teórico latinoamericano en el cual se ubicará la discusión de la identidad chilena. En el capítulo 1 se analizará el concepto de identidad en sus dimensiones más generales, tanto a nivel personal como a nivel colectivo. Desde hace algún tiempo este concepto está de moda en las ciencias sociales y muchos autores lo utilizan en los más variados contextos, sin tener cuidado siempre de definirlo precisamente. Por eso es muy importante empezar por aclarar sus contenidos para evitar confusiones y para que no haya dudas acerca del modo como se entenderá en el libro. El capítulo 2 tiene dos objetivos. Por un lado intentará esclarecer cómo es que en América Latina se pasa fácilmente de las identidades nacionales a la identidad latinoamericana y viceversa. La presencia de esta última es una constante en el pensamiento latinoamericano. Aun cuando los autores trabajan sobre alguna identidad nacional específica, siempre está implícitamente presente la idea de que muchas de las cosas que se afirman pueden también predicarse del resto de América Latina. Por otro lado se intentará explorar en líneas generales cuáles son las principales tendencias teóricas que se detectan en América Latina con respecto a la identidad cultural.

Capítulo 1

El concepto de identidad

Identidad y mismidad

El concepto de identidad tiene diferentes significados y se utiliza en una variedad de contextos que necesitan ser distinguidos para evitar confusiones y clarificar el sentido en que lo voy a utilizar en este libro. Un primer significado de identidad se encuentra en las tradiciones metafísicas escolásticas y aristotélicas que la concebían como uno de los principios fundamentales del ser y como una ley lógica del pensamiento. El principio ontológico de identidad o de “no contradicción” afirma que todo ser es idéntico consigo mismo y, por lo tanto, una cosa no puede ser y no ser al mismo tiempo y desde un mismo punto de vista. Como una regla del pensamiento lógico, el principio de identidad establece que dos proposiciones contradictorias no pueden ser falsas o verdaderas al mismo tiempo y que una idea contradictoria (por ejemplo un círculo cuadrado) no tiene sentido. Como propiedad de todos los seres, la identidad no depende necesariamente de que un ser particular sea capaz de reflexión o no. Una mesa es idéntica consigo misma del mismo modo que un ser humano es idéntico consigo mismo aunque la mesa no sea consciente de ello y el ser humano pueda serlo.

Sin embargo, para muchos filósofos modernos la reflexividad era crucial para la identidad humana y marcaba una diferencia importante con la identidad de las cosas inanimadas y los animales. Por eso insistían en que la auto-conciencia y el auto-reconocimiento eran elementos

necesarios de la identidad humana. Por lo tanto, el problema para ellos era establecer qué era lo que garantizaba el auto-reconocimiento en el tiempo. En muchos filósofos la memoria parece haber jugado un rol fundamental en este proceso. Así por ejemplo, Locke argüía que “tan lejos como esta conciencia pueda extenderse hacia atrás a cualquier acción o pensamiento pasado, hasta allí alcanza la identidad de esa *persona*”¹. La continuidad de la conciencia en el tiempo era crucial para la constitución de la identidad del sujeto, y la identidad importaba porque la responsabilidad moral dependía de ella. De manera similar, Leibniz sostenía que “el alma inteligente, sabiendo lo que es y siendo capaz de decir este yo que tanto dice, no sólo permanece y subsiste metafísicamente (lo que hace más totalmente que los otros), sino que también permanece moralmente la misma y constituye la misma personalidad. Porque es la memoria o el conocimiento de este yo lo que lo hace capaz de recompensa y castigo”².

Debe notarse, sin embargo, que la principal preocupación de estos filósofos no era tanto la identidad en sí misma, como el hecho de que la responsabilidad moral parecía depender de ella. Por supuesto, si ésta era su preocupación principal, les habría bastado con relacionar la responsabilidad con el auto-reconocimiento, y éste con la memoria; no había necesidad de que hicieran depender la identidad de la memoria y autoconciencia. Puede argumentarse que cualquier individuo humano que pierde su memoria continúa siendo ontológicamente idéntico consigo mismo, aunque no necesariamente moralmente responsable por los actos que no puede recordar.

Sea como sea, el punto es que en ambas variantes –identidad ontológica y autoreconocimiento– la identidad se reduce a un problema de mismidad individual. En la mayoría de los casos, éste no es un problema interesante para las ciencias sociales. Normalmente los objetos que son movidos, o los animales

que se mueven a otro lugar son reconocidos como los mismos que estaban en el lugar anterior. Normalmente, también uno se reconoce a sí mismo como el mismo individuo que existió hace años como niño, o el mismo individuo que viajó de A a B. Es cierto que hay casos médicos, de interés para los psicólogos, en los que algunas personas no pueden reconocerse en modo alguno; pero estos son casos patológicos extremos que no afectan a la mayoría de la gente. Por esta razón no vamos a utilizar el concepto de identidad en el sentido filosófico particular de mismidad individual. Daremos este sentido de identidad por sentido.

Un significado más adecuado de identidad deja de lado la mismidad individual y se refiere a una cualidad o conjunto de cualidades con las que una persona o grupo de personas se ven íntimamente conectados.³ En este sentido la identidad tiene que ver con la manera en que individuos y grupos se definen a sí mismos al querer relacionarse –“identificarse”– con ciertas características. Esta concepción es más interesante para científicos sociales porque aquello con lo que alguien se identifica puede cambiar y está influido por expectativas sociales.

Al explorar este concepto de identidad cualitativa, Tugendhat ha destacado el carácter subjetivo de las cualidades que constituyen la identidad y el hecho de que ellas pueden cambiar. La identidad cualitativa responde a la pregunta acerca de lo que cada cual le gustaría ser. La respuesta a esta pregunta puede estar influida por el pasado, pero se refiere básicamente al futuro. En el ejemplo propuesto por Tugendhat, yo puedo ser padre en un sentido biológico, pero en otro sentido, que es fundamental para la identidad, yo soy padre sólo si escojo serlo.⁴ Esto se aplica a la mayoría de las cualidades importantes para la identidad.

Tugendhat cree que la mayor parte de la literatura sobre identidad, desde los primeros escritos de Erikson hasta los más

¹ J. Locke, *Essay Concerning on Human Understanding* (London: George Routledge, 1948), book II, chapter xxvii, section 9, p. 247.

² G. Leibniz, *Philosophical Writings* (London: J.M. Dent & Sons, 1973), p. 44.

³ Sigo aquí la distinción entre identidad individual e identidad cualitativa propuesta por E. Tugendhat, “Identidad: personal, nacional y universal” *Persona y Sociedad*, Vol X, Nº 1 (Abril 1996), pp. 29-40.

⁴ *Ibid.*, p. 32-33.

recientes de Habermas, ha estado afectada por una confusión entre identidad individual e identidad cualitativa y que sólo esta última es una conceptualización adecuada. No cabe duda de que la identidad cualitativa provee una concepción más relevante para las ciencias sociales y que la descripción que Tugendhat hace de ella es profunda. Pero esta noción es todavía muy incompleta en la medida que no clarifica cómo y por qué personas distintas se identifican con cualidades diferentes. Tugendhat propone que las cualidades que constituyen la identidad son lo que Aristóteles llama "disposiciones", que consisten en la capacidad para actuar de una manera particular⁵. Pero el problema de esta explicación es que la identidad aparece determinada por puros factores internos y subjetivos. Puede ser verdad, como Tugendhat sostiene, que Erikson confundía dos nociones diferentes de identidad, pero al menos tenía una noción clara de que el medio social juega un rol fundamental en su construcción y de que para contestar la pregunta "¿quién quisiera ser yo?" el juicio de los otros es crucial⁶. Tugendhat habría hecho bien en darse cuenta, como Erikson, de que no basta el recurso a disposiciones internas.

Es cierto que en un estudio anterior sobre la autoconciencia, Tugendhat insiste en su carácter social, siguiendo críticamente el pensamiento de George Mead, y sosteniendo que la relación de uno mismo consigo mismo debe ser entendida como un proceso intersubjetivo que supone una relación con otros⁷. Sin embargo, como filósofo, Tugendhat parece renuente a relacionar el carácter intersubjetivo de la autoconciencia con el concepto de identidad, en la medida que considera a la identidad como un concepto ambiguo desarrollado por la psicología social. Cuando en un trabajo posterior⁸ Tugendhat explora el concepto de identidad, lo hace en el contexto de una crítica a Habermas y a Erikson y parece preocuparse solamente de la

distinción entre identidad individual e identidad cualitativa. Por más que su análisis de la identidad cualitativa es sugerente y útil, descuida destacar su carácter social. Por lo tanto, desde una perspectiva sociológica, la descripción de la identidad cualitativa que hace Tugendhat es incompleta y tiende a compartir las limitaciones de la filosofía moderna, que no sólo confundía identidad individual con identidad cualitativa, sino que también descuidaba la participación de factores sociales en la construcción de la identidad. Tugendhat es un buen crítico de la confusión entre los dos conceptos, pero descuida destacar el carácter social de la identidad cualitativa. Esto es especialmente sorprendente en un autor que reintroduce el análisis de Mead en el desarrollo de la autoconciencia.

La concepción filosófica moderna de identidad se basó en la creencia en la existencia de un sí mismo, o centro interno, que emerge con el nacimiento, como una alma o esencia, que permanece fundamentalmente igual durante toda la vida. Desde Marx en adelante, muchos sociólogos y psicólogos sociales (en especial George Mead) han desarrollado una concepción alternativa de acuerdo con la cual las expectativas sociales de los otros juegan un rol fundamental en el proceso de identificación con algunas cualidades. De este modo, la idea de un sujeto producido en interacción con una variedad de relaciones sociales llegó a ser crucial.

Los tres elementos componentes de la identidad

Si la identidad no es una esencia innata dada sino un proceso social de construcción, se requiere establecer los elementos constitutivos a partir de los cuales se construye. Propongo la idea de que estos elementos son tres⁹. Primero, los individuos se definen a sí mismos, o se identifican con ciertas cualidades, en términos de ciertas categorías sociales compartidas. Al formar sus identidades personales, los individuos comparten ciertas lealtades grupales

⁵ *Ibid.*, p. 33

⁶ Véase sobre esto E. Erikson, *Identity, Youth and Crisis* (London: Faber & Faber, 1968), p. 22.

⁷ E. Tugendhat, *Self-Consciousness and Self-Determination*, pp. 219-223.

⁸ E. Tugendhat, "Identidad: personal, nacional y universal".

⁹ Se trata, por supuesto, de tres elementos formales constitutivos de toda identidad, no de los rasgos específicos que constituyen el contenido de una identidad particular, que varían en cada caso.

o características tales como religión, género, clase, etnia, profesión, sexualidad, nacionalidad, que son culturalmente determinadas y contribuyen a especificar al sujeto y su sentido de identidad. En este sentido puede afirmarse que la cultura es uno de los determinantes de la identidad personal. Todas las identidades personales están enraizadas en contextos colectivos culturalmente determinados. Así es como surge la idea de identidades culturales. Cada una de estas categorías compartidas es una identidad cultural. Durante la modernidad las identidades culturales que han tenido mayor influencia en la formación de identidades personales son las identidades de clase y las identidades nacionales.

En segundo lugar está el elemento material que en la idea original de William James incluye el cuerpo y otras posesiones capaces de entregar al sujeto elementos vitales de autoreconocimiento. En sus propias palabras:

Es claro que entre lo que un hombre llama mí y lo que simplemente llama mío la línea divisoria es difícil de trazar... En el sentido más amplio posible... el sí mismo de un hombre es la suma total de todo lo que él puede llamar suyo, no sólo su cuerpo y sus poderes psíquicos, sino sus ropas y su casa, su mujer y sus niños, sus ancestros y amigos, su reputación y trabajos, su tierra y sus caballos, su yate y su cuenta bancaria¹⁰.

La idea es que al producir, poseer, adquirir o modelar cosas materiales los seres humanos proyectan su sí mismo, sus propias cualidades en ellas, se ven a sí mismos en ellas y las ven de acuerdo a su propia imagen. Como lo decía Simmel,

Toda propiedad significa una extensión de la personalidad; mi propiedad es lo que obedece a mi voluntad, es decir, aquello en lo cual mi sí mismo se expresa y se realiza externamente. Y esto ocurre antes y más completamente

que con ninguna otra cosa, con nuestro propio cuerpo, el cual, por esta razón, constituye nuestra primera e indiscutible propiedad¹¹.

Si esto es así, entonces los objetos pueden influenciar la personalidad humana. La extensión de esta influencia fue claramente apreciada por Simmel, tanto en el caso de la creación artística de objetos materiales como en el caso del intercambio monetario. Con respecto a lo primero, Simmel sostenía que “la unidad del objeto que creamos y su ausencia influyen la correspondiente configuración de nuestra personalidad”¹². Con respecto a lo segundo, sostenía que el sí mismo es tan solidario con sus posesiones concretas que hasta “la entrega de valores, sea en intercambio, sea como regalo, puede agrandar el sentimiento de relación personal con esa posesión”¹³.

Es a través de este aspecto material que la identidad puede relacionarse con el consumo y con las industrias tradicionales y culturales. Tales industrias producen mercancías, bienes de consumo que la gente adquiere en el mercado, sean objetos materiales o formas de entretenimiento y arte. Cada compra o consumo de estas mercancías es tanto un acto por medio del cual la gente satisface necesidades, como un acto cultural en la medida que constituye una manera culturalmente determinada de comprar o de consumir mercancías. Así por ejemplo, yo puedo comprar una entrada para ir a la ópera porque con la ópera experimento un placer estético. Pero también puedo comprar una entrada para la ópera, que no me gusta mucho, para ser visto en compañía de cierta gente que yo estimo importante o de alto status. Puedo comprar un auto especial porque es estético y necesito movilidad, pero también puedo comprarlo para ser visto como perteneciente a un cierto grupo o círculo particular que es identificable por el uso de esa clase de auto. En otras palabras, el acceso a ciertos bienes materiales, el consumo de ciertas mercancías, puede también llegar a ser un medio de acceso

¹⁰ William James, *The Principles of Psychology*, (London: Macmillan, 1890), Vol. I, p. 291.

¹¹ Georg Simmel, *Sociología* (Madrid: Espasa Calpe, 1939), p. 363.

¹² Georg Simmel, *La Filosofía del Dinero* (Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1976), pp. 571.

¹³ Georg Simmel, *The Philosophy of Money* (London: Routledge, 1990), p. 322.

a un grupo imaginado representado por esos bienes; puede llegar a ser una manera de obtener reconocimiento. Las cosas materiales hacen pertenecer o dan el sentido de pertenencia en una comunidad deseada. En esta medida ellas contribuyen a modelar las identidades personales al simbolizar una identidad colectiva o cultural a la cual se quiere acceder.

En tercer lugar, la construcción del sí mismo necesariamente supone la existencia de "otros" en un doble sentido. Los otros son aquellos cuyas opiniones acerca de nosotros internalizamos. Pero también son aquellos con respecto a los cuales el sí mismo se diferencia y adquiere su carácter distintivo y específico. El primer sentido significa que "nuestra autoimagen total implica nuestras relaciones con otras personas y su evaluación de nosotros"¹⁴. El sujeto internaliza las expectativas o actitudes de los otros acerca de él o ella, y estas expectativas de los otros se transforman en sus propias auto-expectativas. El sujeto se define en términos de cómo lo ven los otros. Sin embargo, sólo las evaluaciones de aquellos otros que son de algún modo significativos para el sujeto cuentan verdaderamente para la construcción y mantención de su autoimagen. Los padres son al comienzo los otros más significativos, pero más tarde, una gran variedad de "otros" empiezan a operar (amigos, parientes, pares, profesores, etc.).

Mead sostenía que en la relación con cada uno de estos "otros" se forma en una persona una variedad de sí mismos elementales ("somos una cosa para un hombre y otra cosa para otro"), pero que si se consideran los otros significativos en conjunto, se puede ver que se organizan en un "otro generalizado" en relación con el cual se forma un "sí mismo completo"¹⁵. El otro generalizado, por lo tanto, está compuesto por la integración de las evaluaciones y expectativas de los otros significativos de una persona¹⁶. De este modo la identidad socialmente construida de una persona, por ser fruto de una gran cantidad de

relaciones sociales, es inmensamente compleja y variable, pero al mismo tiempo se supone capaz de integrar la multiplicidad de expectativas en un sí mismo total coherente y consistente en sus actividades y tendencias.

Por lo tanto, la identidad supone la existencia del grupo humano. Responde no tanto a la pregunta ¿quién soy yo? o "¿qué quisiera ser yo?" como a la pregunta: "¿quién soy yo a los ojos de los otros?"¹⁷ o "¿qué me gustaría ser considerando el juicio que los otros significativos tienen de mí?" Erikson expresa esta idea diciendo que en el proceso de identificación "el individuo se juzga a sí mismo a la luz de lo que percibe como la manera en que los otros lo juzgan a él"¹⁸. Según Erikson este aspecto de la identidad no ha sido bien entendido por el método tradicional psicoanalítico porque "no ha desarrollado los términos para conceptualizar el medio"¹⁹. El medio social, que se expresa en alemán por el término *Umwelt*, no sólo nos rodea, sino que también está dentro de nosotros. En este sentido se podría decir que las identidades vienen de afuera en la medida que son la manera como los otros nos reconocen, pero vienen de adentro en la medida que nuestro autoreconocimiento es una función del reconocimiento de los otros que hemos internalizado.

El autoreconocimiento que hace posible la identidad, de acuerdo a Honneth, toma tres formas: autoconfianza, auto-respeto y autoestima²⁰. Pero el desarrollo de estas formas de relación con el sí mismo para cualquier individuo, depende fundamentalmente de haber experimentado el reconocimiento de otros, a quienes él también reconoce. En otras palabras, la construcción de la identidad es un proceso intersubjetivo de reconocimiento mutuo. La confianza en sí mismo surge en el niño en la medida en que la expresión de sus necesidades encuentra una respuesta positiva de amor y cuidado de parte de los otros a su cargo. De igual manera, el respeto de sí mismo de

¹⁴ H. Gerth and C. Wright Mills, *Character and Social Structure* (New York: Harbinger Books, 1964), p. 80.

¹⁵ G.H. Mead, *Mind, Self, & Society* (Chicago: The University of Chicago Press, 1974) p. 142-144.

¹⁶ H. Gerth and C. Wright Mills, *Character and Social Structure*, p. 95.

¹⁷ David J. de Levita, *The Concept of Identity*, (Paris: Mouton & Co., 1965), p. 7.

¹⁸ E. Erikson, *Identity, Youth and Crisis* p. 22.

¹⁹ *Ibid.*, p. 24.

²⁰ Véase Axel Honneth, *The Struggle for Recognition* (Cambridge: Polity Press, 1995), pp. 118-123.

una persona depende de que otros respeten su dignidad humana y, por lo tanto, los derechos que acompañan esa dignidad. Por último, la autoestima puede existir sólo en la medida que los otros reconozcan el aporte de una persona como valioso. En suma, una identidad bien integrada depende de tres formas de reconocimiento: amor o preocupación por la persona, respeto a sus derechos y estima por su contribución.

Simultáneamente, Honneth, argumenta que hay tres formas de falta de respeto concomitantes con las tres formas de reconocimiento que pueden contribuir a la creación de conflictos sociales y a una "lucha por el reconocimiento", en sectores que están privados de esas formas de respeto. La primera forma de falta de respeto es el abuso físico o amenaza a la integridad física, que afecta la confianza en sí mismo. La segunda, es la exclusión estructural y sistemática de una persona de la posesión de ciertos derechos, lo que daña el respeto de sí mismo. La tercera, es la devaluación cultural de ciertos modos de vida o creencias y su consideración como inferiores o deficientes, lo que impide al sujeto atribuir valor social o estima a sus habilidades y aportes²¹. La reacción emocional negativa que acompaña estas experiencias de falta de respeto (rabia, indignación) representa para Honneth la base motivacional de la lucha por el reconocimiento: "porque es sólo al reconquistar la posibilidad de una conducta activa que los individuos pueden deshacerse del estado de tensión emocional a que son sometidos como resultado de la humillación"²².

Para Honneth, entonces, la experiencia de la falta de respeto sería la fuente de las formas colectivas de resistencia y lucha social. Pero éstas no son un resultado automático de respuestas emocionales individuales. Sólo si existen los medios de articulación intersubjetiva de tales emociones en un movimiento social, nacerán formas colectivas de lucha. Honneth usa la distinción entre el "mí" y el "yo" propuesta por Mead²³ para

fundamentar la idea de una lucha por el reconocimiento. Mientras el "mí" refleja las expectativas e imágenes que los otros tienen de mí, el "yo" busca activamente un reconocimiento ampliado de mis derechos como parte de una comunidad ideal del futuro²⁴. Las personas siempre están luchando por expandir el rango de sus derechos, por el reconocimiento de esferas mayores de autonomía y de respeto. Esta es la base del desarrollo de la sociedad, un proceso continuo en que las formas de reconocimiento se van ampliando tanto a nuevas formas de libertad como a nuevos grupos de personas. La identidad individual supone, por lo tanto, las expectativas grupales, pero no sólo en cuanto pasadas, sino también en cuanto posibilidades futuras.

La importancia del pensamiento de Honneth y de su interpretación de Mead es que permite comprender a la identidad no como una construcción meramente pasiva sino como una verdadera interacción en la cual la identidad del sujeto se construye no sólo como una expresión del reconocimiento libre de los otros sino también como resultado de una lucha por ser reconocido por los otros. Esta lucha responde a la experiencia de falta de respeto que se vive como indignación o rabia y que el yo no acepta. Esa lucha, al menos en el caso de las dos últimas formas de reconocimiento de derechos y de estima social, tiene la potencialidad de ser colectiva en la medida que sus metas pueden generalizarse más allá de las intenciones individuales. En este punto se encuentran, por lo tanto, la identidad personal y la identidad colectiva.

La búsqueda de reconocimiento personal puede manifestarse y tener una satisfacción en el movimiento colectivo de lucha. Pero puede también manifestarse como una proyección personal en los objetos de consumo, que se han convertido en símbolos de la comunidad imaginada a la que uno quiere pertenecer o por la cual uno quiere ser respetado. En contraste con la lucha colectiva por el reconocimiento, la lucha por el reconocimiento basada en el consumo es altamente individualizada y atomizada. Sustituye los logros reales de la lucha grupal por el aura sucedánea de las cosas

²¹ Íbid., pp. 132-135.

²² Íbid., p. 138.

²³ Para Mead el "mí" era el conjunto organizado de actitudes de los otros que es constitutivo del sí mismo. El "yo" era la respuesta o reacción del individuo a las actitudes de los otros. Véase G.H. Mead, *Mind, Self, & Society*, p. 175.

²⁴ A. Honneth, *The Struggle for Recognition*, pp. 77-85.

representativas y, en esta medida, no cambia nada en la realidad, sino que constituye una alternativa que desarma y desarticula la lucha colectiva. El consumo puede sustituir la acción colectiva pero no puede cambiar las actitudes de los otros para inducirlos a reconocerse. De este modo, aunque las cosas materiales son inevitablemente parte de la identidad de cada cual, también pueden llegar a ser un modo desviado de lucha por el reconocimiento.

La identidad también presupone la existencia de otros que tienen modos de vida, valores, costumbres e ideas diferentes. Para definirse a sí mismo se acentúan las diferencias con los otros. La definición del sí mismo siempre envuelve una distinción con los valores, características y modos de vida de otros. En la construcción de cualquier versión de identidad, la comparación con el "otro" y la utilización de mecanismos de diferenciación con el "otro" juegan un papel fundamental: algunos grupos, modos de vida o ideas se presentan como fuera de la comunidad. Así surge la idea del "nosotros" en cuanto distinto a "ellos" o a los "otros". A veces, para definir lo que se considera propio se exageran las diferencias con los que están fuera y en estos casos el proceso de diferenciación se transforma en un proceso de abierta oposición y hostilidad al otro. Si bien la diferenciación es un proceso indispensable para la construcción de identidad, la oposición hostil al otro no lo es, y constituye un peligro de todo proceso identitario.

El proceso de identificación por oposición al otro ha existido siempre en la historia. Los griegos antiguos dividían el mundo entre los griegos y los bárbaros. Bárbaros eran aquellos que hablaban otras lenguas y no podían hablar griego, convirtiéndose así en los "otros" de la identidad griega. Sin embargo, como lo ha sostenido García-Gual, el principio de la diferencia de lenguaje muy pronto evolucionó hacia una forma de desprecio: aquellos que no hablaban griego fueron considerados atrasados, rudos, rebeldes e intelectualmente inferiores. La propia lengua griega facilitó esta transición de la diferencia al desprecio: la palabra *logos* tenía el doble significado de palabra hablada y razón, es decir, significaba tanto lenguaje inteligible

como la realización del orden. De allí que el bárbaro que no podía hablar griego, también se exponía a ser juzgado como irracional o falto de orden y lógica. La lengua griega se había convertido así en el vehículo por excelencia de la razón. Por eso se puede comprender por qué Aristóteles, Eurípides e Isócrates justificaban la esclavitud como el resultado de la natural superioridad de los griegos y de la natural inferioridad de los bárbaros²⁵.

Hay evidencia de que estos mecanismos de identificación también existían entre los diversos pueblos indígenas de América precolombina. Las crónicas de Sahagún narran cómo los nahuas en América Central consideraban a los otomíes como tontos, perezosos y lascivos. Tanto así, que entre los nahuas se acostumbraba a llamar otomí a alguien que no entendía. De igual forma consideraban a los huastecas como borrachos e impúdicos por andar sin taparrabos. Se daba allí también, como entre los griegos, la creencia de que la lengua náhuatl era más refinada y sofisticada que las lenguas toscas e ininteligibles de los pueblos vecinos²⁶.

También hay numerosos ejemplos históricos de identificación en que la oposición se exagera hasta fomentar la exclusión en diversos grados: de marcar la diferencia se puede pasar a la desconfianza, de ésta a la abierta hostilidad y, de aquí, a la agresión. Este proceso creciente de exclusión no es de suyo necesario, pero se ha dado demasiadas veces en la historia para ignorarlo como una posibilidad remota. Siguiendo a Hilberg, Bauman describe la secuencia lógica que terminó en el holocausto de los judíos: "comienza con la definición del extraño. Una vez que se lo ha definido, se lo puede separar. Una vez que se lo ha separado, se lo puede deportar. Una vez que ya se lo ha deportado, se puede concluir con su exterminio físico"²⁷. Esta es la misma

²⁵ Véase Carlos García-Gual, "La visión de los otros en la antigüedad clásica" en M. León-Portilla et al., (ed) *De Palabra y Obra en el Nuevo Mundo* (Madrid: Siglo XXI, 1992), Vol. I, pp. 7-19.

²⁶ Véase, Miguel León-Portilla, "Imágenes de los otros en Mesoamérica antes del encuentro", *ibid.*, pp. 36-41.

²⁷ Z. Bauman, Entrevista con Helga Hirsch: "Der Holocaust ist nicht einmalig. Gespräch mit dem polnischen Soziologen Zygmunt Bauman" ("El holocausto no es único. Entrevista con el sociólogo polaco Zygmunt Bauman") en *Die Zeit*, N° 17, 23 de Abril de 1993, p. 68. Agradezco a Jorge Iván Vergara por mostrarme y traducir esta cita.

lógica que ha operado más recientemente entre hutus y tutsis en Rwanda y entre musulmanes bosnios y serbios en la antigua Yugoslavia.

Identidades personales y colectivas

¿Cuál es la relación entre identidades personales y colectivas? Esta es una pregunta importante que tiene que ser contestada antes de que podamos explorar una identidad nacional, que es el tema de este libro. Lo primero que hay que decir acerca de esta distinción es que las identidades personales y colectivas están interrelacionadas y se necesitan recíprocamente. No pueden haber identidades personales sin identidades colectivas y viceversa. Lo que significa que, aunque ciertamente hay una distinción analítica entre las dos, no pueden ser concebidas aparte y sustancializadas como entidades que pueden existir por sí solas sin una referencia mutua. Esto es así porque las personas no pueden ser consideradas como entidades aisladas y opuestas a un mundo social concebido como una realidad externa. Los individuos se definen por sus relaciones sociales y la sociedad se reproduce y cambia a través de acciones individuales. Las identidades personales son formadas por identidades colectivas culturalmente definidas, pero éstas no pueden existir separadamente de los individuos.

Como se insinuó en la sección anterior, al construir sus identidades personales, los individuos comparten ciertas afiliaciones, características o lealtades grupales culturalmente determinadas, que contribuyen a especificar al sujeto y su sentido de identidad. Implícita en esta afirmación está la idea de identidades colectivas tales como género, clase, etnia, sexualidad, nacionalidad etc., que Stuart Hall ha llamado "identidades culturales". Son formas colectivas de identidad porque se refieren a algunas características culturalmente definidas que son compartidas por muchos individuos. Así por ejemplo, el ser chileno o peruano nos hace pertenecer a un colectivo, nos hace parte de un grupo que puede ser identificado por algunos rasgos específicos. Pero, en sí mismas, la chilenidad o peruanidad significan

muy poco sin una referencia a personas individuales concretas que continuamente las recrean por medio de sus prácticas. Las identidades colectivas no deben ser hipostasiadas como si tuvieran una existencia independiente y pertenecieran a un individuo colectivo absolutamente integrado. Parafraseando a Giddens, podríamos decir que las identidades colectivas son continuamente recreadas por individuos a través de los mismos medios por los cuales ellos se expresan a sí mismos como actores con una identidad nacional, pero, al mismo tiempo, las identidades colectivas hacen esas acciones posible. De allí que una identidad colectiva sea el medio y el resultado de las identidades individuales a las que recursivamente organiza²⁸.

Esta relación cercana no debe ocultar, sin embargo, las diferencias entre estas dos formas de identidad. En particular, hay que evitar trasponer los elementos psicológicos de las identidades personales a las identidades culturales. Mientras es posible y legítimo hablar de una identidad personal en términos del "carácter" o la "estructura psíquica" de un individuo, no es adecuado hablar de una identidad colectiva en términos de un "carácter étnico" o de una "estructura psíquica colectiva" que sería compartida por todos los miembros del grupo. Una identidad colectiva no tiene estructura psíquica o de carácter en el sentido de un número definido de rasgos psicológicos. No se puede decir que un carácter colectivo se manifiesta en el conjunto de caracteres individuales; por ejemplo, que los chilenos comparten una estructura de carácter chilena, que es diferente de la estructura de carácter británica. Existen diferencias culturales entre ambas naciones, que duda cabe, pero es muy improbable que existan diferencias significativas al nivel de rasgos psicológicos abstractos.

En antropología, la escuela culturalista norteamericana que incluye a Margaret Mead, Ruth Benedict, Ralph Linton y Clyde Kluckhohn, entre otros, tendía a trabajar con esta idea de que los individuos de una sociedad particular tienen una estructura de

²⁸ Esta idea es parte de la teoría de la estructuración de Anthony Giddens. Véase *The Constitution of Society* (Cambridge: Polity Press, 1984), especialmente el capítulo 1.

carácter común, un patrón cultural, que puede ser descrito en términos de una serie de rasgos psicológicos. De este modo se podía hablar del "carácter nacional" o de la "mentalidad de un pueblo" o de la "personalidad básica" que consistía en una serie de características psicológicas, relativamente estables, compartidas por los miembros de una sociedad por el hecho de poseer la misma cultura. En un comienzo, estos antropólogos estudiaron culturas primitivas mediante la observación participante en el terreno mismo, pero con posterioridad, ampliaron su campo de acción.

En efecto, durante la Segunda Guerra Mundial estos mismos autores encabezaron estudios de "cultura a distancia" para determinar los rasgos del carácter nacional de algunos pueblos extranjeros, que eran financiados por agencias gubernamentales con el objeto de establecer un posible modelo de conducta de naciones enemigas²⁹. Kluckhohn, por ejemplo, describía el carácter ruso como "caluroso y humano, tremendamente dependiente de afiliaciones sociales seguras, inestable, irracional, fuerte pero indisciplinado, necesitado, por lo tanto, de estar sometido a alguna clase de autoridad"³⁰. Del mismo modo Ruth Benedict estudió el carácter nacional japonés y otros se hicieron cargo de Polonia, China, Checoslovaquia, etc. Pero la influencia de esta tendencia fue más allá de este objetivo estrecho inicial y en muchos otros países han florecido estudios acerca del carácter nacional como una manera de definir la identidad nacional.

América Latina no es una excepción y ha tenido su cuota de estudios del carácter nacional. Maritza Montero describe el carácter venezolano en términos de 3 rasgos positivos: igualitarismo, coraje y generosidad, y 7 rasgos negativos: flojera, pasividad, emotividad, autoritarismo, violencia, pesimismo y falta de sentido histórico³¹. Leite hace lo mismo

con los brasileños, que aparecen como indolentes, prejuiciados, ineptos para el trabajo, maliciosos, sensuales, dionisiacos³². En Chile, Francisco Antonio Encina propone en 1910 la idea de que "los pueblos, como los individuos, tienen temperamento y carácter propios, que imprimen un sello personal y exclusivo a todas las manifestaciones de su actividad. No existen dos razas que piensen, sientan y obren exactamente igual"³³. Basado en esto realiza su análisis del desastre moral y la inferioridad económica que resulta de tratar de educar demasiado intelectualmente al pueblo chileno. Más recientemente Hernán Godoy, María Elena Montt y Cristián Tolosa, se esfuerzan también por analizar los rasgos del carácter nacional chileno y serán analizados en el capítulo 5. Hernán Godoy, por ejemplo, concluye su descripción del carácter chileno destacando sobriedad, seriedad, prudencia, sentido de humor, gran temor al ridículo, pero también servilismo, crueldad, imprevisión, entre muchos otros rasgos³⁴.

Estos listados de rasgos psicológicos supuestamente pertenecientes a un carácter nacional, muestran por sí mismos su inadecuación, en la medida que, claramente, no son compartidos por todos los miembros de esas sociedades. Sería aventurado aún decir que son compartidos por la mayoría de una nación. Constituyen sobregeneralizaciones abstractas que no pueden predicarse de toda una nación. Además, con tal grado de generalidad, es imposible establecer ninguna clase de discriminación real entre diferentes culturas. ¿Qué significa decir que el coraje es parte del carácter chileno, cuando lo mismo se afirma del carácter británico, del carácter norteamericano, del carácter alemán y así sucesivamente? Uno sospecha que, en circunstancias particulares y dadas algunas condiciones específicas, la gente de cualquier nación puede mostrar su coraje o debilidad. Optimismo, tristeza, sensibilidad, coraje, indolencia, sensualidad,

²⁹ Véase sobre esto Renato Ortiz, *Um Outro Território, Ensaios sobre a mundialização* (São Paulo: Olho d'Água, s/f), p. 70.

³⁰ C. Kluckhohn, *Culture and Behaviour* (New York: The Free Press of Glencoe, 1962), p. 214.

³¹ Maritza Montero, *Ideología, Alienación e Identidad Nacional, Una aproximación psicosocial al ser venezolano* (Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1987), pp. 133-134.

³² D.M. Leite, *O Caráter Nacional Brasileiro* (São Paulo: Livraria Pioneira, 1969). Citado en R. Ortiz, *Um Outro Território*, p. 71.

³³ Francisco Antonio Encina, *Nuestra Inferioridad Económica* (Santiago: Editorial Universitaria, 1986), p. 178.

³⁴ Hernán Godoy, *El Carácter Chileno* (Santiago: Editorial Universitaria, 1976), pp. 505-518.

etc., no pueden juzgarse características esenciales de la “estructura psíquica” de ningún pueblo. Es un error ontologizar para un colectivo, lo que son rasgos psicológicos individuales.

Fuera de las debilidades metodológicas que consisten en la transposición indebida de factores del orden psicológico individual al orden colectivo, la versión psico-social tiene también peligros adicionales que dicen relación con la entrega de elementos que facilitan la construcción del “otro” por medio de estereotipos. Cuando se dice que “los indios son flojos”, “los italianos son malos militares”, “los argentinos son arrogantes”, “los latinoamericanos son imprevisores”, “los escoceses son tacaños”, en el fondo se está haciendo la misma sobregeneralización indebida de atribuir un rasgo psicológico individual a todo un colectivo, pero además con la intención de mostrar la inadecuación o falencia de todo un pueblo o nación en oposición a lo que se considera la identidad propia. Desde nuestro punto de vista, por lo tanto, es un error reducir la identidad nacional al “carácter nacional”.

En sí misma, una identidad colectiva es puramente un artefacto cultural, un tipo de “comunidad imaginada” como lo establece Anderson en el caso de la nación³⁵. Pienso que lo que Anderson dice de la nación es también aplicable a otras identidades culturales tales como la sexualidad, la etnia, la clase social, el género, etc. En todos estos casos, los miembros de estas comunidades imaginadas son limitados en número, pero “nunca conocerán a la mayoría de sus compañeros miembros, ni estarán con ellos, ni siquiera los oirán, sin embargo, en la mente de cada uno de ellos vive la imagen de su comunión”³⁶. Sin perjuicio de esto, es claro que no podemos igualar todas estas identidades culturales y que cada una de ellas tiene su propia historia y resonancia individual. Muchos millones han muerto o matado por sus naciones desde que empezó la modernidad. Hasta hoy, por el contrario, ser heterosexual no ha sido algo que haya inspirado un gran sentido de fraternidad, y ciertamente

muy pocos han muerto o matado específicamente por eso. Ser mujer, homosexual o negro no ha supuesto, hasta ahora, tanta fraternidad imaginada como el hecho de ser chileno o peruano, y, sin embargo, ha ido crecientemente creando en muchos individuos grados de compromiso y lealtad personal que son mayores que los de los heterosexuales.

Esto significa que cada identidad cultural demanda una cantidad diferente de compromiso de cada miembro individual o supone un grado diferente de fraternidad imaginada, y que esto puede cambiar históricamente. Las identidades culturales no son estáticas. La clase social, la nacionalidad y la sexualidad casi no tenían presencia antes de que llegara la modernidad y por lo tanto no contaban en la construcción de identidades personales. Hoy día hay signos de que la clase social y la nacionalidad han empezado a declinar con la llegada de la modernidad tardía. La modernidad temprana trajo consigo y expandió las naciones-estado por todos lados; la modernidad tardía y la globalización acelerada han empezado a erosionar su autonomía. Por lo tanto, las identidades colectivas comienzan históricamente, se desarrollan y pueden declinar o desaparecer.

Las identidades culturales pueden coexistir y no son mutuamente excluyentes. En la construcción de las identidades personales siempre concurre un buen número de ellas en varios grados de intensidad. Pero no todas ellas son estrictamente necesarias del mismo modo. Por ejemplo, es difícil escapar de las determinaciones de la nacionalidad y del género, pero no hay ninguna dificultad en no ser un hinchado de algún club de fútbol o no tener alguna religión. Algunas identidades culturales pueden subsumir o ser parte de otras identidades culturales. Por ejemplo, es posible ser chileno y simultáneamente latinoamericano del mismo modo que un británico es también europeo. Otras subclasificaciones pueden llegar a ser significativas en contextos específicos. Así por ejemplo, Europa Occidental puede contrastarse con Europa Oriental o del Sur, y Sud América puede distinguirse de América Central y América del Norte. Todas estas divisiones son culturalmente producidas y las comunidades a que se refieren son imaginadas de diferentes maneras. Por ejemplo,

³⁵ B. Anderson, *Imagined Communities* (London: Verso, 1983).

³⁶ *Ibid.*, p. 15.

puede proponerse la hipótesis de que la “latinoamericanidad” significa más para los chilenos o venezolanos que la “europeidad” para los británicos; y esto sería consecuencia de haber compartido los mismos conquistadores, la misma lengua, la misma religión y muchos otros valores culturales.

Las identidades culturales funcionan produciendo significados e historias con los cuales las personas pueden identificarse. Mientras más importante sea el rol de la identidad colectiva para la construcción de identidades personales, mayor será la atracción de los significados y narrativas que se crean para interpelar a los individuos a identificarse con ellos. La nación es un caso muy especial en este respecto porque ha demandado y logrado un grado de compromiso de parte de sus miembros que no tiene paralelos con otras identidades culturales. Anderson ha tratado de explicar la fuerza de esta forma de identidad buscando en sus orígenes culturales que sugieren una afinidad y continuidad con la religión: ambos se relacionan con la muerte y la inmortalidad, pero con la declinación relativa de la creencia religiosa, la nación es un nuevo camino de continuidad e inmortalidad³⁷.

Hall ha mostrado de varias maneras cómo el discurso de la nación interpela a los individuos para que se identifiquen con él³⁸. Por ejemplo, contando y repitiendo la narrativa de la nación que está presente en las historias nacionales, en la literatura, en los medios de comunicación y la cultura popular. Aquí se encuentran eventos históricos gloriosos (el combate naval de Iquique), comidas (empanadas y vino tinto), imágenes (el roto chileno), símbolos (la bandera chilena), paisajes (la cordillera) y rituales (el *Te Deum* y la parada militar en Septiembre) pero también “tradiciones inventadas” que pretendiendo ser muy viejas tratan de expresar de una manera simbólica la continuidad con un pasado glorioso³⁹ (el discurso presidencial del 21 de Mayo).

Otro expediente es el énfasis en el origen inmemorial de las tradiciones o instituciones (por ejemplo, del ejército chileno, que se considera a sí mismo existente ya en la guerra de Arauco). Esto casi siempre se relaciona con un mito fundacional en el cual se hace referencia a una raza pura y original de donde vienen todas las virtudes.

Identidad y globalización

La globalización se refiere a la intensificación de las relaciones sociales universales que unen a distintas localidades, de tal manera que lo que sucede en una localidad está afectado por sucesos que ocurren muy lejos y viceversa⁴⁰. Para la mayoría de los sociólogos, la globalización no puede entenderse sólo al nivel de la economía, y es un fenómeno mucho más complejo que cubre una multiplicidad de otras dimensiones sociales y culturales. Como es obvio, el fenómeno de la globalización cultural es especialmente relevante para la identidad y, por lo tanto, es necesario detenerse en él aunque sea brevemente. Si la globalización tiene una dimensión cultural muy importante, en parte se debe a la mediatización de la cultura moderna⁴¹. Esta consiste en que los medios de comunicación están crecientemente moldeando, por un lado, la manera como las formas culturales son producidas, transmitidas y recibidas en las sociedades modernas y, por otro, los modos como las personas experimentan los eventos y acciones que ocurren en contextos espacial y temporalmente remotos. Los medios simbólicos electrónicamente creados y transmitidos pueden más fácilmente abstraer del espacio.

Aunque es posible detectar elementos culturales de las más variadas procedencias, que tienden a romper con los límites nacionales y espacio-temporales y se van internacionalizando, esto no implica que la globalización vaya a significar una creciente homogenización cultural ni que la cultura vaya a ir

³⁷ Íbid., pp. 18-19. Refiriéndose a uno de esos ritos típicos de la nacionalidad, Anderson menciona por ejemplo la importancia de la tumba del soldado desconocido.

³⁸ S. Hall, D. Held & T. Mc Grew, *Modernity and its Futures*, (Cambridge: Polity Press and Open University, 1992), p. 293.

³⁹ Véase E. Hobsbawm and T. Ranger, *The Invention of Tradition* (Cambridge: CUP, 1988) p. 1.

⁴⁰ Esta definición aparece en Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity* (Cambridge: Polity Press, 1990), p. 64.

⁴¹ Sobre esto véase J. Thompson, *The Media and Modernity* (Cambridge: Polity Press, 1995), pp. 12-20 y 225-248.

progresivamente desterritorializándose. Puede que hoy exista un cierto espacio cultural electrónico sin un lugar geográfico preciso,⁴² pero las culturas locales nunca perderán su importancia y lo global sólo puede actuar a través de ellas. Lo global no reemplaza a lo local, sino que lo local opera dentro de la lógica de lo global⁴³. La globalización no es un fenómeno teleológico, un proceso que conduce inexorablemente a un fin que sería la comunidad humana universal culturalmente integrada, sino que un proceso contingente y dialéctico que avanza engendrando dinámicas contradictorias. Puede dar ventajas económicas de comercio exterior por un lado y producir problemas de desempleo por el otro. Al mismo tiempo que universaliza algunos aspectos de la vida moderna, fomenta la intensificación de diferencias. Crea comunidades y asociaciones transnacionales pero también fragmenta comunidades existentes; mientras por una parte facilita la concentración del poder y la centralización, por otra genera dinámicas descentralizadoras; produce hibridación de ideas, valores y conocimientos pero también prejuicios y estereotipos que dividen⁴⁴.

Por lo tanto, es un error creer que la globalización tiene sólo aspectos beneficiosos o sólo aspectos indeseables. Hay una mezcla. La pregunta que surge es cómo se distribuyen estos aspectos. Para algunos, como Bauman, los efectos positivos y los negativos no se distribuyen equitativamente en el mundo sino que conducen a una nueva polarización de ricos globalizados y pobres localizados. Se crea una nueva estratificación global que no obedece tanto a criterios geográficos nacionales como a clases transnacionales. La elite mundial se vuelve extraterritorial, separada de las comunidades locales que permanecen marginadas y confinadas a su espacio⁴⁵. Para otros, como Beck, estas

tendencias no operan en forma absoluta. La mentada capacidad de evasión de los “de arriba”, su extraterritorialidad, el fin del nexo causal entre la riqueza y la pobreza no son fenómenos que tengan una vigencia total y es dudoso que puedan llegar a operar con absoluta exclusión de formas de solidaridad y causalidad que todavía existen y que pudieran desarrollarse en nuevas direcciones transnacionales⁴⁶. En este punto el veredicto no es todavía definitivo.

Surgen naturalmente las preguntas ¿hasta dónde puede llegar el efecto de la globalización? ¿Están la autonomía nacional y la identidad nacional destinadas a desaparecer? Y si no es así, ¿cómo afecta entonces la globalización a la identidad nacional? Hay que reafirmar, antes que nada, que frente a la globalización las identidades nacionales no están destinadas a desaparecer. Pero sí son afectadas por ella. La globalización afecta a la identidad, en primer lugar, porque pone a individuos, grupos y naciones en contacto con una serie de nuevos “otros” en relación con los cuales pueden definirse a sí mismos. La globalización de las comunicaciones a través de las señales electrónicas ha permitido la separación de las relaciones sociales de los contextos locales de interacción. Esto significa no sólo que en relación con cada persona el número de “otros significativos” y de diferenciación ha crecido sustancialmente, sino que también esos otros son conocidos no por medio de su presencia física sino que a través de los medios de comunicación, especialmente las imágenes televisadas. Estadísticas recientes muestran que en casi todo el mundo los niños pasan más horas al año viendo televisión que asistiendo al colegio. Ni siquiera la lengua extranjera del cable o del satélite es un gran obstáculo porque la televisión penetra a través de imágenes, fantasías y emociones. Atrae a la gente más como un espectáculo entretenido que como un argumento lógico. La gente aprende de ellos de una manera diferente y más directa que como se aprende en el colegio.

⁴² Esta es la tesis de K. Robins, “Tradition and Translation: National Culture in its Global Context”, en J. Corner y S. Harvey (eds), *Enterprise and Heritage* (London: Routledge, 1991), p. 29.

⁴³ Como dice Ulrich Beck, “‘global’ significa traducido y ‘conectado a tierra’, ‘en muchos lugares a la vez’ y, por lo tanto, es sinónimo de *translocal*.” *¿Qué es la globalización?* (Barcelona: Paidós, 1998), p. 76.

⁴⁴ Anthony McGrew, *A Global Society?* en S. Hall, D. Held and T. McGrew, *Modernity and its Futures*, (Cambridge: Polity Press and Open University, 1992), pp. 74-76.

⁴⁵ Zygmunt Bauman, *La Globalización, consecuencias humanas* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1999), p. 94.

⁴⁶ Ulrich Beck, *¿Qué es la globalización?*, pp. 91-98.

Sin embargo, la manera como la televisión está influyendo en la construcción de identidades no debe simplificarse. La televisión pone a la gente en contacto con mundos lejanos y muestra otras culturas y otros modos de vida posibles. En esa medida ayuda a contextualizar y relativizar el absolutismo del modo de vida propio o nacional. Pero por otro lado la televisión puede también ayudar a la creación y recreación de tradiciones nacionales. Así sucede, por ejemplo, con telenovelas en idioma galés en el país de Gales y programas de juegos familiares en Eslovenia que se utilizan para reinventar y apoyar tradiciones familiares nacionales⁴⁷. Las identidades nacionales dependen en parte de que los diarios, la radio y la televisión creen vínculos imaginarios entre los miembros de una nación, nacionalicen ciertas prácticas sociales e inventen tradiciones⁴⁸. La televisión es un medio especialmente apto para mediar entre identidades culturales e individuales en la medida que permite crear la ficción de una interacción cara a cara, de una proximidad especial, al presentar al otro audiovisualmente en la intimidad de las casas. Pero también la radio sigue siendo un medio muy poderoso⁴⁹.

Además, hay que ser consciente de que las imágenes que llegan no tienen necesariamente un tipo de impacto específico y son siempre activamente reinterpretadas en los contextos locales, a veces con sentidos opuestos. Investigaciones en Inglaterra, por ejemplo, han demostrado que en la primera mitad de los noventa la telenovela más popular entre la gente de origen asiático en Londres fue *Neighbours* (vecinos), de origen australiano, pero que era utilizada por los padres como una lección acerca de la necesidad de reforzar los valores tradicionales de las comunidades asiáticas, e interpretada por los jóvenes en

el sentido opuesto, como una lección acerca de la necesidad de cambiar esos valores⁵⁰.

En segundo lugar, la globalización ha afectado la construcción de identidades en la medida que ha acelerado el ritmo de cambio en toda clase de relaciones y eso ha hecho más difícil para el sujeto hacer sentido de lo que pasa, ver la continuidad entre pasado y presente y, por lo tanto, formarse una visión unitaria de sí mismo y saber cómo actuar. Además la explosión general de las comunicaciones, imágenes y simulacros hace más difícil concebir una realidad unificada⁵¹. Esto hace la construcción de identidades personales un proceso más complejo y difícil, sujeto a muchos saltos y cambios. Esto no significa que las identidades se hayan disuelto o descentrado, como lo mantienen los postmodernistas, sino que más bien ellas se reconstruyen y redefinen en contextos culturales nuevos. Las dificultades producidas por el cambio vertiginoso y por la compresión del espacio-tiempo, justifican el surgimiento de sentimientos nuevos acerca de lo efímero, caótico y contingente del mundo, esa sensación personal de desintegración. Pero no justifican necesariamente la idea de un sujeto totalmente dislocado.

En tercer lugar, la globalización afecta la identidad porque las grandes transformaciones sociales traídas por ella tienden a desarraigar identidades culturales ampliamente compartidas y, por lo tanto, alteran las categorías en términos de las cuales los sujetos construyen su identidad. Ocurren procesos de desarticulación y dislocación por medio de los cuales mucha gente cesa de verse a sí misma en términos de los contextos colectivos tradicionales que le daban un sentido de identidad: por ejemplo, profesión, clase, nacionalidad, religión y comienzan a verse en términos de otros contextos colectivos, por ejemplo, de género, etnia, sexualidad, equipo de fútbol, etc. La identidad nacional ha sido especialmente afectada debido a la erosión de

⁴⁷ Véase Alison Griffiths, "Pobol y Cwm, the Construction of National and Cultural Identity in a Welsh Language Soap Opera" y Breda Luthar, "Identity Management and Popular Representational Forms" en P. Drummond et al., *National Identity and Europe, the Television Revolution* (London: BFI Publishing, 1993), pp. 9-24 and 43-50.

⁴⁸ Sobre esto véase J. Thompson, *The Media and Modernity*, pp. 50-51 y 198-199.

⁴⁹ Yo me recuerdo el impacto que produjo en mí cuando era un niño, la radioteatralización de *Adiós al Séptimo de Línea* de Jorge Iñestroza.

⁵⁰ Véase Marie Gillespie, "Soap Viewing, Gossip and Rumour amongst Punjabi Youth in Southall", en P. Drummond et al., *National Identity and Europe, the Television Revolution*, pp. 25-42.

⁵¹ Véase sobre esto Gianni Vattimo, *The Transparent Society* (Cambridge: Polity Press, 1992), pp. 8-9.

la autonomía de las naciones-estados. El proceso de globalización empezó expandiendo a las naciones-estado por todo el mundo, pero terminó por socavar su independencia. Esto se debe en parte a la creciente internacionalización de la economía y al surgimiento de bloques comerciales y políticos como la Comunidad Europea, lo que hace cada vez más difícil para las naciones seguir políticas significativamente diferentes a las del resto del mundo o de su grupo. Las identidades étnicas y de género han adquirido, por el contrario, una extraordinaria importancia en Europa y crecientemente en América Latina.

Identidad como herencia y como proyecto

Es importante subrayar que una concepción adecuada de identidad nacional no sólo mira al pasado como la reserva privilegiada donde están guardados los elementos principales de la identidad; también mira hacia el futuro y concibe la identidad como un proyecto. La pregunta por la identidad no sólo es entonces ¿qué somos?, sino también ¿qué queremos ser? Tal como Habermas argumenta, “la identidad no es algo ya dado, sino también, y simultáneamente, nuestro propio proyecto”⁵². Es claro que cualquier proyecto articulado por un discurso específico no puede pretender el monopolio de la construcción de la identidad sin considerar las formas populares, los significados y las tradiciones decantadas en la vida diaria por prácticas de larga data; en otras palabras, lo que podría llamarse tradición o herencia cultural. Pero también es cierto que en la construcción del futuro no todas las tradiciones históricas son igualmente válidas. Habermas insiste en la profunda ambivalencia de las tradiciones nacionales: no todo lo que constituye una tradición nacional es necesariamente bueno y aceptable para el futuro. Si bien es cierto que una nación no puede elegir libremente sus tradiciones, puede, por lo menos, decidir políticamente si continuar o no continuar con algunas de ellas⁵³.

Si se concibe la identidad nacional como una esencia inmutable y constituida en un pasado remoto, de una vez para siempre, como una herencia intocable, todo cambio o alteración posterior de sus constituyentes básicos implica necesariamente no sólo la pérdida de esa identidad sino que además una alienación. Por el contrario, si la identidad nacional no se define como una esencia incambiable, sino más bien como un proceso histórico permanente de construcción y reconstrucción de la “comunidad imaginada” que es la nación, entonces las alteraciones ocurridas en sus elementos constituyentes no implican necesariamente que la identidad nacional se ha perdido, sino más bien que ha cambiado, que se va construyendo.

Si seguimos esta última versión que parece teóricamente más convincente, es necesario aceptar que las identidades nacionales nunca ha sido algo estático o una especie de alma permanente, sino que han ido cambiando y transformándose en la historia, sin por ello implicar una alienación o traición a una supuesta esencia profunda que las habría constituido desde siempre. Por esta razón resulta tan difícil establecer con claridad la línea divisoria entre lo propio, como algo que debe necesariamente mantenerse, y lo ajeno, como algo que aliena. Nuevos elementos culturales que vienen de fuera están permanentemente siendo adaptados y recontextualizados en la cultura nacional. Pero es la cultura nacional, que tiene una cierta estabilidad, la que los adopta y adapta, no al revés.

De todo esto podemos concluir que la pregunta por la identidad tiene más importancia hoy por su proyección al futuro que por una supuesta pérdida progresiva de lo “propio” en un mundo globalizado. Al concebir la identidad no como un ethos inmutable formado en un pasado remoto, sino como un proyecto abierto al futuro, se puede entender que el desafío presente de los miembros de cualquier nación es definir qué es lo que quieren ser. Ese es el gran tema de hoy. Para ese desafío normalmente se van configurando propuestas alternativas, versiones de identidad que se disputan el terreno y que presentan caminos diferentes. Mientras mayor

⁵² J. Habermas, “The Limits of Neo-Historicism”, Entrevista con J.M. Ferry en J. Habermas, *Autonomy and Solidarity* (London: Verso, 1992), p. 243.

⁵³ J. Habermas, “Historical Consciousness and Post-Traditional Identity: The Federal Republic’s Orientation to the West”, en J. Habermas, *The New Conservatism* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1989), p. 263.

sea la sensación de crisis que tiene la gente, con mayor fuerza surgirán las preguntas por la identidad y se buscarán respuestas alternativas o proyectos que la perfilen como una solución a la crisis.

Capítulo 2

Interpretaciones de la identidad latinoamericana

Identidad latinoamericana e identidades nacionales

Es necesario destacar que en América Latina ha existido siempre una conciencia de identidad latinoamericana, articulada con las identidades nacionales. A esto contribuye sin duda una historia compartida estrechamente durante los tres siglos de la dominación española; unas guerras de independencia en que los criollos de varios países pelearon juntos, la lengua, la religión y muchos otros factores culturales y socioeconómicos comunes. Hay algunos signos de que la conciencia acerca de estos elementos comunes ha ido creciendo en América Latina en tiempos recientes. La existencia de esta conciencia latinoamericana puede mostrarse a través de cuatro tipos de hechos. Primero, la mayoría de los autores latinoamericanos que han escrito alguna vez sobre identidad, asumen que existe una identidad latinoamericana, sea describiendo directamente sus características o sea analizando la identidad de sus propios países pero extendiendo sus afirmaciones al resto de América Latina. Es un hecho que los autores latinoamericanos frecuentemente y con mucha facilidad van de la identidad nacional a la latinoamericana y viceversa.

Segundo, esto es verdadero no sólo en el caso de los ensayos de ciencias sociales que directamente tratan los problemas de identidad, sino también, aunque de una manera diferente, en el caso de la narrativa, la poesía, la música y las telenovelas de la televisión. Ellos también han hecho posible

esta percepción general de una identidad latinoamericana. En el campo literario, por ejemplo, muchos poetas asumen una perspectiva latinoamericana. Piénsese por ejemplo en el *Canto General* de Neruda y en algunos de los poemas de José Martí, Rubén Darío y César Vallejo. Fernando Aínsa ha mencionado también la recurrencia de ciudades arquetípicas en la novela latinoamericana contemporánea tales como Rumí en *El mundo es ancho y ajeno* de Ciro Alegría, Macondo en *Cien años de soledad* de Gabriel García Márquez, Comala en *Pedro Páramo* de Juan Rulfo, El Valle en la obra de Adonias Filho, Santa María en la obra de Juan Carlos Onetti, etc. Estas ciudades, aun si todas son locales, se han convertido en universalmente representativas de lo latinoamericano. Constituyen lugares míticos y telúricos, verdaderas ciudades-islas autárquicas donde la línea de demarcación entre la historia y el mito es difusa, representando una edad de oro, un centro que, en su aislamiento, provee estabilidad y felicidad, un sentido de identidad¹.

Tercero, que esta conciencia no sólo pertenece a los intelectuales y novelistas sino también a la gente común, puede mostrarse en la marcada preferencia por la música, los bailes y las telenovelas de origen latinoamericano. Una gran cantidad de prácticas culturales latinoamericanas tienen un impacto extendido e importante en todo el continente. Las sambas brasileñas, las cumbias colombianas, los corridos mexicanos, los tangos argentinos y la salsa cubana no sólo se oyen diariamente en la radio y se bailan en las fiestas de toda América Latina, sino que también constituyen expresiones con las que la gente en América Latina se identifica fácilmente. En televisión, las telenovelas de Brasil, Argentina, México, Venezuela y Chile se exportan a, y son vistas con enorme interés y gusto en, todas partes de América Latina. Este sentido de identidad común se mostró también en las reacciones a los partidos de fútbol en la copa mundial de 1998. Aunque de primeras existe

en cada nación un marco mental bastante nacionalista, a medida que algunos equipos latinoamericanos van siendo eliminados, las lealtades se van transfiriendo a los equipos latinoamericanos que siguen en competencia. Existe un sentido espontáneo de solidaridad latinoamericana que va mucho más allá de cualquier sentido de solidaridad europea y que incluye Brasil. Esto es significativo porque cada vez más en América Latina la conciencia popular de identidad nacional está siendo mediada por el fútbol.

Cuarto, es también cierto que este sentido de identidad regional ha sido frecuentemente imputado, querámoslo o no, desde fuera, especialmente desde Europa. Desde el siglo XVI, en Europa se ha venido hablando de, o “construyendo” discursivamente, América del Sur como un todo más o menos indiferenciado, a veces con características bastante peyorativas. Esto es tan cierto del discurso “científico” europeo como del imaginario popular europeo. La identidad latinoamericana surge así de los elementos compartidos por las identidades nacionales latinoamericanas en tanto reconocidos e imputados por el “otro” europeo. El acceso a estas versiones de identidad y su internalización por el pueblo latinoamericano, fue asegurado por tres siglos de dominación colonial.

Mario Sambarino² es uno de los pocos autores que ha planteado la inexistencia de un ethos cultural común entre las naciones latinoamericanas. Para él no existe un ser latinoamericano. La pregunta por un “ser latinoamericano” es un falso problema porque sólo existen modos de vida histórica y culturalmente generados, que no tienen y no pueden tener una realidad ontológica, un tipo de legalidad inmóvil. América Latina no tiene un foco común de creación cultural ni tiene rasgos culturales idénticos en sus países. No hay uniformidad étnica ni histórica. Su libro se refiere a toda América Latina, pero para afirmar que no es posible hablar de área cultural, ni de un ethos común, ni de un origen común cultural, racial o étnico.

¹ Véase Fernando Aínsa, *Identidad Cultural de Iberoamérica en su Narrativa* (Madrid: Gredos, 1986), pp. 439-457.

² Véase Mario Sambarino, *Identidad, tradición y autenticidad*, Centro de Estudios Latinoamericanos (Caracas: Rómulo Gallego, 1980).

La concepción antiesencialista de la identidad propuesta por Sambarino, loable por ser tan rara en América Latina, lo lleva sin embargo a negar, equivocadamente, la posibilidad de una "comunidad imaginada" latinoamericana. Concurro en que es inadecuado buscar una esencia latinoamericana que esté ontológicamente constituida, pero, si existe un modo relativamente común de vida que es históricamente variable, entonces se puede hablar de una identidad latinoamericana como de una "identidad cultural" históricamente cambiante.

Por supuesto, en América Latina hay también fuertes identidades nacionales que se definen en relación a "otros" latinoamericanos, especialmente países vecinos. En este caso se acentúan más las diferencias que las semejanzas. Cada identidad nacional en América Latina tiene así un componente común latinoamericano y otro propio específico. Es también posible agrupar algunos países que comparten más rasgos comunes entre ellos que con otros de la misma área, debido a ciertas condiciones históricas, a su ubicación geográfica y a factores sociales similares. Por ejemplo, es claro que Argentina y Uruguay pueden diferenciarse de otros países del área por muchos rasgos comunes. Lo mismo puede decirse de Perú y Bolivia. Los países del Cono Sur son también distinguibles de otros más al norte, etc. De este modo es posible distinguir 3 ó 4 grupos con características diferentes.

Sambarino adopta una clasificación tomada de Elman Service: "América indígena" (Bolivia, Perú, Guatemala, México), "América mestiza" (Paraguay, Brasil, Chile, Colombia, Venezuela) y "América europea" (Uruguay, Argentina)³. Darcy Ribeiro, por su parte, ha propuesto una clasificación similar entre "pueblos testimonio", "pueblos nuevos" y "pueblos trasplantados"⁴. Los pueblos testimonio son los sobrevivientes de altas civilizaciones impactadas por la expansión europea y que se derrumban ante su avance. Es el caso de México, América Central y los países andinos (Bolivia, Perú y Ecuador).

Aunque allí se produce un proceso drástico de deculturación y aculturación, el peso de la cultura colapsada es tal que no puede ser desarraigada totalmente y subsiste en varias formas, algunas encubiertas. El ethos de estos pueblos está muy marcado por la presencia-colapso de la cultura original y por un sentido de catástrofe acompañado de una fuerte carga emocional.

Los pueblos nuevos nacen de la fusión de etnias europeas, indígenas y africanas en un proceso de mestizaje más amplio que crea una nueva etnia. Estos pueblos están desvinculados de una tradición cultural poderosa y antigua. Su menor fuerza cultural los hizo perder sus tradiciones propias de manera más radical. Dos subgrupos pueden distinguirse, uno de matriz africana: brasileños, venezolanos, colombianos y antillanos; otro de matriz indígena: chilenos, paraguayos, uruguayos y argentinos. Los pueblos trasplantados son reconstituídos por la inmigración europea, y los nativos así como su cultura original prácticamente desaparecen. Argentina y Uruguay pasan de pueblos nuevos a trasplantados por la inmigración masiva de italianos y españoles.

En general, la gran mayoría de los autores admite la existencia de una identidad latinoamericana, aunque tienden a una concepción esencialista de la misma. Pueden distinguirse al menos cuatro, o quizás cinco, corrientes o tendencias con respecto a la identidad latinoamericana: hispanismo, indigenismo, mestizaje, dividido a su vez en versiones meramente culturalistas y versiones religiosas, y por último la corriente que acentúa la desintegración y búsqueda de identidad. Dada la importancia y especificidad de las versiones religiosas es posible tratarlas como una corriente separada. La descripción, aunque sea sucinta, de estas corrientes, ayudará a entender el contexto o marco dentro del cual se ubica la identidad chilena que, a pesar de su especificidad, no es un fenómeno único o totalmente aislado, sino que se articula y comparte muchos elementos con la identidad latinoamericana. Por otro lado, ayudará también a destacar los puntos en los que la identidad chilena difiere de ella.

³ Íbid., p. 52.

⁴ Véase Darcy Ribeiro, *Las Américas y la Civilización* (Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1968), p. 69. ³ Íbid., p. 52.

Indigenismos

El indigenismo nunca fue una corriente homogénea y tiene varias versiones. Una de ellas, bastante destacada, presenta el mestizaje como un problema para el indígena. Luis Eduardo Valcárcel lamentaba la profunda división étnica del Perú como el más grave problema de su vida política y social, que tendía “a agravarse con la extensión del fenómeno racial: el mestizaje”⁵. La mezcla de español e indio no produce nada bueno, “sino un nuevo ser híbrido: no hereda las virtudes ancestrales sino los vicios y las taras. El mestizaje de las culturas no produce sino deformidades”⁶. De este modo Valcárcel defiende la pureza de la sangre y la cultura indias como las únicas depositarias de las virtudes milenarias de la raza. Contrariamente a Vasconcelos, quien apelaba al mestizaje como matriz de la nueva raza cósmica, Valcárcel apela a la “raza” pura como la única entidad que puede crear cultura, de modo que aun los mestizos para lograr algo deben hacerse indios, “purificando lo que de indios tenemos”, porque si no “nunca crearemos nada, como nada ha creado hasta hoy el hibridismo. La raza cósmica sólo puede nacer del vientre indio”⁷.

Más recientemente, una forma bastante agresiva de neo-indigenismo antimestizo puede encontrarse en los trabajos de Helio Gallardo, que critican a los “ladinos”⁸ por su maltrato de los indios. Para este autor la noción misma de “ladino” implica una actitud de desprecio y rechazo de los valores indígenas. La actitud del “ladino” es la actitud del dominador, del destructor, frente a su víctima. Gallardo argumenta que “la actitud del ladino parece estar sostenida por una falsa espiritualidad, una

espiritualidad de muerte. El ladino es, por lo tanto, un actor de destrucción y muerte. En último término, de autodestrucción”⁹. Nadie puede comportarse como ladino o convertirse en ladino sin aceptar una identidad comprometida con el sistema de dominación. Dado que lo ladino es una actitud, no está confinada al rico o al pobre, al adulto o al niño, cualquiera la puede tener. Para el ladino el indio es una no-persona.

Esta actitud “ladina” Gallardo la encuentra no sólo en autores como Sarmiento y otros positivistas que tenían claras ideas racistas, sino también en Vasconcelos, Rodó y aun Octavio Paz. Vasconcelos había planteado la idea de una raza integral en la que todas las razas del mundo se fundirían. Gallardo plantea que esta nueva raza latina fue concebida por Vasconcelos como una variedad de la raza blanca que se diferencia de la raza anglo-sajona, pero que realmente no asume las culturas negras e indias. El discurso de Vasconcelos, por lo tanto, cae en la “actitud ladina”¹⁰. Del mismo modo, en el caso de Rodó, que criticó la tendencia latinoamericana a imitar a los Estados Unidos como un caso de “nordomanía”, Gallardo sostiene que esta oposición era todavía entre dos razas blancas, la latina y la norteamericana, pero que la misma existencia de los negros y los indios fue ignorada por el *Ariel*¹¹. De acuerdo a Gallardo, Octavio Paz también cae en la “actitud ladina” con el humanismo abstracto de su *Laberinto de la Soledad*, “un clásico de la psicología ‘ladina’”¹². Paz habría fundido los problemas de la identidad mexicana con los problemas del “hombre” universal, y estos últimos con la civilización occidental. De este modo, Paz habría creado un mundo uniforme que elude la diversidad y elimina la raíz social, un mundo en el cual se pierde la especificidad de los viejos negros, los nobles europeos, los indios y los ladinos.

Otra variante busca mostrar la capacidad de sobrevivencia de la cultura indígena a pesar de la colonización

⁵ L.E. Valcárcel, *Del Ayllu al Imperio* (Lima: Editorial Garcilaso, 1925), p. 22.

⁶ L.E. Valcárcel, *Tempestad en los Andes* (Lima: Editorial Universo, 1972), p. 107.

⁷ Citado por M. Francke Ballve, “El Movimiento Indigenista en el Cuzco (1910-1930)” en C.I. Degregori et al., *Indigenismo, Clases Sociales y Problema Nacional* (Lima: Ediciones CELATS, s/f), p. 166. Original de L.E. Valcárcel, “Ideas en Marcha”, *Wikuna*, N° 10 (Octubre 1929).

⁸ “Ladino” es un sinónimo de mestizo ampliamente usado en América Central y especialmente en Guatemala donde tiene una connotación más despreciativa que el término mestizo. Designa a alguien que desprecia los valores indígenas. Véase “Fenomenología del ladino de mierda” en H. Gallardo, *500 Años: Fenomenología del mestizo, violencia y resistencia* (Santiago: Producciones Gráficas Eduardo Inostroza, 1994).

⁹ *Ibid.*, p. 114.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 122-123.

¹¹ *Ibid.*, p. 135.

¹² *Ibid.*, p. 148.

y otras influencias occidentales. Así, por ejemplo, Daniel Eduardo Matul quiere demostrar que la identidad étnica maya permanece incólume después de 500 años de proceso histórico y no hay sincretismo ni incorporación significativa de elementos culturales occidentales¹³. Bonfil Batalla, por su parte, argumenta que la forma principal básica de toda identidad cultural en México es la identidad étnica, en el sentido específico de identidad mesoamericana. Aunque niega que la identidad mesoamericana sea una “identidad india”, en el período precolumbino se constituyó una identidad básica de todas las culturas mesoamericanas. Una vez constituida se ha mantenido, pese a la aculturación, la influencia de otras culturas y, en general, de los cambios históricos.

Bonfil Batalla reconoce la diversidad de culturas originarias correspondiente a las distintas etnias mesoamericanas, y es consciente de que los colonizadores buscaron deliberadamente fragmentar las diversas etnias originarias a través de un proceso de regionalización y división en pequeños poblados y lugares. Sin embargo, pese a este proceso de fragmentación, regionalización y localismo; a pesar del esfuerzo de los españoles de aculturizar las poblaciones autóctonas en su propia cultura, y de los sectores occidentalistas por “civilizar” a los mexicanos en los dos siglos de historia republicana, la civilización mesoamericana ha logrado preservarse en sus componentes esenciales. Esta no es sólo la base común de las distintas culturas étnicas actuales de carácter campesino, sino que, más aún, comprende a la mayoría de la población mexicana actual. Esta civilización comprende un conjunto de creencias religiosas, de valores culturales y de saberes prácticos, especialmente técnicas agrícolas tradicionales, adecuadas al medioambiente mexicano¹⁴.

En forma similar, Emilio Mosonyi trata de recuperar y poner en el centro de la identidad cultural venezolana los valores indígenas. Aunque en algunos ensayos Mosonyi reconoce los cambios culturales históricos y su aporte —e incluso el hecho de

que la identidad venezolana está en formación— en último término, su tesis es que la identidad venezolana existe de manera evidente e irreversible, pese a la fuerte tendencia hacia su olvido voluntario, represión o inhibición: La proto identidad del venezolano —como la de casi todo los pueblos del continente— viene dada por el indígena americano. El indio constituye para Mosonyi el factor humano más antiguo, constante y específico del devenir histórico latinoamericano. El basamento histórico y el punto referencial fundamental de la identidad de los pueblos latinoamericanos es la población indígena, debido al hecho de su mayor antigüedad, a lo ininterrumpido de su presencia y por haber servido de matriz receptora a las demás poblaciones que han ido llegando. Esto no le quita merecimientos a los aportes de épocas posteriores ni se trata de que los elementos indígenas sean iguales a los que encontró Colón. Lo que se afirma es que a pesar de sus profundas transformaciones no ha habido una pérdida total de continuidad y siguen constituyendo el basamento principal de la identidad¹⁵.

Una tercera versión analiza el problema indígena no tanto al nivel cultural y étnico sino más bien al nivel político y económico, y por lo tanto plantea soluciones que intentan incorporar al indígena a una ciudadanía política y económica nacional. Manuel González Prada, uno de los primeros indigenistas del Perú, sostenía la existencia de una alianza entre la burguesía y los terratenientes peruanos para explotar al indio. El gamonal de la sierra, al explotar bárbaramente a los indios, actuaba sólo como un agente político del burgués de Lima¹⁶. El problema partió con los españoles que diezmaron a los indios por medio de la mita y el repartimiento. Pero los abusos, la crueldad y la explotación continuaron después que Perú obtuvo su independencia. Así como en la colonia los Virreyes condenaban los abusos y trataban de implementar la legislación protectora de los

¹³ Daniel E. Matul, “Estamos vivos. Reafirmación de la cultura maya”, *Nueva Sociedad*, N° 99 (1989).

¹⁴ Véase Guillermo Bonfil Batalla, *México Profundo* (México: Ed. Grijalbo, 1987).

¹⁵ Emilio Mosonyi, *Identidad nacional y culturas populares*, (Caracas: Ed. La Enseñanza Viva, 1982).

¹⁶ M. González Prada, *Horas de Lucha* (Lima: Fondo de Cultura Económica, 1964), p. 204. Gamonal es el nombre dado al terrateniente en Perú.

indios, los presidentes republicanos en sus discursos abogan por la redención de los indios oprimidos e imparten órdenes que nunca serán obedecidas. Terratenientes, prefectos, gobernadores y sacerdotes, todos igualmente codiciosos, continuarán explotando a los indios porque saben que “la falta de cumplimiento no resultará en ningún daño para ellos”¹⁷.

En el caso mexicano, el *Instituto Nacional Indigenista*, creado y dirigido por muchos años por Gonzalo Aguirre Beltrán, tenía como meta la integración plena del indio a la nación mexicana¹⁸. Aguirre Beltrán no destaca los aspectos étnicos indígenas, sino más bien el carácter de dominado o vencido que tiene el indígena, y por lo tanto, cree que es necesario encontrar formas de incorporar al indio a la cultura nacional mexicana para que sean tratados como ciudadanos con todos los derechos y cuidando que sus propias expresiones culturales fueran incorporadas a la cultura nacional¹⁹. El problema es, por supuesto, que en la integración a la cultura nacional, parte importante de la cultura indígena corre el riesgo de desaparecer. Aguirre Beltrán sostiene, sin embargo, que querámoslo o no, estamos en presencia de un proceso histórico objetivo e inevitable: aunque parte de la cultura indígena está continuamente siendo asimilada por la cultura nacional, en último término la integración del indio presupone su desaparición. Mariátegui, por su parte, el primer marxista latinoamericano, consideraba el problema indio más que todo como un problema económico basado en el régimen de propiedad de la tierra, y planteaba su solución en el socialismo²⁰.

Aníbal Quijano, a su vez, piensa que las comunidades indígenas representaban “un medio único, caracterizado por la reciprocidad, la solidaridad, la democracia y sus libertades

correspondientes”²¹. Allí existía un concepto diferente de lo privado y lo público, con un sector privado socialmente orientado y una esfera pública no estatal. Esta sería la base de un nuevo concepto de razón histórica focalizada en los fines y en la liberación, que es muy diferente de la razón instrumental europea focalizada en los medios²². Quijano sueña con una utopía construida sobre la base de esta razón histórica. Ella viene de las comunidades indígenas, pero tiene una realidad en el presente: “entre nosotros, el pasado es o puede ser una experiencia del presente, no su nostalgia. No es la inocencia perdida sino... lo que el pasado defiende en nosotros mismos, contra el racionalismo instrumental, como la base para una propuesta alternativa de racionalidad”²³. Esta racionalidad diferente basada en la solidaridad, el esfuerzo colectivo y la reciprocidad, permanece viva en la masa de los pobres urbanos, en sus ollas populares, en sus cooperativas y en sus organizaciones de sobrevivencia.

Una cuarta versión tiene un carácter más bien ecológico y busca destacar la relación de mayor afinidad y respeto de las comunidades indígenas con el medio ambiente. Así por ejemplo, Galeano, el autor uruguayo, escribe que América debe descubrirse a sí misma en la redención de sus tradiciones más antiguas y debe tratar de recuperar “un modo de producción comunitario y un modo de vida fundado no en la codicia sino en la solidaridad, en las viejas libertades y en la identidad entre los seres humanos y la naturaleza”²⁴. Galeano argumenta que muchas tradiciones que expanden la libertad y el respeto por la ecología pueden encontrarse en las comunidades indígenas y que, en esa medida, América puede encontrar la energía para construir el futuro en sus fuentes más antiguas:

¹⁷ *Ibid.*, pp. 204-205.

¹⁸ Véase Gonzalo Aguirre Beltrán, “Un postulado de política indigenista”, en A. Palerm (ed.) *Aguirre Beltrán: Obra Polémica* (México: Centro de Investigaciones Superiores, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1976), p. 28.

¹⁹ Gonzalo Aguirre Beltrán, “Informe ante el Presidente de la República”, en A. Palerm (ed.) *Aguirre Beltrán: Obra Polémica*, pp. 161-172. Otros artículos recolectados en este libro argumentan en la misma dirección.

²⁰ Véase J.C. Mariátegui, *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana* (Barcelona: Editorial Crítica, 1976), p. 28.

²¹ A. Quijano, “Recovering Utopia”, *Report on the Americas*, New York: NACLA, February 1991, Vol. XXIV, Nº 5, p. 38.

²² *Ibid.*, p. 36.

²³ A. Quijano, *Modernidad, Identidad y Utopía en América Latina* (Lima: Ediciones Sociedad Política, 1988), p. 62.

²⁴ E. Galeano, “The Blue Tiger and the Promised Land”, *Report on the Americas*, New York: NACLA, February 1991, Vol. XXIV, Nº 5, p. 13.

*Un sistema letal para el mundo y sus habitantes, que pudre el agua, aniquila la tierra y envenena el aire y el suelo, está en contradicción violenta con las culturas que sostienen que la tierra es sagrada, porque nosotros, sus hijos, somos sagrados. Esas culturas, despreciadas y negadas, tratan a la tierra como a su madre y no como materia prima y fuente de ingresos. Contra la ley capitalista de la ganancia ellas proponen la vida del compartir, de la reciprocidad, de la ayuda mutua que en el pasado inspiró la Utopía de Tomás Moro y que hoy nos ayuda a descubrir la cara americana del socialismo, cuyas raíces mas profundas yacen en la tradición de la comunidad*²⁵.

Luis Guillermo Lumbreras, a su vez, afirma que “los españoles victoriosos introdujeron una tecnología extranjera” que pertenecía a un ecosistema diferente (europeo) donde había tenido éxito, y que “mucho de la dependencia y debilidad económica de nuestro continente puede imputarse a esa funesta decisión”²⁶. El punto es que “las tierras montañosas y tropicales” de América Latina “no eran adecuadas para los procedimientos de las praderas y de los bosques fríos.” De allí que todo el proceso de desarrollo en América Latina haya sido mal dirigido desde el comienzo y que la única solución sea recobrar “la sabiduría de nuestros ancestros” y “hacer uso de ese conocimiento”²⁷.

Hispanismos

Puede decirse que el hispanismo, como corriente de pensamiento que valora el carácter distintivo del estilo de vida, las tradiciones y la cultura hispánicas, ha existido en América Latina desde la época de la independencia²⁸. Pero gana fuerza a comienzos del siglo XX con los trabajos de Rodó, Blanco

Fombona, Vasconcelos y otros autores que tratan de oponer la raza latina a la raza sajona y que luchan contra el imperialismo norteamericano. Vasconcelos, por ejemplo, argumentaba que “nosotros no seremos grandes mientras el español de la América no se sienta tan español como los hijos de España”²⁹. Pero el hispanismo de estos autores era muy moderado por un sentimiento americanista y de valoración del mestizaje. En otros casos, el intento de oponerse al indigenismo alimentó a la corriente hispanista y allí ésta asumió caracteres más radicales. En Perú; el hispanismo más militante se desarrolló en la obra de los historiadores José de la Riva Agüero y Raúl Porras y en la del ensayista Víctor Andrés Belaúnde. Reconocen ellos valor al imperio incaico y al mestizaje, pero los valores hispánicos se estiman superiores, especialmente el catolicismo. El indigenista y etnólogo José María Arguedas ha caracterizado al hispanismo del siguiente modo:

*El “hispanismo” se caracteriza por la afirmación de la superioridad de la cultura hispánica, de cómo ella predomina en el Perú contemporáneo y da valor a lo indígena en las formas mestizas. Proclama la grandeza del imperio incaico pero ignora, consciente o tendenciosamente, o por falta de información, los vínculos de la población nativa actual con el tal imperio... En la política militante, los “hispanistas” son conservadores de extrema derecha, y por eso, aunque de manera implícita, consagran el estado de servidumbre de los indios*³⁰.

La lucha contra el indigenismo parece ser un motivo importante en varios hispanistas. El caso más típico es el de José de la Riva Agüero, que afirmaba, en 1905, contra la corriente indigenista de González Prada, que “para los criollos de

²⁵ Íbid., p. 14.

²⁶ L.G. Lumbreras, “Misguided Development”, *Report on the Americas*, New York: NACLA, February 1991, Vol. XXIV, N° 5. p. 18.

²⁷ Íbid., p. 22.

²⁸ F.B. Pike, *Hispanismo, 1898-1936* (Notre Dame: University of Notre Dame, 1971), p. 1.

²⁹ J. Vasconcelos, *La Raza Cósmica*, p. 7.

³⁰ José María Arguedas, “El indigenismo en el Perú”, trabajo presentado en la reunión organizada por el Columbianum en Génova (1965), en Leopoldo Zea (compilador) *Fuentes de la Cultura Latinoamericana* (México: Fondo de Cultura Económica, 1993) Vol. 2, p. 328.

raza española las civilizaciones precolombinas son extranjeras y peregrinas, y nada nos liga con ellas; y extranjeras y peregrinas son también para los mestizos y los indios cultos, porque la educación que han recibido los ha europeizado por completo³¹. Porras culpaba a los indios de las limitaciones y defectos del Perú, y los consideraba refractarios a la civilización, un freno al desarrollo. De manera similar pero en el contexto chileno, Eyzaguirre plantea la recuperación de los valores hispanoamericanos en lucha tanto contra el indigenismo como contra el imperialismo norteamericano. En sus propias palabras:

*Contra un indigenismo romántico y marxista, contra un panamericanismo imperialista y sin alma, cabe pues oponer la confiada afirmación del patrimonio hispano-americano... lo que cabe es abandonar los caminos mercenarios y actualizar, no de manera idéntica sino analógica, los valores eternos que alimentaron en América el único esbozo de verdadera y genuina cultura continental*³².

Mientras el hispanismo peruano no puede deshacerse fácilmente del peso de la cultura incaica, el hispanismo chileno es más libre y desarrolla un pensamiento elaborado y sistemático sobre los problemas de la identidad latinoamericana. Aparece en la historiografía chilena en la década de los cuarenta con Jaime Eyzaguirre, y se desarrolla a través de la revista *Estudios* en la que escriben, entre otros, Roberto Barahona, Osvaldo Lira y Rafael Gandolfo. El pensamiento hispanista desarrollado en Chile se analizará con mayor detalle en los capítulos tercero y sexto, pero es necesario adelantar aquí muy brevemente sus principios centrales. La tesis principal es que la raíz identitaria de América Latina se encuentra

en las tradiciones católico-medievales españolas. La cultura española fue la que unificó la gran variedad de pueblos, culturas y lenguas que existían en América Latina, que casi no se relacionaban unas con otras. Pero además aportó una religión y una concepción de la vida vastamente superior a las que tenían los indígenas. Para Eyzaguirre y Lira, todos los valores esenciales de la identidad latinoamericana provienen de la cultura española. Por ello la independencia significó un desgarramiento cultural muy profundo, un “parto prematuro”,³³ como lo llama Lira, y desde allí en adelante, las elites latinoamericanas han traicionado su verdadera identidad, dejándose impresionar por las tradiciones culturales francesas y británicas:

*Los elementos dirigentes de las naciones hispano-americanas se han llegado a descartar en gran parte por obra y gracia de una xenofilia que, en la fuerza de su exageración, ha desembocado en un xenofilismo absurdo... sobrevaloración sistemática, por parte de los hispanoamericanos, de los valores extranjeros respecto de todos nuestros valores raciales, habiéndose llegado en este sentido a extremos increíbles*³⁴.

Sin embargo, tanto Lira como Eyzaguirre son optimistas en el sentido de que en la juventud chilena despunta un interés por lo católico y lo hispano, que se irá confirmando a medida que la crisis inducida por la modernidad, el liberalismo, la democracia inorgánica liberal y el mercado vayan mostrando que no hay otra salida que ser fiel a las “propias esencias”. El conservantismo del hispanismo peruano que lleva a Riva Agüero a apoyar el fascismo, según nota Arguedas, es replicado en Chile por el corporativismo de Lira y Eyzaguirre y su abierta admiración por los regímenes autoritarios de Oliveira Salazar y Franco en la península ibérica. Lira los considera “democracias orgánicas”, el legado político más importante de la cultura hispánica.

³¹ Citado por M.T. Martínez Blanco, *Identidad Cultural de Hispanoamérica* (Madrid: Editorial de la Universidad Complutense, 1987), p. 124. Tomado de J. de la Riva Agüero, *Carácter de la Literatura del Perú Independiente* (Lima, 1962), p. 267.

³² Jaime Eyzaguirre, “Prolegómenos a una cultura hispanoamericana”, *Estudios* N° 78, (1939), p. 18.

³³ Osvaldo Lira, *Hispanidad y mestizaje* (Santiago: Editorial Covadonga, 1985), p. 79.

³⁴ *Ibid.*, pp. 84-85.

Mestizaje

Tiene lógica encontrar que en América Latina no sólo se busca la identidad en la vertiente hispánica o indígena, sino también en la mezcla, en el mestizaje mismo. Hay aquí al menos dos tendencias fundamentales, una que acentúa el mestizaje en general y otra que destaca factores religiosos y que trataremos como una corriente aparte. Dentro de la primera tendencia se ubican aquellos autores de comienzo de siglo, como Vasconcelos que exalta los valores del mestizaje y de la raza latina y los opone a las características de la raza sajona. La actitud frente a los indios es crucial. Mientras los colonos sajones “cometieron el pecado de destruir esas razas... nosotros las asimilamos, y esto nos da derechos nuevos y esperanza de una misión sin precedentes en la Historia”³⁵. Esta misión es la formación de una nueva y quinta “raza integral”, “raza cósmica” o “raza síntesis”, formada por la fusión de blancos, negros, indios y mongoles. En esta quinta raza eventualmente se fundirán todos los pueblos del mundo, y pertenece a los latinos el honor de cumplir tal misión integradora³⁶. Esta idea de universalidad está también presente en Henríquez Ureña, un colaborador de Vasconcelos, que argumenta que América Latina debe acercarse a “la creación del hombre universal, a través de cuyos labios el espíritu debe hablar libremente”³⁷.

Quizás el representante más típico de la tesis del mestizaje cultural como fuente de la identidad latinoamericana, es el venezolano Arturo Uslar Pietri. En un ensayo de 1974 titulado “El mestizaje creador”³⁸, distingue entre el mestizaje en el sentido biológico de mezcla de sangre y el mestizaje cultural. El primero fue desacreditado en América Latina debido al racismo europeo. El segundo le ha dado al mestizaje un sesgo más positivo en el siglo XX y una capacidad creativa. Para Uslar Pietri

“lo mestizo, lo impuro, la capacidad de absorber y abarcar los contrarios, es una de las características que más se marcan en lo hispanoamericano”³⁹. Desde la Conquista se produjo espontáneamente un proceso de mestizaje no sólo biológico, sino cultural, que se expresó en la transformación que sufrieron los conquistadores y los colonizadores al convertirse en “indianos”. Siendo el ambiente de América tan diferente al europeo y con características muy específicas, todo componente cultural europeo no podía sino transformarse. Similar transformación sufrieron los indios en su visión del mundo.

Con respecto a la identidad mestiza latinoamericana, Uslar Pietri destaca tres aspectos. Primero, la idea de que la identidad latinoamericana es mestiza aunque los latinoamericanos no tengan conciencia de ello y aunque crean en otra identidad diferente, lo que introduce la idea de una identidad falsa opuesta a la verdadera. Los latinoamericanos no han adquirido conciencia hasta ahora de su propia y rica realidad cultural y, por lo tanto, la primera tarea fundamental que deben acometer es “reconocer y asumir nuestro pasado en su totalidad, sin exclusiones, en orden a ser capaces de reconciliarnos con nosotros mismos y asumir la plenitud de nuestras múltiples herencias”⁴⁰. Uslar Pietri da como ejemplo una importante contribución literaria del mestizaje que, sin embargo, no es reconocida por su autor:

*El caso de Rubén Darío, como el de todas las grandes figuras del así llamado modernismo literario que él encabezó, constituye uno de los mejores ejemplos de mestizaje cultural y del destino del nuevo mundo. Él pudo engañarse y creer que era un leal seguidor de la poesía francesa de los parnasianos y simbolistas. Pero no lo fue. Él fue un maravilloso creador de poesía con los elementos del mestizaje cultural, del cual fue un producto y una expresión*⁴¹.

³⁵ J. Vasconcelos, *La Raza Cósmica* (Barcelona: S.A., 1927), p. 14.

³⁶ *Ibid.*, p. 15.

³⁷ Pedro Henríquez Ureña, “La Utopía de América. Patria de la Justicia”, La Plata, 1925, in L. Zea (ed), *Fuentes de la Cultura Latinoamericana*, op. cit., p. 387.

³⁸ Arturo Uslar Pietri, “El mestizaje creador” en J. Skirius (ed), *El Ensayo Hispanoamericano del siglo XX* (México: Fondo de Cultura Económica, 1981).

³⁹ Arturo Uslar Pietri, *La creación del Nuevo Mundo* (Caracas: Ed. Grijalbo, 1991), p. 44.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 16.

⁴¹ Arturo Uslar Pietri, “El mestizaje creador”, p. 288.

Uslar Pietri trata de mostrar que el arte latinoamericano está en deuda con el mestizaje también de otras maneras. Por un lado sostiene que el Barroco, como una expresión del arte latinoamericano que favorece un ornamentalismo intrincado y un estilo recargado, es una mezcla del Barroco europeo y de algunos rasgos específicos de la sensibilidad y realidad latinoamericanas. No es sólo una expresión del arte latinoamericano, sino la forma más adecuada para expresar el proceso de mestizaje cultural. Por otro lado, la literatura latinoamericana muestra la coexistencia de tendencias heterogéneas de diferentes períodos; se trata de un tipo de literatura “aluvional”, en la cual elementos de una infinita variedad de orígenes se integran en una mezcla de flujo continuo, dentro de la cual nada termina y nada está separado.

Segundo, Uslar Pietri propone la idea de que tal identidad mestiza se descubre porque es el resultado de una evolución histórica. Para él, América Latina tiene la importante tarea “de asimilar el pasado y la de aceptar su identidad para saber quiénes somos y dar por buenos quienes somos”⁴². Somos lo que somos, porque el proceso histórico nos ha hecho así. En este sentido, la identidad cultural es un destino que debemos asumir radicalmente, independientemente de nuestras preferencias y proyectos. En tercer lugar, Uslar Pietri sostiene que la identidad cultural mestiza tiene un carácter conflictivo o dramático. A través de los análisis de la vida y obra del inca Garcilaso de la Vega, un famoso mestizo peruano, nos muestra cuán difícil es vivir esa experiencia de mestizaje cultural, pues los elementos que la componen no sólo son disímiles, sino contradictorios.

Otto Morales, de Colombia, y Gustavo Vega del Ecuador, plantean una posición similar de apoyo a la identidad mestiza. El primero argumenta que los componentes culturales europeos se han transformado espontáneamente en América Latina, a veces porque no podían reproducirse como en Europa, por ejemplo, en las técnicas de construcción de viviendas, sea porque los nativos le incorporaron su propio sello como

sucedió con los artistas nativos frente a las formas del barroco⁴³. El segundo destaca el carácter “mestizo” de numerosas expresiones de la cultura popular, especialmente ecuatoriana, y propone estimular el surgimiento o desarrollo de una “utopía mestiza”. Vega analiza expresiones culturales mestizas en la medicina, el arte y la vida cotidiana y logra mostrar que el mestizaje racial latinoamericano ha llegado a ser mucho más variado de lo que se dice habitualmente, no sólo por la importante migración europea a los países latinoamericanos del Atlántico durante el siglo XX, sino por la existencia de migrantes de otros países⁴⁴.

La corriente religiosa

Dentro de la corriente del mestizaje destaca nítidamente un conjunto de autores que, partiendo del hecho básico del mestizaje, acentúan el carácter religioso de la identidad latinoamericana. El contexto en que surgen estas ideas es de crisis tanto socio-económica como religiosa. En el ámbito socio-económico, desde 1973 aumentó el desempleo, la inflación y la inestabilidad política en todos lados, el proceso de industrialización y desarrollo perdió su dinamismo en América Latina. Como consecuencia de todo esto se extendieron la agitación laboral y los problemas sociales y políticos, precipitándose una ola de golpes y dictaduras militares de derecha que afectaron a todo el Cono Sur. El crecimiento económico no sólo se estancó, sino que en la década de los 80 se hizo negativo, por lo que CEPAL la llamó “década perdida”.

Aunque podría argumentarse que las dictaduras con sus políticas neoliberales de shock plantaron las semillas de una futura expansión económica, ésta se demoró muchos años en llegar y, en el intertanto, abolieron las instituciones democráticas, violaron sistemáticamente los derechos humanos, desmantelaron las

⁴² Arturo Uslar Pietri, *La creación del Nuevo Mundo*, p. 177.

⁴³ Véase Otto Morales Benítez, “Mestización racial y cultural en la elaboración de un futuro común latinoamericano” en *Quinientos años de historia, sentido y proyección*, Leopoldo Zea (Comp) (México: Instituto Interamericano de Historia y F.C.E., 1991).

⁴⁴ Gustavo Vega, “Utopía mestiza o emancipación de la aculturación. Notas sobre la ideología de la mesticidad latinoamericana” en *Cántaro N° 3*, Cuenca, (1992).

formas de participación social y destruyeron consistentemente las organizaciones sociales y sindicales. De este modo aumentaron los niveles de desempleo, bajaron los salarios y se amplió la exclusión social de vastas capas de la población. El agotamiento de los sueños de industrialización y modernización rápida que se habían tenido en los 60, el colapso de los sueños de independencia económica y socialismo que se habían tenido a principios de los 70 y la brutalidad de los regímenes militares durante los 80, no podían sino alentar un sentimiento de fracaso, una verdadera crisis de identidad que naturalmente lleva a muchos sectores intelectuales a un proceso de profunda revisión crítica de los intentos modernizadores y del tipo de razón que los sustentaba.

Desde el punto de vista religioso, el contexto es también un contexto de crisis. Después de la renovación producida por el Concilio Vaticano II y del nuevo clima de apertura al mundo moderno ocurrido en los años 60, después de la radicalización de ciertos sectores eclesiales que se manifestó en el apoyo a causas políticas de izquierda, en el surgimiento de la teología de la liberación y en la expansión de las comunidades cristianas de base, se produce una fuerte reacción de la Iglesia oficial, que a la postre logra dismantelar estos movimientos. Otros aspectos del contexto religioso del momento son la fuerte expansión y penetración popular de las iglesias pentecostales y la notoria declinación de las prácticas religiosas tradicionales. En este contexto, la apertura a la modernidad propiciada por el Concilio recibe varias reinterpretaciones restrictivas y hay una vuelta a los valores más tradicionales que se supone deben refundar un resurgimiento católico.

La crisis económico-social hizo surgir la sospecha de que la búsqueda ansiosa de la modernidad siguiendo los cánones occidentales, se oponía a la verdadera identidad latinoamericana y que por eso ella fracasaba una y otra vez. La crisis en el mundo religioso también terminó por cuestionar la apertura a la modernidad. Y de allí surgió entonces la idea de que existiría una oposición entre dos modelos culturales diferentes: el europeo racional ilustrado y el latinoamericano,

barroco o simbólico-dramático⁴⁵. El primero cree firmemente en la razón instrumental, es decir, en la razón como un medio para dominar la naturaleza y lograr progreso material. El segundo sospecha de la razón instrumental y tiene un acercamiento estético-religioso a la realidad, lo que podría llamarse una "racionalidad sapiencial". El modelo racional ilustrado enfatiza el discurso abstracto y conceptual y apela a la razón; el modelo simbólico-dramático enfatiza las imágenes, representaciones dramáticas y ritos y apela a la sensibilidad.

Aunque la oposición entre dos tipos de racionalidad o dos tipos de cultura ha sido utilizada por teorías que no tienen un carácter específicamente religioso⁴⁶, es obvio que se presta especialmente para versiones religiosas. De hecho a fines de los años 70 y en los años 80, surgió en América Latina un discurso sociológico católico elaborado que busca demostrar la existencia necesaria de un sustrato inherentemente católico de la identidad cultural latinoamericana, reemplazando así la necesidad de renovar una identidad amenazada, por la certeza de que la esencia misma de la latinoamericanidad es católica. El impacto de este discurso queda demostrado por el eco que encontró aun dentro de los documentos oficiales de la iglesia católica latinoamericana. En particular, el documento de Puebla señalaba:

En la primera etapa, del siglo XVI al XVIII, se echan las bases de la cultura latinoamericana y de su real sustrato católico. Su evangelización fue suficientemente profunda para que la fe pasara a ser constitutiva de su ser y de su identidad, otorgándole la unidad espiritual que subsiste pese a la ulterior división en diversas naciones... con deficiencias y a pesar del pecado siempre presente, la fe de la Iglesia ha sellado el alma de América

⁴⁵ Esta terminología aparece en G. Sunkel, *Representations of the People in the Chilean Popular Press*, Ph.D. thesis, University of Birmingham, 1988, p. 42. También la he encontrado en C. Parker, *Otra Lógica en América Latina: Religión Popular y Modernización Capitalista* (Santiago: Fondo de Cultura Económica, 1993), p. 370.

⁴⁶ Véase por ejemplo la oposición entre razón instrumental y razón histórica en Aníbal Quijano, *Modernidad, Identidad y Utopía en América Latina*.

*Latina, marcando su identidad histórica esencial y constituyéndose en la matriz cultural del continente...*⁴⁷

A diferencia del Indigenismo y del neo-Indigenismo, esta tendencia se focaliza en los procesos de mestizaje cultural, pero encuentra en la adopción de la religión católica su característica más importante. Esta corriente se dio con especial fuerza durante las dictaduras militares en Uruguay, Argentina y Chile, países al que pertenecen sus 3 representantes más eminentes: Alberto Methol Ferré, Juan Carlos Scannone y Pedro Morandé respectivamente. Pero elementos de esta aproximación religiosa se pueden también encontrar en Cristián Parker, Carlos Cousiño y, hasta cierto punto, Bernardino Bravo Lira. Es importante notar que la influencia que esta tendencia tiene no se limita a los obispos latinoamericanos, que mantienen un poder político y cultural formidable en sus países, sino que también afecta a muchos jóvenes —no siempre católicos practicantes— debido a su capacidad de canalizar una crítica contra el mercado libre y las políticas modernizantes de los militares gobernantes, cuando otras formas de crítica política no eran toleradas.

Para Methol Ferré, el sustrato cultural católico se expresa en el Barroco, la “última gran oleada católica en Europa”, ligada al Concilio de Trento, que se constituye en el “sello total” de América Latina. Sin embargo, desde la Independencia, con la llegada de la Ilustración, se habría producido una escisión entre el pueblo barroco y las elites ilustradas. Desde el Concilio Vaticano II, sin embargo, se estaría probando que la modernidad no se agotaba en la Ilustración, que ésta era sólo una variante, siendo la otra el Barroco, que se expresa hoy día en la religiosidad popular⁴⁸. De aquí nace el resurgimiento católico posterior al concilio en los años 70 y 80.

Scannone, por su lado, si bien no utiliza la imagen del sustrato católico, plantea la existencia en la cultura de América Latina de un tipo especial de racionalidad, distinta de la racionalidad moderna instrumental, que él llama “sapiencial” y que coincide con la enseñanza evangélica. Esta racionalidad no es precisamente antimoderna,

*sino que, por ser más radicalmente y originariamente humana, por tratarse de la racionalidad más propia del mundo de la vida, por ser esencialmente repetitiva al mismo tiempo de las diferencias y de la unidad plural, puede asimilar el desafío de la modernidad, reubicando sapiencialmente las otras formas de racionalidad, sin tocar su autonomía, su carácter crítico y su diferenciación, propias de la herencia moderna*⁴⁹.

Esta racionalidad sapiencial se caracterizaría por una lógica de gratuidad y donación, por promover una comunidad más humana y respetuosa de la pluralidad y la alteridad. Ante los avances de la modernidad, pero especialmente de algunos rasgos alienantes de los procesos modernizadores latinoamericanos, el pueblo recurriría a su cultura sapiencial que se revelaría en impulsos tanto hacia una solidaridad comunitaria de base en el nivel económico, con el apareamiento de cooperativas, comedores populares, bolsas de trabajo, etc., como hacia movimientos multisectoriales de la sociedad civil en defensa de derechos humanos, espacios verdes, justicia, etc⁵⁰. Es aquí donde Scannone ve una coincidencia entre la herencia cultural latinoamericana y la enseñanza evangélica. A diferencia de Methol Ferré y de Morandé, Scannone destaca el hecho que la racionalidad sapiencial no es ni exclusiva de América Latina, ni renuncia

⁴⁷ Véase el documento de la conferencia general de los obispos latinoamericanos ocurrida en Puebla en 1979 (Santiago: Conferencia Episcopal de Chile, 1979), números 412 y 445.

⁴⁸ Alberto Methol Ferré, “El resurgimiento católico latinoamericano”, en Consejo Episcopal Latinoamericano (ed), *Religión y Cultura* (Bogotá: CELAM, 1981), pp. 68-71.

⁴⁹ Juan Carlos Scannone, “Nueva modernidad adveniente y cultura emergente en América Latina”, *Stromata* XLVII, N° 1-2, (1991), p. 160. Véase también “Modernidad, Posmodernidad y formas de racionalidad en América Latina” en D. Michelini et al., (eds) *Modernidad y Posmodernidad en América Latina* (Río Cuarto: Ediciones del ICALA, 1991), pp. 27-28.

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 166-170.

a la autonomía de la razón. Pero al presentarla como una lógica propia de América Latina, que difiere de la racionalidad ilustrada, corre el peligro de esencializar las diferencias.

Pedro Morandé, cuya teoría exploraremos en más detalle en los capítulos 4 y 6, propone que la esencia de la identidad cultural latinoamericana tiene “un sustrato real católico que se constituyó entre el siglo XVI y el XVII...”⁵¹ de una vez para siempre. Este sustrato no ha sido reconocido por las elites latinoamericanas, las que se han alienado siguiendo los patrones racionalistas europeos y han conducido a sus países a planes de modernización que han sistemáticamente fracasado. Por esta razón ellas no representan culturalmente la esencia identitaria de América Latina, la que se encuentra mucho mejor salvaguardada en la religiosidad popular. Siguiendo a Methol Ferré, Morandé argumenta que esto no significa que la identidad cultural latinoamericana sea fundamentalmente antimoderna. Se constituyó antes de la modernidad ilustrada, pero dentro de una modernidad alternativa de carácter hispánico: el barroco. Una variante de esta concepción se encuentra en la posición de Parker sobre la religión popular como núcleo del *pathos* cultural del pueblo latinoamericano y constitutiva de una lógica alternativa a los cánones racionalistas y occidentales⁵². Parker encuentra en América Latina una cultura popular de contenido religioso que constituiría una verdadera contracultura de la modernidad. Quiere repensar la identidad latinoamericana a partir del cristianismo.

Desintegración y búsqueda de identidad

Algunos intelectuales rechazan la idea de una identidad ya constituida, y ponen énfasis en su naturaleza precaria y problemática, en el hecho que Latinoamérica está todavía en búsqueda de una integración cultural que hasta ahora la ha eludido. La idea principal de esta corriente es la creencia de que

existe una identidad latinoamericana que puede ser construida. Esta posición surge del libro clásico de Octavio Paz, *El Laberinto de la Soledad*, donde describe el problema de los mexicanos de una manera que puede aplicarse al resto de América Latina. En la visión de Paz, el mexicano está en búsqueda de sus orígenes, es como un huérfano que está consciente de haber sido desarraigado e inicia una búsqueda apasionada⁵³. Pero la identidad latinoamericana no es sólo la búsqueda de las raíces, es al mismo tiempo un rechazo del pasado, una condenación de los orígenes que reniega tanto de lo indígena y de lo español como del mestizaje. De allí la necesidad de trascender este estado de “exilio”, de “hijo de la nada”.

En tal búsqueda ninguna forma histórica particular o tendencia puede expresar cabalmente la mexicanidad. Los mexicanos, argumenta Paz, han sido profranceses, hispanistas, indigenistas, liberales y católicos, pero ninguna de estas formas constituye la respuesta a la búsqueda. Ellas representan una permanente “oscilación entre varios proyectos universales, sucesivamente trasplantados o impuestos y todos inútiles hoy día”⁵⁴. Paz parece desesperar de que pueda encontrarse alguna respuesta, pero obtiene algún alivio aparente en el hecho de que la situación del resto del mundo no es totalmente diferente: “vivimos, como el resto del planeta, en una coyuntura decisiva y mortal, huérfanos del pasado y con un futuro que inventar. La Historia Universal es ya una tarea común. Y nuestro laberinto, es el de todos los seres humanos”⁵⁵.

Otros autores como Bifani y Langón pueden situarse en una corriente similar de pensamiento. Para Bifani el problema es que la colonización de América destruyó los sistemas sociales indígenas y creó una nueva estructura híbrida que no está bien integrada. La identidad latinoamericana tiene que ser reconstituida por medio de la recuperación de la integración cultural perdida. Esto puede lograrse a partir de “una organización simbiótica de

⁵¹ P. Morandé, *Cultura y Modernización en América Latina*, Cuadernos del Instituto de Sociología (Santiago: Universidad Católica de Chile, 1984), pp. 139-140.

⁵² C. Parker, *Otra Lógica en América Latina*, p. 192.

⁵³ O. Paz, *El Laberinto de la Soledad* (México: Fondo de Cultura Económica, 1959), pp. 18-19.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 151.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 155.

lo que es de uno y de lo que es de otros en el contexto de un sistema social autodeterminado y autocentrado"⁵⁶. Langón, a su vez, argumenta que la misma pregunta sobre la identidad presupone una desestructuración, una inhabilidad para definimos a nosotros mismos: "no somos indios, ni españoles, ni nada. Estamos en disolución, bordeando la extinción, sin lugar para un proyecto propio"⁵⁷. América Latina fue desestructurada por los poderes coloniales para ser integrada en una posición subordinada dentro de una estructura global de dominación. Sin embargo, existe una "identidad profunda" latinoamericana que puede ser recuperada y que se manifiesta en muchas formas de resistencia y sobrevivencia. Pero tal identidad no se refiere a contenidos esenciales fijos, debe ser concebida más bien como un proceso de identificación. Lo que debe encontrarse no es tanto un contenido como modos de identificación que muestren la presencia de un centro energético propio⁵⁸.

Jorge Gissi, por su lado, cuya teoría exploraremos en más detalle en el capítulo 4, parte de la idea de que América Latina tiene que construir su identidad. Gissi argumenta que América Latina no se ha visto a sí misma con sus propios ojos, no ha podido asumirse como un continente mestizo y mulato, por el contrario, se avergüenza de serlo. Las clases dominantes viven enajenadas, negando lo que son e introyectando modas extranjeras. Sin embargo, en la segunda mitad del siglo XX, América Latina ha empezado a reconocerse en lo mejor de sí misma, en el arte indio, en la música negra y en otras manifestaciones literarias y pictóricas con base étnica. Sólo cuando América Latina ha logrado reconocerse en lo que es, ha ganado el respeto del resto del mundo. Volver a lo propio es la única forma de construir identidad⁵⁹.

Parte II

Trayectoria chilena a la modernidad y construcción de identidad

⁵⁶ P. Bifani, "Lo propio y lo ajeno en interrelación palpitante", *Nueva Sociedad*, N° 99 (1989), pp. 105 & 114.

⁵⁷ M. Langón, "¿Qué tenemos que ver unos con otros?", *Nueva Sociedad*, N° 99 (1989), p. 138.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 146.

⁵⁹ Jorge Gissi, "Identidad, 'Carácter Social' y Cultura Latinoamericana" en *Estudios Sociales* N° 33, Tercer Trimestre (1982).

El tema de la modernidad chilena está lleno de paradojas históricas. Fuimos descubiertos y colonizados en los albores de la modernidad europea y nos convertimos en el “otro” de su propia identidad, pero fuimos mantenidos deliberadamente aparte de sus principales procesos por el poder colonial. Abrazamos con entusiasmo la modernidad ilustrada al independizarnos de España, pero más en su horizonte formal, cultural y discursivo, que en la práctica institucional política y económica, donde por mucho tiempo se mantuvieron estructuras tradicionales y/o excluyentes. Cuando por fin la modernidad política y económica empezó a implementarse en la práctica durante el siglo XX, surgieron, sin embargo, las dudas culturales acerca de si realmente podíamos modernizarnos adecuadamente o de si era acertado que nos modernizáramos siguiendo los patrones europeos y norteamericanos. Se ampliaron los procesos modernizadores en la práctica, pero surgió la pregunta inquietante acerca de si podíamos llevarlos a cabo en forma auténtica. De este modo podría decirse que nacimos en la época moderna sin que nos dejaran ser modernos; cuando pudimos serlo, lo fuimos sólo en el discurso programático, y cuando empezamos a serlo en la realidad, nos surgió la duda de si esto atentaba contra nuestra identidad.

Desde principios del siglo XIX la modernidad se ha presentado en Chile como una opción alternativa a la identidad, tanto por aquellos que sospechan de la modernidad ilustrada como por aquellos que la quieren a toda costa. Como veremos en los dos capítulos de esta parte, estas posiciones se han ido alternando en

la historia de Chile. El liberalismo y el positivismo decimonónicos, por ejemplo, en nombre del progreso moderno se oponían fuertemente a la identidad cultural indo-ibérica que había prevalecido en la colonia y que aún mantenía una fuerte influencia desde la independencia. Pero el hispanismo de los años 40, por el contrario, atacaba los procesos modernizadores ocurridos desde la independencia porque nos habían hecho olvidar nuestra verdadera identidad basada en los valores medievales españoles. Para algunos neoliberales de los años 90, que soñaban con una modernidad similar a la europea o norteamericana, era necesario deshacerse de la identidad barroca que la obstaculizaba. Pero para algunos tradicionalistas católicos de los 70 y los 80, por el contrario, la modernización ocurrida en Chile durante el siglo XX, sería antitética con nuestro ser más profundo, de sustrato católico, en la medida que ha buscado su último sostén en el modelo ilustrado racional europeo.

A pesar de las profundas diferencias entre estas corrientes de pensamiento y de sus posturas favorables u opuestas a la modernidad, en todas ellas la modernidad se concibe como un fenómeno eminentemente europeo que sólo puede entenderse a partir de la experiencia y autoconciencia europeas. Por lo tanto, se supone que es totalmente ajena a Chile y sólo puede existir en esta región en conflicto con nuestra verdadera identidad. Algunos se oponen a ella por esta razón y otros la quieren imponer a pesar de esta razón. Los primeros creen que la modernidad no puede tener éxito en Chile; los últimos creen que la identidad chilena debe ser desmantelada. Ambos reconocen la existencia de un conflicto que hay que resolver en favor de una u otra. Tanto la modernidad como la identidad se absolutizan como fenómenos de raíces contrapuestas.

En oposición a estas teorías absolutistas que presentan a la modernidad y a la identidad como fenómenos mutuamente excluyentes en Chile, quiero mostrar su continuidad e imbricación. El mismo proceso histórico de construcción de identidad, es, desde la independencia, un proceso de construcción de la modernidad. Es cierto que la modernidad nace en Europa, pero

Europa no monopoliza toda su trayectoria. Precisamente por ser un fenómeno globalizante, es activa y no pasivamente incorporada, adaptada y recontextualizada en Chile en las más variadas dimensiones institucionales y valóricas. Que en estos mismos procesos institucionales y valóricos hay diferencias importantes con Europa, no cabe duda. Chile tiene una manera específica de estar en la modernidad. Por eso nuestra modernidad no es exactamente la misma modernidad europea; es una mezcla, es híbrida, es fruto de un proceso de mediación que tiene su propia trayectoria; no es ni puramente endógena ni puramente impuesta; algunos la han llamado subordinada o periférica¹.

El propósito de los dos capítulos de esta segunda parte es precisamente explorar más concretamente algunos elementos claves de la trayectoria chilena a la modernidad, y establecer las relaciones existentes entre ellos y la construcción de identidad, que se va manifestando en cada etapa histórica como una serie de versiones públicas de identidad. La tendencia a considerar a la modernidad como algo externo y opuesto a la identidad se va repitiendo en la mayoría de estas etapas. En la base de esta percepción equivocada se puede encontrar, por un lado, concepciones exageradamente simplificadas de la modernidad que fusionan totalmente sus diferentes trayectorias en un solo modelo europeo-norteamericano que debe ser alcanzado por todos y, por otro, concepciones esencialistas de identidad cultural que congelan su contenido y no consideran el cambio cultural. Las primeras son prevalentes en tiempos de desarrollo acelerado y expansión económica. Las últimas surgen con mayor fuerza en períodos de crisis, en los cuales el crecimiento y el bienestar general se estancan.

Ya en el capítulo 1 entregué algunas razones en contra de las concepciones esencialistas de la identidad. Con respecto

¹ J.J. Brunner, *Cartografías de la Modernidad*, (Santiago: Dolmen, 1994), p. 144. Cristián Parker se ha referido también a una "modernización periférica" en América Latina. Véase su libro *Otra Lógica en América Latina: Religión Popular y Modernización Capitalista* (Santiago: Fondo de Cultura Económica, 1993), capítulo 3.

a la evolución histórica de la modernidad, hay que entenderla como un proceso complejo que sigue diversas trayectorias². Frecuentemente se cree que la modernidad es un fenómeno esencialmente europeo occidental, y se olvida su tendencia globalizante que la hace expandirse por todo el mundo, viéndose obligada a conectarse con realidades diferentes y adquiriendo así configuraciones y trayectorias diferentes. Sin duda, la modernidad nace en Europa y constituye un punto de referencia obligado de los procesos modernizadores en el resto del mundo, pero sigue distintas rutas en Japón y el sudeste asiático, en América del Norte y Australia, en África y, por último, en América Latina³. Se pueden distinguir así al menos 5 rutas diferentes que divergen sobre todo en sus comienzos pero que a medida que avanza la globalización, empiezan a converger. La ruta chilena es, por supuesto, más o menos coincidente con la trayectoria latinoamericana.

De acuerdo con la distinción entre etapas de expansión y etapas de crisis en el proceso de modernización chileno, podemos diferenciar 5 etapas bien definidas de su trayectoria histórica independiente que vienen a continuación de la etapa colonial:

1. Desde 1541 a 1810, etapa colonial en que la modernidad fue excluida.
2. Desde la independencia hasta 1900, la edad de la modernidad oligárquica con importante expansión económica.
3. Desde 1900 a 1950, la crisis de la modernidad oligárquica y el comienzo de la modernización populista.

4. Desde 1950 a 1970, la expansión de postguerra.
5. Desde 1973 a 1990: crisis de la modernidad y dictadura.
6. Desde 1990 hasta 2000, modernización neoliberal y expansión económica.

Siguiendo de manera general la alternancia entre etapas de expansión y etapas de crisis, se produce también una alternancia entre el surgimiento de teorías optimistas de la modernización y el surgimiento de versiones públicas de la identidad nacional. Las teorías favorables a la modernización surgen y son más exitosas en tiempos de desarrollo acelerado y de expansión económica. Las versiones públicas de identidad emergen con mayor fuerza y reciben más aceptación en los períodos de crisis y estancamiento, cuando bajan los índices de desarrollo y de bienestar. Veamos, entonces, más concretamente cómo se relacionan estas fuerzas aparentemente contrapuestas en cada fase a partir de la independencia.

² La idea de diversas trayectorias hacia la modernidad ha sido desarrollada por G. Therborn, *European Modernity and Beyond* (London: Sage, 1995) y por P. Wagner, *A Sociology of Modernity, Liberty and Discipline* (London: Routledge, 1994).

³ G. Therborn propone 4 rutas: la europea, la de los mundos nuevos (incluyendo Norteamérica y Sudamérica), la de la zona colonial (África y el Pacífico del sur) y la de los países de modernización inducida externamente (Japón) (*Ibid.*, pp. 5-6). Difiero de Therborn porque a mi manera de ver Norteamérica y Sudamérica no pueden ubicarse en la misma trayectoria. Para un análisis somero de estas 5 trayectorias, véase J. Larraín, *Identity and Modernity in Latin America* (Cambridge: Polity Press, 2000), pp. 19-24.

Capítulo 3

El camino desde la oligarquía al populismo (1810-1950)

La modernidad oligárquica (1810-1900)

a) Comienzos y límites de la modernización (1810-1850)

La trayectoria chilena a la modernidad comienza más tarde que la europea, a principios del siglo XIX con la independencia, porque España logró impedir su expansión en Chile durante tres siglos. No existe un trasplante cultural casi sin trabas desde Europa, como en Norteamérica, pero sí una influencia importante de las ideas matrices de la Ilustración que deben enfrentar y readecuarse a un polo cultural indo-ibérico bastante resistente. Su primera fase durante el siglo XIX podría denominarse, con un cierto grado de contradicción, oligárquica, por su carácter restringido. Dos rasgos de esta etapa vale la pena destacar. Primero, en esta fase se adoptan ideas liberales, se expande una educación laica, se construye un estado republicano y se introducen formas democráticas de gobierno, pero todo esto con extraordinarias restricciones de hecho a la participación amplia del pueblo. Segundo, a diferencia de la trayectoria europea, la industrialización se pospone y se sustituye por un sistema exportador de materias primas que mantiene el atraso de los sectores productivos.

De este modo, la modernización chilena durante el siglo XIX fue más política y cultural que económica y, en general, bastante restringida. Con todo, y a pesar de sus limitaciones, las modernizaciones logradas van de la mano con la reconstitución de una identidad cultural en que los valores de la libertad, de la

democracia, de la igualdad racial, de la ciencia y de una educación laica y abierta, experimentan un avance considerable con respecto a los valores prevalecientes en la colonia. No se trata de que los nuevos valores y prácticas ilustradas hayan desplazado totalmente al polo cultural indo-ibérico, pero sí lo modificaron y readecuaron en forma importante. La parcialidad de estos avances y la continua presencia de elementos autoritarios se puede ver en la falta de un compromiso de fondo con una democracia más amplia para gobernar a los chilenos. Portales, a quien se considera el forjador de la república chilena y del estado de derecho, opinaba que la democracia, tan predicada por soñadores, era un absurdo en países como los americanos, llenos de vicios y donde los ciudadanos carecían de toda virtud; había que adoptar el sistema republicano pero incluyendo “un gobierno fuerte, centralizado, cuyos hombres sean verdaderos modelos de virtud y patriotismo, y así enderezar a los ciudadanos por el camino del orden y de las virtudes. Cuando se hayan moralizado, venga el gobierno completamente liberal, libre y lleno de ideales, donde tengan parte todos los ciudadanos”¹.

Esta dualidad de progreso y limitaciones al proceso democrático puede verse claramente en los procesos electorales del siglo XIX. Sin duda excluían a la gran mayoría de la población que incluía mujeres y analfabetos², pero al mismo tiempo, como lo ha mostrado una investigación reciente, la gran mayoría de los votantes venían de las clases medias y bajas y las campañas electorales incluían el trabajo de mucha gente, incluso mujeres, mostrándose así una participación más amplia³.

Con el proceso de independencia, culmina la crisis de identidad que se venía desarrollando en Chile desde fines del siglo

XVIII. Uno de los motivos más fuertes para la rebelión fue la exclusión de hecho de los criollos, su discriminación, que los llevó a una profunda crisis, primero, y a construir una identidad alternativa y opuesta a la española después. Aludiendo a tal crisis de identidad, el abogado Alonso de Guzmán le escribía al rey diciendo: “los criollos vienen a ser unos enigmas del Estado, pues no son extranjeros ni nacionales ni miembros de la república, sin esperanza y con honor, sin patria y con lealtad”⁴. A esta conciencia de exclusión se unió además una conciencia creciente de nacionalidad chilena. Mientras los peninsulares que se establecieron en Chile se consideraban en primer lugar españoles y en segundo lugar chilenos, sus descendientes criollos poco a poco se consideraron chilenos primero y españoles en segundo lugar⁵.

El proceso de la independencia tuvo un impacto identitario profundo, en el que destacaron los factores de oposición a lo español y la búsqueda de nuevos puntos de referencia u otros significativos en lo anglosajón. Se creó en el primer momento un extendido sentimiento antiespañol que denunciaba sistemáticamente el pasado colonial, la conquista y aun las concesiones dadas por el papa a la corona española en América. Se recordaba con horror el trato dado a los indígenas por los conquistadores, que aparecían como monstruos de crueldad. A través de la prensa, panfletos y libros un torrente de denuncias se encauzó contra la colonia y la dominación española. Camilo Henríquez, el primer periodista chileno, hablaba del “triste e insufrible silencio de tres siglos...¡siglos de infamia y de llanto!”⁶. A España se culpaba del atraso, la ignorancia y el analfabetismo de la mayoría de los chilenos. Simultáneamente se desarrolló una intensa admiración por lo anglosajón. José Miguel Infante planteaba que Inglaterra y Estados Unidos eran los países clásicos de la libertad donde imperaba la tolerancia religiosa y la libertad de prensa sin restricciones⁷.

¹ Diego Portales, “Carta a José M. Cea”, Marzo 1822, en L. Zea (ed), Fuentes de la Cultura Latinoamericana, Vol. II, p. 175.

² Por ejemplo, sólo el 1.2% de la población chilena pudo votar en las elecciones parlamentarias de 1864 y sólo el 2.8% en las elecciones presidenciales de 1876. Véase sobre esto, Alfredo Jocelyn-Holt, *El Peso de la Noche, nuestra frágil fortaleza histórica* (Buenos Aires: Ariel, 1997), p. 61, nota de pie de página N° 37.

³ J. S. Valenzuela, “Hacia la formación de instituciones democráticas: prácticas electorales en Chile durante el siglo XIX”, *Estudios Públicos* N° 66 (Otoño, 1997).

⁴ Citado por Simon Collier, *Ideas y Política de la Independencia Chilena, 1808-1833* (Santiago: Editorial Andrés Bello, 1977), p. 24.

⁵ *Ibid.*, p. 27.

⁶ *Ibid.*, p. 184.

⁷ *Ibid.*, p. 189 & 192.

El nuevo sentimiento de identidad nacional que se fue creando durante la guerra y que se manifestaba en las frecuentes invocaciones a la patria en proclamas y manifiestos, recibió también un impulso adicional con la renovación y exaltación de un mito sobre los orígenes, la idealización de los araucanos y de su resistencia contra los conquistadores. Juan Egaña, Camilo Henríquez, José Miguel Carrera, José Miguel Infante y una gran variedad de escritores y periodistas ensalzaban la gesta de resistencia araucana como fuente originaria de la identidad que había marcado la ruta de la independencia. La analogía entre la situación de los araucanos en el siglo XVI y la situación de los patriotas criollos en el siglo XIX se hizo común. Sin embargo, como Collier ha señalado⁸, este entusiasmo independentista por lo araucano no pareció cautivar a los propios indios, los que en muchas ocasiones se unieron a los realistas. Es muy posible también que su falta de entusiasmo se debiera, con bastante razón, a una previsión de que su situación en la futura república no sería mejor que bajo los españoles.

Como en el resto de América Latina, la crisis identitaria generó también en un principio una suerte de incertidumbre acerca de la nueva identidad que surgiría de ella. Desde el principio algunos intelectuales y conductores del proceso independentista sugerían uniones o confederaciones con el resto de América o con algunos países, en especial, como Argentina. O'Higgins quería imitar la federación de estados norteamericanos. Del mismo modo, Juan Egaña ya proponía un congreso general de provincias americanas en su *Plan de Gobierno* de 1810, y otros como Joaquín Mosquera, Manuel de Salas y Ramón Freire proponían un Congreso de Plenipotenciarios⁹. Posteriormente algunos intelectuales soñaron con un continente unido y privilegiaron la identidad colectiva latinoamericana por sobre la identidad chilena. Francisco Bilbao, por ejemplo, quería crear una Confederación de Repúblicas

Sudamericanas capaz de defender su integridad territorial contra los europeos y norteamericanos. En un trabajo leído en París a una audiencia latinoamericana en 1856, Bilbao dice que "ha llegado el momento histórico de la unidad de la América del Sur; se abre la segunda campaña, que a la independencia conquistada, agregue la asociación de nuestros pueblos"¹⁰. Como es bien sabido, estas iniciativas nunca prosperaron y en Chile, tanto como en otros lugares de América Latina, se impuso la identidad nacional.

Otro aspecto de la crisis de identidad en Chile fue la lucha por la independencia intelectual o "emancipación mental" como la llamaba el mexicano Gabino Barreda¹¹. Ya en 1811 Manuel de Salas exclamaba: "Nos han mantenido en la oscuridad. Los buenos pensamientos que leíamos en los pocos escritos útiles que, por descuido, pasaban a nuestras manos, los tachaban de quimeras y cuentos o los llamaban proyectos sólo buenos para libros... Estoy cansado y podrido de oír decir a boca llena y arqueando las cejas: 'esto no es adaptable; no lo permiten las circunstancias locales'"¹². Bilbao era otro de los intelectuales comprometidos con la emancipación mental y, aunque advertía contra los peligros de la hegemonía norteamericana, insistía en que los elementos vitales de su civilización, ciencia, industria y arte tenían que ser incorporados a nuestra educación¹³. Bilbao llamaba a la deshispanización y descatalogización de Chile y América Latina¹⁴. Menos preocupado por los norteamericanos, Lastarria sostenía que "la emancipación del espíritu es el gran fin de la revolución hispanoamericana" que es lo opuesto al principio que inspira la civilización española. Consideraba estéril la tutela española y

⁸ Ibid., p. 203-204.

⁹ Ibid., p. 206-207.

¹⁰ Francisco Bilbao, "Iniciativa de la América. Idea de un Congreso Federal de las Repúblicas", en L. Zea (ed), *Fuentes de la Cultura Latinoamericana*, Vol. I, p. 56.

¹¹ Gabino Barreda, "Oración Cívica", leída el 16 de Septiembre de 1867; en O. Terán, Eds., *América Latina: Positivismo y Nación* (México: Editorial Katún, 1983), p. 26.

¹² Citado por Bernardo Subercaseaux, *Chile, ¿Un país moderno?* (Santiago: Grupo Editorial Zeta, 1996), p. 46.

¹³ Francisco Bilbao, "Iniciativa de la América", en L. Zea (ed), *Fuentes de la Cultura Latinoamericana*, Vol. I, p. 58.

¹⁴ Véase Charles A. Hale, "Political and Social Ideas in Latin America" en L. Bethell (ed.), *The Cambridge History of Latin America* vol. IV (Cambridge: CUP, 1986), p. 370.

exhortaba a los latinoamericanos a reconstruir la ciencia social tal como los anglosajones lo habían hecho¹⁵.

El problema de esta clase de “emancipación mental” es que en estos autores asumía la connotación paradójica de liberar la mente de la cultura tradicional española, para abrazar la cultura inglesa y francesa. No se daban cuenta de que sólo substituían un legado cultural extranjero por otro. Muy pocos autores tenían la sutileza y el equilibrio para abrirse a lo que venía de Europa sin caer en el servilismo. Andrés Bello fue una notable excepción. Aceptaba la contribución cultural que venía de Europa, incluyendo España, pero advertía a los intelectuales: “no imaginemos encontrar en ella lo que no hay, ni puede haber”¹⁶. Para Bello la especificidad y la peculiaridad de cada país latinoamericano debía ser el punto de partida para sus intelectuales. Está bien usar ideas europeas, pero más que nada era necesario imitar la independencia mental de los europeos. Refiriéndose precisamente a la forma de asumir los principios ilustrados, Bello dice en un discurso de 1842 sobre la Universidad de Chile:

La opinión de aquellos que creen que debemos recibir los resultados sintéticos de la ilustración europea, dispensándonos del examen de sus títulos, dispensándonos del proceder analítico, único medio de adquirir verdaderos conocimientos, no encontrará muchos seguidores en la Universidad¹⁷.

Sin embargo, como en tantos otros casos, Bello no pudo evitar la influencia del racismo europeo tan en boga en el siglo XIX. En este mismo discurso se refiere a “tantas razas esclavas” y a las “hordas africanas” formadas por un hombre “apenas

superior a los brutos”¹⁸. Sus artículos menospreciando a los mapuches aparecieron, paradójicamente, en el periódico *El Araucano*.

Un último aspecto de la búsqueda de una nueva identidad fue el rol destacado jugado por la oligarquía dominante, la que desde la independencia comenzó a elaborar un sentido de su propia identidad, mientras por medio de su control del estado elaboraba los primeros elementos de su versión de la identidad nacional¹⁹. A través de todo el siglo XIX existió, por un lado, un proceso continuo de construcción de una identidad separada de clase, en la cual la moda, el refinamiento, el consumo conspicuo, la arquitectura lujosa y la privatización de los espacios públicos se convirtieron en los símbolos principales que la segregaban del resto²⁰. Pero, por otro lado, utilizando al estado y con ocasión de guerras y crisis, la misma elite creó las primeras versiones discursivas de la identidad nacional que fueron capaces de integrar amplios sectores de la sociedad en un sentido de “comunidad imaginada”.

Es interesante mencionar, aunque sea de paso, la dura crítica que José Victorino Lastarria le hace en “El manuscrito del diablo” (1849) a la sociedad chilena de la época, porque en cierto sentido es un intento por describir la identidad real chilena de una manera que contrasta con la autoimagen de la elite. Su análisis sostiene que la envidia es la primera virtud chilena. A todo el que le va bien sus amigos tratan de desprestigiarlo privadamente, aunque en definitiva públicamente se respete su talento. Cuando se trata de conseguir ventajas personales esa envidia se transforma en egoísmo: se trata de obtener ganancias, sin importar el modo de obtenerlas. La sociedad chilena está llena de pequeñas rencillas y enemistades entre grupos y familias que desarrollan una lucha sorda con las armas de la calumnia y el chisme: “el chisme

¹⁵ José Victorino Lastarria, “La América”, fragmentos en L. Zea (ed), *Fuentes de la Cultura Latinoamericana*, Vol. II, pp. 505 & 499.

¹⁶ Andrés Bello, “Autonomía Cultural de América”, en L. Zea (ed), *Fuentes de la Cultura Latinoamericana*, Vol. I, pp. 192-194.

¹⁷ Andrés Bello, “...Tratad asuntos dignos de vuestra patria...”, discurso en el Teatro Municipal, 17 de Septiembre de 1842, en G. Irarrázaval y M. Piñera, *Discursos con Historia* (Santiago: Editorial Los Andes, 1996), p. 28.

¹⁸ *Ibid.*, p. 18.

¹⁹ Alfredo Jocelyn-Holt ha mostrado cómo la dominación de la elite tradicional chilena y su cultura fue más importante aun que el mismo estado en la mantención del orden social en el siglo XIX. Véase *El Peso de la Noche*, cap. 1.

²⁰ Véase sobre esto Manuel Vicuña, *El París Americano, la oligarquía chilena como actor urbano en el siglo XIX* (Santiago: Universidad Finis Terrae & Museo Histórico Nacional, 1996), pp. 35-57.

está allí en el carácter nacional, o mejor dicho, en la naturaleza orgánica del chileno: los niños se cambian chismes con inocencia. Las mujeres por distracción, los hombres por negocio, los políticos por conveniencia, los comerciantes por ganancias, los beatos por religiosidad..."²¹ Lastarria muestra su talante antiespañol y anti-clerical al asimilar la aristocracia chilena a los que blasonan un origen español y al criticar el extraordinario poder del clero. La sociedad en Chile, dice, es "eminentemente monacal"²². Los miembros de la elite son retrógrados, hipócritas, hombres de orden que le tienen horror a las reformas. Ellos, la gente "decente", no pueden regenerarse y están destinados a ser reemplazados por los "no decentes" que no tienen título más que su trabajo personal.

b) Consolidación de la economía exportadora (1850-1900)

Desde los 1850 en adelante, y coincidiendo con la abolición de las leyes de granos en Gran Bretaña, Chile expandió y consolidó su economía exportadora y su participación en el comercio internacional. Crece la importación de bienes de lujo que se pueden ver en los trajes y vestidos de la aristocracia y en sus magníficas casas construidas con mármoles y materiales preciosos europeos. Santiago y Valparaíso se convirtieron en ciudades con calles pavimentadas, teatros y calles iluminadas a gas. Chile se convierte en un país exportador de trigo y cobre, y posteriormente de salitre.

El capitalismo en Chile se empezó a desarrollar mucho después de la independencia hacia la mitad del siglo, en un proceso muy lento. Al crecer la demanda internacional de productos agrícolas y empezar Chile a exportar trigo a California y Australia, se produjeron dos efectos: por un lado en un primer momento se incrementó la explotación de trabajo servil en las

haciendas, pero por otro se fueron creando las condiciones para el surgimiento de la empresa agrícola capitalista. Así nacieron las primeras formas de un proletariado rural. Estas nuevas formas capitalistas lentamente fueron erosionando el sistema de la hacienda sin saltos dramáticos²³. La nueva prosperidad alcanzada y el creciente prestigio del liberalismo, tuvieron sin embargo algunos detractores. En particular la iglesia Católica jugó un rol conservador oponiéndose a las reformas liberales y defendiendo sus privilegios. Famosas fueron, por ejemplo, las controversias por los cementerios laicos. Esta fue una reacción contra los intentos del liberalismo por construir un estado secular, libre de la tutela religiosa.

Por mucho tiempo, entonces, Chile vivió la paradoja de tener una clase dominante aristocrática de origen agrario que asumió una ideología liberal y construyó un estado republicano y democrático, pero que restringió la participación económica y política a los miembros de la alianza dominante y mantuvo relaciones de producción semiserviles en sus haciendas. Se creó así una importante distancia entre los principios liberales proclamados y la realidad de exclusión y explotación semifeudal de los inquilinos. No se trata, sin embargo, de que el liberalismo de la oligarquía agraria fuera sólo una fachada ideológica destinada a encubrir formas de explotación precapitalistas. La incorporación de Chile al mercado mundial requería una visión liberal al menos en su dimensión de comercio libre y apertura a los mercados internacionales. Además la clase dominante la necesitaba para crear instituciones que aseguraran una competencia pacífica e igualdad de oportunidades para todos los grupos y sectores que componían la alianza dominante.

Desde segunda mitad del siglo XIX se empiezan a dibujar con mayor claridad los contornos de un segundo polo cultural de la cultura chilena. En contraste con la visión de Cristiandad y con los viejos valores autoritarios y racistas legados por la

²¹ José Victorino Lastarria, "El manuscrito del diablo" (1849), en Sergio Grez (ed.), *La "cuestión social" en Chile, ideas y debates precursores, 1804-1902* (Santiago: Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, 1995), p. 105.

²² *Ibid.*, p. 108.

²³ Este proceso se extendió en el tiempo hasta mediados del siglo XX. De este modo el sistema de la hacienda probó ser extraordinariamente resistente.

colonia, el nuevo polo cultural incorpora el liberalismo y la razón científica. Hacia fines del siglo el positivismo derivado de Augusto Comte se hace muy influyente entre los intelectuales con sus ideas de "orden y progreso". En Chile se manifestó especialmente en dos formas, una fue el deseo de renovar la educación para formar una nueva elite que dominara la ciencia moderna, y la otra fue el deseo de aplicar a los problemas de la nación los métodos de la ciencia, es decir, construir una política científica. Los representantes más tempranos de la versión educacional fueron los liberales José Victorino Lastarria y Diego Barros Arana, que ya en 1868 manifestaron su adhesión a la enseñanza positivista. Pero su principal promotor fue Valentín Letelier, un discípulo de Barros Arana, que inició una campaña a favor de la reforma educacional en 1879 y que terminó fundando el Instituto Pedagógico de la Universidad de Chile en 1889 para impulsar estas ideas. En general estos autores no siguieron a Comte en su intento por crear una Religión de la Humanidad y sostenían más bien ideas anticlericales. Pero hubo también una variante positivista más ortodoxa que siguió las ideas Comteanas sobre la nueva religión. Sus representantes más destacados fueron los hermanos Jorge y Juan Enrique Lagarrigue²⁴.

La versión de la política científica fue especialmente desarrollada por José Victorino Lastarria en sus *Lecciones de Política Positiva* (1875) y por Valentín Letelier en *De la Ciencia Política en Chile* (1886) y en su discurso de 1889 en el Club Radical: "Ellos y nosotros, o sea los liberales y los autoritarios". Mientras el discurso de Lastarria no se distinguió mucho del liberalismo en su afirmación de la libertad individual, en su explicitación de los límites de la acción estatal y en su lucha por la autonomía y el autogobierno municipal, Valentín Letelier tendía a equilibrar la libertad, como "principio orgánico" de su "filosofía científica", con la necesidad de la intervención estatal:

*Científicamente es tan indispensable la libertad para desarrollar las facultades humanas, como lo es la autoridad para satisfacer las necesidades sociales; y nosotros nunca, hasta nuestros días, pensamos en suprimir algunos de los dos principios para dejar al otro como único fundamento del Estado. Lo que siempre perseguimos fue dar a cada uno la importancia proporcional que en nuestra organización política le corresponde, con el propósito de atender simultáneamente al orden y al progreso*²⁵.

Más que una lucha entre el individuo y el estado como lo ven los librecambistas, Letelier ve una lucha entre dos poderes, entre aquellos que desean fortalecer el estado, como los radicales, y aquellos que desean fortalecer la teocracia como los conservadores. Ni la libertad ni la autoridad son fines en sí mismos, son medios para el desarrollo de la cultura y el espíritu y por lo tanto exhorta al partido: "no vacilemos, pues, en adoptar una política autoritaria por el vano temor de que se nos ponga la nota de autoritarios. Cuando lo juzguemos indispensable, inpongamos obligatoriamente la instrucción, la vacuna, el ahorro, el seguro; prohibamos el empleo de los niños que no hayan terminado la vida escolar... hagamos prevalecer siempre la autoridad del Estado sobre la de la Iglesia..."²⁶

Los pensadores liberales y positivistas de fines del siglo XIX pensaban que la modernidad podía alcanzarse sólo si el patrón cultural Indo-Ibérico era reemplazado por uno nuevo, abierto a Europa y Estados Unidos, pero no reconocían cuán profundamente influidos seguían estando por los viejos prejuicios racistas típicos de tal patrón. Al mismo tiempo, su visión de la modernidad se moldeaba por el deseo un poco ingenuo de llegar a ser una imagen verdadera de los Estados Unidos o de Europa. En muchos casos las descripciones del atraso y las de-

²⁴ Véase sobre esto Charles A. Hale, "Political and Social Ideas in Latin America, 1870-1930", en L. Bethell (ed.), *The Cambridge History of Latin America* vol. IV (Cambridge, Cambridge University Press, 1986), pp. 384-385.

²⁵ Valentín Letelier, "Ellos y Nosotros, o sea los liberales y los autoritarios", en Oscar Terán, *América Latina: Positivismo y nación* (México: Editorial Katún, 1983), p. 88.

²⁶ *Ibid.*, p. 93 y 98.

ficiencias que había que superar caían en observaciones racistas en las cuales abundaba la influencia de Spencer, Gobinau, Taine y, sobre todo, Gustave Le Bon. Las ideas Sarmientinas acerca de la confrontación entre civilización y barbarie eran ampliamente aceptadas. Barros Arana, por ejemplo, aunque rescataba el valor guerrero de los araucanos, siempre se refería a ellos como bárbaros incapaces de tener vínculos de afecto, borrachos, ociosos, caníbales y desprovistos de facultades intelectuales y morales²⁷. Polemizando contra la idealización de estos indios por el poema de Alonso de Ercilla, sostenía que tal poema

*ha contribuido más que cualquier otro escrito a pagar las ideas más falsas sobre los indios de Arauco, presentándolos como movidos por esos altos sentimientos que no se hallan jamás en las civilizaciones inferiores... la historia... no puede revestirlos de cualidades y de sentimientos que nunca se han hallado y que no pueden hallarse en las sociedades que no han alcanzado un mediano desenvolvimiento moral e intelectual*²⁸.

Pero a diferencia de Sarmiento, Alberdi, Ingenieros, Prado, Gil Fortoul y otros intelectuales latinoamericanos de la época, en Chile no se le dio tanta importancia a la inmigración blanca europea como medida indispensable para mejorar la raza, aunque se la contemplaba, destacándose más, como hemos visto, la educación. La idea de una política de inmigración europea estuvo presente desde muy temprano en el pensamiento de Juan Egaña y Bernardo O'Higgins, pero su objetivo era más superar la despoblación de Chile que mejorar su raza. Sin embargo, más tarde surgió una forma especial de presentar el factor racial como un elemento fundamental de la chilenidad que había que proteger y mejorar. Aunque los autores de estas ideas escriben a

principios del siglo XX, su mentalidad en este respecto pertenece más bien al modelo típico del siglo XIX. Siguiendo las mismas doctrinas de Spencer y Le Bon, propusieron la creación de una "Sociedad Nacional de Protección y Fomento de la Raza Chilena" a través de las páginas de la *Revista de Educación Nacional*, posteriormente transformada en la *Revista Pedagógica*; revistas que circularon a principios del siglo XX²⁹. Para este grupo de autores, entre los que destacan Carlos Fernández, Julio Saavedra, Tancredo Pinochet y Nicolás Palacios, no cualquiera inmigración blanca europea satisfacía los requisitos de mejorar la raza. Nicolás Palacios, su representante más importante, partía, a diferencia de un Sarmiento o de un Alberdi, de una valoración del mestizaje entre los españoles de origen germánico y los indios araucanos: una base racial no sólo digna, sino única y privilegiada por su energía moral y por sus características patriarcales y guerreras.

Según Palacios, para que un mestizaje fuera exitoso, era necesario que las razas que se cruzan tengan una psicología similar, y esto ocurrió con la psicología patriarcal de araucanos y godos. De la típica raza chilena, Palacios excluía por lo tanto la contribución de los pehuenches, patagones y huiliches. De estos últimos decía que "eran y son una casta matriarcal típica, con todos los estigmas morales correspondientes"³⁰. Las mezclas de razas de psicologías diversas "traen... el desequilibrio de las sensaciones nerviosas periféricas con los centros receptores y moderadores cerebrales"³¹. De allí que toda inmigración de razas matriarcales y de climas cálidos —incluidos los iberos, los negros y todas las razas latinas— debía impedirse para favorecer los matrimonios con razas nórdicas y germanas. Palacios exclamaba: "es difícil calcular cuánto mal puede hacer un solo negro introducido en un país. Las familias chilenas que aún conservan alguna sangre negra deberían posponer toda otra consideración, al contraer

²⁷ Véase Diego Barros Arana, *Historia General de Chile* (Santiago: Editorial Nascimento, 1930), Tomo I, capítulo V, pp. 93-114.

²⁸ *Ibid.*, p. 431.

²⁹ Véase sobre esto Bernardo Subercaseaux, *Chile o una loca historia* (Santiago: LOM, 1999), pp. 25-37.

³⁰ Nicolás Palacios, *La Raza Chilena* (Valparaíso: Imprenta y Litografía Alemana, 1904), p. 78.

³¹ *Ibid.*, p. 10.

matrimonios, a la de eliminar ese resto de naturaleza inferior ca-sándose con mujeres rubias chilenas o de los países del norte de Europa”³².

Para los autores liberal-positivistas del siglo XIX era claro que había que acceder a la modernidad aun a costa de destruir la identidad cultural colonial. Pero, obviamente, no era fácil eliminar tal identidad y ellos mismos compartían inconscientemente mucho de su racismo y de su elitismo. Con todo, su proyecto modernizador era también, inevitablemente y aunque no lo reconocieran así, un proyecto de una nueva identidad cultural con características opuestas al patrón indoibérico que ellos detestaban. Ellos querían construirla con los valores de la Ilustración: libertad política y religiosa, tolerancia, ciencia y razón. Se ha visto que adoptaron muchos de estos valores sólo en teoría y que el progreso de la democracia se restringió a las clases dominantes. Pero a pesar de esto, no hay duda que se ha producido durante el siglo XIX un enorme cambio cultural y que una identidad renovada comienza a emerger, en la cual, sin embargo, subsisten muchos de los valores antiguos. Así como el modelo cultural colonial nunca pudo eliminar totalmente la diversidad cultural de carácter étnico, tampoco el patrón liberal-positivista logró reemplazar completamente la matriz cultural colonial.

La crisis de la modernidad oligárquica (1900-1950)

La segunda fase, durante la primera mitad del siglo XX, coincide históricamente con la primera crisis de la modernidad europea y de alguna manera la refleja. Dos guerras mundiales, dos revoluciones comunistas y una depresión profunda marcan el período que va entre 1914 y 1945. Los mercados mundiales se desorganizan con la Primera Guerra Mundial y se estrechan con la Revolución Rusa, produciéndose así una disrupción del capitalismo internacional. A principios del siglo XX los primeros síntomas de la crisis ya se mostraban en la aguda competencia para obtener nuevos mercados en el mundo y en la carrera imperialista para

lograr nuevas colonias. Todo esto terminó en la Primera Guerra Mundial, en los levantamientos revolucionarios comunistas en Europa Central y del Este y en la disolución de la economía mundial decimonónica. A esto siguió rápidamente en los años 30 el fin del patrón oro internacional y la gran depresión. Esto condujo directamente al Fascismo y al Nazismo, a la Segunda Guerra Mundial y al fin del estado liberal. Karl Polanyi ha sostenido convincentemente que “los orígenes del cataclismo yacieron en los esfuerzos utópicos del liberalismo económico por establecer un sistema de mercado autoregulado”³³. En otras palabras, la crisis de la primera mitad del siglo XX fue una crisis del liberalismo institucionalizado en el siglo XIX.

Las consecuencias en Chile fueron, sin embargo, más específicas. Dos etapas pueden distinguirse en este largo período. Los primeros 30 años constituyen un tiempo de transición en el que las clases medias hacen su aparición como fuerza política y la “cuestión social” se convierte en un tema central. Este es también un tiempo en el que la supremacía cultural incuestionable del positivismo comienza a ser desafiada para dar lugar a posiciones que valoran el mestizaje y una identidad cultural específica chilena. A partir de 1930 se abre una nueva etapa. La depresión mundial profundiza el cuadro crítico produciendo en Chile efectos devastadores en la economía y el empleo. Se prepara el triunfo del Frente Popular que consolidará en definitiva la derrota política de la oligarquía y que impulsará políticas de industrialización sustitutiva de importaciones que terminan con el período que CEPAL llamó de “desarrollo hacia afuera”.

a) La transición (1900-1930)

Así como el dinamismo de la revolución industrial en Europa había sido determinante para la expansión de las exportaciones chilenas en el siglo XIX, las crisis sucesivas del capitalismo europeo durante la primera mitad del siglo XX determinaron el

³² *Ibid.*, pp. 115-116.

³³ Karl Polanyi, *The Great Transformation* (Boston: Beacon Press, 1957), p. 29.

fin de ese próspero período. El poder de la oligarquía terrateniente comienza a desmoronarse como consecuencia de la declinación de la economía exportadora, que fue acelerada por la Primera Guerra Mundial y la Gran Depresión de 1930. La expansión y diversificación de la economía exportadora habían conducido, hacia fines del siglo XIX, al surgimiento de una clase media que luchaba por sus derechos políticos y que se aprovechó de los problemas económicos de la clase terrateniente gobernante para hacer su entrada en la escena política.

Así entonces, mientras en Europa se vive la primera crisis de la industrialización liberal, en Chile se vive la crisis terminal del sistema exportador oligárquico. Fue este colapso económico el que precipitó la crisis política del sistema y el que llevó tanto a un proceso de industrialización sustitutiva parcialmente exitoso a partir de 1910, como eventualmente al régimen nacional populista del Frente Popular, que incorpora a las clases medias al gobierno. Como lo ha sostenido Mouzelis, el fin del régimen oligárquico ocurrió en un contexto preindustrial y, por lo tanto, la apertura del sistema político no incluyó la participación activa de las clases trabajadoras organizadas, como en Europa, sino que tendió a incorporar a las clases medias a las estructuras de poder³⁴. Es esta peculiaridad la que explica el surgimiento de regímenes populistas y la subsistencia de formas políticas personalistas y clientelistas.

El estallido de la primera guerra mundial y los crecientes problemas del mercado internacional del salitre, de cuya exportación Chile dependía exajeradamente, producen en la década del 20 una crisis política y económica profunda y un aumento de las tensiones sociales, que en definitiva llevan al poder a Arturo Alessandri con un programa populista apoyado por las clases medias. La implacable oposición desde el Congreso y el consiguiente incumplimiento de las promesas electorales llevaron muy pronto a una serie de regímenes no democráticos entre 1924 y 1932. Surgen las primeras formas de organización de la clase obrera, y el estado implementa las primeras formas de legislación social.

Esta etapa de crisis y cambio en Chile va acompañada culturalmente por la declinación de la influencia positivista y la aparición de un pensamiento nacionalista, de una conciencia anti-imperialista y antioligárquica y de una nueva valorización del mestizaje. Se inscriben aquí obras y discursos diversos de autores tales como Nicolás Palacios, Enrique MacIver, Francisco Antonio Encina, Alejandro Venegas, Alberto Edwards, Vicente Huidobro y otros. Pero más allá de las particularidades de cada autor, lo que sus escritos de esta época reflejan, es una conciencia aguda de la crisis social que vive Chile a comienzos del siglo XX. Mientras Palacios, como hemos visto, destaca los factores raciales y culpa casi exclusivamente de la crisis moral de Chile al desprecio que la elite siente por el roto chileno y la pérdida de las virtudes militares, Encina, por su lado, elabora una respuesta más matizada. Se pregunta con pesimismo acerca de las causas de la inferioridad económica chilena y propone una explicación basada en dos factores: por un lado está la raza que determina "una extraordinaria ineptitud económica en la población nacional", y por otro, está "una educación completamente inadecuada"³⁵. Oponiéndose a los intelectuales liberales y positivistas del siglo XIX, bien representados por Diego Barros Arana y José Victorino Lastarria, Encina argumenta contra su ingenuidad histórica:

Creían nuestros padres —y aún continúan creyéndolo casi todos nuestros intelectuales— que en el contacto íntimo con los pueblos europeos, nuestra sociedad iba a asimilar armónicamente toda su civilización; es decir, que el contacto nos elevaría moralmente en la misma medida en que iba a desarrollar nuestra inteligencia; y que junto con refinarnos, nos daría las aptitudes económicas necesarias para subvenir a las nuevas exigencias creadas por el progreso. Desgraciadamente las cosas no pasaron así³⁶.

³⁴ N. Mouzelis, *Politics in the Semi-Periphery* (London: Macmillan, 1986), p. xvi.

³⁵ Francisco Antonio Encina, *Nuestra Inferioridad Económica* (Santiago: Editorial Universitaria, 1986), p. 17.

³⁶ *Ibid.*, p. 180.

Encina piensa que el carácter imitativo de nuestros intelectuales ha impedido implementar una educación acorde con las necesidades de Chile, que consiste en limitar estrictamente la educación intelectual y destacar el desarrollo de virtudes morales y económicas basadas en la propia realidad. Encina detecta una pérdida de fe "en nuestras ideas y sentimientos tradicionales" que aunque pueden ser rudos y atrasados, eran "definidos y perfectamente adaptados a nuestro entendimiento". La búsqueda afanosa de ideas extranjeras ha llevado al descontento y al malestar, a la amoralidad y a la "relajación general de las fuerzas directrices de la vida"³⁷. En suma, su argumento apela esencialmente a una vuelta a las tradiciones culturales y virtudes cívicas propias de Chile, a una identidad propia cuyo abandono ha causado desorientación, duda y desaliento. Es cierto que, como lo ha señalado Carlos Ruiz, hay en Encina una contradicción latente entre su crítica a la imitación y su valoración de lo espontáneo por un lado y su insistencia en las ineptitudes raciales por el otro³⁸. Pero creo posible discernir en su obra un mayor énfasis sobre las virtudes del alma nacional que se han ido perdiendo gracias a la imitación intelectual, que sobre los defectos innatos de la raza chilena.

Alejandro Venegas coincide con Encina en que la educación chilena está en crisis, pero su diagnóstico insiste más en su carácter oligárquico y clerical que en su carácter intelectual extranjerizante:

el atraso vergonzoso de la instrucción de nuestro pueblo tiene su causa en el espíritu conservador clerical y las tendencias profundamente oligárquicas que han predominado hasta el presente... Por otra parte, los magnates de todos los partidos políticos y los aspirantes a tales no pueden mirar sin ojeriza esa maldita

*instrucción que, redimiendo siervos, los va dejando poco a poco sin inquilinos*³⁹.

Venegas expresa así más claramente que Encina el surgimiento de la cuestión social y una postura antioligárquica. El propio Encina, mucho más conservador, entiende su obra *Sinceridad, Chile Intimo* sólo como una expresión donde "palpitan las angustias intelectuales y morales de nuestra alma desquiciada", pero en lo demás, como un fruto temperamental de lecturas mal integradas, antimilitaristas y socializantes, en suma, como una manifestación de la crisis que carece de rigor en su análisis⁴⁰. Y en verdad Venegas denosta con fuerza la idea de Chile como potencia militar, el gasto en armas que dobla el presupuesto de educación y en general la opulencia en que viven los magnates mientras a pocos metros "vive el pueblo... sumido en la más espantosa miseria económica, fisiológica y moral, degenerando rápidamente bajo el influjo del trabajo excesivo, la mala alimentación..."⁴¹.

En la misma vena, Luis Emilio Recabarren, fundador del Partido Comunista, destaca el factor social de la crisis en 1910 arguyendo que la clase obrera no ha progresado desde 1810 ni material ni moralmente debido a su pobreza, mientras la clase burguesa sí ha progresado mucho en lo económico, aunque no en lo moral. La clase media ha progresado moderadamente pero a costa de muchos sacrificios y es allí "donde se encuentra el mayor número de los descontentos del actual orden de cosas y de donde salen los que luchan por una sociedad mejor que la presente"⁴². Recabarren muestra una conciencia aguda de los límites de la democracia desarrollada durante los primeros 100 años de vida independiente. Las clases pobres, sin educación, no comprenden el valor de la democracia mientras la burguesía, aunque ilustrada, corrompe el sistema con

³⁷ Íbid., p. 182.

³⁸ Véase Carlos Ruiz, "Conservantismo y nacionalismo en el pensamiento de Francisco Antonio Encina" en Renato Cristi y Carlos Ruiz, *El pensamiento conservador en Chile* (Santiago, Editorial Universitaria, 1991), pp. 48-66.

³⁹ Alejandro Venegas, *Sinceridad, Chile Intimo* (Santiago: Imprenta Universitaria, 1910), p. 68.

⁴⁰ Francisco Antonio Encina, *Nuestra Inferioridad Económica*, pp. 183-4.

⁴¹ Alejandro Venegas, *Sinceridad*, p. 250.

⁴² Luis Emilio Recabarren, *Ricos y Pobres en Obras Escogidas* (Santiago: Editorial Recabarren, 1965), Tomo I, p. 68.

el cohecho electoral, transformando así la democracia en pura ficción, en simple ilusión⁴³. La crisis de Chile es para Recabarren una crisis económica de las clases bajas y medias pero, por sobre todo, una crisis moral producida por el desarrollo del capitalismo en Chile, especialmente a partir de 1879.

Más en consonancia con Encina y en una vena más plenamente nacionalista, Tancredo Pinochet insiste en que la crisis se debe a una pérdida del sentido de Patria, al antimilitarismo, a ideas extranjeras de carácter socialista y a un desprecio por la industria y el comercio. Pinochet describe un país donde los chilenos “nos hallamos en nuestra propia casa pospuestos a los intereses extranjeros”⁴⁴ lo que se prueba por la cesión de territorios a los países limítrofes, por la entrega de tierras fiscales a inmigrantes extranjeros que prácticamente constituyen provincias foráneas dentro del país y por la casi total colonización del cuerpo docente del Instituto Pedagógico por profesores extranjeros.

Curiosamente, sin embargo, Pinochet aboga por enviar chilenos a Europa “porque necesitamos europeizarnos... asimilarnos de la civilización europea...” pero no en cambio “traer jefes europeos que nos manden y dirijan”⁴⁵ incluyendo aquí a los misioneros europeos y a los profesores de la universidad. Se trata así de un nacionalismo bastante peculiar, que todavía no pierde su deslumbramiento con la civilización europea, sin la cual no tendríamos nada que aportar. Para Pinochet, el problema son los extranjeros en Chile, pero no los chilenos en el extranjero: ...nos urge enviar falanjes, ejércitos de chilenos a Estados Unidos y a las naciones más adelantadas de Europa a estudiar su civilización para asimilarla a nuestro país, so pena de quedarnos fosilizados como un museo viviente de edades muertas...⁴⁶.

⁴³ Íbid., p. 80.

⁴⁴ Tancredo Pinochet, *La conquista de Chile en el siglo XX* (Santiago: Litografía y Encuadernación La Ilustración, 1909), p. 66.

⁴⁵ Íbid., p. 209.

⁴⁶ Íbid., p. 212.

Si comparamos a Chile con otros países latinoamericanos de la época, se notan algunos elementos comunes que tienen que ver sobre todo con una percepción aguda de la crisis y con el surgimiento de la cuestión social. Es común también el apareamiento de pensamientos nacionalistas y anti-imperialistas, aunque los autores chilenos son menos conocidos en el concierto latinoamericano que Vasconcelos, Rodó, Henríquez Ureña y Martí. La idea de mestizaje, tan fuerte en Vasconcelos, aparece sobre todo en Palacios, pero reducida al ámbito chileno y con muchos elementos racistas pertenecientes al siglo XIX todavía presentes. Quizás la mayor diferencia esté dada por la ausencia de un verdadero pensamiento indigenista en Chile. En parte esto es explicable por no ser Chile cuna de una civilización indígena comparable con la Maya, la Azteca o la Inca, con una presencia cultural tan profunda en la vida diaria de países como Guatemala, México, Bolivia, Perú y Ecuador. Pero cabe destacar también en términos menos justificatorios la peculiar ceguera de las elites y de los intelectuales chilenos con respecto al problema mapuche. En las primeras décadas del siglo XX está todavía muy cerca la última expedición “pacificadora” que finalmente quebró los últimos vestigios de resistencia mapuche.

b) El estado nacional popular (1930-1950)

La crisis del régimen oligárquico se profundizó con la depresión mundial de los años 30 y esto llevó en definitiva al triunfo electoral del Frente Popular en 1938, una coalición apoyada por las clases medias y populares. Las clases dominantes tradicionales de origen agrario sufren una derrota política decisiva. En un contexto de crisis económica, de colapso de los mercados externos y de desempleo generalizado, se ve a la industrialización como la clave para proveer nuevas fuentes de trabajo y al estado como un elemento articulador decisivo en la implementación de esa política. Algunos autores se refieren a este período como una etapa de “compromiso” en la que el proceso de modernización y de industrialización sustitutiva de

importaciones se hace posible gracias a la intervención del estado con el apoyo de un sistema complejo de alianzas entre diferentes clases y grupos sociales medios y bajos, ninguno de los cuales por sí mismo tiene el poder suficiente para implementarlos con su propia fuerza.

A las medidas de control del sector externo, el estado chileno agregó su participación directa en el proceso productivo mediante la creación de la Corporación de Fomento de la Producción (CORFO) en 1939 cuya misión fue hacerse cargo de un plan nacional de desarrollo y fomento de la industria mediante inversiones directas, proveyendo créditos y propiciando la incorporación de nuevas tecnologías. CORFO creó empresas estatales claves en el campo de la electricidad (ENDESA), petróleo (ENAP), acero (CAP), azúcar (IASA) y se transformó en el principal instrumento de la política económica, dominando la vida económica chilena desde el punto de vista de la inversión y el crédito. El estado tomó por lo tanto un rol decisivo en la economía y fue capaz de compensar las debilidades de la burguesía chilena para llevar adelante un proceso parecido. La oligarquía terrateniente chilena aceptó la creación de la CORFO a cambio de que el gobierno de Aguirre Cerda no introdujera los sindicatos en la agricultura⁴⁷. Esto sin duda contribuyó a la mantención de su poder económico hasta la segunda mitad del siglo XX, pero la pérdida de su poder político es un hecho significativo que ese grupo vive como una intensa crisis.

En este contexto, no puede sorprender el surgimiento de un pensamiento desgarrado por la crisis de las clases terratenientes tradicionales. Este asume al menos dos formas. Una, más progresista, es la que aparece en los ensayos de Benjamín Subercaseaux sobre "el siútico" y sobre la psicología del chileno. Para este autor, en Chile existen dos clases bien delineadas: "la persona bien" de la mal llamada "aristocracia" y el "roto" del pueblo. La clase media entre medio no tiene calidad de clase social pero sí existe como un tipo

psicológico, el siútico, que tiene el deseo desmesurado de asimilarse a la clase alta. Este término despectivo, sin embargo, Subercaseaux lo compensa sosteniendo que la "aristocracia", que no es verdaderamente tal, está en plena decadencia y que los jóvenes de la clase media son los más inteligentes⁴⁸. Subercaseaux muestra aquí una ambivalencia con respecto a la clase que ha llegado al poder en Chile: por una parte el desprecio de su propia clase por los siúticos, por otra, una conciencia más aguda que la de su clase, de que la clase media es intelectualmente capaz y de que ha llegado al poder político. Pero eso no impide "su incapacidad de organización y de medida, su ignorancia del verdadero sentido de fraternidad y colaboración". Por ello Subercaseaux propone que "esas virtudes deberían buscarlas en la clase alta, en vez de aspirar a un nombre o a una posición social"⁴⁹. Con respecto a los rasgos psicológicos generales del chileno, el análisis de Subercaseaux tiende a ser muy negativo y pesimista: los chilenos pertenecen a un "tipo depresivo" que se manifiesta en la ausencia de bienestar, la timidez, falsa alegría, insatisfacción y frigidez sexual⁵⁰.

Una forma más tradicionalista de pensamiento aparece también en Chile en esta época, asumiendo una impronta corporativista, primero, e hispanista posteriormente. Su principal representante, Jaime Eyzaguirre, está unido por estrechos vínculos familiares a la aristocracia terrateniente y su análisis expresa no tanto una defensa de sus intereses como una crítica dolida a su incapacidad de permanecer fiel a su tradición identitaria más profunda, que tiene un carácter irrenunciablemente católico e hispánico. Para Eyzaguirre, las causas de la crisis son fundamentalmente dos: por una lado la destrucción de la sociedad feudal corporativa por el capitalismo liberal, y por otro, los procesos revolucionarios de

⁴⁸ Véase Benjamín Subercaseaux, "El 'siútico' o la comedia en serio" en *Chile o una contribución a la realidad* (Santiago, Zig-Zag, 1939), pp. 159-170.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 169.

⁵⁰ Benjamín Subercaseaux, "Apuntes para una psicología del chileno" en *Chile o una contribución a la realidad*, pp. 51-76.

⁴⁷ Véase sobre esto Patricio Meller, *Un siglo de economía política chilena (1890-1990)* (Santiago: Editorial Andrés Bello, 1996), p. 58.

carácter socialista que se originan en la disgregación cultural y social provocada por la economía de mercado⁵¹.

Eyzaguirre piensa que Iberoamérica no habría existido sin la presencia de España, y en la raíz cultural hispánica debe encontrarse el sentido primero de la identidad iberoamericana. La cultura hispánica es superior a las culturas indígenas, pero logra rescatar lo mejor de ellas: "La cultura hispana produjo en las tierras vírgenes de América una floración particularísima. Más vigorosa y perfecta que las formas de vida indígena, no aniquiló, sin embargo, a estas últimas, sino que incorporó al propio patrimonio la suma de sus valores esenciales"⁵². Su concepción de la identidad cultural tiene un indudable carácter esencialista, que se demuestra en la idea de que "cada pueblo tiene su alma propia" o que "hay que hurgar en la entraña nacional para descubrir su *esencia*, la veta de lo auténtico. La raíz de la propia e irrenunciable vocación"⁵³. El problema es que, a partir de la independencia, se ha producido un rechazo de la "antigua alma colectiva y la búsqueda afanosa de la razón de vivir en fuentes exóticas"⁵⁴. Latinoamérica le ha dado la espalda a su verdadero ser y corrió tras otras culturas, a veces antagónicas con la suya, para imitar modelos políticos y sociales ajenos que no podían tener éxito en un contexto tan diferente.

La independencia, aceptada con dificultad por Eyzaguirre, introduce un quiebre con la tradición hispano-católica: "Cultura en mera gestación, la hispanoamericana no logra su deseada madurez. La ola de apostasía de los valores propios... va segando el fuego interior de su espíritu y la independencia política ha de concluir por dar muerte a los últimos impulsos de fecundidad"⁵⁵. Por ello es que "en cien años de vida libre Iberoamérica no ha dicho al mundo una sola palabra que merezca recordarse. Su andar

vegetativo y rastrero ha logrado concitarle sólo el desprecio universal"⁵⁶. De aquí sólo se saldrá "el día en que reconciliándonos con la sustancia del alma colectiva pidamos a ésta y no a las almas extrañas la respuesta a nuestras angustias... ese día habremos conquistado un sitio auténtico y, por tal, respetable en el mundo de la cultura"⁵⁷.

En una vena similar, Osvaldo Lira intenta probar que "las naciones hispanoamericanas constituyeron desde un principio, y siguen constituyendo todavía, un todo perfectamente homogéneo de cultura entre sí y con España"⁵⁸. Las naciones hispanoamericanas son mestizas, pero su esencia cultural es proveída por la cultura hispánica, que es claramente superior a las culturas indígenas. Para Lira es claro que "los valores indígenas han sido puro y simple sujeto pasivo"⁵⁹ que muy poco tuvieron que oponer a la lengua española y a la religión católica aportada por los conquistadores. Siguiendo las aguas de Eyzaguirre y, en verdad, de todo esencialismo, Lira también se lamenta de la traición de la mayor parte de los sectores dirigentes en Hispanoamérica, que "lejos de mantenerse sanamente irreducibles... a las influencias extranjeras, se han dejado seducir por ellas, relegando al olvido, e incluso, en muchos casos, renegando de los mismos valores que los habían engendrado a la existencia histórica"⁶⁰. Sin embargo, la misma decadencia de la democracia y de la sociedad de mercado permite augurar un renacimiento de los valores hispánicos.

De este modo, este largo período de crisis y de importantes cambios políticos y sociales va acompañado de nuevas formas de conciencia social de carácter antioligárquico que han abandonado las certezas positivistas decimonónicas, y que intentan afirmar una identidad chilena contra la modernidad y el mercado. Sin embargo, el empuje de la industrialización conducida por el estado y la ampliación de la participación política

⁵¹ Véase sobre esto, Carlos Ruiz, "Corporativismo e hispanismo en la obra de Jaime Eyzaguirre", en Renato Cristi y Carlos Ruiz, *El pensamiento conservador en Chile* (Santiago, Editorial Universitaria, 1991), pp. 71-72.

⁵² Jaime Eyzaguirre, "Prolegómenos a una cultura hispanoamericana", *Estudios* N° 78, (1939), p. 16.

⁵³ J. Eyzaguirre, *Hispanoamérica del Dolor*, (Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1947), p. 65.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 39.

⁵⁵ Jaime Eyzaguirre, "Prolegómenos a una cultura hispanoamericana", p. 17.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 42.

⁵⁷ J. Eyzaguirre, "Por la Fidelidad a la Esperanza", en *Hispanoamérica del Dolor* (Santiago: Editorial Universitaria, 1969), pp. 23-24.

⁵⁸ O. Lira, *Hispanidad y Mestizaje*, (Santiago: Editorial Covadonga, 1985), pp. 13.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 42.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 55.

y de los derechos sociales, se constituyó en el gran centro alrededor del cual continuó el debate nacional y contribuyó sin duda a la formación de nuevos elementos en la identidad nacional. Así como los positivistas decimonónicos querían la modernidad a toda costa pero permanecieron atrapados en ciertas formas de la vieja identidad indohispánica que ellos querían superar, así también los ensayistas e historiadores conservadores de la primera mitad del siglo XX quisieron recobrar una vieja identidad perdida, un sentido de originalidad, pero no fueron capaces de entender los importantes nuevos cambios y modernizaciones que estaban ocurriendo en la práctica con el fin del período oligárquico.

Capítulo 4 Desarrollo e identidad chilena (1950-2000)

La expansión de postguerra (1950-1970)

La tercera fase desde fines de la Segunda Guerra Mundial, consolida una democracia de participación más amplia e importantes procesos de modernización de la base socioeconómica chilena. Entre ellos destaca la industrialización, la ampliación del consumo y del empleo, la urbanización creciente y la expansión de la educación. Surgen nuevas tecnologías comunicacionales, como la televisión, y se consolidan movimientos políticos de izquierda que buscan cambios estructurales en la economía¹. Esta etapa coincide con lo que Peter Wagner ha llamado la etapa del “capitalismo organizado” en Europa². Siguiendo los patrones Keynesianos en boga en Europa, se consolida en Chile un estado intervencionista y proteccionista que controla casi toda la vida económica y que al mismo tiempo introduce algunos aspectos del estado, de bienestar en salud, seguridad social, habitación y vivienda. Con todo, los beneficios de la modernidad están altamente concentrados y las grandes masas continuaban excluidas.

En la educación se expande considerablemente la matrícula escolar, desde la primaria a la universitaria, y se incorporan a la universidad las nuevas ciencias sociales: economía, sociología, psicología, antropología y ciencias políticas. Además de

¹ Véase sobre esto N. García Canclini, *Culturas Híbridas: Estrategias para Entrar y Salir de la Modernidad* (México: Grijalbo, 1989), pp. 81-82.

² P. Wagner, *A Sociology of Modernity, Liberty and Discipline* (London: Routledge, 1994), pp. 73 passim.

la expansión de la educación y la industrialización, el creciente impacto de los medios electrónicos de comunicación y de los impresos ayudaron sin duda a la transmisión de valores modernos y a la creación de una cultura de masas incipiente mediante la constitución de un mercado cultural masivo. Se puede decir que el proceso de mediación de la cultura descrito por Thompson³, por el cual los medios están crecientemente moldeando la manera como las formas culturales se producen y transmiten, se expande considerablemente en Chile en esta época. En la medida que la radio y la televisión se convirtieron en la fuente principal de cultura y entretenimiento, facilitaron también la construcción de nuevas formas de autoreconocimiento y lucha para las masas, y esto está, sin duda, relacionado con el surgimiento de movimientos populares urbanos de carácter radical⁴.

Aunque esta fase coincide con la etapa de capitalismo organizado en Europa y tiene varios rasgos comunes, tiene también importantes diferencias. En primer lugar, el rol del estado en la promoción del proceso de industrialización a través de CORFO es mucho más marcado que el de la iniciativa privada. Segundo, la participación del capital extranjero es crecientemente más importante que la del capital nacional (el proteccionismo beneficia más a las corporaciones multinacionales que a las nacionales) lo que lleva a muchos autores a plantear teorías de la dependencia. Tercero, los elementos de estado de bienestar que se han introducido por los gobiernos populistas y los avances de la industrialización no cubren a toda la población, como en Europa, y una importante masa de pobres marginados y excluidos crece alrededor de las grandes ciudades.

La comparación con la trayectoria asiática a la modernidad es en este punto interesante. Mientras en Asia se desarrollan tecnologías altamente automatizadas y flexibles, fuertemente

apoyadas desde el estado con vistas al mercado internacional, en Chile el proceso de industrialización se contenta con tecnologías de segundo orden, en parte porque su horizonte es sólo el mercado nacional protegido y en parte porque el estado no asume el rol prioritario de promover una capacidad tecnológica nacional. Esto, unido a la pequeñez del mercado interno, explican la relativa falta de dinamismo de la industrialización chilena. En el caso de Brasil y México, los países de mercado interno más grande en América Latina, la competencia interna y las economías de escala permitieron niveles internacionales de competitividad⁵. En Chile la producción industrial fue de alto costo y de muy poca demanda.

No puede sorprender que los procesos de modernización y cambio que he descrito someramente, hayan sido acompañados y promovidos por ideas y teorías venidas desde el extranjero. El énfasis en la modernización encuentra su mejor expresión en la economía del desarrollo y en la sociología estructural-funcional. Ellas proponían el desmantelamiento de las identidades culturales de carácter agrario tradicional y su reemplazo por valores e instituciones modernas. Así, después de la Segunda Guerra Mundial se pueden distinguir algunas etapas en las que tradiciones intelectuales norteamericanas y europeas ejercieron enorme influencia. La adopción de estas teorías en etapas sucesivas por la intelectualidad chilena va acompañada de una declinación de la ensayística social que había sido predominante hasta la Segunda Guerra Mundial. La irrupción de las ciencias sociales que se concentran en el estudio especializado del cambio social y el desarrollo, se percibe como una transición hacia una aproximación más científica que las interpretaciones intuitivas y globalizantes de los ensayistas de la primera mitad del siglo XX.

Desde este momento la mayoría de los análisis sobre la cultura chilena adquieren un tinte sociológico o antropológico y cesan de ser concretos e históricos para ser seducidos por la

³ J. Thompson, *The Media and Modernity* (Cambridge: Polity Press, 1995), p. 46. Véase también del mismo autor *Ideology and Modern Culture* (Cambridge: Polity Press, 1990), pp. 12-20 and 225-248.

⁴ Sobre el impacto de los medios de comunicación en la vida social y política de los países latinoamericanos, véase Cristóbal Marín, *Modernity and Mass Communication: The Latin American Case* (Ph. D. Thesis, University of Birmingham, 1999), pp. 247-251.

⁵ Véase, R. Gwynne, "Industrialization and Urbanization" in D. Preston (ed), *Latin American Development* (London: Longman, 1996), p. 220.

abstracción de modelos o paradigmas. Más que de cultura se habla ahora de estructura normativa. El punto de vista de los análisis sociales cambia desde un interés por la cultura en sí misma, como expresión de la vida de un pueblo, a un interés por la cultura como un elemento normativo de la transformación económica y social. La pregunta por el carácter de la cultura chilena es reemplazada por la pregunta acerca de si la estructura normativa favorece o impide la modernización. Los análisis de la cultura que van más allá de este horizonte normativo se hacen escasos y débiles. El interés por los temas identitarios disminuye y es reemplazado por un interés en el desarrollo económico. En la mayoría de las teorías que se hicieron prevalentes entre 1950 y 1970, la cultura o no aparece con ninguna relevancia o es reducida a una visión económica y sociológica abstracta.

a) *El paradigma de la modernización*

Las primeras en llegar al país fueron las ideas norteamericanas de la sociología del desarrollo, usualmente denominadas “teorías de la modernización”⁶, que surgieron a fines de los años 40 y comienzos de los años 50. Aquí se ubican una variedad de autores tales como Parsons, Linton, Davis, Hoselitz, Moore, McClelland, Levy, Eisenstadt, etc. Ellos avanzan la idea de que el mundo no desarrollado (por lo tanto también Chile y América Latina) están en transición desde la sociedad tradicional a la sociedad moderna y que las sociedades industriales europeas o norteamericanas son el modelo ideal que ellas deben alcanzar inevitablemente. El proceso de modernización se concibe como una necesidad histórica que, siguiendo una ruta de transición, repite las mismas etapas que las sociedades avanzadas han recorrido previamente. Los obstáculos opuestos a esta transición por la cultura tradicional, apoyada en un sistema oligárquico controlado por las viejas aristocracias agrarias, serán inevitablemente superados.

⁶ Para un análisis de las teorías de la modernización, véase J. Larraín, *Theories of Development* (Cambridge: Polity Press, 1989), pp. 85-102.

El mejor representante de este tipo de análisis en América Latina fue, sin duda, el sociólogo argentino Gino Germani, que publicó su obra más famosa, *Política y Sociedad en una Época de Transición*, en 1965. Según Germani, lo que debía ser desmantelado para alcanzar una democracia moderna verdadera eran los valores culturales tanto de las masas como de las elites latinoamericanas que presentaban dura resistencia a la modernidad, especialmente a través de lo que él llama autoritarismo ideológico y tradicional⁷. Germani describe los dos tipos ideales polares que existen en América Latina en términos de algunos cambios que están ocurriendo en 3 áreas principales de la estructura social: el tipo de acción social (de la acción prescriptiva a la acción electiva); la actitud frente al cambio (de la institucionalización de lo tradicional a la institucionalización del cambio) y el grado de especialización institucional (de instituciones indiferenciadas a instituciones especializadas)⁸.

En Chile no hubo ninguna obra de la magnitud y sistematicidad de la de Germani, pero las ideas generales sobre un proceso más o menos necesario de “transición a la modernidad” afectaron los primeros trabajos sociológicos de la época y/o les sirvieron como marco teórico. Así por ejemplo, el estudio de John Friedmann y Tomás Lackington sobre *La hiperurbanización y el desarrollo nacional en Chile*, publicado en 1967, adoptaba una clasificación de tres grandes tipos de sociedades: tradicional, transicional y modernizante. Según los autores, Chile había transitado de una sociedad tradicional a una transicional en 1920 y estaría a punto de pasar a una sociedad modernizante en 1967⁹. El estudio de Armand Mattelart y Manuel Antonio Garretón sobre *Integración Nacional y Marginalidad*, publicado en 1965, es otro ejemplo que relaciona la integración nacional con la estructura normativa o cultural y que considera a las naciones “desarrolladas” como un ideal al

⁷ Véase Gino Germani, *Política y Sociedad en una Época de Transición* (Buenos Aires: Editorial Paidós, 1965), cap. 4.

⁸ *Ibid.*, p. 72.

⁹ Véase John Friedmann y Tomás Lackington *La hiperurbanización y el desarrollo nacional en Chile* en Hernán Godoy (ed), *Estructura Social de Chile* (Santiago: Editorial Universitaria, 1971), pp. 426-427.

que hay que aspirar. Las naciones latinoamericanas aparecen así “en vías de integración” en un proceso de participación creciente que ya ha sido recorrido por las naciones desarrolladas¹⁰.

Para las teorías de la modernización y los estudios derivados de ellas, la cultura es el “subsistema de valores” de la sociedad y esta idea estructural funcional se aplica a América Latina o a Chile como un esquema abstracto por medio del cual se estudia el tránsito desde los valores religiosos y de las viejas tradiciones rurales a los valores de la razón, la libertad, la participación, el progreso y la tolerancia. Las teorías de la modernización reintrodujeron la preocupación por el marco institucional y social que condiciona el proceso de desarrollo de América Latina, contrariamente a las teorías económicas neoclásicas que daban el desarrollo por sentado. Pero hicieron esto desde una perspectiva abstracta y ahistórica. Definieron en términos taxonómicos y generales una serie de variables dicotómicas que por agregación y yuxtaposición constituyeron modelos abstractos tanto de la sociedad desarrollada moderna como de la sociedad subdesarrollada tradicional. No existió un análisis teórico de la conexión entre estos factores, ni un análisis de la sociedad en términos de un conjunto complejo de relaciones sociales que determinan un tipo de dominación, una estructura productiva, un sistema de clases y una esfera cultural mutuamente condicionados y correspondientes.

El proceso de transición se supone que sucede por cambios sucesivos en un cierto número de variables, y mientras más variables son afectadas, más rápido se supone que es el proceso de modernización. Cuando los teóricos de la modernización identifican en América Latina ciertas variables como fundamentales para la modernización, lo hacen por el rol que jugaron en las revoluciones burguesas e industriales europeas, y no tanto por un análisis de relaciones sociales históricamente existentes

en América Latina. La historia europea de la modernidad se erige en definición a priori de toda modernización. De donde muchos de sus análisis asumen un carácter prescriptivo y en vez de estudiar históricamente el contexto estructural y los rasgos específicos propios, buscan establecer si el modelo ideal, tal como sucedió en Europa, está presente o ausente de América Latina. Si está presente hay desarrollo, si está ausente no lo hay. Las teorías de la modernización reducen el estudio de los procesos socioeconómicos a la construcción de modelos abstractos de aplicación universal.

b) El pensamiento de CEPAL

A principios de los años 50, la Comisión Económica para América Latina (CEPAL), una organización internacional creada por las Naciones Unidas, bajo la dirección de Raúl Prebisch, un economista argentino, desarrolló un pensamiento original que desafiaba algunos de los supuestos de la teoría del comercio internacional¹¹. La ubicación de su sede regional en Santiago sin duda contribuyó a potenciar su influencia en la vida intelectual del país. La CEPAL quería promover la modernización e industrialización de América Latina, pero veía algunos obstáculos que surgían del comercio internacional. De acuerdo con sus análisis empíricos, los términos de intercambio se estaban sistemáticamente deteriorando para los exportadores de materias primas porque vendían sus productos a precios internacionales declinantes mientras los países centrales vendían sus productos industriales a precios crecientes. Existía, por lo tanto, un intercambio desigual entre el centro y la periferia, terminología que fueron los primeros en introducir en las discusiones económicas no marxistas.

El trabajo pionero de CEPAL se focalizó, entonces, en la existencia de un sistema mundial capitalista dividido entre centro y

¹⁰ Véase Armand Mattelard y Manuel Antonio Garretón, *Integración Nacional y Marginalidad* (Santiago: Editorial del Pacífico, 1965), cap. 1, pp. 11-26. Este capítulo busca establecer un marco teórico de referencia, y lo hace claramente siguiendo las ideas de las teorías de la modernización tal como aparecen en Parsons, Levy, Davis, Linton y Germani.

¹¹ Véase Naciones Unidas, Economic Commission for Latin America, *Development Problems in Latin America*, (Austin: University of Texas Press, 1969), y *The Economic Development of Latin America and its Principal Problems*, (New York: United Nations, 1950). Véase también R. Prebisch, *Economic Development of Latin America and some of its Principal Problems*, (New York: United Nations, 1950).

periferia y favorable a los países centrales industrializados. Los países especializados en la producción de productos industriales crecen más rápido que los especializados en la producción de materias primas y, por lo tanto, la distancia entre las economías centrales y las periféricas aumenta constantemente. Por eso CEPAL propone la idea de que los países latinoamericanos modernicen sus sociedades, cambiándose de economías exportadoras de materias primas a economías industriales, para disminuir su dependencia de la demanda externa por materias primas y sustituirla por la demanda interna¹². Esta estrategia significaba para CEPAL un cambio de un modelo de desarrollo "hacia afuera" por un modelo de desarrollo "hacia adentro".

En el centro del modelo de desarrollo "hacia adentro" está el proceso de diversificación industrial que se considera crucial para todo proceso de desarrollo. En el contexto latinoamericano, este proceso aparece como una "industrialización sustitutiva de importaciones" porque reemplaza aquellas importaciones que estas naciones no pueden adquirir por la escasez de moneda dura disponible. Aunque este proceso se había ya iniciado en los años 30, existía el peligro, después de la Segunda Guerra Mundial y en el contexto de expansión industrial de los principales centros desarrollados, de una vuelta atrás hacia el viejo patrón exportador. La iniciativa económica y política para modernizar e industrializar debía estar principalmente en las manos del estado. CEPAL argumentaba que, dadas las muchas dificultades que el proceso de industrialización tenía que enfrentar, era crucial que el estado tomara la iniciativa de organizar, promover y supervisar todos los esfuerzos industrializadores para garantizar la continuidad del proceso.

El desarrollo industrial tenía que ser cuidadosamente planeado, tanto globalmente como por sectores, y el estado debía asumir una responsabilidad importante especialmente en los campos de energía, transporte y algunas industrias esenciales. Para poder obtener una tasa de crecimiento más alta,

CEPAL recomendaba la asistencia del capital extranjero. Se necesitaban recursos adicionales porque un proceso de industrialización incrementaba la necesidad de importar equipos y tecnologías desde el extranjero y los precios relativamente declinantes de las exportaciones primarias no permitían a los países en desarrollo mantener el ritmo de expansión de las importaciones necesarias. Finalmente, CEPAL proponía la integración regional como una meta de largo plazo que permitiría una expansión de los mercados nacionales e incrementaría las oportunidades para una industrialización sustitutiva de importaciones. El modelo de "desarrollo hacia adentro" trabajaría mejor si los mercados eran más grandes y los países latinoamericanos pudieran especializarse en ciertas áreas, expandiendo así el comercio regional y evitando tener que sustituir todas las importaciones separadamente.

La posición de CEPAL fue una mezcla de teoría de la modernización, de confianza en el desarrollo capitalista y la inversión extranjera, y de una percepción de que, sin embargo, el mundo capitalista estaba dividido entre centro y periferia, que esta última había recibido un trato desventajoso en los mercados internacionales y que muchos de los análisis económicos sobre los países subdesarrollados elaborados en los centros industriales eran inadecuados. CEPAL compartía con las teorías de la modernización tanto el optimismo acerca de la viabilidad del desarrollo como la fe en la vía capitalista al desarrollo. Pero, por el otro lado, su visión acerca de la división del mundo entre centro y periferia coincidía con algunos de los presupuestos de la teoría marxista del imperialismo, que establecía una oposición entre los intereses de los países industriales y subdesarrollados. Por esta razón en muchos centros académicos occidentales la posición de CEPAL era mirada con sospecha. Sin embargo, se le reconocía como la primera contribución original al debate sobre el desarrollo proveniente de la periferia.

El impacto del pensamiento de CEPAL en el ambiente nacional y latinoamericano resultó ser más radical que lo que la teoría misma permitía anticipar. De alguna modo introdujo la idea, posteriormente desarrollada por las teorías de la dependencia, de

¹² Para un análisis de las ideas y propuestas políticas de CEPAL véase J. Larraín, *Theories of Development* (Cambridge: Polity Press, 1989), pp. 102-110.

que el capitalismo no funciona de la misma manera en áreas diferentes del mundo y de que existen mecanismos comerciales por medio de los cuales los países periféricos son explotados por los países centrales. También introdujo la idea de que las sociedades latinoamericanas, más allá de sus políticas económicas contingentes, estaban estructuralmente en desventaja para lograr el desarrollo y, por lo tanto, implícitamente planteaba la necesidad de cambios profundos. En esa época muchos intelectuales empezaron a hablar de la necesidad de cambios estructurales. CEPAL fue así el catalizador de posturas más radicales por mucho que su análisis pueda considerarse bastante moderado y de ningún modo anticapitalista. En gran medida sus ideas fueron extrapoladas en direcciones más críticas y cuestionadoras del capitalismo en las teorías de la dependencia que vienen a continuación. Varios de los autores de tales teorías habían trabajado y en parte preparado sus teorías de la dependencia en CEPAL, como fue el caso de Fernando Henrique Cardoso y Enzo Faletto.

c) *Teorías de la dependencia*

A fines de los años 60 surgen estas nuevas teorías en Chile que son críticas tanto de las teorías de la modernización como de las políticas de desarrollo abogadas por CEPAL. En parte derivan de la teoría clásica del imperialismo, pero desafían algunos de sus supuestos, focalizándose más específicamente en los problemas que el sistema capitalista mundial causa en la periferia. Tanto CEPAL como la ortodoxia marxista desde 1928, habían creído en el carácter progresista de las burguesías nacionales y habían considerado a la industrialización como un proceso fundamentalmente entrabado y resistido por los centros imperialistas. Las nuevas teorías de la dependencia son escépticas acerca del rol liberador de las burguesías nacionales y proponen que los procesos de industrialización en la periferia son el vehículo de la penetración imperialista y de una nueva clase de dependencia de las corporaciones transnacionales.

Hay varios tipos de teoría de la dependencia. El más conocido es el de André Gunder Frank, un norteamericano de

origen alemán que elabora su teoría mientras trabaja en Chile¹³. Tiene un gran impacto intelectual en parte porque es la primera en aparecer, pero más fundamentalmente porque cuestiona radicalmente la que había sido hasta entonces una verdad indiscutida del marxismo y del liberalismo, a saber, que el capitalismo es esencialmente un modo de producción capaz de promover el desarrollo en todas partes. Frank rechaza esta idea y mantiene que el capitalismo es culpable del continuo subdesarrollo de América Latina desde el siglo XVI. Concibe al capitalismo como un sistema mundial dentro del cual los centros metropolitanos expropián los excedentes económicos de los países satélites a través de los mecanismos del mercado internacional, causando así simultáneamente el desarrollo de los primeros y el subdesarrollo de los últimos. Los países latinoamericanos son subdesarrollados porque son dependientes dentro del sistema capitalista mundial. Por lo tanto, el desarrollo sólo puede tener lugar cuando un país rompe con el sistema por medio de una revolución socialista.

A pesar de su atractivo y de su amplio impacto, la teoría de Frank fue severamente criticada. Primero, porque definía capitalismo en términos de una orientación al mercado y no como un modo de producción. Segundo, porque destacaba exageradamente la explotación de ciertos países como un todo y se fijaba menos en la explotación de sus clases obreras. Tercero, porque confundía dependencia con subdesarrollo, mientras puede mostrarse que algunos países, como Canadá, son dependientes y desarrollados. Una teoría más sofisticada de la dependencia, preparada desde el interior de la misma CEPAL, fue la de Cardoso y Faletto¹⁴. Para ellos la dependencia no debe emplearse como un concepto universalizante que puede explicar todos los males del subdesarrollo en todas partes. Aun dentro de América Latina la situación de dependencia no es la misma para cada país y, aunque las condiciones del mercado internacional y las estrategias del

¹³ Véase A.G. Frank, *Capitalism and Underdevelopment in Latin America*, (New York: Monthly Review Press, 1969).

¹⁴ Véase F. H. Cardoso and E. Faletto, *Dependency and Development in Latin America*, (Berkeley: University of California Press, 1979).

capital internacional pueden ser comunes, ellas son negociadas de manera diferente por los distintos países de acuerdo con sus luchas de clases internas. Esto significa que hay un modo específico de articulación entre los conflictos de clase internos y los modos de incorporación al mercado mundial. De este modo, en ciertos países es posible una vía de desarrollo capitalista dependiente, mientras en otros puede producirse un estancamiento. La ventaja de este acercamiento es que permite el estudio de situaciones concretas de dependencia en vez de descubrir un mecanismo único universal de explotación aplicable a todos los países periféricos.

Entre estas dos versiones principales de la dependencia desarrolladas en Chile a fines de los años 60, se ubican otros autores como Osvaldo Sunkel, Aníbal Pinto y Franz Hinkelammert que analizan más específicamente el caso chileno. Aunque aceptan la dependencia como una situación condicionante, sin embargo creen que es necesario focalizar el análisis en los obstáculos estructurales internos que en Chile llevan al estancamiento; de allí que a los dos primeros se les haya llamado "estructuralistas". Los títulos de sus publicaciones son sintomáticos. Pinto escribe *Chile, un caso de desarrollo frustrado* para mostrar las causas estructurales que han obstaculizado el desarrollo chileno desde 1830 hasta 1963¹⁵. Sunkel, por su lado, en "Cambio social y frustración en Chile" argumenta que el rápido proceso de cambio social en Chile no ha conducido a los resultados sociales esperados. La razón está en ciertas estructura básicas de la sociedad chilena¹⁶. Hinkelammert distingue entre periferias equilibradas y periferias desequilibradas, pero una vez que Chile, por decisión de su clase exportadora, optó por ser una periferia desequilibrada, perdió para siempre su posibilidad de desarrollarse industrialmente a causa de la enorme distancia tecnológica que se produce entre los países tecnológicamente avanzados y los atrasados a partir del siglo

XX¹⁷. En estos tres autores hay un pesimismo latente y las razones del fracaso chileno son una combinación de factores de dependencia y de factores estructurales internos.

El surgimiento de las teorías de la dependencia coincidió con el resurgimiento del Marxismo y de las esperanzas socialistas en los años 60 y 70. La influencia de la revolución cubana de 1959 fue ciertamente instrumental en la promoción de estas ideas. La desilusión con los resultados de los procesos de industrialización sustitutiva de importaciones, la falta de un crecimiento económico dinámico y el número creciente de contradicciones que aparecen debido a la pobreza extendida de sectores crecientes de la población, dio origen a una crítica poderosa del sistema capitalista como incapaz de producir desarrollo económico en las condiciones de la periferia. El fracaso del proceso de modernización capitalista era principalmente imputado al imperialismo. Pero la crítica del capitalismo y del imperialismo no impedían la adopción de nuevos modelos extranjeros prevalecientes en los países socialistas. El resurgimiento del Marxismo y de los proyectos socialistas se relacionó directamente a la necesidad de luchar contra la dependencia y de lograr un desarrollo nacional.

La idea de un desarrollo nacional fue explorada principalmente desde un punto de vista económico. Sunkel es uno de los pocos autores en Chile en este tiempo que también considera la cultura como una dimensión importante a tomar en cuenta para cualquier idea de desarrollo nacional. Para él el capitalismo transnacional a través de la agencia de corporaciones transnacionales causa un proceso de desintegración cultural y nacional en América Latina, produciendo una estructura social fragmentada. Pero no desarrolla este punto mucho más allá, excepto para decir que la segmentación al nivel cultural e ideológico se manifiesta "en una publicidad sistemática y abrumadora por el modelo de civilización consumista"¹⁸.

¹⁵ Aníbal Pinto, *Chile, un caso de desarrollo frustrado*, (Santiago: Editorial Universitaria, 1962).

¹⁶ O. Sunkel, "Cambio social y frustración en Chile", *Economía*, Año 23 (3° y 4° trimestre, 1965).

¹⁷ F. Hinkelammert, *Dialéctica del Desarrollo Desigual*, (Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso, 1972).

¹⁸ O. Sunkel, *Capitalismo Transnacional y Desintegración Nacional en América Latina* (Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1972), p. 81.

Aun con sus deficiencias y problemas, el avance de la modernidad en la postguerra es notable y muestra la continua importancia cultural de las ideas racionalistas y desarrollistas europeas y norteamericanas. A pesar de las diferencias entre estas teorías modernizantes (algunas procapitalistas, otras pro-socialistas), sus premisas básicas continúan siendo el desarrollo y la modernización como los únicos medios de superar la pobreza y la dependencia. El mismo socialismo se considera más como un nuevo camino al desarrollo que como un medio de emancipación de la clase obrera. Se nota sí en la evolución de las ideas de esta época una radicalización creciente que hace que en los años 60 el capitalismo fuera cuestionado muy fuertemente, incluso por movimientos y partidos de centro de origen social cristiano. La idea de que se vive una crisis profunda es muy expandida, aun en medio de los procesos modernizadores. Ya en 1958, Jorge Ahumada, en *En vez de la miseria*, un libro muy difundido por lo claro y pedagógico, planteaba que Chile sufría una crisis integral que le había impedido crear una economía dinámica¹⁹. Una de las ideas más expandidas y comunes de estos analistas era que las estructuras agrarias de propiedad de la tierra en Chile debían ser desmanteladas para que los procesos modernizadores tuvieran éxito. Por eso es que la mayoría de ellos pensaba que la reforma agraria era crucial para el proceso de modernización.

Aunque CEPAL fue tal vez la institución más decisiva para la recepción, creación y elaboración de las ideas modernizantes, la universidad chilena fue también muy importante, al menos en la transmisión de esas ideas. En cada etapa la universidad, a través de la investigación y especialmente de la enseñanza, fue decisiva en la expansión de las nuevas ideas sobre modernización, "desarrollo hacia adentro", dependencia y Marxismo. Este nuevo rol de la universidad fue apoyado por la introducción de las ciencias sociales como la sociología, la economía, la psicología y la ciencia política, que se establecen en ese momento como carreras autónomas y

conducentes a títulos profesionales. En cada etapa ellas ayudaron a promover la idea de modernidad contra la identidad tradicional de origen agrario. A pesar de algunas dudas aisladas²⁰, los intelectuales chilenos volvieron a creer en (y aplicar) las ideas y corrientes académicas sobre la modernidad que venían de Europa y otros centros intelectuales del mundo.

Es en esta época que se consolida en Chile una conciencia general sobre la necesidad del desarrollo. Sea en el pensamiento de la sociología de la modernización de origen norteamericano, sea en el pensamiento contestatario autóctono que desarrolló la teoría de la dependencia y algunos intentos socialistas, la premisa básica continúa siendo el desarrollo y la modernización como único medio para superar la pobreza. La importancia cultural de este hecho y su impacto sobre los procesos de construcción de identidad no deben ser subestimados. Implícito en los varios acercamientos modernizadores hay un proyecto de nueva identidad, un tipo de identidad desarrollista cuya meta era el desarrollo económico industrial, en el que el estado juega un rol principal y el valor de la igualdad tiene un lugar central. La lucha política en esta época giraba alrededor de cómo lograr desarrollo y bienestar para todos. Era indispensable concientizar al pueblo, abandonar el derroche populista y adoptar una nueva ética de trabajo. El sistema económico capitalista debía ser cambiado o, si se le mantenía, había que humanizarlo y, siguiendo políticas intervencionistas, proteger a los trabajadores y redistribuir el ingreso nacional en su favor. La nueva identidad tenía, por lo tanto, una matriz igualitaria y desarrollista que combinaba desarrollo industrial con apoyo estatal y con ampliación de los derechos de los trabajadores.

¹⁹ Jorge Ahumada, *En vez de la miseria* (Santiago: Editorial del Pacífico, 1958).

²⁰ Una excepción notable es la del historiador conservador Mario Góngora quien, en un artículo titulado "Materialismo Neocapitalista, el actual 'ídolo del foro'" *Dilemas* N° 1, (Agosto 1966), plantea que será muy difícil crear una clase capitalista modernizante en Chile y en Hispanoamérica. Los rasgos identitarios propios, tales como, desobediencia, carácter indómito, desapego por el trabajo intensivo y sedentario, hacen imposible el espíritu del capitalismo y debieran hacernos meditar sobre la inconveniencia de fijarse metas materialistas de desarrollo que están bien para Europa del norte, pero no para nosotros.

Crisis de la modernidad y dictadura (1970 a 1990)

Hacia 1973 una nueva fase aparece, la que se caracterizó por una disminución del ritmo de crecimiento económico y por la caída de las tasas de ganancia en las naciones industriales. En todos los rincones del mundo capitalista se contrajo el comercio internacional, cayeron las ganancias y se elevó el desempleo. A todo esto se agregó la subida aguda de los precios del petróleo en octubre de 1973. Como resultado, en los años 1974-75 una recesión generalizada golpeó al sistema capitalista mundial por la primera vez desde la Segunda Guerra Mundial. Lo nuevo de esta recesión y del período que la sigue es que las políticas anti-depresivas seguidas por la mayoría de los gobiernos produjeron inflación sin estimular la economía lo suficiente, provocando así altos niveles de desempleo. La recesión tuvo efectos devastadores en todo el mundo en desarrollo: agravó los déficits crónicos de las balanzas de pagos al contraerse los precios de las materias primas y subir los precios del petróleo y de otras importaciones esenciales. El resultado fue inflación, desempleo y estancamiento²¹. Esta situación marcó el comienzo de una enorme expansión de la deuda internacional de los países en desarrollo, la que muy luego se convirtió en un peso imposible de llevar para sus débiles economías y que terminó en la moratoria de varios países que suspendieron los pagos de sus obligaciones.

En un contexto internacional de crisis, con una oposición implacable y con un manejo político deficiente, el experimento socialista de la Unidad Popular colapsó. La dictadura de Pinochet cambió la dirección de las políticas económicas, abriendo el país a la inversión extranjera y a la importación generalizada de bienes de consumo, y así pavimentó el camino hacia lo que sería en los 90 una nueva etapa globalizada de desarrollo y modernización económica. Implementó en la práctica y por primera vez en el mundo las ideas neoliberales que se consolidaban en esos años. Pero tomó 4 años (1973-1977) para

que las durísimas políticas económicas comenzaran a tener algún resultado positivo, y éste sólo duró hasta 1982, cuando el país se hundió en una crisis financiera sin precedentes²². En estas circunstancias comenzaron a surgir dudas acerca de si el proceso de modernización que se había buscado con ahínco a través de distintos experimentos político-sociales podía tener éxito y de si los repetidos fracasos se debían a que la búsqueda de una modernidad racionalista y mercantil se oponía a la identidad profunda de Chile.

Las dudas sobre la modernidad, exacerbadas por las políticas económicas de "shock", se viven también como una crisis de identidad. Esta crisis no es sólo propia de la identidad chilena sino también de la identidad latinoamericana, que los chilenos comparten. En esta época resurge el interés por estudiar temas identitarios. Algunos estudios lo hacen desde las ciencias sociales, siguiendo las corrientes culturalistas norteamericanas en antropología de Linton, Mead, Benedict y Kluckhohn. Es el caso de los trabajos de Hernán Godoy, María Elena Montt y Cristián Tolosa sobre el carácter chileno²³. Para ellos los individuos de una sociedad particular tienen una estructura de carácter común, un patrón cultural que puede ser descrito en términos de una serie de rasgos psicológicos. Esos rasgos específicos de los chilenos, tales como sobriedad, seriedad, temor al ridículo, imprevisión, etc., serán descritos con detalle en el capítulo 5, pero la tesis es que ellos constituyen una "mentalidad común" o "personalidad básica" compuesta de características psicológicas relativamente estables, compartidas por los miembros de una sociedad por el hecho de poseer la misma cultura. Como advertimos en el capítulo primero, esta aproximación termina trasponiendo rasgos de psicología individual a un país o grupo humano.

²² Véase sobre esto T. Moulian, *Chile Actual, Anatomía de un Mito*, (Santiago: LOM, 1997), pp. 201-212.

²³ Véase Hernán Godoy, *El Carácter Chileno* (Santiago: Editorial Universitaria, 1976), pp. 505-518. María Elena Montt y Cristián Tolosa, *Análisis e interpretación psico-social de los ensayos sobre el carácter chileno (1950-1983)*, Tesis para optar al título de Psicólogo, (Santiago: Universidad Católica, 1984).

²¹ Véase sobre esto E. Mandel, *The Second Slump* (London: Verso, 1978), cap. 1.

En esta época se reformula también una versión de carácter militar, que aparece nítidamente expresada en la *Historia del Ejército de Chile*, del Estado Mayor General del Ejército, aparecida en 1985, de circulación restringida, y otros textos escritos por militares. En esta versión, que será analizada en mayor profundidad en el capítulo 5, la guerra ocupa un lugar central en la formación de la identidad chilena, pero lo que es nuevo es el rol central que se le da a las fuerzas armadas en ese proceso. Mientras para Palacios y Hernández, que habían elaborado una versión militar-racial en los años 20, el protagonista de la identidad era el roto chileno, el pueblo, para los autores militares de los 80 el protagonista es el ejército. El ejército es anterior incluso a la nación, por su formación en la guerra de Arauco, es el depositario de las virtudes cívicas de la nación y siempre ha jugado en la historia un rol integrador y protagónico: por ejemplo, su participación ha sido decisiva en todas las constituciones que ha tenido Chile. Pero, además, esta versión instituye a las fuerzas armadas en los cauteladores o garantes de la democracia y de la institucionalidad. En esta versión, las fuerzas armadas pasan a ser la expresión más genuina de los valores de la chilenidad²⁴.

Otros estudios siguen una tendencia más ensayística y su enfoque busca entender la crisis de identidad. Para entender esta crisis sus autores destacan, sea la naturaleza incompleta, sea el abandono de la identidad latinoamericana. Los primeros rechazan la idea de una identidad ya constituida y destacan su carácter problemático y precario; Chile y América Latina están todavía buscando una unidad cultural que hasta el momento los ha eludido. La idea fuerza de esta corriente es la creencia que una identidad chilena y latinoamericana puede ser construida. Los segundos, por el contrario, creen en un tipo diferente de identidad cultural, supuestamente original, del cual los latinoamericanos no están siempre totalmente conscientes. La idea de originalidad, o a veces autenticidad, va usualmente acompañada, aunque no siempre,

de una fuerte y amarga crítica de la racionalidad instrumental occidental. Mientras esta segunda aproximación cree que existe una esencia latinoamericana que ha sido abandonada pero que puede ser recuperada, la primera corriente aparece como nostálgica de una identidad verdadera y adecuada que podría construirse. Jorge Gissi pertenece a la primera visión, Pedro Morandé y Carlos Cousiño a la segunda.

La posición que niega la existencia de una identidad ya constituida y describe la situación de América Latina como una de permanente búsqueda de una identidad que debe construirse, puede rastrearse en el clásico de Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, donde los mexicanos, y por extensión, el resto de los latinoamericanos, están en una búsqueda apasionada de sus orígenes²⁵. En Chile, Jorge Gissi parte de la idea de que América Latina no tiene ni siquiera un nombre verdadero, porque todos sus nombres son coloniales o neocoloniales. En efecto, ya el término "indio" dado a los habitantes del nuevo mundo implica un error: Colón creía que había llegado a la India. La misma palabra "descubrimiento" es equívoca porque los habitantes de América ya la habían descubierto varios siglos antes de la llegada de Colón. Aun hoy día, el término "América" es usado para referirse a los Estados Unidos. La palabra "latino" es también de origen neocolonial: viene primero de Francia y después de los Estados Unidos. De todo esto Gissi concluye que América Latina no tiene identidad o, más bien, tiene una identidad precaria. Esto es consecuencia y causa principal de la dominación económica y cultural, pasada y presente, de América Latina. Por eso América Latina tiene que construir su identidad.

Gissi sostiene que la cultura y la identidad españolas se impusieron sobre las autóctonas, desestructurándolas y causándoles a los indios una desarticulación psicosocial que dura hasta hoy. La autoestima y la autoimagen del indio se deterioraron como consecuencia del proceso de desculturación. La reacción indígena predominante fue la apatía o la resignación, una vez

²⁴ Véase Estado Mayor General del Ejército, *Historia del Ejército de Chile* (Santiago: Colección Biblioteca Militar, 1985).

²⁵ Octavio Paz, *The Labyrinth of Solitude* (Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1959), pp. 18-19.

que la agresividad defensiva se hizo inviable. Pero aun así los indios crearon una cultura de la resistencia y de la desconfianza. Como consecuencia de todo esto, América Latina no se ha visto todavía a sí misma con sus propios ojos, no ha podido asumirse en lo que es. Para Gissi, América Latina ha sido un pueblo casi sin memoria histórica; no quiere verse a sí misma como es: un continente mestizo y mulato. Se avergüenza de serlo. Para elevar su autoimagen sus clases dominantes internalizan de manera acrítica las modas europeas y norteamericanas y viven alienadas, negando lo que son.

A pesar de esto, América Latina ha ido ganando conciencia de sí misma en la segunda mitad del siglo XX. Lo mejor de su creación cultural, sostiene Gissi, es la poesía, la pintura y la música de origen mulato, negro o indio. América Latina ha ganado un lugar en el mundo en la medida que se ha presentado como América Latina. Paradojalmente, la opción cultural fundamental para América Latina implica abrirse a su verdadera cultura y cuestionar la cultura hegemónica y antidemocrática internacional que se reproduce en los países del área. Construir su identidad es así volver a lo que le es propio, a lo que América Latina siempre fue, pero que no quiso reconocer²⁶.

En esta concepción, la identidad parece ser concebida como un proyecto a ser construido, como una tarea que definirá el futuro de América Latina. Sin embargo, el lenguaje usado revela una cierta forma de esencialismo o, tal vez, una nostalgia por la verdadera identidad, profunda e integrada que debe ser reconocida. Es cierto que la identidad no se concibe como una esencia dada que espera ser descubierta; tiene que ser construida; pero Gissi tiene fe en que esta tarea puede ser lograda, o debe ser lograda si América Latina va a sobrevivir. Gissi parte del hecho de que nuestra identidad es precaria, desestructurada, descentrada, no bien integrada, y que todo esto es el resultado de la colonización, de los trasplantes culturales y de la imposición extranjera. Pero estas realidades no se aceptan. Subsiste la

nostalgia de la integración, de una identidad totalmente estructurada. Se puede dudar de que esta nostalgia por la identidad "verdadera" vaya alguna vez a dar lugar a la satisfacción de haberla encontrado.

La segunda corriente está representada por los pensamientos de Pedro Morandé y Carlos Cousiño y, hasta cierto punto, de Cristián Parker, que serán analizados más extensamente en el capítulo 6. Morandé combina una concepción religiosa de la identidad latinoamericana con una crítica a los esfuerzos modernizantes en Chile y América Latina, en tanto ellos niegan o no toman en cuenta esa identidad de carácter religioso. La identidad latinoamericana se habría formado como un ethos en el siglo XVI y tendría un sustrato católico. La modernización, tal como ha ocurrido en América Latina, es antitética con su ser más profundo, en la medida que ha buscado su último sostén en el modelo ilustrado racional europeo que tiene un carácter secularizante²⁷. Según Morandé, la élite intelectual y dirigente de América Latina ha sido incapaz de reconocer sus raíces culturales más profundas y por eso ha conducido a sus países a experimentos modernizantes que, al ignorar su verdadera identidad, solo podían fracasar.

Para Morandé, la identidad negada por una modernidad atea tiene un reservorio privilegiado en la religiosidad popular. Mientras la razón ilustrada europea alaba los esfuerzos racionalistas y modernizadores de las élites y menosprecia las creencias religiosas de las masas alienadas, Morandé alaba la autenticidad de las tradiciones religiosas y menosprecia los intentos modernizantes fallidos de una élite culturalmente alienada. De acuerdo con Morandé, esto no significa necesariamente que la identidad cultural latinoamericana sea fundamentalmente antimoderna. Lo que sostiene es que se constituyó antes que la modernidad ilustrada llegara o, más bien, que la identidad cultural latinoamericana pertenece a un tipo diferente de modernidad, la modernidad barroca.

²⁶ Jorge Gissi, "Identidad, 'Carácter Social' y Cultura Latinoamericana" en *Estudios Sociales* N° 33, Tercer Trimestre (1982).

²⁷ Pedro Morandé, *Cultura y Modernización en América Latina* (Santiago: Cuadernos del Instituto de Sociología, Universidad Católica de Chile, 1984), pp. 144-145.

La otra variante dentro de esta corriente religiosa esencialista se encuentra en el trabajo de Cousiño sobre la identidad nacional chilena²⁸. Sostiene que uno de sus componentes fundamentales ha sido la religiosidad popular que permitió al campesino incorporado al ejército, reconstruir una identidad más amplia que la del mundo de la hacienda, manteniendo al mismo tiempo una continuidad de valores. Para que surgiera una identidad nacional era necesario que el ejército incorporara un valor, la religiosidad popular, el simbolismo religioso desarrollado en la hacienda, especialmente en su forma mariana, que le había permitido a los campesinos el acceso al mundo de los valores sin la mediación del hacendado. Al hacer esto y proclamar a la Virgen del Carmen como patrona del ejército, “la movilización general desatada por las guerras fue así acompañada por la incorporación de un conjunto de símbolos comunes a todas las haciendas, que constituyó la base sobre la que se pudo fundar una identidad de pueblo”²⁹.

Cristián Parker es crítico de algunos de los supuestos expresados por estos autores, pero algunos elementos de su propia visión se acercan a un espíritu parecido. Parker detecta la existencia de una contracultura popular de carácter religioso, la que describe como “otra manera de sentir, de pensar y de obrar alternativa a la racionalidad ilustrada”, como “un nuevo paradigma emergente” que está “en las antípodas de los paradigmas de la ciencia y la filosofía occidental”, como “otra lógica”³⁰. Parker quiere repensar la identidad latinoamericana a partir del cristianismo. Aunque acusa a Morandé de esencialismo, es decir, de postular que la base de la cultura latinoamericana está constituida por un “sustrato católico”, Parker sostiene que “en el núcleo significativo de la cultura popular latinoamericana... es posible discernir el dinamismo de la fe cristiana, no en forma exclusiva pero sí en forma decisiva”³¹. Ese núcleo él desea proyectarlo hacia el futuro. Igual que en Morandé, el énfasis en el carácter

religioso de la identidad va acompañado de una crítica a la modernidad: la racionalidad instrumental habría llegado a una “fatiga definitiva” y se habría derrumbado el “universo valórico y categorial que sustentó toda una época de sueños prometeicos” para dejar paso al cristianismo popular, a una antropología vitalista alternativa cuyo proyecto es el “hombre integral” basado en una praxis del “amor-solidaridad”. El cristianismo se constituiría así en la base para construir una nueva civilización latinoamericana para el siglo XXI³².

Las teorías que surgen en esta época claramente toman una opción por la identidad e introducen la sospecha de que los procesos modernizadores han fracasado o van a fracasar precisamente porque no han respetado esa identidad. Para ellas la modernidad aparece como algo externo, lo que viene de afuera, como algo que no tiene una raíz propia. Lo moderno es lo europeo o lo norteamericano, pero más que todo, es lo ilustrado. Es cierto que Morandé y otros sostienen que Chile y América Latina son modernos en el sentido de una modernidad barroca, más antigua que la modernidad ilustrada por sus orígenes en el siglo XVI, y traída a América por los españoles, pero esta proposición tiene algunos problemas que serán explorados con más detalle en el capítulo 6. Lo que sí queda claro es la oposición de las versiones religiosas de la identidad nacional a la modernidad ilustrada, a la que se acusa de secularizante y antireligiosa.

La etapa neoliberal (1990-2000)

La etapa que se abre después del fin de la dictadura continúa con la modernización económica acelerada bajo la influencia de una ideología liberal ya consolidada. Se continúan las privatizaciones y licitaciones en infraestructura y se consolida un modelo de crecimiento extravertido basado en la inversión extranjera y las exportaciones. El proyecto de avanzar rápidamente en las modernizaciones se hace dominante, apoyado por el éxito

²⁸ C. Cousiño, “Reflexiones en torno a los fundamentos simbólicos de la nación chilena”, *Lateinamerika Studien*, N° 19, 1985.

²⁹ *Ibid.*, p. 40.

³⁰ C. Parker, *Otra Lógica en América Latina: Religión Popular y Modernización Capitalista* (Santiago: Fondo de Cultura Económica, 1993), pp. 192, 354 & 370.

³¹ *Ibid.*, p. 391.

³² *Ibid.*, pp. 400-405.

espectacular de las políticas económicas. Por casi una década la economía chilena crece a tasas de alrededor de 7 por ciento al año, mientras el desempleo se mantiene muy bajo para lo que había sido históricamente, y la inflación disminuye progresivamente hacia tasas cercanas a la de un país desarrollado. La pobreza disminuye sustancialmente aunque permanece en importantes sectores. El consumo se expande a nuevos sectores antes excluidos. Una vez más la preocupación por la identidad disminuye y el optimismo modernizante se expande.

La nueva atmósfera de libertad y democracia en los 90 puso sobre el tapete la necesidad de comenzar a modernizar y democratizar el estado. Ese proceso ha hecho algunos progresos si se comparan los últimos 3 gobiernos democráticos con la dictadura anterior. Pero permanecen muchos problemas, sea porque algunos cambios han sido más bien cosméticos, sea porque la dictadura dejó una constitución y unas leyes amarradas, llenas de elementos antidemocráticos que no pueden ser cambiados fácilmente. La necesidad de reconstruir y democratizar las estructuras políticas que colapsaron en 1973, es una de las tareas pendientes de la trayectoria chilena a la modernidad en el siglo XXI. Pero ésta no es una tarea fácil porque no parece ser una prioridad para parte importante de la oposición política a los gobiernos de la Concertación. La visión neoliberal ortodoxa lleva a esta oposición a preferir esa mezcla de mercado libre y de estructuras políticas autoritarias (en que las fuerza armadas asumen el rol de "garantes de la institucionalidad"), que el pensamiento de Hayek compatibiliza sin problemas.

No es sorprendente que surjan en este tiempo algunos autores proponiendo nuevamente la idea de que Chile y América Latina deben abandonar su vieja identidad para poder entrar plenamente en la modernidad. Este es otro ejemplo de la idea de modernidad contra identidad que existió en la segunda mitad del siglo XIX y entre 1950 y 1970. Claudio Véliz, su representante más connotado, sostiene que el problema principal que ha tenido la modernización en América Latina es la resistencia cultural que la propia identidad latinoamericana le ha opuesto. Véliz concuerda con Morandé en que la identidad

latinoamericana es barroca, pero la ve como un obstáculo para el desarrollo. Lo que caracteriza al Barroco es su resistencia al cambio, el énfasis en el orden y la unidad, el centralismo, la simetría, la organicidad y la tradición. El espíritu de la modernidad, en cambio, representado en el gótico, se caracteriza por la movilidad, el cambio, la descentralización, la asimetría, la diversidad, lo inorgánico. Lo barroco viene de la España católica y de la Contrarreforma; lo gótico viene del mundo anglosajón, protestante y pragmático.

El modo barroco le tiene aversión al cambio, a lo nuevo y extranjero y por lo tanto se refugia en lo simétrico, en lo durable, en lo unitario, en la intolerancia con lo distinto, en lo centralmente controlado. Estas son por lo tanto las características esenciales que definen la identidad latinoamericana y uno no debe engañarse por la aparente volatilidad e irracionalidad de los cambios que allí ocurren. A esta identidad se opone el modo gótico, típico de Inglaterra y Estados Unidos, es decir, una identidad que se siente a sus anchas en la incertidumbre, el riesgo, el cambio y la diversidad; un modo de ser que acepta el desorden y la improvisación, que rechaza las regularidades y todo intento de control centralista; una concepción que valora y propicia la individualidad, la iniciativa personal y la autosuficiencia, y que desconfía de las burocracias, las regulaciones y las autoridades. Contrarreforma y revolución industrial son los momentos culminantes de cada una de estas visiones del mundo: "nada en la tradición cultural española se puede comparar con la fuerza de la Reforma Católica, y nada de lo que el pueblo inglés ha hecho puede compararse con su Revolución Industrial"³³.

Claudio Véliz sostiene que el problema principal que ha sufrido la modernización en América Latina es la resistencia cultural que su propia identidad le ha opuesto. El fracaso latinoamericano no se debe a la dependencia, a las estructuras deficientes o a las políticas económicas socialistas, se debe más bien a su propia identidad cultural, a su aversión al riesgo y al

³³ C. Véliz, *The New World of the Gothic Fox: Culture and Economy in English and Spanish America* (Berkeley: University of California Press, 1994), p. 180.

cambio, a su desconfianza de lo nuevo, a su preferencia por la estabilidad y el control central, a su respeto por el status quo y las viejas lealtades. Sin embargo, después de varios siglos de resistencia al cambio, el magnífico edificio barroco ha empezado finalmente a deteriorarse y desmoronarse bajo el impacto de miles de artefactos culturales banales provenientes del mundo anglosajón. La vieja identidad latinoamericana finalmente cede terreno ante el impulso dinámico de la cultura anglo-sajona:

el noble edificio de la revolución cultural española ha probado, finalmente, no poseer defensas contra los "blue jeans", los gráficos computacionales, las zapatillas para correr y las tostadoras eléctricas. Se está ahora desmoronando, no porque haya sido superado por doctrinas rivales o desmembrado y sepultado por desviaciones ideológicas, sino porque ha sido sobrepasado por los tiras y aflojes de una marea formada por una multitud de productos baratos, pedestres, accesibles y sin pretensiones del capitalismo industrial³⁴.

La posición de Véliz, con su indisimulada admiración por el legado cultural inglés-norteamericano, nos recuerda las viejas teorías liberales y positivistas de fines del siglo XIX, que en los escritos de Sarmiento, Alberdi y otros impulsaban a los latinoamericanos a abandonar su legado indoibérico para llegar a ser "los norteamericanos del sur". Nos recuerda también las teorías de la modernización de los 1950 y los 1960, cuando se proponía que la meta del desarrollo se lograría superando las estructuras y los valores de la sociedad tradicional. De un modo similar, Claudio Véliz aboga en los 90 por una modernidad de tipo anglosajón, lo que demuestra que en su visión, el proceso de modernización en América Latina es impulsado desde afuera y antagónico con su propia identidad cultural³⁵.

³⁴ Íbid., p. 219.

³⁵ Íbid., capítulo 9.

Es interesante comparar más a fondo la década de los 90 con ese otro período de desarrollo que ocurrió en la postguerra entre 1950 y 1970. Aunque en ambos el problema de la identidad pierde fuerza, hay también implícitamente una problemática identitaria soterrada que tiene características diferentes. Mientras en la postguerra se apostaba a una solidaridad del desarrollo interno no dependiente, en la que el estado jugaba un rol vital, en los 90 se apuesta a un desarrollo extravertido y a una identidad personificada en el empresario conquistador. En la primera se planteaba una ética social de la inversión y la redistribución; en la segunda se plantea una cultura individualizada del consumo. Mientras los progresos de la modernización en la postguerra convivían con una crítica social cada vez más radical que quería cambiar el sistema, los avances de la modernidad en los 90 coexisten con el predominio casi sin contrapeso de la ideología liberal y la aceptación de que la superación de la pobreza sólo podrá lograrse con más desarrollo dentro del sistema.

Conclusiones sobre la trayectoria chilena a la modernidad

Mirando la trayectoria chilena a la modernidad que hemos revisado históricamente en los capítulos 3 y 4, se puede afirmar que ha sido una parte importante del proceso de construcción de identidad: No se opone a una identidad esencial e inamovible establecida en un pasado remoto, ni supone la adquisición de una identidad nueva o proveniente de afuera (anglosajona, por ejemplo). En Chile, la modernidad tanto como la identidad cultural son procesos que se van construyendo históricamente y que no suponen necesariamente una disyuntiva radical, aunque puedan existir tensiones entre ellos. Los rasgos de la modernidad chilena que se han ido desarrollando en las distintas etapas que he analizado, constituyen elementos importantes de la identidad cultural chilena de hoy, pero nada impide la evaluación crítica de esta última ni su posible cambio en el futuro.

Sin embargo, ha habido una tendencia manifiesta entre los intelectuales chilenos a considerar la modernidad como algo externo y en oposición a la identidad. La breve revisión histórica de los capítulos 3 y 4 muestra claramente la oscilación entre la prominencia dada a uno u otro fenómeno en períodos alternados: modernidad en períodos de expansión, identidad en períodos de crisis. Surge la pregunta de por qué, si los procesos modernizadores e identitarios se han ido desarrollando en íntima relación, ha habido tal tendencia manifiesta a considerar la modernidad como algo externo y en oposición a la identidad. Parte del problema se debe, sin duda, a una incapacidad para distinguir entre diferentes trayectorias a la modernidad, ignorando que Chile tiene una trayectoria compartida con otras naciones latinoamericanas, que difiere de la trayectoria europea o norteamericana. También puede deberse a una incapacidad para comprender la identidad cultural chilena como una construcción histórica que va cambiando.

Estas debilidades intelectuales han sido condicionadas por ciertos hechos históricos. El primero y de gran importancia es el comienzo tardío de la modernidad a partir de la independencia, después que el poder colonial español le pusiera sistemáticamente barreras por tres siglos. Esto significó que cuando los precursores de la independencia se empaparon de las ideas modernas por medio de libros contrabandeados y de viajes a Europa, la modernidad no podía dejar de presentárseles como algo externo que los europeos y norteamericanos habían desarrollado fuera de Chile. Este desfase entre la modernidad europea y la chilena y el relativo atraso de esta última con respecto a la primera, dejan una marca duradera en la conciencia social. Durante todo el siglo XIX se continúa en Chile mirando a Europa como la fuente de toda cultura y civilización. Cuando en la primera mitad del siglo XX el régimen oligárquico entra en su crisis terminal, surgieron corrientes de pensamiento que cuestionaron la extraversion económica y cultural de Chile, la modernidad sigue apareciendo como algo externo, sólo que con un signo negativo, como una imposición externa que amenaza la identidad original chilena.

En los últimos 50 años la situación ha cambiado, pero no totalmente. Temprano después de la Segunda Guerra Mundial las teorías de la modernización confirmaban una vez más el carácter externo de la modernidad al sostener que el Chile en transición debía repetir el mismo proceso histórico recorrido por Europa y los Estados Unidos. En los años 70 y 80 nuevamente la modernidad se cuestionó, esta vez por corrientes religiosas, porque venía de afuera y se la consideraba no compatible con la identidad chilena. En los 90, como acabamos de ver, el neoliberalismo ha reimpuesto un modelo de desarrollo "hacia afuera", que mira al mundo desarrollado como modelo y fuente de progreso, capaz incluso (en la teoría de Véliz) de destruir la identidad barroca latinoamericana con sus mercancías. De este modo, la polaridad entre modernidad e identidad ha subsistido. Esta dialéctica no resuelta entre modernidad e identidad es en último término un rasgo importante de la cultura chilena.

Parte III

Versiones de identidad chilena

Existe a veces la creencia de que cada nación tiene su propia identidad claramente discernible, homogénea y, sobre todo, ampliamente compartida por todos sus miembros. Se trataría de valores, visiones del mundo, modos de hacer las cosas, formas de entretención, inclinaciones y actitudes que son predominantes en la gran mayoría de un pueblo. La identidad nacional sería así una sola, consistentemente homogénea para todos, una propensión natural consciente o inconscientemente compartida por todos los que viven en un territorio determinado. Esta creencia está en parte influida por una trasmutación indebida del carácter más integrado de las identidades personales al plano de las identidades colectivas. Hemos afirmado en el capítulo 1 que las identidades individuales y las identidades colectivas o culturales no pueden existir separadamente y que se implican mutuamente. Pero esto no significa que compartan todos sus elementos constitutivos. La integración de rasgos que puede darse al nivel de la psicología individual es imposible de repetir al nivel de la identidad colectiva, donde normalmente existe una mayor heterogeneidad de caracteres.

No cuesta mucho darse cuenta de que en cualquier nación siempre existe una gran complejidad y diversidad cultural, una enorme variedad de modos de vida, visiones del mundo y maneras de hacer las cosas y, sin embargo, lo que se estima propio de la identidad nacional es siempre más reducido, son sólo algunas visiones del mundo, ciertos modos de hacer las cosas, algunos valores seleccionados como representativos de la nación. Las

construcciones discursivas de la identidad nacional siempre excluyen a una gran cantidad de rasgos culturales presentes, por considerarlos secundarios o no representativos. Por eso es que es posible hablar de diferentes versiones de la identidad nacional según sea la selección que se haga de rasgos culturales considerados relevantes y la exclusión de otros. Se puede afirmar sin temor a error, que en cada nación la o las versiones de identidad nacional dominantes son las versiones construidas en función de los intereses de las clases o grupos dominantes. Pero esto no significa que no puedan existir varias versiones, a veces incluso contradictorias, según sean los momentos históricos, las fracciones de clase que las sustentan o las necesidades de una política hegemónica realista en coyunturas diversas.

De allí que en el caso de Chile, que nos ocupa especialmente, puedan encontrarse una variedad de versiones de identidad nacional que han tenido mayor o menor éxito en distintos períodos de la historia nacional. Al seleccionar 6 de ellas para el análisis no tengo en modo alguno una pretensión de exhaustividad. Hay también otras. Pero he elegido éstas en parte por su especial importancia en algunos momentos de la historia de Chile, y en parte por su influencia en el Chile contemporáneo. Me referiré, por lo tanto, a la versión militar-racial, la versión empresarial-postmoderna, la versión psicosocial, la versión de la cultura popular, la versión hispanista y la versión religiosa-católica. De estas seis versiones, las 4 primeras son interpretaciones específicas y directas de la chilenidad y se analizarán en el capítulo 5. Las dos últimas versiones, que se expondrán en el capítulo 6, tienen un carácter diferente porque, al definir los rasgos sustanciales de la identidad chilena, ponen el énfasis en que Chile comparte con otros países latinoamericanos una identidad común de carácter hispánico o religioso, es decir, se trata de versiones de identidad menos específicas, que insisten en el carácter latinoamericano de sus rasgos fundamentales. Con todo, estas tendencias tienen representantes distinguidos entre los autores nacionales que se preocupan de la identidad y sus contenidos claramente incluyen a Chile.

Es necesario tener presente que cada una de estas versiones tiene que ser reconstruida desde un número variado de fuentes, autores, medios de comunicación, etc., que participan en su elaboración. A nivel social, un discurso no es un mero resultado pasivo cuyos autores puedan identificarse con precisión y deban asumir toda la responsabilidad por sus contenidos. Por el contrario, en sociedad los discursos exitosos se van construyendo con una cierta autonomía sobre la base de muchos aportes distintos y van circulando e interpelando a las personas para convencerlas, para constituir las en sujetos adherentes a su concepción de las cosas. No hay, por lo tanto, un propósito sistemático y coordinado ni una intencionalidad precisa de todas estas fuentes para la construcción de cada versión. El sociólogo que quiere estudiarlas encuentra retazos, elementos parciales y a veces también exposiciones más sistemáticas en numerosos lugares y con ellos debe construir un modelo cuyos elementos hagan sentido y sean atribuibles a una cierta lógica o racionalidad común.

Una característica de las versiones de identidad chilena que veremos es su esencialismo, algunas desde el punto de vista del contenido, otras desde la perspectiva del sujeto portador. Desde el punto de vista del contenido, el esencialismo constituye un modo de pensar la identidad cultural como un hecho acabado, como un conjunto ya establecido de experiencias comunes y de valores fundamentales compartidos que se constituyó en el pasado, como una esencia, de una vez para siempre. Desde la perspectiva del sujeto portador, el esencialismo le confiere a algún sujeto histórico, por ejemplo, el empresariado o el pueblo pobre, un estatus privilegiado en la construcción de la identidad chilena. En ambos casos se trata de concepciones que descuidan el carácter histórico de la identidad, el hecho de que se va construyendo y cambiando en el tiempo.

El esencialismo se caracteriza por ser altamente selectivo de algunos rasgos fundamentales y excluyente de muchos otros que se consideran secundarios o ajenos. De acuerdo con su concepción, cada pueblo o nación tiene un alma colectiva o esencia, una experiencia compartida de unidad que provee un

conjunto estable de significados, códigos y marcos de referencia, y que permanece como una realidad subyacente constante en medio de los cambios históricos más superficiales. Esta esencia puede ser abandonada o ignorada por sectores sociales, pero no puede desaparecer totalmente; siempre puede ser restablecida, recuperada intacta desde una fuente privilegiada que puede ser, por ejemplo, una etnia, un ancestro histórico, la religiosidad popular, una tradición militar, un grupo histórico, etc. El precio de ignorar o abandonar tal esencia es la alienación y el fracaso. En general, la mayoría de las concepciones esencialistas tienden a denunciar la alienación de sectores nacionales de elite que han abandonado la identidad y abogan por recuperarla desde su fuente privilegiada.

Capítulo 5

Versiones específicas de la chilenidad

La versión militar-racial

La versión militar de la identidad chilena se ha ido construyendo sobre la base de diferentes fuentes, algunas de las cuales conectan lo militar con la raza, otras con lo religioso y otras con el Estado. Pero lo común a todas es la insistencia en el rol de los elementos bélicos y militares en la identidad chilena. La vinculación entre el espíritu guerrero y el Estado aparece nítidamente en el ensayo clásico de Mario Góngora sobre la noción de Estado en Chile. Allí la nacionalidad chilena aparece formada por un Estado que la precede en el contexto de una serie de guerras. Según Góngora, “a partir de las guerras de la Independencia, y luego de las sucesivas guerras victoriosas del siglo XIX, se ha ido constituyendo un sentimiento y una conciencia propiamente ‘nacionales’, la ‘chilenidad’ ... son las guerras defensivas u ofensivas las que a mi juicio han constituido el motor principal”¹.

Un conjunto de fuentes en el que destacan factores raciales se encuentran en varios trabajos de las fuerzas armadas de Chile, tales como la *Historia del Ejército de Chile* del Estado Mayor General del Ejército y otros textos escritos por militares². Tres elementos fundamentales se articulan en ella.

¹ Mario Góngora, *Ensayo histórico sobre la noción de Estado en Chile en los siglos XIX y XX* (Santiago: Ediciones La Ciudad, 1981), p. 12.

² Varias de las fuentes militares de esta sección fueron recopiladas y analizadas por Isaac Caro, ayudante de la investigación realizada por Jorge Larraín y Jorge Vergara, *Identidad cultural y crisis de modernidad en América Latina, el caso de Chile*, Estudios de base de la investigación FONDECYT N° 1960050 (Santiago, Universidad Alberto Hurtado, 1998).

Primero, esta versión le concede un rol central a la guerra en la formación de la identidad nacional chilena. Es a través de ella que Chile se fue construyendo, primero venciendo a los mapuches y ocupando el territorio durante la colonia, después derrotando a los españoles y obteniendo la independencia de Chile y Perú, y posteriormente venciendo a Perú y Bolivia, logrando así consolidar y estabilizar la república. Pero un factor decisivo que le da un sentido especial al papel de la guerra, es el hecho de que se trata de guerras victoriosas. Como lo afirma Alberto Polloni, en Chile existiría un sentido muy acentuado de la Patria especialmente porque las Fuerzas Armadas chilenas “siempre han vencido en las contiendas bélicas internacionales, proporcionándonos el orgullo y el beneficio de la victoria, que ha reforzado el nacionalismo consciente”³.

De aquí se deriva un segundo elemento que es el papel central del ejército en la construcción de nuestra identidad nacional, no sólo porque es el protagonista de las diversas guerras, sino que también porque de algún modo se le considera como una institución anterior a la propia nación. La *Historia del Ejército de Chile* habla de la creación del ejército profesional del Reino de Chile por el gobernador Alonso de Ribera en el año 1603⁴. Desde entonces cumplió un rol central integrador, civilizador y de construcción nacional a través de la obra de sus generales, que tuvieron una participación relevante en cada etapa de la historia nacional. Si se menciona sólo aquellos que llegaron a ser presidentes, se tiene una larga lista que va desde el general Bernardo O’Higgins hasta el general Augusto Pinochet, pasando por Ramón Freire y Francisco Antonio Pinto, Joaquín Prieto, Manuel Bulnes y Carlos Ibáñez.

En especial esta historia institucional menciona la participación del ejército en cada proyecto constitucional que haya tenido el país: “llama poderosamente la atención el hecho de que todos los proyectos constitucionales y las Constituciones

que han regido la institucionalidad del país han sido dictados por el interés que el Ejército ha tenido en ellas, por su decidida vocación democrática y legalista”⁵. De algún modo entonces, de acuerdo con esta versión, el ejército tuvo un rol central en la creación y desarrollo del estado y la nación chilenas. Las fuerzas armadas se constituyen así no sólo en las verdaderas progenitoras de la nacionalidad, sino que además son, en las palabras del mayor Aldunate, “depositarias de los valores permanentes de la nación” y su deber es cautelar tales valores⁶. Claramente se propone que el Ejército encarna y es el custodio de lo central de la identidad chilena: “el Ejército, impregnado del alma colectiva de la nación, constituye la organización que se da un pueblo para su defensa...”⁷. Pero por defensa debe entenderse “no sólo la defensa física, sino también la defensa de lo permanente y de la esencia de los valores de la patria, cuya salvaguardia se configura especialmente en el Ejército”⁸. Esta misma idea, elaborada por Jaime Guzmán, quedó plasmada en la constitución de 1980, donde se considera a las fuerzas armadas como “garantes de la institucionalidad”. Según Guzmán, las fuerzas armadas y de orden son “el elemento cohesionador” de la nacionalidad, un equivalente “a la corona de los países monárquicos”⁹.

En tercer lugar, se apela a la existencia de una raza chilena que habría surgido de la mezcla de sangre indígena araucana con sangre de los soldados conquistadores y encomenderos y que sería depositaria de las virtudes nacionales militares: “Esta amalgama se efectuó en el crisol de la guerra. Así se conformó un espíritu de raza, del cual el chileno heredó virtudes militares. Este proceso contribuyó a la unidad racial del pueblo chileno”¹⁰. La

⁵ Íbid., p. 44.

⁶ Eduardo Aldunate, *Las Fuerzas Armadas de Chile, 1891-1973 en defensa del consenso nacional* (Santiago: Estado Mayor General del Ejército, Santiago, 1988), Introducción.

⁷ Estado Mayor General del Ejército, *Historia del Ejército de Chile*, Tomo X, p. 51.

⁸ Íbid., pp. 169-170.

⁹ Actas oficiales de la Comisión de Estudio de la Nueva Constitución; sesión N° 379 (31 de mayo de 1978), citadas por Genaro Arriagada, “Almirante Arancibia: ¿Profesional, Militante o ‘Garante’?”, *Asuntos Públicos* www.asuntospublicos.org (20 Junio 2001).

¹⁰ Íbid., Tomo I, pp. 24-25.

³ Alberto Polloni, *Las Fuerzas Armadas de Chile en la vida nacional, Compendio cívico-militar* (Santiago: Editorial Andrés Bello, 1972), pp. 43-44.

⁴ Estado Mayor General del Ejército, *Historia del Ejército de Chile* (Santiago: Colección Biblioteca Militar, 1985), Tomo X, pp. 31 & 52.

idea de que la “raza” chilena ha heredado aptitudes militares de sus antepasados, es reafirmada por el general Téllez cuando argumenta que “es notoria la facilidad con que nuestro pueblo asimila los conocimientos militares, la rapidez con que nuestros hombres se transforman en grandes jinetes, la habilidad con que intuitivamente se mueven en el terreno, etc¹¹”.

La versión militar se entronca así con la idea de una raza chilena con características especiales. A principios del siglo XX, autores como Nicolás Palacios, Roberto Hernández y Alberto Cabero, todavía muy influidos por la victoria militar chilena en la Guerra del Pacífico y por las ideas racistas europeas de Spencer, Gobineau, Taine y, sobre todo, Gustave Le Bon, destacan la idea de la raza chilena como un elemento central de identidad. Para Palacios la identidad chilena está representada por un tipo humano, el “roto chileno”, cuyo rasgo más decisivo es su aptitud militar reconocida en el mundo entero. El origen de la palabra roto está en el militar conquistador de la guerra en Chile. Estos godos no se vestían lujosamente y los efectos de las penurias y las guerras les daba el aspecto de rotos. Fuera de su amor por el combate y la guerra los godos tenían también un desprecio por los oficios manuales, por el comercio y por los letrados. Esta veta antiintelectual que sería típica chilena, se debería a una identificación de cultura o letras con corrupción y blandura.

Para entender las características esenciales del roto, su “uniformidad de pensamiento” y sus virtudes patrióticas, es necesario investigar los orígenes de su sangre, es decir, su raza. Para Palacios “el roto chileno es una entidad racial perfectamente definida y caracterizada”, es una raza mestiza del godo español y del araucano¹². Lo novedoso de la propuesta de Palacios es que el español conquistador aparece con características raciales muy particulares: aunque vino de España, es un grupo de raza especial teutónica proveniente originalmente del sur de Suecia: el godo. El godo no es cualquier español, su origen es nórdico, bárbaros rubios, guerreros y conquistadores que al emigrar al sur destruyeron el imperio

romano. Clave de su fortaleza y virtudes guerreras es el hecho de que “conservaron casi del todo pura su casta”¹³, es decir, no se mezclaron con los íberos originales de España. Estos godos rubios de pura sangre teutona, no los íberos, son los que vinieron a Chile, de donde se concluye que el roto chileno es araucano-gótico. Palacios llega a sostener que los “conquistadores de Chile eran rubios en su totalidad, y los que no lo eran presentaban el signo germano de su elevada estatura”¹⁴. ¿Por qué vinieron ellos y no los íberos? Porque a Chile sólo venían voluntarios, aquellos que podían medirse con los araucanos indómitos.

Así entonces, la raza chilena no es latina y tiene sólo dos elementos étnicos, lo que la hace muy homogénea y uniforme. La gama física va del roto rubio de ojos azules con 80% de sangre gótica, hasta el moreno rojizo de cabello tieso con 80% de sangre araucana. Pero “todos pensamos de idéntica manera en las cuestiones cardinales”, todos tienen los mismos criterios morales. Esto deriva del hecho de que aunque físicamente los godos rubios y los araucanos morenos son muy distintos, ambas razas poseían una “sicología varonil o patriarcal, en la que el criterio del hombre prima en absoluto sobre el de la mujer en todas las esferas de la actividad mental”¹⁵.

No es sorprendente encontrar que la versión militar-racial de Palacios va acompañada de numerosos elementos patriarcales y machistas que sostienen la inferioridad natural de la mujer frente al hombre en todos los órdenes de cosas: en el orden de la moral sexual “es la mujer la que incita, la que tienta al hombre”¹⁶, con respecto al valor militar, Palacios sostiene que “la mujer araucana era cobarde, humilde. Ni una sola heroína araucana aparece en la historia”¹⁷. En lo que dice relación con la inteligencia, Palacios asegura que:

Todo chileno de instintos correctos siente desvío por una mujer talentuda y hombruna, en lo que no hace más

¹¹ I. Téllez, *Una Raza Militar* (Santiago: Imprenta La Sud-América, 1944), p. 215.

¹² Nicolás Palacios, *La Raza Chilena* (Valparaíso: Imprenta y Litografía Alemana, 1904), p. 2.

¹³ *Ibid.*, p. 4.

¹⁴ *Ibid.*, p. 92.

¹⁵ *Ibid.*, p. 5.

¹⁶ *Ibid.*, p. 128.

¹⁷ *Ibid.*, p. 129.

*que seguir las misteriosas pero infalibles indicaciones de la naturaleza... la inteligencia femenina no debe pasar de ciertos límites si no quiere despertar sospechas. Esto no es negar que haya mujeres de verdad que son más inteligentes que muchos hombres, es afirmar sólo que el término medio de la inteligencia femenina es inferior a la masculina...*¹⁸.

Como es habitual dentro de los esencialismos identitarios, Palacios no sólo define en el roto chileno al portador de la identidad nacional sino que lamenta la incapacidad de las elites gobernantes para reconocerlo. Uno de los argumentos centrales de Palacios es que, aunque es posible establecer con precisión científica los rasgos de la raza chilena que se expresan en el roto chileno, nuestras clases dirigentes los ignoran. El roto chileno es el gran huérfano o desheredado dentro de su propia patria. Si la aristocracia chilena se ha separado del roto, argumenta Palacios, es porque no lo conoce bien. Sintiéndose personalmente parte de los rotos, Palacios celebra la ley del servicio militar obligatorio para que los jóvenes de la aristocracia “pudieran conocernos de cerca en el trato íntimo del cuartel” y pudieran apreciar “la firmeza y corrección de los instintos del hijo del pueblo”¹⁹.

Roberto Hernández, a su vez, pretende mostrar en un ensayo histórico²⁰ cómo el sujeto real y protagónico de la historia chilena en sus diversas etapas ha sido el “roto chileno”, personaje de las capas humildes del pueblo que representa lo más característico de nuestra nación y de sus tradiciones. Hernández, escribiendo en 1929, desea oponerse al cosmopolitismo creciente de la sociedad chilena que destruye lo nativo y lo criollo y que la separa del pueblo. Frente a la pérdida progresiva de las costumbres y tradiciones nacionales, y a la decadencia del civismo chileno que termina por desconocer la importancia

del bajo pueblo, Hernández propone recuperar o restaurar ese sentido perdido de identidad en la figura del roto chileno. Su interés es también oponerse a aquellas versiones populistas que reemplazan al roto por el proletario o el obrero (por ejemplo en el pensamiento de Arturo Alessandri y de Aguirre Cerda).

El texto se centra fundamentalmente en la Guerra del Pacífico, la que se describe con minuciosidad y trayendo a colación relatos poco conocidos. El sentido de la narrativa es siempre mostrar alguna faceta nueva o indicativa del carácter del roto chileno, especialmente su habilidad militar, su intenso amor a la patria y su entrega entusiasta aun con peligro de su vida. Hernández busca mostrar que los tipos clásicos del roto chileno, el artesano, el campesino y el minero tienen por resultado natural el soldado chileno. La identidad chilena está basada en este personaje, con sus defectos y virtudes. Ve su accionar en toda la historia, con las mismas cualidades esenciales: indomable valor, patriota, guerrero, de fuerza ciclópea, un artista con el cuchillo corvo, bebedor, derrochador, libre, astuto, inteligente, generoso, pícaro y poeta.

Hernández también destaca la labor de los peones chilenos en la construcción de los ferrocarriles de Arica a La Paz y de Santiago a Valparaíso, mientras alaba la capacidad y la fuerza del minero salitrero, pirquinero, etc. Su argumento es que “la conformación física, la salud y el esfuerzo muscular del roto chileno, ya fuese como chacarero, minero, jornalero, etc., se hicieron proverbiales, no sólo en el país sino en toda América del Sur”²¹. Para resaltar las virtudes de la raza chilena y perfilar el sentido de la identidad chilena, Hernández no sólo recurre a la admiración expresada por muchos extranjeros, sino que también usa el procedimiento habitual de contrastar la identidad nacional chilena con ciertos “otros” de los cuales nos diferenciamos radicalmente. Los “otros” de la identidad chilena, tal como los define Hernández, son los indios peruanos y bolivianos a los cuales describe como inferiores citando autores peruanos y bolivianos.

¹⁸ *Ibid.*, p. 132.

¹⁹ *Ibid.*, p. 8.

²⁰ Roberto Hernández, *El Roto Chileno* (Valparaíso: Imprenta San Rafael, 1929).

²¹ *Ibid.*, pp. 56-57.

La conclusión de Hernández es destacable porque sintetiza su visión de nuestra singularidad en América Latina: "Poco imaginativos, como somos los chilenos, sin las exaltaciones propias del temperamento tropical de otros pueblos, no puede vedárenos el orgullo legítimo que sentimos por el hecho de que la base en que se fundó nuestra nacionalidad no tiene los inconvenientes de otras de las vecindades"²² La diferencia con los peruanos y bolivianos se marca también en las actitudes previas a la batalla. Hernández cita cartas de despedida de peruanos a sus madres para mostrar que son "tristes, sentimentales, fúnebres, llorosas". En cambio todas las despedidas chilenas "respiran virilidad, confianza en el triunfo, indomable valor"²³. No se trata, nuestro autor abunda, de que el roto careciera de otros sentimientos; se trata más bien de que el sentimiento de los deberes para con la patria priman sobre otros, por muy legítimos que sean.

Hernández encuentra en el pueblo el receptáculo más genuino de nuestra identidad: "En el pueblo es donde más frescas se conservan las tradiciones y costumbres nacionales... es él quien con más celo guarda los recuerdos del pasado y las fiestas de sus abuelos"²⁴. Por eso nuestro autor lamenta que las celebraciones del centenario de nuestra independencia no hayan contado con un verdadero programa de fiestas nacionales para el pueblo. Pero el esencialismo de Hernández, a diferencia de otros, llega hasta el punto de sospechar de todos los discursos latinoamericanistas. Muy instructivo es, por ejemplo, su análisis escéptico del discurso de Rodó para el centenario, por hablar de una patria grande americana única, que debería reemplazar a las muchas patrias existentes. De igual manera se queja Hernández tanto del discurso de Arturo Alessandri sobre el proletariado (porque como la causa del proletariado es internacional, el roto ya no figura más), como del discurso populista de Aguirre Cerda (porque también rechaza el concepto de roto y desea separarlo del obrero). "¡No más rotos!" es la consigna²⁵. Hernández

atribuye esto a la pérdida del sentido patrio y al olvido de nuestras tradiciones.

Alberto Cabero, por su lado, contribuye a esta versión de identidad de una manera más compleja y matizada y, en ciertos puntos como el del mestizaje, en clara contradicción con Palacios²⁶. Sin embargo, se repiten los rasgos esencialistas, el privilegio de las virtudes militares y, en último término, la insistencia en la raza. Para Cabero la identidad nacional es un alma colectiva que en definitiva es "un cierto modo general de sentir, de pensar, de obrar en las grandes y difíciles circunstancias"²⁷ que la raza chilena ha debido enfrentar. Este temperamento dominante es relativamente estable y sus rasgos, que forman "el tipo general de la raza", son heredados. Así, del desarrollo histórico del mestizaje se formó el roto chileno, una vez más anunciado como la "base étnica de la nación chilena", cuyo carácter es una mezcla de virtudes y defectos:

*patriota y egoísta; hospitalario y duro, hostil; fraternal y pendenciero, agresivo; religioso y fatalista, supersticioso que cree en ánimas; prudente y aventurero despilfarrador; sufrido, porfiado e inconstante... resignado con su suerte, violento con los hombres; triste, pesimista, callado... socarrón, rapiñador, marrullero y ebrio*²⁸.

Cabero argumenta que la relativa pobreza del país y la guerra de Arauco le dieron al pueblo sequedad de carácter, un fondo de tristeza, reserva y estoicismo, al mismo tiempo que "le inculcaron las virtudes guerreras del valor, el desprecio por la vida, la disciplina militar"²⁹. La falta de atenciones y de cuidados sólo permitió sobrevivir a los fuertes y a los duros. En las calles de la ciudad y en las carreteras de los campos el roto

²² Íbid., p. 29.

²³ Íbid., p. 224.

²⁴ Íbid., p. 572.

²⁵ Íbid., p. 646.

²⁶ Alberto Cabero, *Chile y los Chilenos* (Santiago: Editorial Lyceum, 1948). Cabero rechaza la tesis de Palacios sobre el componente exclusivamente godo del aporte español a la raza chilena.

²⁷ Íbid., p. 13.

²⁸ Íbid., p. 115.

²⁹ Íbid., p. 118.

chileno formó su carácter agresivo, su resistencia al dolor, su desdén por el peligro. A estos elementos de resistencia y de fuerza se une una gran belicosidad o pugnacidad racial. En la identidad chilena pesa todavía “el fervor por la guerra, el militarismo provocador, el duelo por sutiles cuestiones de honor, el matonaje, en suma, la violencia empleada para rapiñar, convencer, dominar, vanagloriarse o resolver dificultades”³⁰. Todo esto hace del roto un soldado admirable dispuesto a entregar su vida por la patria.

Hay también contribuciones a la versión militar-racial que intentan separarse de la tradición esencialista y que si bien destacan la importancia de la guerra en la identidad chilena, aceptan que esto ha ido cambiando en la historia. Así el historiador Ricardo Krebs³¹ sostiene que Chile fue una “tierra de guerra” prácticamente desde la conquista hasta fines del siglo XIX. La guerra de Arauco nunca cesó totalmente en los tres siglos de la colonia y a esto siguió un siglo XIX en el que cada generación de chilenos vivió una guerra, comenzando por la guerra de la independencia y siguiendo por la campaña militar para liberar a Perú, la guerra contra la confederación Perú-boliviana, la guerra contra España, la guerra del Pacífico, la “pacificación” de la Araucanía y la guerra civil de 1891. Recién en el siglo XX viene a desaparecer la guerra como experiencia histórica fundamental que cada generación de chilenos tuvo que vivir. Krebs concluye así que aunque antes del siglo XX lo bélico es constitutivo de la identidad profunda de los chilenos, la autoimagen de Chile como país guerrero empieza a debilitarse en el siglo XX.

Con todo, Krebs mantiene que “la guerra ha constituido... un fenómeno fundamental en la historia nacional y hay amplio consenso entre los historiadores de que ella ha marcado profundamente el ser nacional”³². Sin embargo, otros pueblos también han sufrido períodos largos de guerra y tienen una identidad diferente a

la chilena. Lo importante es determinar cómo los chilenos respondieron al desafío de la guerra. Según Krebs, la peculiaridad de la identidad chilena al respecto, es que “más que a los triunfadores, recuerde a los héroes trágicos; más que las victorias, los desastres”³³. De allí la importancia del desastre de Rancagua, del Combate Naval de Iquique, de la batalla de la Concepción, que fueron todas derrotas en que los chilenos mueren heroicamente. No se rinde culto al uso de la fuerza sino que se destaca el heroísmo trágico como virtud. En segundo lugar, los chilenos no son “belicistas”, la guerra es para ellos sólo un medio que debe ubicarse en un contexto más amplio. Por eso Krebs afirma que “Chile posee una tradición militar, pero no una tradición militarista. Y en ello consiste un rasgo distintivo de la identidad histórica nacional”³⁴.

Una variante de la versión militar busca integrar el elemento religioso con el elemento militar. Así por ejemplo, Carlos Cousiño selecciona dos instituciones claves para entender la identidad nacional chilena: la hacienda y el ejército³⁵. La hacienda, concebida como una totalidad social, núcleo de la cultura y de la vida económica chilena, impedía al inquilino el acceso al valor de cambio y la participación en la sociedad salvo por mediación del hacendado. Por lo tanto, para construir una identidad nacional era necesario superar el carácter totalizante de la hacienda. Esto fue posible gracias a la acción del ejército, pero a través de un rasgo natural específico: el carácter guerrero del chileno, y un valor fundante: la religiosidad popular.

Las guerras del siglo XIX “promovieron una movilización general que representó una disociación temporal de los inquilinos respecto de la hacienda”³⁶. Pero para que esto condujera al surgimiento de una identidad nacional era necesario que el ejército incorporara un valor, la religiosidad popular, el simbolismo religioso desarrollado en la hacienda, especialmente en su forma mariana, que le había permitido a los campesinos

³⁰ *Ibid.*, p. 120.

³¹ Ricardo Krebs, “Identidad Histórica Chilena”, *Lateinamerika Studien*, Vol. 19, Wilhem Fink Verlag, München, 1985.

³² *Ibid.*, 54.

³³ *Ibid.*, p. 56.

³⁴ *Ibid.*, p. 62.

³⁵ C. Cousiño, “Reflexiones en torno a los fundamentos simbólicos de la nación chilena”, *Lateinamerika Studien*, Vol. 19, Wilhem Fink Verlag, München, 1985.

³⁶ *Ibid.*, p. 40.

el acceso al mundo de los valores sin la mediación del hacendado. Al hacer esto y proclamar a la Virgen del Carmen como patrona del ejército, “la movilización general desatada por las guerras fue así acompañada por la incorporación de un conjunto de símbolos comunes a todas las haciendas, que constituyó la base sobre la que se pudo fundar una identidad de pueblo”³⁷. La identidad nacional chilena se constituyó así al interior del ejército, impulsada por las guerras. Pero el ejército logra éxito y encarna a la nación chilena sólo en la medida que actúa como institución mediadora de este valor que es la religiosidad popular, que está en las antípodas de la razón instrumental. El “otro”, en oposición al cual se construyó la identidad chilena, fue, por lo tanto, el mercado, los valores ilustrados. De allí que cuando el ejército se concibe a sí mismo como defensor de los valores ilustrados, deja de encarnar a la nación y destruye los fundamentos de la nacionalidad.

La versión militar de la identidad chilena ha tenido una representación destacada en la enseñanza de la historia en las escuelas y colegios de Chile hasta muy recientemente. Una investigación³⁸ realizada entre 1996 y 1998 sobre los contenidos de identidad nacional transmitidos por tres textos³⁹ muy usados de historia de Chile, muestra que la guerra de Arauco, la guerra contra la Confederación Perú-Boliviana y la guerra del Pacífico figuran como tres hitos decisivos en la formación de la identidad chilena. En especial el texto de Frías Valenzuela, en el que se formaron generaciones de estudiantes chilenos, reafirma la idea de que la guerra de Arauco conformó una identidad en que sobresalen los valores de resistencia, valentía y sobriedad. Las dos guerras posteriores habrían sido cruciales para consolidar nuestra unidad territorial y nacional, pero además reflejarían el

³⁷ Íbid.

³⁸ Véase Jorge Larraín y Jorge Vergara, *Identidad cultural y crisis de modernidad en América Latina, el caso de Chile*. Especial mención debe hacerse de Chiara Sáez, ayudante de investigación que realizó el análisis de los textos de Historia de Chile. Se trata de Francisco Frías Valenzuela, *Manual de Historia de Chile* (Santiago, Editorial Zig-Zag, 1986); Gonzalo Vial Correa, *Historia de Chile* (Santiago: Editorial Santillana, 1994) y Andrea Krebs, Verónica Matte y Nelly Musalem, *Historia y Geografía* (Santiago: Editorial Universitaria, 1997) 3 volúmenes de sexto a octavo año básico.

triumfo de la identidad chilena sobre otras identidades. La afirmación de la identidad chilena pasó necesariamente por la derrota del enemigo.

La versión militar-racial de la identidad chilena adolece de todos los defectos propios de las teorías esencialistas en la medida que reduce la identidad a un factor esencial ahistórico o transhistórico que no cambia. No es que en esta versión no puedan existir elementos de interés sobre la identidad chilena; los hay, el problema es más bien su deshistorización y su carácter excluyente, que los eleva a la categoría de esencia fundante que simplifica excesivamente la realidad e impide ver la complejidad del problema. No es casualidad que la versión militar se haya asociado a la idea de raza, por un lado, y a la religión por otro, porque estos dos fenómenos socioculturales se han prestado frecuentemente en la historia para una serie de fundamentalismos. La versión militar-racial de la identidad chilena es oposicional por excelencia, en el sentido de que mucho más claramente que otras versiones requiere de un “otro” al que hay que vencer o derrotar. La guerra implica un enemigo amenazante que hay que destruir. Una identidad nacional basada en la guerra, por lo tanto, se afirma en la necesidad de tener algún enemigo para destruir. Y no se trata sólo de enemigos externos.

En efecto, la lógica de la guerra puede también aplicarse internamente dentro de un país. Los mapuches han constituido desde la conquista en adelante un “enemigo interno”. Su “pacificación” (léase exterminio físico y despojo de sus tierras) vino a realizarse por gobiernos chilenos a fines del siglo XIX. El régimen militar que gobernó Chile desde 1973 a 1990 hablaba de los “enemigos internos” para referirse a sindicalistas, pobladores, opositores políticos, comunistas, etc. Es decir, ciertas categorías de personas dentro del país pasaron a encarnar la “antipatria” o la “antinación”. Con una concepción de identidad de esta naturaleza ¿puede realmente sorprender que el régimen procediera a quitarles la nacionalidad a algunos de ellos como respuesta lógica a su disidencia? Los efectos de establecer a las Fuerzas Armadas como la expresión más profunda y verdadera de la identidad nacional

podieron verse claramente durante la dictadura: el régimen militar definió la identidad nacional por el apoyo a su gobierno, y todo aquel que se oponía pasó a la categoría de enemigo interno o mal chileno, alguien que merece estar fuera de la comunidad imaginada.

La versión militar-racial es también profundamente machista y discriminadora con la mujer. El énfasis en las virtudes guerreras y en las cualidades étnicas de las razas patriarcales no puede sino colocar al centro de la identidad nacional al hombre y evaluar a la mujer como un ser temeroso, cobarde y secundario que no puede representar bien la esencia del alma colectiva. Por otro lado es también una versión antiintelectual. Para la versión militar, el intelectual representa la blandura, la falta de decisión en la acción, la indefinición y el cosmopolitanismo. Para esta concepción aun el énfasis en la identidad latinoamericana es sospechoso de falta de lealtad con la patria. De allí que la versión militar de la identidad nacional chilena sea una versión por antonomasia masculina y antiintelectual, y por lo tanto sesgada, unilateral y excluyente.

La versión psico-social: el carácter chileno

Existen varios estudios que se caracterizan por la búsqueda de los rasgos psicosociales del chileno y que pretenden configurar lo que sería "el carácter chileno". Elementos de esta forma de proceder aparecen ya en varios historiadores y ensayistas como Francisco Antonio Encina, Alberto Cabero y otros. En ellos se explican los rasgos psicológicos como una herencia genética de raza. Según Cabero, por ejemplo, los chilenos tienen defectos raciales heredados:

del andaluz, las clases bajas han heredado la ligereza de juicio, la despreocupación del porvenir, el fatalismo; del indio, la misma tendencia fatalista, la inclinación al alcoholismo, al robo, a la violencia, a la acomeitividad.

Del vasco, seco como su solar, han heredado las clases altas su escaso sentimentalismo e imaginación, la

*duresa, la severidad, la suspicacia, el desabrimiento, el calculador egoísmo*⁴⁰.

Para otros, como Benjamín Subercaseaux, la raza no explica nada, y sin embargo es posible hablar de una psicología nacional donde destacan algunos rasgos importantes que pertenecen al "tipo depresivo"⁴¹. El más importante consiste en la "imposibilidad que manifiestan los chilenos para vivir la vida dentro del presente. Vivimos obsesionados por lo que haremos mañana; nos preocupa el futuro o el pasado, pero descuidamos el presente"⁴². El chileno es "un ser a disgusto", desconfiado, tímido, de donde deriva el famoso "pago de Chile". El chileno, para Subercaseaux, es un "débil imaginativo" y "un sensible mediocre", factores que suponen un "frígido sexual". En último término el factor más importante en la producción del "tipo depresivo" parece ser el clima de grandes oscilaciones térmicas y una geografía de carácter insular donde se suman grandes alturas y grandes profundidades⁴³. Me voy a concentrar, sin embargo, en dos estudios más recientes que vienen de las ciencias sociales: *El carácter chileno* de Hernán Godoy y *Análisis e interpretación psicosocial de los ensayos sobre el carácter chileno* de María Elena Montt y Cristián Toloza⁴⁴. Estos estudios sirven de base para la construcción de una versión psicosocial más elaborada de la identidad chilena, porque se basan en una revisión y análisis de casi todos los ensayos que se han escrito sobre esta materia.

Hernán Godoy hace una compilación de ensayos y textos sobre el carácter chileno, tanto de extranjeros como de autores nacionales, y concluye su trabajo con un intento de síntesis. Su primer punto es que todos los ensayos "coinciden en señalar el sello peculiar del carácter chileno"⁴⁵. Esta peculiaridad deriva de varios

⁴⁰ Alberto Cabero, *Chile y los Chilenos*, p. 116.

⁴¹ Benjamín Subercaseaux, "Apuntes para una Psicología del Chileno" en *Chile, o una contribución a la realidad* (Santiago: Zig-Zag, 1939), p. 70.

⁴² *Ibid.*, p. 64.

⁴³ *Ibid.*, pp. 72-73.

⁴⁴ Hernán Godoy, *El Carácter Chileno* (Santiago: Editorial Universitaria, 1976), pp. 505-518. María Elena Montt y Cristián Toloza, *Análisis e interpretación psicosocial de los ensayos sobre el carácter chileno (1950-1983)*, Tesis para optar al título de Psicólogo, (Santiago: Universidad Católica, 1984).

⁴⁵ Hernán Godoy, *El Carácter Chileno*, p. 505.

factores, entre los que se cuentan la ubicación geográfica apartada con fronteras naturales que favorecen la enclaustración o la insularidad, la resistencia araucana, que prolongó la guerra de Arauco y exigió traer continuamente contingentes de soldados, un mestizaje más temprano debido a la ausencia de mujeres españolas en un país en guerra permanente y, por lo tanto, una mayor homogeneidad racial. Estos factores contribuyen a que al finalizar la colonia existan 3 rasgos bien definidos que unen al pueblo y a la elite: “el acatamiento a la autoridad civil y religiosa, un prototipo de relación paternalista de sello agrario y el sentimiento de identificación con el país”⁴⁶. Con posterioridad a la independencia, las guerras victoriosas habrían consolidado un sentido de identidad patria.

A estos rasgos se unen ciertos valores: “el orden político y el respeto al derecho, la estabilidad política y la continuidad histórica, el sentido impersonal de la autoridad y la honestidad gubernativa, la convivencia pacífica y la apertura al diálogo”⁴⁷. Y a estos valores corresponden también ciertos rasgos psicológicos positivos y negativos: voluntad de enfrentar desafíos, serenidad ante la adversidad, hábito de trabajo y esfuerzo, sobriedad, seriedad y prudencia, falta de solemnidad, inclinación al orden y la disciplina, sentido del humor, gran temor al ridículo, patriotismo, hospitalidad, apertura al mundo, interés en viajar, espíritu crítico, pero también envidia, chismosería, servilismo, inconstancia, crueldad, superstición, imprevisión, inhibición, pesimismo, tristeza, alcoholismo, falta de imaginación, politiquería, abulia, falta de energía y personalidad, demagogia⁴⁸. Según Godoy estas cualidades y defectos del carácter chileno son convergentes, es decir, los defectos parecen venir de la exageración de las cualidades.

Godoy sintetiza los aspectos positivos en la voluntad y la sobriedad, el espíritu jurídico y democrático, la tenacidad y la lucha por la justicia, el estoicismo, calidez y afecto. Los rasgos negativos los resume en escasa imaginación, carácter gris y apagado (tono menor). El carácter chileno tendría un polo activo que

se expresa en la “voluntad de ser”, y un polo pasivo que se manifiesta en la “aspiración al orden”. La dialéctica entre estos dos polos explicaría la dinámica histórica del carácter chileno, donde en ciertos momentos se habría perdido el equilibrio. Cuando predomina la voluntad de ser se impone el espíritu del roto, cuando predomina la aspiración al orden se impone el espíritu apagado y gris del huaso⁴⁹.

Montt y Toloza, por su parte, realizan un estudio del carácter chileno utilizando una metodología de análisis de contenido y un concepto de carácter social tomado de Erich Fromm: “el núcleo esencial de la estructura del carácter de la mayoría de los miembros de un grupo, núcleo que se ha desarrollado como resultado de las experiencias básicas y los modos de vida comunes del grupo mismo”⁵⁰. Después de revisar 57 ensayos y libros que se han escrito sobre el carácter de los chilenos desde una variedad de ángulos, concluyen que los rasgos comunes del chileno son los siguientes: inclinado al orden y a lo establecido, sociable y dependiente afectivamente de los demás, cálido, cordial, con sentido del humor, hospitalario, generoso, comprensivo, dependiente de la opinión ajena, inseguro, susceptible, sobrio y moderado, inhibido⁵¹.

Comparando estos rasgos con las características latinoamericanas, el chileno aparece mostrando mayor preocupación por el bienestar de los demás y siendo más hospitalario y generoso. Aparece también como más sobrio, inhibido y reprimido. El rasgo más mencionado es la sobriedad. Le siguen, en orden, la actitud agresiva, orgulloso, voluntarioso, flojo, andariego, imprevisor, hospitalario, alegre, fuerte, negligente, inteligente, resignado, desconfiado, triste. Un análisis cualitativo según los autores destaca la tendencia a dominar, sociabilidad, conservadurismo, inestabilidad emocional, cautela, audacia⁵². Mirando estos rasgos desde una perspectiva histórica, los autores sostienen que ya

⁴⁹ Íbid., p. 519.

⁵⁰ María Elena Montt y Cristián Toloza, *Análisis e interpretación psicosocial de los ensayos sobre el carácter chileno*, p. 85.

⁵¹ Íbid., pp. 125-127.

⁵² Íbid., pp. 181-190.

⁴⁶ Íbid., p. 508.

⁴⁷ Íbid., p. 509.

⁴⁸ Íbid., pp. 505-518.

en la época colonial “se han modelado los principales rasgos del carácter chileno”⁵³. Sin embargo, cada período de la historia va reforzando o debilitando ciertos rasgos y actitudes específicas. Todos estos rasgos, según los autores, son expresiones de una orientación del carácter más o menos estable compartida por la mayoría de los chilenos: la orientación “congraciativa-controladora”⁵⁴. Este doble polo consiste en una tendencia a congraciarse, ser sumiso y receptivo a través de mostrarse cálido, afectivo y simpático, por un lado, y por otro, la tendencia a dominar y explotar a través de la agresión indirecta: burla, ironía, chisme, sarcasmo.

¿Qué puede decirse de esta versión psicosocial de la identidad chilena? Me parece que tiene debilidades metodológicas fundamentales ya explicadas en el capítulo 1. Como dijimos allí, es un error ontologizar para un colectivo, lo que son rasgos psicológicos individuales. No se pueden trasponer elementos psicológicos de carácter, que se encuentran en las identidades personales de muchos chilenos, a la identidad nacional chilena. La identidad chilena no tiene estructura psíquica o de carácter en el sentido de un número definido de rasgos psicológicos compartidos por todos los chilenos. Los chilenos individualmente pueden ser más o menos prudentes, con sentido del ridículo, valerosos, hospitalarios, serviles y flojos, pero es ilegítimo predicar cada una de estas cualidades o defectos de todos los chilenos. No se puede decir que el carácter colectivo chileno se manifiesta en el conjunto de caracteres individuales de todos los chilenos. Sería aventurado aun decir que es compartido por la mayoría de los chilenos.

La versión empresarial postmoderna

Un nuevo discurso sobre identidad ha empezado a construirse en el Chile de los 90. Como se recordará, ésta fue una época que se caracterizó por la prevalencia casi sin contrapeso de la visión y de las políticas neoliberales en economía. Pero el

impacto de estas posiciones fue mucho más allá y ha afectado otros aspectos de la cultura, incluida la literatura, las ciencias sociales y hasta la filosofía. Con elementos sacados de todos estos ámbitos se empezó a construir una nueva versión pública de identidad cuyos contornos no son siempre fáciles de definir pero que sí tiene algunas líneas de pensamiento bastante claras, la principal de las cuales concibe a Chile como un país emprendedor.

Este intento por construir discursivamente la identidad chilena sobre nuevas bases, estuvo ya presente en la propuesta de llevar el iceberg a la exposición universal de Sevilla en 1992 y todo el debate de prensa que generó. En el análisis de Bernardo Subercaseaux, se detectan en esta propuesta tres ideas matrices de carácter identitario. Chile país diferente, Chile país ganador y Chile país moderno. La primera idea intentaba presentar a Chile como un país diferente al resto de América Latina, un país frío y de rasgos europeos, que difiere de los tropicalismos de otros países de la región y que ha superado un pasado premoderno. La segunda idea mostraba una actitud dinámica y triunfalista cimentada en los triunfos económicos logrados. La tercera idea mostraba a Chile como un país eficiente que crece y se desarrolla aceleradamente. Para Subercaseaux, la característica principal de estas tres ideas-fuerza es su unilateralidad al privilegiar únicamente las dimensiones económicas y tecnocráticas de la modernización y olvidarse de la dimensión cultural⁵⁵. Sin embargo, es difícil no ver que, implícita en este nuevo discurso, hay una nueva concepción cultural que destaca el empuje, el dinamismo, el éxito, la ganancia y el consumo como los nuevos valores centrales de la sociedad chilena.

Tomás Moulian ha tratado de mostrar cómo en los 90, durante los dos primeros gobiernos postdictadura se hizo un cuidadoso marketing del éxito económico. Entre otros aspectos de la estrategia, destaca la agenda de viajes presidenciales en que participaron políticos, empresarios y sindicalistas de todo

⁵³ Ibid., p. 244.

⁵⁴ Ibid., p. 193.

⁵⁵ Bernardo Subercaseaux, *Chile ¿Un país moderno?* (Santiago: Grupo Editorial Zeta, 1996).

el espectro político para demostrar unidad y consenso; los contactos de alto nivel de los ministros económicos con inversionistas extranjeros; la participación chilena en ferias internacionales (entre otras, Sevilla, adonde se llevó el iceberg) y una “cuidadosa campaña publicitaria, indirecta o directamente inducida, cuyo tema ha sido ‘Chile modelo’... las exageraciones semánticas que se han usado en esta campaña publicitaria (Chile jaguar, Chile puma, Chile líder, Chile desarrollado)... forman parte de una estrategia de exaltación, destinada a suscitar ‘orgullo patriótico’, la idea de que somos triunfadores”⁵⁶. El sujeto de esta nueva identidad es lo que Moulian ha llamado “el ciudadano credit-card” cuya base de sustentación es el consumo: “la cultura cotidiana del Chile actual está penetrada por la simbólica del consumo”⁵⁷, el consumo es lo que le da sentido a la vida de grandes mayorías.

El nuevo clima cultural de los 90 se manifiesta también en algunos aspectos relacionados con la producción literaria. Han aparecido algunos autores jóvenes que escriben novelas y cuentos con una perspectiva diferente a la de la literatura que viene desde los 60 y que formó parte del famoso “boom” de la novela latinoamericana. Estos autores han recibido de lleno el impacto del neoliberalismo, la globalización, la economía de mercado, la creciente mediatización de la cultura, la despolitización y la modernización. Varios de ellos nacieron a fines de los 50 o principios de los 60 y por lo tanto no fueron afectados por las turbulencias y la agitación ideológica típica de los 60. Tampoco tenían la edad suficiente para participar a fondo en los hechos que llevaron a Chile a la dictadura militar. Se formaron en una época de creciente individualismo y despolitización. Todo esto se refleja de algún modo en los cuentos y novelas que escriben. No continúan ellos con la tradición del realismo mágico ni les importa mucho la naturaleza, la sociedad rural, la política de izquierda o la identidad latinoamericana.

Como dicen Alberto Fuguet y Sergio Gómez, editores de una nueva compilación de cuentos, *McOndo*, “el gran tema de la identidad latinoamericana (¿quiénes somos?) parecía dar paso al tema de la identidad personal (¿quién soy yo?). Los cuentos de *McOndo* están centrados en realidades individuales y privadas. Suponemos que esto es uno de los legados de la fiebre privatizadora mundial”⁵⁸. Los editores de *McOndo* no son ciertamente los escritores más importantes de esta época y su calidad literaria ha sido cuestionada por varios críticos, pero al menos muestran una nueva tendencia que se separa del interés por la sociedad rural y que busca evitar “esencialismos reduccionistas” y lo políticamente correcto⁵⁹. Es una tendencia que asume el hecho de que vivimos en un mundo de McDonalds, malls y computadores, y los considera tan latinoamericanos como las tradiciones genuinamente indígenas, izquierdistas, folklóricas o rurales. Los escritores de esta tendencia escriben sobre la vida moderna en las ciudades, sobre las clases medias altas y sus problemas. Es una tendencia que asume también el hecho de que la cultura actual es una cultura híbrida de masas controlada por los medios. En este sentido es interesante notar que Fuguet inicia su carrera literaria como editor de uno de los suplementos juveniles (*Zona de Contacto*) de *El Mercurio*, el diario de tendencia derechista más importante de Chile.

Dos novelistas importantes de los noventa en Chile, Arturo Fontaine y Gonzalo Contreras, comparten algunos rasgos de esta tendencia aunque literariamente son muy superiores. Los protagonistas de sus novelas y cuentos no sólo son de clase alta sino que además emblemáticos de la nueva sociedad emergente y sus problemas: economistas neoliberales en el caso de *Oír su voz* de Arturo Fontaine o un médico retirado que vive en Pedro de Valdivia Norte en el caso de *El Nadador* de Gonzalo Contreras. Fontaine ha sido mencionado como un buen ejemplo de la nueva novela latinoamericana por Carlos Fuentes. Su posición, siendo muy abierta, es claramente más hacia la derecha del espectro

⁵⁶ Tomás Moulian, *Chile Actual, Anatomía de un mito* (Santiago: LOM, 1997), pp. 97-8.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 106.

⁵⁸ Alberto Fuguet & Sergio Gómez, *McOndo* (Barcelona: Mondadori, 1996), p. 15.

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 16 & 19.

político que la de los escritores de la vieja guardia, quizás con la excepción de Mario Vargas Llosa, de modo que se siente tan bien escribiendo una novela como dirigiendo un Centro de Estudios de tendencia liberal y escribiendo un ensayo sobre el pensamiento de Friedrich Hayek y su revolución neoliberal⁶⁰. Se puede decir entonces que hasta cierto punto la ficción escrita por los autores de esta nueva tendencia, sin ser toda de la misma calidad, contribuye, sin embargo, a dar forma a las nuevas identidades y valores culturales emergentes en el período neoliberal, tanto por sus temas más privados y su despolitización, como por el nuevo tipo de protagonistas que presentan.

Otra contribución no menor a la construcción de una nueva identidad cultural viene dada en la recepción y reinterpretación del postmodernismo en el contexto del debate intelectual reciente. El aporte de las ciencias sociales chilenas a la discusión de este fenómeno en América Latina, es muy significativo, tanto por el número como por la calidad de los aportes. Si uno se atuviera exclusivamente al significado que mayoritariamente se le da al postmodernismo en Europa, se podría perfectamente sostener que calza muy bien con un esencialismo de carácter religioso o hispanista que busca recuperar una esencia identitaria perdida desde la independencia, y que tiene muy poco que ver con la construcción de una nueva identidad de carácter empresarial.

En efecto, la oposición esencialista entre un modelo cultural simbólico-dramático o barroco y un modelo racionalista europeo, parece calzar a la perfección con la crítica postmodernista al carácter absoluto de la razón instrumental. El discurso postmodernista sería así muy atractivo para aquellos fundamentalismos esencialistas que rechazan la modernidad ilustrada como antagónica o al menos ajena a la verdadera identidad latinoamericana, que tiene un carácter religioso, barroco o sapiencial. Una interpretación de este tipo se encuentra, por ejemplo, en Bernardino Bravo, para el cual el postmodernismo

no sólo es el síntoma de que la modernidad racionalista se ha desmoronado en Europa, sino que, además, es un hecho “reconfortante” para Hispanoamérica: “al desmoronarse la Modernidad ilustrada, el retraso de Hispanoamérica en asimilarla se ha convertido en ventaja suya”⁶¹.

Sin embargo, el problema no es tan simple, ni la recepción del postmodernismo tan unívoca. Es bien sabido que las importaciones intelectuales en todos lados sufren adaptaciones y contextualizaciones a las necesidades y realidades específicas del país donde llegan. En este caso, tales elaboraciones y modificaciones se facilitan enormemente por la misma naturaleza del pensamiento postmodernista: su relativismo, su desconfianza de los absolutos, su aversión a la lógica cartesiana rigurosa, su rechazo de los así llamados metarrelatos, sus dudas sobre todo reclamo de verdad absoluta. Todo esto se presta muy bien a la tarea de reinventar, adaptar, cambiar, reinterpretar y contextualizar su significado.

No es sorprendente, por lo tanto, que sea una tarea bastante difícil fijar los contenidos de las tendencias postmodernistas. Nelly Richard, una muy buena representante crítica de esta corriente de pensamiento en Chile, no tiene ningún problema en reconocer que “algunos textos postmodernistas activan (nuevas) energías de resistencia y oposición crítica, mientras otros las desactivan. El postmodernismo se presta a una multiplicidad de significados”⁶². El postmodernismo latinoamericano, para ella, no forma parte de una Internacional Postmodernista y ciertamente no es reducible al postmodernismo europeo. En sus propias palabras: “el postmodernismo significa para nosotros, en vez, un *horizonte de problemas* en relación con el cual podemos discutir significados locales que son (disparejamente) afectados por las mutaciones culturales, sociales y políticas del mundo contemporáneo”⁶³. Nelly Richard, incluso, celebra el carácter polimorfo y evasivo del

⁶⁰ Véase por ejemplo Arturo Fontaine, “Introducción al pensamiento de Friedrich A. Hayek”, *Persona y Sociedad*, Vol. XIII, N° 2 (Agosto 1999). Arturo Fontaine es director del Centro de Estudios Públicos.

⁶¹ Bernardino Bravo Lira, *El Estado de Derecho en la Historia de Chile* (Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile, 1996), pp. 11-12.

⁶² Nelly Richard, “Replay to Vidal” en J. Beverly & J. Oviedo, *The Postmodernism Debate in Latin America*, p. 229.

⁶³ *Ibid.*

postmodernismo como una manera de escapar del purismo ideológico y de todo los intentos por controlar la discursividad⁶⁴.

Esta actitud abierta y flexible nos permite entender por qué el postmodernismo para la mayoría de los autores chilenos que le tienen cierta simpatía no se relaciona directamente con el fin de la modernidad. Por el contrario, para muchos de estos autores, el postmodernismo parece ser una manera particular o modalidad que la modernidad asume en la periferia latinoamericana. Brunner, por ejemplo, sostiene que ha habido en América Latina, aun antes de la llegada del postmodernismo, una heterogeneidad cultural que puede ser concebida como un tipo de “postmodernismo regional *avant la lettre* que, sin embargo, es totalmente constitutivo de nuestra modernidad.”⁶⁵ En otras palabras, el postmodernismo sería la forma específica que la modernidad toma en Latinoamérica. Brunner detecta una relación entre rasgos postmodernos específicos y el dinamismo inducido por la nueva apertura de América Latina al mercado internacional: “el motor de la modernidad, el mercado internacional, provoca y luego refuerza un incesante movimiento de heterogenización de la cultura, empleando, estimulando y reproduciendo una pluralidad de *lógicas* que actúan simultáneamente entretejiéndose”⁶⁶.

Norbert Lechner, a su vez, sostiene que una de las contribuciones positivas que la aproximación postmoderna hace a la democracia en América Latina, es la pérdida del miedo a la heterogeneidad y una confianza renovada en el pluralismo⁶⁷. La alabanza postmodernista a la heterogeneidad no implica “un rechazo a todas las ideas de colectividad” sino sólo un ataque a “la falsa homogenización impuesta por la racionalidad formal”. Lo que lo lleva a la misma conclusión de Brunner: “el postmodernismo no se opone al proyecto de la modernidad como

tal sino más bien a una modalidad específica de él”; que consiste en “el estilo gerencial-tecnocrático de hacer política”⁶⁸. Lechner argumenta que la modernidad no debe ser confundida con modernización y que el postmodernismo involucra un desencanto sólo con esta última, no con la primera.

Por lo tanto, para estos autores relativamente simpatizantes del postmodernismo, no hay oposición entre éste y la modernidad, sino por el contrario, ellos encuentran en América Latina rasgos postmodernos *avant la lettre* y tienden a relacionar la apertura y el nuevo dinamismo de los procesos modernizadores latinoamericanos con esos rasgos. Si uno agrega a estas interpretaciones el polimorfismo y la evasividad propias del postmodernismo, es posible entender el hecho, destacado por Hopenhayn, de que mientras muchos postmodernistas en América Latina no son neoliberales y se interesan en introducir las dimensiones culturales en la problemática del desarrollo, en reorientar la planificación, en revalorar la democracia, la tolerancia y los movimientos sociales, etc., muchos otros han utilizado las afirmaciones del postmodernismo para sustentar posiciones neoliberales⁶⁹. Hopenhayn describe muy bien como el postmodernismo ha sido utilizado en América Latina para producir lo que él llama “un paquete estratégico de eufemismos” que ocultan las intenciones neoliberales reales. Reconoce así una astucia discursiva en el neoliberalismo postmoderno por medio de la cual habla de diversidad cuando quiere decir mercado, habla de deseo cuando quiere decir maximización de ganancias, se refiere al juego para disfrazar el conflicto, y habla de creatividad personal cuando quiere decir apropiación privada⁷⁰.

Por lo tanto, para estos autores no sólo no hay oposición entre la modernidad y las ideas del postmodernismo, sino que también ven a este último colaborando positivamente con la modernización económica mediante la renovación de valores

⁶⁴ Íbid.

⁶⁵ José Joaquín Brunner, “Notes on Modernity and Postmodernity in Latin American Culture”, in J. Beverly & J. Oviedo, *The Postmodernism Debate in Latin America*, p. 40.

⁶⁶ Íbid., p. 42.

⁶⁷ Norbert Lechner, “A Disenchantment called Postmodernism”, in J. Beverly & J. Oviedo, *The Postmodernism Debate in Latin America*, p. 130.

⁶⁸ Íbid., pp. 132-133.

⁶⁹ Martín Hopenhayn, “Postmodernism and Neoliberalism in Latin America” in J. Beverly & J. Oviedo, *The Postmodernism Debate in Latin America*, pp. 101-109.

⁷⁰ Íbid., p. 100.

culturales. En algunos casos esto se extiende a una celebración de la modernización neoliberal. Se entiende así la relación que existe entre la etapa neoliberal de los 90 y la aceptación del postmodernismo por varios intelectuales. Mientras en Europa el postmodernismo representa una opción cultural por la pluralidad de identidades, en contra del monismo reduccionista de la modernidad, aquí en Chile, salvo excepciones, se entiende que el postmodernismo apoya la modernidad, sea reduciendo la identidad a un no-problema, sea reemplazándola por una nueva de carácter neoliberal. Estas dos formas de tratar la identidad no son, por supuesto, privativas del postmodernismo, y caracterizan también otras formas de pensamiento que corresponden a una época de expansión económica y modernización.

Quisiera dar dos ejemplos de autores que confirman la conclusión anterior. Aunque se refieren a la identidad latinoamericana en general, se trata de chilenos escribiendo en los 90. Uno de ellos, Carlos Pérez, autor simpatizante del postmodernismo, sostiene la tesis de que América Latina es la historia cultural de una no-identidad⁷¹. Rechazando toda forma de esencialismo, Pérez sostiene que en América Latina no existe una identidad fundamental de carácter mestizo porque América Latina pertenece a una tradición y posee saberes respecto de los cuales no era el destinatario legítimo: se trata de tradiciones y saberes europeos. Así Europa es el otro de América Latina, pero un otro del cual los latinoamericanos forman parte inevitable. Por lo que, en último término, el latinoamericano es “una suerte de europeo que no es propietario de su identidad”; o quizás “el reconocimiento, bajo formas europeas, de su no ser europeo”. Por esta razón Latinoamérica, considerada en relación a su propia cultura, “es la historia de esta no-identidad, de esta identidad impropia”⁷². Pero de aquí Pérez no deduce una necesidad urgente de búsqueda o construcción de una nueva identidad propia, por el contrario, se trata de aceptar

lo que somos, de conformarnos con la idea de que “el brillo de las copias puede ser más espectacular que la opacidad antigua de sus modelos”⁷³. Posiblemente sin ser plenamente consciente, Pérez sigue la lógica triunfalista del “éxito” propuesto por el neoliberalismo: Chile no es todavía un país desarrollado como sus modelos europeos o norteamericanos, pero su proceso de modernización es un “ejemplo” para el mundo, la copia tiene más brillo que sus modelos.

Por su parte Claudio Véliz, que proviene de otra tradición intelectual, sostiene que el problema principal que ha tenido el proceso de modernización en América Latina es la resistencia cultural que le ha opuesto la propia identidad latinoamericana, cuyo origen en la contrarreforma y el barroco ha sido un obstáculo para el desarrollo. Sin embargo, después de varios siglos de resistencia al cambio, en los noventa el edificio barroco ha empezado finalmente a desmoronarse, al ser bombardeado por toda clase de artefactos de consumo de origen anglosajón. De donde puede derivarse la idea de que la vieja identidad latinoamericana está finalmente cediendo ante el empuje de la cultura anglosajona⁷⁴. De allí que, influida por esta cultura anglosajona, la nueva identidad chilena debería adquirir un carácter más pragmático y empezar a abrirse a la necesidad de descentralizar, innovar y arriesgar constantemente, abandonando la rigidez y desconfianza de lo nuevo que caracterizaba al patrón barroco.

De lo que se trata, para esta nueva versión, es de crear una “nación ganadora” cuyo agente típico es la figura del empresario innovador y exitoso. El éxito sólo puede garantizarse con una economía de libre mercado en la que todos los chilenos puedan participar como consumidores, aunque sea con tarjeta de crédito. Los viejos valores de igualdad, estado de bienestar para todos, justicia y austeridad general que habían sido promovidos por las ideologías desarrollistas en los 60, se reemplazan ahora por el éxito individual, el consumo masivo y el bienestar

⁷¹ Carlos Pérez, “La no identidad latinoamericana: una visión peregrina”, *Revista de Crítica Cultural* N° 3 (Abril 1991), p. 30.

⁷² *Ibid.*, pp. 29-30.

⁷³ *Ibid.*, p. 32.

⁷⁴ Véase C. Véliz, *The New World of the Gothic Fox: Culture and Economy in English and Spanish America* (Berkeley: University of California Press, 1994).

privatizado. Se trata ahora de convertirse en una nación ganadora que conquista los mercados del mundo, que expande sus exportaciones, que se compara con los “tigres asiáticos”. Eugenio Tironi ha notado cómo en los 90 la autoconcepción de los chilenos cambió radicalmente: “de la actitud apocada y pesimista que, según los historiadores, ha distinguido el ‘carácter chileno’, se pasó a una actitud orgullosa y optimista –y de pronto hasta arrogante”⁷⁵.

Esta versión de identidad que se ha hido constituyendo en los años 90 está todavía en juego en el Chile de hoy. Sus contornos son más difusos que otras versiones, pero sus proyecciones son profundas. Se le podría acusar de reduccionismo esencialista en cuanto privilegia la figura del empresario como modelo identitario. Pero su capacidad interpelativa va más allá de ese grupo. Se trata de una visión que es capaz de articular una filosofía de apoyo como el postmodernismo, reinterpretado de manera que convenientemente apoye las modernizaciones y la apertura al mercado mundial. Es una visión que intenta seducir también a las masas mediante el acceso al consumo y la promesa del fin de la pobreza. Hoy día, cuando han pasado ya 2 años en que Chile no logra salir de una crisis que ha reducido fuertemente sus tasas de crecimiento, esta versión está en juego y amenazada por fuerzas que empiezan a cuestionar el modelo que la sustenta. Pero todavía tiene una increíble fuerza de convencimiento y la mayoría de las discusiones actuales, en la prensa y en política, todavía se centran en cómo volver a recuperar el terreno perdido, cómo volver a lo que ahora parece la utópica situación de Chile entre 1988 y 1998.

La versión de la cultura popular

Existe también un discurso, claramente no dominante pero con características distintivas, que destaca como lo más propio de la identidad chilena la cultura popular, en tanto ella es

la única que tiene características de imaginación creativa y de autonomía. Esta versión ha sido desarrollada por la contribución de muchos autores, pero principalmente por historiadores como Gabriel Salazar y Maximiliano Salinas, que destacan el rol de la cultura popular en la historia de Chile, el segundo con un énfasis religioso. El más importante, sin duda, es Salazar que ha planteado la existencia de una cultura popular independiente y opuesta a la cultura oligárquica de la elite. Esta última posee un carácter mercantil, fuertemente influida por la cultura europea y norteamericana y por lo tanto es coherente. Pero el costo de su coherencia interna es su desarraigo: tiene un carácter imitativo y carece de originalidad e imaginación creativa. Por el contrario, la cultura popular está llena de tensiones e incoherencias, pero tiene la fuerza de su imaginación creadora que le ha permitido al pueblo sobrevivir en condiciones muy difíciles. Su fuerza viene entonces de la lucha por la vida. El mayor logro de la cultura popular ha sido mantener la vida aplicando la imaginación y utilizando al máximo los escasos recursos disponibles⁷⁶.

Para Salazar es la cultura popular la que llama la atención de los extranjeros que nos visitan, mientras, en general, la cultura de la elite atrae más bien críticas, porque es imitativa y desprovista de todo carácter específico y creativo. Esta dicotomía entre dos culturas, una creativa y la otra imitativa, es crucial para el problema de la identidad porque ésta, naturalmente, sólo puede encontrarse en lo que es genuinamente propio de un pueblo, no en la copia. Sólo una cultura creativa puede aspirar a constituir la verdadera identidad de una nación. El juicio de Salazar en este respecto es radical, la creatividad está absolutamente ausente de las clases altas y se concentra necesariamente en el bajo pueblo, lo que lo hace portador de la identidad nacional. En sus propias palabras: “históricamente, toda fuerza cultural creativa tenía que ser el monopolio exclusivo del bajo pueblo.

⁷⁵ Eugenio Tironi, *La irrupción de las masas y el malestar de las elites*, (Santiago: Grijalbo, 1999), p. 15.

⁷⁶ Gabriel Salazar, “The History of Popular Culture in Chile: Different Paths” en K. Aman y C. Parker, *Popular Culture in Chile, Resistance and Survival* (Boulder: Westview Press, 1991), pp. 18-20.

La mera transmisión cultural o emulación no podía tener un poder similar o crear identidad⁷⁷.

Aunque los sujetos marginales populares no tienen ningún discurso público conocido o propuesta política específica, su conducta social tiene el rango de 'proyecto histórico' por su constancia en el tiempo, por su consistencia fogueada en el trabajo y por su definición transgresora. Es por eso "que el 'roto alzado' llegó a ser el personaje *típico* del país. El sello identitario de la nación. El verdadero depositario del 'temple' nacional. Y el actor mítico de todas sus leyendas"⁷⁸. A pesar de su miseria y de su explotación, el pueblo se ha rebelado consistentemente en la historia, ha creado sus propias formas de sociabilidad, y se ha infiltrado en cada acción política callejera, provocando miedo en las clases dominantes.

La fuerza identitaria de la cultura popular no impide, sin embargo, que surjan numerosas tensiones en su seno debido a la multiplicidad de sus componentes y a las variaciones históricas. Esto determina su carácter heterogéneo y su aparente falta de unidad. Pero haciendo un inventario de sus varias raíces, es posible encontrar la clave unificadora de su fuerza vital: un impulso a humanizar la vida social en todos sus aspectos, que apunta hacia un proyecto de sociedad alternativa. Este impulso está permanentemente bloqueado y reprimido por la cultura dominante, pero sigue vivo y se manifiesta periódicamente en la historia⁷⁹. Muchas de sus manifestaciones, especialmente en la historia contemporánea de Chile, se han caracterizado por la violencia política. Pero ésta es una expresión de una sociedad elitista que le niega historicidad a la mayoría, que le teme a la mayoría como destructora del orden básico creado por Portales. Como dice Salazar:

Sin salida hacia una conciencia histórica cultivada y volcada hacia la construcción de sistemas, la historicidad popular ha girado en círculos en torno a la misma identidad, con irritabilidad creciente. La rebelión sorda, el

bandidaje, la adicción alcohólica o lúdica y la violencia política, han sido expresiones frecuentes de esa anomia histórica. De modo intermitente, esa anomia ha producido estallidos insurreccionales que han remecido por entero la estabilidad del sistema⁸⁰.

Los elementos principales de esta identidad arrancan desde la época colonial. Según Salazar, es el bajo pueblo y no la elite el heredero de la tradición colonial española, especialmente en sus aspectos de ganadería y artesanía que se relacionan con formas específicas de sociabilidad. Los trabajos asociados con estas actividades se convierten en eventos sociales públicos, sea en los rodeos, las ramadas o las fiestas religiosas. La versión popular de la identidad se conecta en este punto tanto con el hispanismo como con la versión religiosa de la identidad nacional que le confieren a la fiesta y el desperdicio ritual un rol identitario central. Sin embargo, la herencia colonial española sólo puede ser asumida por el pueblo de manera oblicua y limitada debido a su permanente exclusión. Salazar señala que esto es especialmente cierto en el caso de la religión, porque además de que la iglesia tendía a asociarse con la elite, la pobreza del pueblo le impedía constituir familias estables. Esto obliga al pueblo a desarrollar formas alternativas de religiosidad congruentes con su forma especial de sociabilidad: La Tirana, Lo Vásquez, San Sebastián y, más adelante, el Pentecostalismo⁸¹.

A la tradición española se unen también elementos de la tradición mapuche. Según Salazar, multitud de peones y pobres privados de la tierra, cruzaron la frontera para reproducir su vida en territorio mapuche y allí aprendieron las primeras lecciones de resistencia en fraternal contacto con los mapuches. Un tercer elemento esencial es la capacidad del pueblo para producir en comunidad y con procedimientos propios, sea en la minería, la artesanía o la agricultura. El pueblo

⁷⁷ Íbid., p. 21.

⁷⁸ Gabriel Salazar y Julio Pinto, *Historia Contemporánea de Chile I, Estado, Legitimidad, Ciudadanía* (Santiago: LOM, 1999), p. 147.

⁷⁹ Gabriel Salazar, "The History of Popular Culture in Chile: Different Paths", p. 34.

⁸⁰ Gabriel Salazar, "Chile, historia y 'bajo pueblo'", *Proposiciones* N° 19, (Julio, 1990), p. 13.

⁸¹ Gabriel Salazar, "The History of Popular Culture in Chile: Different Paths", p. 24.

siempre desarrolló su propia tecnología y fue capaz de organizar los factores de producción sin ayuda extraña. Cuando el capitalismo se expandió y la tecnología industrial extranjera absorbió a parte del pueblo, el resto marginalizado creó una nueva cultura submercantil que predomina hoy en las poblaciones⁸². Un rasgo fundamental de la cultura popular ha sido su segregación y consecuentemente su enorme capacidad para crear vida, códigos morales y cultura al margen de la sociedad establecida. Pero también ha sido capaz de absorber parcialmente elementos que vienen de la cultura dominante y que se canalizan a través del estado, el ejército, las escuelas y los medios de comunicación⁸³.

El elemento recurrente de la cultura popular es que su potencial de creatividad, aunque vigoroso y reconocido por la elite, es permanentemente bloqueado y reprimido. Esto hace que la identidad popular esté traspasada por una tensión interna, por una energía reprimida que apunta hacia una humanización de la vida social, hacia una sociedad alternativa que, sin embargo, no le es permitido realizar. Su originalidad y autonomía justifican el hecho de que, en la historia chilena, varios movimientos de elite han intentado adoptar proyectos humanizadores que la cultura popular ya ha desarrollado. Es esto, según Salazar, lo que justifica su validez histórica y lo que amerita reclamar para ella el rango de creadora de la más genuina identidad nacional.

Salinas, por su lado, se adhiere a la visión de Salazar, que dice compartir plenamente como un camino común que debe ser transitado firmemente⁸⁴, pero le da una inflexión más religiosa. Parte analizando la distinción que hace Salazar entre la constelación G (lo general, lo universal y hegemónico) y la constelación P (lo particular, lo popular y subalterno). Estas dos constelaciones corresponden a la dicotomía entre la cultura de la elite y la cultura del mundo popular. Según su

interpretación, esta distinción alude en el fondo a la vieja dicotomía entre civilización y barbarie:

*Gabriel Salazar no lo dice, pero cuando cuestiona la constelación G, está desmontando todo el edificio occidental que en Chile, desde el siglo XVI, se ha arrogado el valor de Lo Civilizado (racional, ordenado, científico), para degradar Lo Barbarizado (alzamientos indígenas, vagabundajes y bandolerismos, anarquistas)*⁸⁵.

Según Salinas, de lo que se trata es de hacer una historia desde los bárbaros, de perderle el miedo al otro, descubriendo así un camino intelectual alternativo al de los patrones occidentales de la elite. Cuestiona incluso la utilización que hace Salazar de la categoría de violencia para referirse a las irrupciones históricas del bajo pueblo: tal categoría pertenece al paradigma ahistórico de la elite y por lo tanto no debería usarse. Salinas mantiene que el pueblo no sólo ha hecho una historia social y política propia sino también una fecunda historia religiosa. Así como Salazar plantea una historia nueva desde el pueblo, Salinas plantea también una historia de la Iglesia desde el pueblo, en la cual se muestra cómo el catolicismo tradicional de cristiandad oprimió a las clases subalternas y cómo éstas desarrollaron formas religiosas alternativas de resistencia⁸⁶. Salinas agrega una característica más a la cultura popular: mientras la cultura de la elite es formal, grave y severa, la cultura popular posee un proverbial sentido del humor, una jovialidad y alegría que demuestra su humanismo y sabiduría vital⁸⁷.

Sin perjuicio de que los trabajos de Salazar y Salinas son fundamentales para entender una parte de la historia chilena que la historiografía oficial comprende sólo como amenaza a la estabilidad social o a la religión verdadera, desde el punto

⁸² Íbid., p. 27.

⁸³ Íbid., p. 31.

⁸⁴ Maximiliano Salinas, "Gabriel Salazar, el fin del miedo a la historia" *Proposiciones* N°. 20 (Septiembre, 1991), p. 293.

⁸⁵ Íbid.

⁸⁶ Véase Maximiliano Salinas, *Historia del Pueblo de Dios en Chile* (Santiago: Ediciones Rehue, 1987).

⁸⁷ Maximiliano Salinas, "'Al verte sonriente decimos: viva María', Humor y misticismo en la religiosidad popular de Chile" *UC Maule* N°. 19, (Diciembre 1995), pp. 53-59.

de vista de la identidad nacional la tesis sobre el carácter popular de la verdadera identidad chilena parece invertir pero no superar otros esquemas esencialistas en que la figura del empresario, del roto chileno o del ejército asumen el rango de sujetos identitarios coextensivos con (y representativos de) la nacionalidad chilena. A la versión empresarial o militar se le opone ahora, como diría Moulian, una versión populista: “el pueblo, el bajo pueblo, es investido de la categoría de sujeto trascendental y preconstituido, depositario de la Historia, teorizándose su dificultad de alcanzar realmente ese carácter o sus apariciones espasmódicas en la escena, como una conspiración de las ideas G o como una castración realizada por los intelectuales dominantes”. Salazar “piensa que hay que estudiar el bajo pueblo porque la historia de Chile está realizada en él y sólo en él. Constituye la síntesis y la esencia”⁸⁸.

En el fondo se trata de un intento por reducir la construcción de la identidad chilena a un actor privilegiado, el pueblo. Es cierto que en su favor se podría argumentar, como Salazar mismo propone, que el pueblo es mayoría,

y ella, casualmente coincide con ser también la masa más necesitada. Y esto sí es importante. En primer lugar, porque en tanto necesitada, es una mayoría que está dispuesta a presionar más consistentemente que ningún otro sector para reformar o derribar el sistema nacional que la particulariza de ese modo... En segundo lugar, porque en tanto mayoría nacional y en tanto necesidad masiva, esos chilenos son dueños de un ‘poder histórico’ mayúsculo...⁸⁹.

Aunque nadie podría negar la importancia de este tipo de poder social, el ser mayoría no convierte al pueblo en sinónimo

de la totalidad chilena, ni garantiza la unidad cultural de sus componentes. El concepto mismo de pueblo es muy inclusivo y la variabilidad cultural y étnica dentro de los que podrían considerarse legítimamente sus miembros, impide pensar que pueda actuar como un sujeto integrado o que pueda desarrollar una identidad única que pueda presumirse equivalente a la identidad chilena. Así como la mayoría de los esencialismos siempre descubren una traición histórica a la verdadera identidad nacional, por ejemplo, el olvido de la cultura hispánica para el hispanismo o la secularización ilustrada para el fundamentalismo religioso, así también Salazar entiende la historia del pueblo chileno como una historia de frustraciones, inmovilizaciones e irrupciones violentas. Se trata entonces de una identidad que no puede emerger plenamente en la historia. Pero a diferencia de Salinas, que legítimamente sólo desea hacer historia desde el punto de vista de los pobres, Salazar va más allá y plantea que el mismo pueblo como sujeto histórico debe “construir su propio paradigma histórico y desarrollar una específica ‘ciencia popular’”⁹⁰. Se trataría de una nueva historiografía o ciencia social de carácter popular que impulsa la proyección universal de esa identidad. Esta postura bordea el idealismo.

⁸⁸ Tomás Moulian, “Historicismo o esencialismo”, *Proposiciones* N° 20 (Septiembre, 1991), pp. 288-289.

⁸⁹ Gabriel Salazar, “Chile, historia y ‘bajo pueblo’”, p. 12.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 14.

Capítulo 6

Versiones tradicionalistas de la chilenidad

La versión hispanista

La versión hispanista desarrollada en Chile por numerosos autores, especialmente historiadores agrupados alrededor de la revista *Estudios*, es una de las más elaboradas y sistemáticas con respecto a los problemas de identidad latinoamericana y chilena. Su empuje más vigoroso aparece en Chile en la década de los treinta y se consolida en los cuarenta con la obra de Jaime Eyzaguirre, uno de sus representantes más distinguidos. Para Eyzaguirre, Iberoamérica no habría existido sin la presencia de España, porque ella se constituyó en el factor unificador decisivo para superar los particularismos geográficos, culturales y lingüísticos que eran propios de un mundo indígena muy dividido y aislado. Por eso, argumenta Eyzaguirre, “lo que se haga por echar en olvido el nombre español en estas tierras y querer oponer a él una revalorización hiperbólica de lo indígena irá en derecho a atentar contra el nervio vital que ata a nuestros pueblos¹. De allí que en la raíz cultural hispánica debe encontrarse el sentido primero de la identidad iberoamericana.

La concepción hispanista de la identidad cultural tiene un indudable carácter esencialista. Eyzaguirre sostiene que “cada pueblo tiene su alma propia” o que “hay que hurgar en la entraña nacional para descubrir su *esencia*, la veta de lo auténtico. La raíz de la propia e irrenunciable vocación”². Para reforzar esta idea

¹ J. Eyzaguirre, *Hispanoamérica del Dolor* (Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1947), p. 18.

² *Ibid.*, p. 65.

de una esencia irrenunciable, a veces se recurre a imágenes que suponen un tipo peculiar de sangre o una herencia biológica. Rafael Gandolfo escribe así que “Iberoamérica... tiene una ascendencia biológica, una sangre especial de la que no puede evadirse... Instintivamente el iberoamericano será español, aun en su modo de maldecir a lo español... llevamos para bien o para mal lo español en la sangre”³. Roberto Barahona, por su lado, insiste en que “la raza hispánica ha revelado nuevamente su enorme vitalidad, su gran fecundidad creadora y su espíritu profundamente realista”⁴.

Los contenidos de esta esencia latinoamericana se originan en la tradición hispanamedieval, que se remontan al siglo 6 y que fueron expresados magistralmente por San Isidoro. Sus actores fundamentales son Dios, el rey y el pueblo. El rey tiene que ser obedecido por el pueblo porque su poder viene de Dios, pero el pueblo tiene que ser respetado por el rey porque la vida de las personas se orienta a Dios. Eyzaguirre habla de una doble conciencia que fluye de la tradición hispánica: una conciencia de la dignidad humana y una conciencia de una ley moral que rige la vida internacional. De aquí deriva toda una concepción del derecho internacional, de la justicia, de la organización social y de la moral, cuyo sustento último es la concepción cristiana de la vida, o más precisamente, una concepción de cristiandad para la que no hay distinción entre el orden político y el orden religioso. Como dice Gandolfo, “en la cultura española, todo está centrado hacia Dios”⁵.

El problema es que, a partir de la independencia, se ha producido un rechazo de la “antigua alma colectiva y la búsqueda afanosa de la razón de vivir en fuentes exóticas”⁶. Desde entonces Latinoamérica le ha dado la espalda a su verdadero ser y ha ido buscando otras culturas, a veces antagónicas con la suya, para imitar modelos políticos y sociales ajenos. Así, en

vez de mirar como ejemplo a los viejos fueros y consejos castellanos, América Latina intentó copiar el federalismo norteamericano, el jacobinismo francés y el parlamentarismo británico. Pero estas copias no podían tener éxito en un contexto tan diferente. Latinoamérica no sólo ha traicionado su ser más íntimo sino que además ha fracasado cuando ha intentado copiar. Tal proceder le ha traído burla y ridículo. Como consecuencia de esta apostasía, a juicio de Eyzaguirre, “en cien años de vida libre, Iberoamérica no ha dicho al mundo una sola palabra que merezca recordarse. Su andar vegetativo y rastrero ha logrado concitarle sólo el desprecio universal”⁷. De esto no es posible sorprenderse, porque “¿cómo se puede decir algo verdadero, algo original, algo auténtico, si se es infiel a las propias esencias?”⁸.

Este juicio pesimista sobre el pasado se acompaña sin embargo de optimismo con respecto al futuro. Eyzaguirre advierte que en las juventudes chilenas ya despunta “un instinto de revalorización del patrimonio cultural”⁹ que permitirá avanzar hacia una verdadera independencia, que es la base de toda contribución cultural original. Pero para que esto suceda será necesario abandonar la búsqueda y copia de modelos extranjeros: “el día en que reconciliándonos con la sustancia del alma colectiva pidamos a ésta y no a las almas extrañas la respuesta a nuestras angustias... ese día habremos conquistado un sitio auténtico y, por tal, respetable en el mundo de la cultura”¹⁰.

Años más tarde, en medio de la etapa modernizadora de la postguerra, el historiador Mario Góngora intentará, una vez más, advertirles a los chilenos que no se dejen llevar por un nuevo “ídolo del foro”, el materialismo neocapitalista que pervade las teorías del desarrollo y del subdesarrollo y el Socialcristianismo. Hispanoamérica, dice Góngora, procede

³ Rafael Gandolfo, “Presencia de España en Iberoamérica”, *América Nuestra*, Santiago: Archivos de la Revista *Estudios*, 1944), p. 34.

⁴ Roberto Barahona, “La organización corporativa del Portugal”, *Estudios* N° 23, (1934), p. 18.

⁵ Rafael Gandolfo, “Presencia de España en Iberoamérica”, p. 38.

⁶ J. Eyzaguirre, *Hispanoamérica del Dolor*, p. 39.

⁷ *Ibid.*, p. 42.

⁸ J. Eyzaguirre, “Por la Fidelidad a la Esperanza”, en *Hispanoamérica del Dolor* (Santiago: Editorial Universitaria, 1969), p. 21.

⁹ J. Eyzaguirre, *Hispanoamérica del Dolor*, p. 79.

¹⁰ J. Eyzaguirre, “Por la Fidelidad a la Esperanza”, pp. 23-24.

de Castilla, país extraño a la tradición burguesa y, por lo tanto, “la aspiración de crear una clase capitalista nacional que dirija ese tipo de cambio social que se denomina hoy ‘desarrollo’ no es cosa fácil en Hispanoamérica”¹¹. Se equivocan los análisis de los desarrollistas chilenos cuando piensan que la creencia en un Dios razonable y en las virtudes de las ciencias sociales va a contribuir al desarrollo de una mentalidad más racional en la economía. Es el protestantismo calvinista y no el catolicismo lo que conduce al racionalismo económico. No son las ciencias sociales con sus posturas “antifeudales” las que pueden explicar la rebeldía del pueblo chileno. Góngora plantea abiertamente el carácter hispánico de la identidad chilena al rebatir estas ideas:

*Todo el mundo sabe que el verdadero motivo de la desobediencia es que en las sociedades hispánicas existe la tendencia, incluso en los rangos más humildes, a considerarse de alguna manera nobles, y exentos por ello de las leyes generales. Es evidente que el carácter indómito, el desapego por el trabajo intensivo, metódico y sedentario (que depende en buena parte, en el caso chileno, del género de vida ganadero y guerrero, originario de este pueblo), todo ello está lejos de la moral minuciosa y ahorrativa de tiempo y de dinero que predicara Benjamín Franklin, el supremo pontífice de la virtud burguesa*¹².

Góngora opone la identidad tradicional hispánica a la planificación vacua y manipuladora de los desarrollistas. El ‘planificacionismo’ modernizante desprecia la historia y la tradición, olvida que los pueblos “tienen algo así como una individualidad o, por lo menos en Hispanoamérica, una combinación singular de géneros de vida y acontecer histórico”¹³. Lo

que ha enajenado a los hispanoamericanos es la utopía “experimentada en cabeza ajena y respaldada por el éxito”. Hay que crear, pues, una nueva utopía propia, consecuente con el ser hispánico profundo. Góngora termina su apasionada invocación con las palabras de Edmundo O’Gorman que evocan la última cita de Eyzaguirre:

*El día en que Hispanoamérica (y permítaseme incluir también a España) tenga su auténtica y propia utopía, que lo sea realmente, es decir, experimentalmente indemostrable y no totalmente realizable, ese día dejaremos de ser historia aplicada para ser historia de la libertad*¹⁴.

En una vena similar, Osvaldo Lira argumenta que aunque las naciones hispanoamericanas son mestizas, su esencia cultural es proveída por la cultura hispánica: “las naciones hispanoamericanas constituyeron desde un principio y siguen constituyendo todavía un todo perfectamente homogéneo de cultura entre sí y con España”¹⁵. Lira utiliza también una concepción esencialista de la identidad y la justifica con un lenguaje escolástico: toda nación debe considerarse como una sustancia con una esencia o alma que explica su unidad y su mantención en el tiempo. En la situación de mestizaje latinoamericano, tal esencia no puede venir de una supuesta pureza biológico-étnica, que por lo demás no existe en ninguna nación del mundo, sino que proviene de la cultura española que se muestra como superior a las culturas indígenas. La superioridad de la cultura española se debe principalmente a que es portadora de los valores centrales del cristianismo ignorados por los indios. La fuerza de una cultura no deriva de su antigüedad sino de la centralidad de los valores que propone. Frente a los valores cristianos de la cultura española, las culturas indígenas no podían competir.

¹¹ Mario Góngora, “Materialismo Neocapitalista, el actual ‘ídolo del foro’ en Hernán Godoy (ed), *Estructura Social de Chile* (Santiago: Editorial Universitaria, 1971), p. 538.

¹² *Ibid.*, p. 539.

¹³ *Ibid.*, p. 541.

¹⁴ *Ibid.*, p. 542.

¹⁵ O. Lira, *Hispanidad y Mestizaje*, (Santiago: Editorial Covadonga, 1985), p. 13.

Para Lira es claro que “los valores indígenas han sido puro y simple sujeto pasivo”¹⁶ que muy poco tuvieron que oponer a la lengua española y a la religión católica aportada por los conquistadores. Su aporte es similar al del mármol en el proceso creativo del escultor: mera resistencia pasiva¹⁷. Siguiendo el ejemplo de Eyzaguirre, Lira critica la traición de la mayor parte de los sectores dirigentes en Hispanoamérica, que “lejos de mantenerse sanamente irreducibles... a las influencias extranjeras, se han dejado seducir por ellas, relegando al olvido, e incluso, en muchos casos, renegando de los mismos valores que los habían engendrado a la existencia histórica”¹⁸. Acentuando más allá que el propio Eyzaguirre el carácter medieval y absolutista de estos valores, Lira los opone a los valores extranjeros de la democracia liberal.

En efecto, el pensamiento hispanista chileno se entronca con posiciones corporativistas y antidemocráticas y, con ciertas variantes, se identificó con los regímenes dictatoriales de Oliveira Salazar en Portugal, y de Francisco Franco en España. Roberto Barahona, por ejemplo, sostenía que “en una época de desconcierto y de ruina, de desorganización social y de crisis moral, la república portuguesa, bajo la hábil dirección del Presidente del Consejo Dr. Oliveira Salazar, ha encontrado la solución de sus problemas, dando un ejemplo formidable al mundo por la originalidad de sus concepciones y la sencillez de sus métodos”¹⁹. El optimismo de Lira con respecto al futuro de la identidad iberoamericana deriva de su creencia en que los valores democráticos están en crisis y a punto de perecer. Cuando eso suceda, dice Lira, ése “será el momento en que llegue a imponerse, esplendorosa, la verdad indefectible de los valores españoles”²⁰.

La versión hispanista no tiene hoy día mucha fuerza en Chile, pero sin duda sobrevive en algunos historiadores. Sus

mayores problemas tienen que ver con la reducción de la identidad nacional a una raíz cultural hispánica que ya parece lejana y con una importancia muy pequeña para la institucionalidad del país. No digo con esto que no queden rasgos importantes de la cultura hispánica entre los chilenos. Por supuesto que existen, y esto podrá verse más claro en el capítulo 7 cuando analicemos los rasgos actuales de la identidad chilena. Pero, tal como en el caso de otros esencialismos, el hispanismo es demasiado exclusivista y todo progreso en direcciones diferentes es interpretado como una traición al alma profunda. Cabe destacar, además, sus coincidencias con el corporativismo y los regímenes autoritarios de Franco y Oliveira Salazar. En el hispanismo, por desgracia, se han dado muchas tendencias antidemocráticas que hacen su versión menos aceptable para Chile en el mundo de hoy.

La versión religiosa: el sustrato católico

Para describir la versión religiosa católica de la identidad es necesario referirse a ciertos autores que en parte de su obra colaboran a su formación. Pero ninguno de ellos es el “duñón” absoluto o el responsable por todas sus características. Por eso, al hablar de un discurso esencialista católico no me estoy refiriendo al producto de tal o cual autor, o a una escuela o grupo perfectamente homogéneo de autores. Los autores que voy a citar, que sólo son los que yo considero más destacados, tienen diferencias importantes entre sí e incluso no sería raro que algunos de ellos, de ser preguntados, negaran tener algo que ver con tal discurso. Sin embargo, en mi opinión, todos contribuyen desde su propia visión y en mayor o menor medida a la constitución de un discurso de características comunes. Por supuesto, su aporte consciente o inconsciente a este discurso en modo alguno agota o invalida totalmente sus respectivas contribuciones a las ciencias sociales, de las que todos son distinguidos cultores.

La contribución más eminente al discurso esencialista católico chileno viene sin duda de Pedro Morandé, y su tendencia es

¹⁶ *Ibid.*, p. 42.

¹⁷ *Ibid.*, p. 41.

¹⁸ *Ibid.*, p. 55.

¹⁹ Roberto Barahona, “La organización corporativa del Portugal”, p. 18.

²⁰ O. Lira, *Hispanidad y Mestizaje*, pp. 91-92.

más bien conservadora. Carlos Cousiño aparece también bastante cercano a esa posición. Distinto es el caso de Cristián Parker, que es más bien de tendencia progresista y algunas de cuyas tesis son críticas de, o al menos contrarias a, las posiciones de Morandé. A pesar de ello, algunas de sus ideas, o su forma de expresarlas, se deslizan hacia un cierto esencialismo, lo que, independientemente de sus intenciones, permite pensarlas como aportes a un discurso que se va construyendo con diferentes vertientes. El historiador del derecho Bernardino Bravo Lira es un caso especial dentro de este conjunto de autores, porque su pensamiento claramente integrista y antidemocrático lo separa de los demás. Sin embargo, también comparte con los otros autores algunas premisas comunes sobre la cultura latinoamericana, las que extrapola hacia posiciones más extremas en el campo del derecho. Finalmente, cuando sea oportuno, incorporaremos también algunas de las ideas de Alberto Methol Ferré y de Juan Carlos Scannone que, aunque no son chilenos, han contribuido a la formación de este discurso dentro de Chile.

Elementos principales del discurso esencialista católico

Habiendo aclarado estos puntos preliminares, voy a sintetizar los principales elementos del discurso esencialista católico, construido con elementos de muchas fuentes dispares, en los siguientes ocho puntos:

1. La identidad latinoamericana tiene un sustrato católico o al menos cristiano.

En la versión de Morandé la identidad cultural latinoamericana se formó en el encuentro entre los valores culturales indígenas y la religión católica traída por los españoles. El énfasis católico en los ritos y la liturgia encontró una concepción cültica y ritual de la vida en las culturas indígenas. Tanto las prácticas cülticas católicas como las indígenas estaban basadas en el sacrificio ritual llevado a cabo o representado en templos. Tanto en España como en los imperios indígenas, el trabajo y el

tiempo se organizaban por medio del calendario litúrgico de acuerdo a las estaciones. El ciclo agrícola correspondía al ciclo religioso. Por lo tanto el lugar del encuentro, la cuna de la cultura latinoamericana, es sacral y se puede decir que tiene “un sustrato real católico” que se constituyó entre el siglo XVI y el XVII²¹. Las consecuencias de esto son claras. Haciendo un recuento de la postura del documento episcopal de Puebla, Morandé dice textualmente: “el secularismo no es sólo una amenaza para la Iglesia Católica, sino que, fundamentalmente, para la cultura latinoamericana misma, puesto que ella se ha constituido sobre un sustrato católico”²².

Cristián Parker, por su lado, aunque acusa a Morandé de esencialismo, es decir, de postular que la base de la cultura latinoamericana está constituida por un “sustrato católico”, sostiene que “en el núcleo significativo de la cultura popular latinoamericana... es posible discernir el dinamismo de la fe cristiana, no en forma exclusiva pero sí en forma decisiva”²³. Y es ese núcleo el que Parker desea proyectar hacia el futuro, para construir una nueva civilización latinoamericana del siglo XXI, basada en el cristianismo popular y en una antropología vitalista cuyo proyecto es el “hombre integral” basado en una praxis del “amor-solidaridad”.

2. La razón instrumental propiciada por la modernidad ilustrada no forma parte de la cultura latinoamericana.

Esto se debe, según Morandé, a que la identidad latinoamericana se formó entre el siglo XVI y XVII, antes de la Ilustración. Por ello es que los intentos por repetir el proceso de racionalización de Weber en Latinoamérica, tenían que fracasar. Contrariamente a la ética protestante y a la necesidad de ahorrar e invertir como una prueba de salvación, el modelo barroco o simbólico-dramático pone el énfasis en el trabajo como

²¹ P. Morandé, *Cultura y Modernización en América Latina*, Cuadernos del Instituto de Sociología (Santiago: Universidad Católica de Chile, 1984), pp. 139-140.

²² *Ibid.*, p. 141.

²³ C. Parker, *Otra Lógica en América Latina*, p. 391.-

sacrificio y en las festividades religiosas como despilfarro ritual. Básicamente, no se supone que los latinoamericanos sean motivados por el progreso técnico, y la subordinación de su ethos a la racionalidad instrumental es una forma de alienación, un error castigado por el fracaso crónico.

Con todo, Bernardino Bravo acepta que la modernidad ilustrada o “segunda modernidad” llega a América y se instala como una etapa distinguible de otras entre 1760 y 1920 y, por lo tanto, la razón instrumental tiene un impacto no despreciable. Sin embargo, su efecto es temporal y no comparable con la fuerza de la mentalidad barroca. De allí que América Latina está mucho mejor preparada para la llegada de la posmodernidad: “en la medida en que en Iberoamérica la primera Modernidad –barroca– ha resistido mucho mejor que en Europa a la crítica corrosiva de la segunda Modernidad –ilustrada–, el Nuevo Mundo está en mejores condiciones que el Viejo para enfrentar los desafíos de la Postmodernidad... a nosotros, que no habíamos perdido la visión teocéntrica, siempre nos parecieron mortecinas esas luces de la razón que encandilaban a los europeos”²⁴.

Parker, a su vez, encuentra en América Latina una cultura popular de contenido religioso que constituiría una verdadera contracultura de la modernidad. Aunque no rechaza todo lo que viene de la modernidad, esta cultura constituye “otra manera de sentir, de pensar y de obrar alternativa a la racionalidad ilustrada”, como “un nuevo paradigma emergente” “en las antípodas de los paradigmas de la ciencia y la filosofía occidental”, como “otra lógica”²⁵. La razón instrumental pertenecería a un paradigma en el que late una antropología prometeica, dualista, pantocrática y patriarcal, mientras que en la contracultura latinoamericana late una antropología vitalista, ctónica, maternal, ecológica y holística. En último término, estas dos formas opuestas de razón tienen, de acuerdo a Parker, una base neurofisiológica diferente.

Mientras la razón sincrética latinoamericana se ancla en el hemisferio derecho del cerebro, el pensamiento racionalista y analítico está anclado en el hemisferio izquierdo²⁶.

3. La identidad latinoamericana no es antimoderna sino que se constituyó dentro de, y en consonancia con, la modernidad barroca.

Sin perjuicio del hecho de que la razón instrumental no forma parte de la identidad latinoamericana, ésta no es antimoderna o premoderna. Forma parte de una modernidad anterior a la ilustrada que se constituye en el siglo XVI: la modernidad barroca. Aparece así una oposición entre la modernidad ilustrada y la modernidad barroca, y se destaca el carácter moderno de ambos modelos. Sin embargo, como lo sostiene Methol Ferré, la modernidad barroca va más lejos porque “pone en cuestión, hace problemática la idea misma de ‘modernidad’ hasta ahora imperante. De una modernidad superficial pasamos a una identidad profunda”²⁷. Mientras tradicionalmente se pensó que la Iglesia y la cultura moderna eran incompatibles, que la Iglesia había quedado fuera de la modernidad, el redescubrimiento de la modernidad barroca permite “recuperar la potencia de Trento y la Reforma Católica, es decir, del Barroco. Recuperar el Barroco es recuperar la modernidad católica...”²⁸.

¿En qué consiste esta modernidad barroca? Para Cousiño es moderno todo proyecto que busque resolver la crisis de la cristiandad medieval y trate de reconstituir un principio ecuménico que pueda dar cuenta de la diversidad²⁹. Es decir, Cousiño entiende la modernidad en términos más bien formales y en relación estricta a un problema religioso. De allí que la Contrarreforma Católica y el Concilio de Trento

²⁴ Bernardino Bravo Lira, “América y la Modernidad: de la Modernidad barroca e ilustrada a la Postmodernidad”, *Jahrbuch für Geschichte, von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft, Lateinamerikas*, Band 30, (1993), p. 425.

²⁵ C. Parker, *Otra Lógica en América Latina*, pp. 192, 354 & 370.

²⁶ *Ibid.*, p. 380.

²⁷ Alberto Methol Ferré, “El resurgimiento católico latinoamericano”, en Consejo Episcopal Latinoamericano (ed), *Religión y Cultura* (Bogotá: CELAM, 1981), p. 64.

²⁸ *Ibid.*, p. 119.

²⁹ C. Cousiño, *Razón y Ofrenda, Ensayo en torno a los límites y perspectivas de la sociología en América Latina* (Santiago: Cuadernos del Instituto de Sociología, Pontificia Universidad Católica de Chile, 1990), p. 109.

puedan parecer una forma de modernidad aun más temprana que la modernidad ilustrada. Pero la modernidad barroca también tiene un contenido cultural. Bernardino Bravo la describe del siguiente modo:

La exuberancia de las formas en la literatura, la ornamentación, el vestido y las ceremonias públicas, religiosas y profanas, obedecen a una visión del mundo como gran escenario, y de la vida humana como un gran espectáculo, universal, multifacético, cambiante y fugaz. Se apela, pues, a lo sensible para deslumbrar, cautivar y subyugar la atención y transportarla a las regiones más elevadas del espíritu.

*Todo este despliegue de la suntuosidad barroca está animado por una nueva concepción del tiempo y del espacio que enmarcan el espectáculo de la vida humana. Frente al carpe diem renacentista se alza el memento mori del Barroco, con su predilección por temas como la muerte, el ocaso, la caída. Aquí cobra todo su sentido la comparación del mundo con un teatro y de la vida con un sueño, tan frecuente en los escritores barrocos. En último término, tras esta concepción del tiempo, late una visión eminentemente religiosa de la vida, opuesta a la concepción naturalista del Renacimiento, bajo la forma de un drama en el que cada hombre se juega la suerte eterna*³⁰.

4. La cultura barroca tiene un carácter oral más que escrito.

De acuerdo a Morandé la primera síntesis cultural latinoamericana no emerge como una forma de cultura escrita, porque los indios no conocían la escritura, sino como una experiencia fundante más vital, que ocurre en la oralidad,

³⁰ Bernardino Bravo Lira, "El Barroco hispanoamericano" en *El Barroco en Hispanoamérica, manifestaciones y significación* (Santiago: Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina, 1981), pp. 7-8.

como un ethos. Un ethos es una experiencia común, una comprensión común nacida del encuentro entre seres humanos; no es una forma de argumento coherente o ideología, sino una experiencia compartida que vive de su constante memoria³¹.

Cousiño, por su parte, reitera que mientras la lógica del modelo ilustrado descansa sobre el intercambio mercantil y está marcada por la importancia del texto escrito, la modernidad barroca se fundamenta en la representación dramática ritual y está marcada por la importancia de la trasmisión oral:

La sociedad del barroco no aspira a constituir un público de lectores capaz de gestar una opinión pública racionalizada. Los lugares del público barroco no están dados por los cafés y los clubes, sino fundamentalmente por el teatro y las fiestas, muchas de las cuales tienen lugar con motivo de celebraciones religiosas.

*La naturaleza y el hombre aparecen como temas barrocos en tanto ocasión de la infinitud y la trascendencia. En marcada oposición al racionalismo ilustrado que busca encontrar las leyes que rigen el comportamiento de lo natural y de lo humano, al barroco no le interesa tanto lo natural como lo maravilloso que se expresa en la naturaleza*³².

La visión negativa del texto escrito, como algo no perteneciente genuinamente a la cultura barroca latinoamericana, es llevada por Bravo Lira al campo del derecho con consecuencias dramáticas para la democracia. La afirmación de que la identidad latinoamericana es barroca, le sirve para explicar por qué las constituciones no duran en América Latina: "...pese al entusiasmo de la minoría dirigente por este

³¹ P. Morandé, "Latinoamericanos: Hijos de un Diálogo Ritual", *Creces*, N° 11/12 (1990), p. 10.

³² Véase Carlos Cousiño, *Razón y Ofrenda, Ensayo en torno a los límites y perspectivas de la sociología en América Latina* (Santiago: Cuadernos del Instituto de Sociología, Pontificia Universidad Católica de Chile, 1990), p. 115.

tipo de documentos, los países hispánicos han venido a ser el lugar donde mueren las constituciones”³³. A pesar de la prevalencia de constituciones escritas en toda América Latina, la cultura barroca privilegia las “constituciones no escritas” o “constituciones históricas” y, según Bravo Lira, “en el conflicto entre las dos constituciones, escrita y no escrita, la primera lleva todas las de perder”³⁴. Esto se debe a que las constituciones escritas son una expresión de la lógica ilustrada:

el constitucionalismo está animado por el revisionismo crítico de la Ilustración, empeñada en rehacer el mundo según los dictados de la razón humana.

*A la ambición de los ilustrados de rehacer el mundo, conforme a los dictados de la razón humana, opusieron los hispánicos de uno y otro lado del Atlántico, exigencias que el constitucionalismo no podía satisfacer*³⁵.

No puede sorprender, entonces, que Bravo Lira considere que en América Latina el estado de derecho basado en instituciones históricas de tradición medieval e hispánica sea anterior al “legalismo” constitucionalista y que, por lo tanto, pueda convivir con una dictadura. Así justifica la abolición de la constitución chilena en el golpe militar de 1973:

Las Fuerzas Armadas se convierten, de hecho y de derecho, en defensoras de la constitución histórica que, por estar plasmada en instituciones vivas y no en un texto, como la escrita, no se halla a merced de los partidos y de los políticos de partido, que pueden modificarla y aplicarla a su amaño.

*Por su naturaleza, esta misión de las Fuerza Armadas es anterior y superior a la legalidad*³⁶.

³³ Bernardino Bravo Lira, *El estado de derecho en la historia de Chile* (Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile, 1996), p. 262.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*, p. 259.

³⁶ *Ibid.*, p. 237.

5. La cultura latinoamericana privilegia el conocimiento o racionalidad sapiencial.

De acuerdo a Morandé, el ethos latinoamericano no sólo tiene un sustrato católico sino que además privilegia al corazón (los sentimientos) y a su intuición y, por lo tanto, prefiere el conocimiento sapiencial al conocimiento científico³⁷. Pero este último aspecto no está muy desarrollado. Scannone, en cambio, lo hace el centro de su visión. Aunque no utiliza la imagen del sustrato católico, Scannone plantea con fuerza la idea de que en la cultura latinoamericana existe una clase especial de racionalidad, diferente de la racionalidad instrumental moderna, que llama racionalidad sapiencial y que coincide con las enseñanzas evangélicas. Esta racionalidad no es antimoderna,

*sino que, por ser más radicalmente y originariamente humana, por tratarse de la racionalidad más propia del mundo de la vida, por ser esencialmente repetitiva al mismo tiempo de las diferencias y de la unidad plural, puede asimilar el desafío de la modernidad, reubicando sapiencialmente las otras formas de racionalidad, sin tocar su autonomía, su carácter crítico y su diferenciación, propias de la herencia moderna*³⁸.

La racionalidad sapiencial se caracteriza por una lógica de gratuidad y donación, por el hecho de que promueve una comunidad más humana y respetuosa de la pluralidad y la alteridad. El pueblo latinoamericano, al enfrentarse a los avances modernos, pero especialmente a los elementos alienantes de los procesos modernizadores latinoamericanos, recurre a su propia cultura sapiencial. Esta cultura se revela en impulsos tanto hacia la solidaridad comunitaria de base en el nivel económico

³⁷ P. Morandé, *Cultura y Modernización en América Latina*, pp. 144-145.

³⁸ Juan Carlos Scannone, “Nueva modernidad adveniente y cultura emergente en América Latina”, *Síromata* XLVII, N° 1-2, (1991), p. 160. Véase también “Modernidad, Posmodernidad y formas de racionalidad en América Latina” in D. Michelini *et al.*, (eds) *Modernidad y Posmodernidad en América Latina* (Río Cuarto: Ediciones del ICALE, 1991), pp. 27-28.

(cooperativas, comedores populares, bolsas de trabajo) como hacia movimientos multisectoriales de la sociedad civil en defensa de los derechos humanos, de espacios verdes, de justicia, etc.³⁹.

Es aquí donde Scannone ve una coincidencia entre la herencia cultural latinoamericana y las enseñanzas evangélicas. A diferencia de Methol Ferré y Morandé, Scannone destaca el hecho de que la racionalidad sapiencial no es un rasgo exclusivo de América Latina, ni renuncia necesariamente a la autonomía de la razón. Sin embargo, esta racionalidad sapiencial se presenta como la lógica propia de América Latina, lógica que no sólo difiere de la racionalidad ilustrada, sino que le opone resistencia: “la racionalidad moderna nunca logró –al menos todavía– penetrar radicalmente el ethos y el logos propios de nuestra idiosincrasia cultural latinoamericana”⁴⁰.

6. La identidad católica latinoamericana no ha sido reconocida por las elites intelectuales latinoamericanas, por lo que se encuentran culturalmente alienadas.

Este es uno de los puntos fundamentales del discurso que es compartido con otros tipos de esencialismo latinoamericanos de corte indigenista o hispanista. Morandé lo expresa bien diciendo que la primera síntesis cultural “no fue apreciada como patrimonio propio por el proceso de formación de los estados nacionales”⁴¹. La elite que condujo el proceso latinoamericano de independencia de España, muy influida por una cultura del texto, traída de Europa, tendió a identificar la tradición oral con la barbarie y la dominación española. De este modo, las clases dominantes e intelectuales latinoamericanas nunca asumieron su verdadera identidad y rechazaron sus orígenes mestizos. Encontraron refugio en el modelo ilustrado racional europeo, especialmente a través del sistema universitario. Pero al hacer

eso se alienaron de sus propias raíces y embarcaron a sus países en programas modernizadores totalizantes que no podían tener éxito.

De manera similar, Bravo Lira argumenta que se ha producido

*una verdadera escisión espiritual entre la minoría dirigente, más o menos identificada con los ideales de la Ilustración y el grueso de la población que permanece apegada a sus propios modos de vida, en gran parte provenientes del barroco. El mundo hispánico parece vivir, pues, con un pie en la Modernidad barroca y el otro en la Modernidad ilustrada. Oscila entre la imitación extranjera y la afirmación de la propia identidad. De ahí la persistente zanja entre el país legal de las constituciones y el país real de las instituciones...*⁴².

Por supuesto, “el país legal de las constituciones” es el país de la minoría dirigente alienada que se ha sobrepuesto de manera artificial sobre el país real y su verdadera identidad barroca, que no contempla ni parlamentos ni partidos. Bravo Lira llega a hablar de una falla geológica

*entre dos estratos institucionales distintos: una placa antigua y arraigada, formada por las instituciones básicas del Estado –como son en Hispanoamérica el presidente, la judicatura, las Fuerzas Armadas y la Administración– y otra placa más reciente y superpuesta a la anterior, formada por instituciones complementarias de gobierno, de origen foráneo, como el parlamento y los partidos políticos*⁴³.

³⁹ Juan Carlos Scannone, “Nueva modernidad adveniente...”, pp. 166-170.

⁴⁰ Íbid., p. 185.

⁴¹ P. Morandé, “La Síntesis Cultural Hispánica Indígena”, *Teología y Vida*, XXXII, N° 1-2 (1991), p. 51.

⁴² Bernardino Bravo Lira, *El estado de derecho en la historia de Chile*, p. 247.

⁴³ Íbid., p. 244.

7. La identidad latinoamericana encuentra su mejor expresión en la religiosidad popular.

En la versión de Morandé, América Latina sufre desde su independencia una ruptura cultural: su verdadera identidad cultural no es reconocida por sus propias elites, y el modelo racional ilustrado adoptado por ellas no sólo es por entero diferente, sino que totalmente opuesto a su verdadera identidad. Si el modelo cultural racional ilustrado adoptado por las elites latinoamericanas es una alienación, ¿dónde puede entonces encontrarse la verdadera síntesis cultural? En la religiosidad popular. Mientras la razón ilustrada europea alaba a las elites racionalistas modernizantes y desprecia las creencias religiosas atrasadas de las masas alienadas, Morandé alaba la autenticidad de las tradiciones religiosas populares y menosprecia los fallidos intentos modernizadores de una elite culturalmente alienada. De acuerdo a Morandé, la religiosidad popular

es una de las pocas expresiones —aunque no la única— de la síntesis cultural latinoamericana que atraviesa todas sus épocas y simultáneamente cubre todas sus dimensiones: trabajo y producción, asentamientos humanos y estilos de vida, lenguaje y expresión artística, organización política, vida cotidiana. Y precisamente en su rol de reserva de identidad cultural, ha tenido que sufrir, tal vez más que ninguna otra institución, los intentos de la modernidad por subordinar las culturas particulares a los dictados de la razón instrumental⁴⁴.

De hecho, la Ilustración logró convertir a las elites latinoamericanas a la razón instrumental, pero no tuvo éxito contra la religiosidad popular de los mestizos, que ha resistido todos los ataques para permanecer hasta hoy como la expresión más genuina y espontánea del ethos cultural.

⁴⁴ P. Morandé, *Cultura y Modernización en América Latina*, p. 129.

Una variante de esta concepción se encuentra en la posición de Parker sobre la religión popular como núcleo del *pathos* cultural del pueblo latinoamericano, y constitutiva de una lógica alternativa a los cánones racionalistas y occidentales. Parker encuentra en América Latina una cultura popular de contenido religioso que constituiría una verdadera contracultura de la modernidad: es “otra manera de sentir, de pensar y de obrar, alternativa a la racionalidad ilustrada y al tipo de fe racionalizada que es su subproducto”⁴⁵. La religión popular se caracteriza en esta visión por afirmar la vida en un contexto sociopolítico de muerte, por afirmar la mujer y lo femenino a través de la centralidad de la Virgen María, por afirmar los sentimientos y lo vitalista frente al intelectualismo dominante, por afirmar lo expresivo, festivo y carnalesco frente al formalismo y racionalismo de la cultura dominante y, finalmente, por afirmar lo trascendente en el contexto de una cultura imbuida de un cientificismo cartesiano-positivista⁴⁶.

8. La modernidad ilustrada y su lógica racionalista está agotada y se está derrumbando.

De acuerdo con Parker la racionalidad instrumental habría llegado a una “fatiga definitiva” y se habría derrumbado el “universo valórico y categorial que sustentó toda una época de sueños prometeicos” para dejar paso al cristianismo popular, a una antropología vitalista alternativa cuyo proyecto es el “hombre integral” basado en una praxis del “amor-solidaridad”⁴⁷. Bravo Lira, por su parte, habla del “hundimiento de la Modernidad ilustrada” que desgarró a norteamericanos y europeos porque tienen ahora que liberarse de la mentalidad racionalista que los ha rodeado desde que nacieron. A los latinoamericanos, en cambio, el colapso de la modernidad les importa poco. Mientras europeos y norteamericanos “llevan velas propias en los funerales del racionalismo, nosotros las llevamos prestadas. Para

⁴⁵ C. Parker, *Otra Lógica en América Latina*, p. 192.

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 194-198.

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 400-405.

ellos desprenderse de la Modernidad ilustrada equivale a abandonarlo todo o casi todo, en tanto que para nosotros es sólo liberarnos de un aditamento incómodo”⁴⁸:

*Iberoamérica... es la gran favorecida con el ocaso de la Ilustración. Al desmoronarse la Modernidad ilustrada reaparece la Modernidad barroca, soterrada bajo un barniz racionalista más o menos espeso, pero viva todavía, sobre todo en los medios populares*⁴⁹.

Scannone también se refiere a la crisis de “un cierto tipo de razón sistemática, totalizante, autosuficiente, omniabarcante” o al “fracaso de la razón totalizadora y uniformadora” que tiene síntomas claros en la “crisis de fundamentos en la ciencia y la filosofía de la ciencia, con la correspondiente ruptura de la unidad de la razón según los diversos juegos de lenguaje”⁵⁰.

Hacia una crítica del discurso esencialista católico

Un primer problema surge con el concepto de identidad implícito en este discurso, el que, a mi entender, peca de esencialismo, es decir, considera a la identidad como una esencia fija, establecida de una vez para siempre. De acuerdo con este discurso, la identidad latinoamericana tiene fecha de nacimiento; se habría constituido entre el siglo 16 y 17. ¿Por qué podemos privilegiar alguna época histórica como fundante de la identidad y excluir otras épocas históricas como irrelevantes? En mi concepción, la identidad cultural de un pueblo está siempre en construcción y reconstrucción, es decir, se trata de un proceso histórico ninguna de cuyas etapas tiene necesariamente un privilegio especial. No niego que la síntesis original es muy importante, pero me es difícil aceptar que haya permanecido intocada, inalterable, inhabilitada para incorporar nuevas contribuciones históricas.

⁴⁸ Bernardino Bravo Lira, *América y la Modernidad: de la Modernidad barroca e ilustrada a la Postmodernidad*, p. 425.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 427.

⁵⁰ Juan Carlos Scannone, “Nueva modernidad adveniente...”, pp. 165-166.

Según el discurso que analizamos, el ethos cultural fundante quedó prácticamente intocado con la llegada de la Ilustración y la formación de estados nacionales. Esto significa que la Ilustración no penetró profundamente en suelo latinoamericano; afectó al criollo pero no al mestizo. Al cerrar su libro Morandé nos dice que, “las síntesis culturales no se eligen a voluntad. Si son reales, ellas se imponen al conjunto de los individuos y grupos sin preguntar si les place. Pueden por cierto cambiarse, pero no negarse. Y si se desea cambiarla hay que partir por reconocer su existencia...”⁵¹. Ahora bien, aquí está quizás el único lugar donde hay un reconocimiento de que, al menos en principio, la síntesis original puede cambiarse. Pero todo el análisis anterior niega, sin embargo, que haya cambiado de hecho. Lo que deja no sólo a la Ilustración, sino también a la formación de los estados nacionales, y presumiblemente a toda la larga historia de vida independiente de las naciones latinoamericanas, como marginales a nuestra identidad cultural. Para mí esto es poco plausible.

En su libro, Morandé hace una crítica interesante a la modelística abstracta del desarrollismo y sostiene la necesidad de reemplazarla por una concepción que valore la historicidad de la cultura latinoamericana. Pero Morandé limita esa historicidad al momento original, al pasado, a dos o tres siglos de la colonia, y no le presta suficiente atención a la contribución de los siglos 19 y 20. Al menos como tendencia, pareciera que la mayoría de los aportes culturales de estos dos siglos son minimizados o tratados como alienaciones, como desviaciones de la síntesis original. Pienso que eso no le hace justicia a su verdadera contribución. ¿No replicará este esquema, aun sin querer, el mismo problema de las viejas teorías de la modernización, que siempre entendieron a las sociedades que llamaban “en transición” como desviaciones con respecto al tipo ideal moderno? La única diferencia estaría en que, en la perspectiva de Morandé, las desviaciones se entenderían con respecto al modelo definido por la síntesis original. En este sentido, a pesar

⁵¹ P. Morandé, *Cultura y Modernización en América Latina*, pp. 161-162.

de su crítica a la modelística, la propuesta de Morandé implicaría a su vez la constitución de un paradigma tan abstracto como el de los modelos que él critica.

Por importante que sea la síntesis inicial, la identidad latinoamericana no se agota allí, no se agota en el pasado o en su constante memoria, es también, como señalan muchos autores, nuestro proyecto futuro. Uno podría preguntar ¿en qué principio se basa la idea de que la síntesis original es la única auténtica? Tal vez sea el hecho de que empíricamente así se constituyó. Pero ¿podemos erigir un hecho empírico en criterio final de valoración? ¿Es lo propio necesariamente bueno y de validez permanente, sólo por ser propio? Habermas ha planteado dudas razonables sobre esto en el caso alemán, arguyendo que no todo lo que constituye una tradición nacional es bueno y aceptable para el futuro. De igual forma creo que es posible revisar críticamente lo que han sido algunas de nuestras tradiciones nacionales en América Latina y Chile.

La idea de una modernidad barroca tiene serios problemas. El contenido mismo de la modernidad no puede ser reducido a la reconstitución de un principio ecuménico o a un proyecto religioso. La modernidad, tal como ha sido entendida por la mayoría de los autores, tiene que ver con la razón, el progreso, la democracia política, la ciencia y la producción ampliada de mercancías, con una nueva concepción del tiempo y del espacio y el cambio rápido. Estos son los contenidos fundamentales, y por eso, frente a ellos, la Contrarreforma y el Concilio de Trento no parecen elementos modernos, sino más bien elementos de defensa del antiguo orden.

En su obra clásica, Maravall acepta que la cultura barroca es una respuesta diseñada para integrar una sociedad amenazada por la crisis y la agitación social; pero la describe como una cultura “dirigida” y “conservadora” que tendía a “lograr una inmovilización o, cuando menos, a imponer una dirección a las fuerzas de avance que el Renacimiento había puesto en marcha”, que se conecta con “una sociedad señorial restaurada y de base agraria” y que “organiza sus recursos para conservar y fortalecer el orden de la sociedad

tradicional, basado en un régimen de privilegios, y coronado por la forma de gobierno de la monarquía absoluta-estamental”⁵². Del mismo modo, Véliz sostiene que

*el barroco es una afirmación de estabilidad, un rechazo a dejar pasar, una glorificación del obstinamiento, una afirmación de fe, un juicio al cambio como una ilusión, una reiteración de fe en las cosas como son, un rechazo al atractivo de las cosas como podrían ser...*⁵³.

Todas estas características parecen claramente antimodernas. Es cierto que la modernidad empezó antes que la Ilustración, pero esto no significa que sus contenidos fueron totalmente diferentes o antagónicos a la Ilustración; ésta última, más bien representa su forma más depurada. El punto es el siguiente: la modernidad no es sólo un tiempo histórico posterior a la crisis de la cristiandad, donde todo fenómeno, incluida la Contrarreforma y Trento, por el hecho de ser una respuesta a esa crisis, adquiere el carácter de moderno. La modernidad no es simplemente lo que se desarrolla “al modo de hoy”, como dice Parker, y donde se incluye todo aquello que sucede en la época contemporánea.

Tampoco puede definirse a la modernidad en términos puramente formales como todo intento de encontrar un principio universal que dé cuenta de la diversidad. Una gran variedad de situaciones y proyectos diferentes y aun antagónicos puede caer bajo una definición tan amplia. La modernidad tiene principios y contenidos propios que no pueden acomodar cualquier proyecto histórico aunque sea contemporáneo. No es posible concebir un proyecto moderno que valora la razón, el mercado, la democracia y el pluralismo y otro proyecto igualmente moderno que desprecia a la razón, al mercado, la democracia y el pluralismo. La cultura barroca puede haberse desarrollado durante la época

⁵² J.A. Maravall, *La Cultura del Barroco* (Barcelona: Ariel, 1975), pp. 77, 192 y 288.

⁵³ C. Véliz, *The New World of the Gothic Fox: Culture and Economy in English and Spanish America* (Berkeley: University of California Press, 1994), p. 71.

de la modernidad, pero no es un proyecto moderno en sí mismo; en rigor es un proyecto antimoderno.

Con la distinción entre modernidad ilustrada y modernidad barroca se comete una doble simplificación. Primero, se favorece una comprensión unilateral de la modernidad ilustrada europea, como un proceso que en forma exclusiva e inevitable lleva al predominio absoluto de la razón instrumental. Allí no existirían las formas culturales más vitales, sapienciales, maternas y ecológicas que, en la idea de este tipo de discurso, caracterizan a América Latina. La exclusión de los europeos de tales formas culturales e identitarias es arbitraria, parcial y no tiene ninguna justificación. Igualmente arbitrario es el argumento de que la racionalidad instrumental es totalmente ajena al ethos y al modo de sentir popular latinoamericano. La modernidad ilustrada europea ha ido mucho más allá de producir sólo conocimiento técnicamente útil y ha engendrado también las bases racionales mismas para la crítica de la razón instrumental que tanto gusta a los autores del discurso esencialista católico. Segundo, se favorece la idea de que es posible o plausible pensar en una modernidad que excluya a la racionalidad instrumental. Pero esto es una ilusión sin fundamento. La racionalidad instrumental, la ciencia y la tecnología, a pesar de sus problemas, son necesarias para que la sociedad satisfaga sus necesidades. Ni la modernidad ilustrada es reducible al solo triunfo de la razón instrumental ni es concebible una modernidad sin la razón instrumental.

Estoy lejos de querer ingenuamente cantar sólo las loas de la modernidad ilustrada y estimo necesario también poner de relieve sus numerosos problemas. Pero creo que el discurso esencialista católico acentúa extraordinariamente su lado negativo hasta el punto que parece no quedar nada positivo que decir acerca de ella. Al menos, pienso yo, es necesario rescatar la creación y desarrollo del espíritu científico, su defensa de la libertad y la tolerancia, su idea de democracia. Es cierto que estos valores no son exclusivamente de ella y que tampoco ella los practicó siempre, pero sí ella les dio una especial relevancia en su proyecto.

Uno de los aspectos de la modernidad ilustrada frente al cual el discurso católico esencialista es más crítico, es su afán secularizante y el carácter irreligioso de sus postulados. La irreligiosidad se explica históricamente porque la religión en el medioevo había estado seriamente comprometida con el monopolio eclesiástico del conocimiento y de la enseñanza, con formas autocráticas de gobierno, con el apoyo a la aristocracia y con un régimen de cristiandad en el que no se distinguía entre el poder temporal y el poder espiritual, sosteniéndose por el contrario el origen divino del poder del rey. Para terminar con el régimen feudal, la burguesía ilustrada tenía que atacar su base de legitimación ideológica que era la religión católica. Por eso es que los cambios traídos por las luchas burguesas y por la modernidad, entre los cuales se puede agregar también el cisma protestante, significaron un rudo golpe a la identidad católica.

Peter Berger, entre otros autores contemporáneos críticos del concepto de secularización, argumenta que “se ha exagerado mucho el grado de secularización—esto es, la declinación de la religión— en el mundo moderno. El mundo es hoy, en su mayor parte, tan religioso como lo fue siempre, y en ciertos lugares incluso más”⁵⁴. Es cierto que en un comienzo la idea moderna de secularización fue un tanto simplista. Los padres de la sociología, como Marx, Weber y Durkheim, y psicólogos tan importantes como Freud pensaban que con el advenimiento del mundo moderno, la religión desaparecería progresivamente. Como es patente esto no sólo no ha sucedido, sino que se podría hablar de un resurgimiento de la religión en muchas sociedades modernas contemporáneas. Todas las predicciones acerca del fin de la religión han probado ser equivocadas, por lo menos hasta hoy; y si bien es cierto que en el occidente ha perdido fuerza, en el oriente ha ampliado su influencia con el surgimiento del fundamentalismo islámico. Las incertidumbres, riesgos y dudas que la misma modernidad ha traído han contribuido sin duda a que esto sea así.

⁵⁴ Peter L. Berger, “El pluralismo y la dialéctica de la incertidumbre”, *Estudios Públicos* N° 67 (Invierno, 1997), p. 20.

Sin embargo, al menos en el mundo occidental, el cristianismo no ha vuelto a tener la posición de privilegio que tenía en el mundo premoderno y debe compartir su autoridad con muchas otras corrientes de opinión⁵⁵. La religión perdió su rol central en la sociedad y hasta el mismo Berger reconoce que en Europa, si bien no en Estados Unidos, ha existido una masiva rebelión de la gente común contra las iglesias cristianas y la religión en general⁵⁶. De allí que todavía sea posible mantener la existencia de un proceso de secularización que implica la progresiva pérdida de influencia de la religión sobre las esferas más importantes de la vida social.

Ahora bien, la tesis del discurso esencialista católico es que la secularización en América Latina tuvo éxito entre los criollos de la elite, pero no entre los mestizos del pueblo, en los que continúa existiendo una fuerte religiosidad. No cabe duda, que fuertes elementos de religiosidad popular existen en América Latina. Mi duda es, más bien, si ella representa por sí misma el núcleo de la identidad latinoamericana. Yo creo que ya no tiene la centralidad que tenía en la colonia. La secularización y los procesos modernizadores no sólo han afectado a los criollos, también han afectado a la religiosidad popular mestiza. También aquí se perciben cambios. Entre otros está el significativo avance pentecostal. Es en este contexto que hay que poner la tesis del sustrato católico de la cultura latinoamericana. Sin duda en la colonia existió este sustrato o algo que se le aproxima. Pero no ha permanecido inalterado. Pienso que hoy lo católico ha dejado de ser el elemento central de la identidad; sigue siendo un elemento importante entre otros, pero ya no es lo único ni lo decisivo.

Esto es importante en un continente crecientemente plural y culturalmente diverso, en que conviven muchas etnias, religiones y modos de vida diferentes. Ninguna de sus particularidades puede arrogarse la representación identitaria del todo. La ecuación catolicismo-identidad es peligrosa en un contexto plural porque parece excluir de lo propiamente latinoamericano todo lo que no es católico. Ya vimos cómo para Morandé, dado el sustrato católico de la identidad latinoamericana, la secularización no es sólo una amenaza para la iglesia, sino más fundamentalmente para la misma cultura latinoamericana. ¿Qué otro significado puede tener esto sino que todo el mundo no católico está fuera de la auténtica cultura latinoamericana?

Pienso que de haber sido el núcleo principal de todos los aspectos de la cultura, el catolicismo se transforma en una identidad particular que debe compartir con muchos otros elementos culturales religiosos y no religiosos. En este sentido, la secularización no ha implicado en América Latina el fin de la religión o del sentimiento religioso, sino más bien la pérdida de la centralidad de una cierta visión religiosa del mundo y la llegada del pluralismo. Además, como categoría cultural de definición de identidades personales, la religión ha perdido el lugar preeminente que tenía, pero subsiste como un elemento cultural, al lado de otros, que puede determinar identidades religiosas particulares. Al anunciar el fracaso de la modernidad, uno sospecha que estos autores sacan cuentas alegres buscando compensar el progresivo desplazamiento del Catolicismo desde el núcleo central de la identidad latinoamericana, con la convicción de que ésta tiene un sustrato católico de todos modos, aunque poca gente lo reconozca. De esta manera tratan de justificar una necesaria vuelta a una situación de Cristiandad que estaría supuestamente preordenada en la cultura latinoamericana misma.

García de la Huerta ha hecho un análisis interesante de la oposición entre oralidad y escritura. Como vimos, la escritura o el texto es asociado con la modernidad ilustrada, con una forma de pensamiento racional, como una ideología. De allí que en el contexto latinoamericano aparezca como lo inauténtico, mientras la oralidad es asociada con la bondad y la inocencia,

⁵⁵ Véase sobre esto A. Giddens, *Modernity and Self-Identity* (Cambridge: Polity Press, 1991), pp. 194-195 & 207.

⁵⁶ Curiosamente, Berger cree que la *intelligentsia* ilustrada europea portadora de la secularización, combinada con los sistemas educacionales estatales, son responsables de la secularización avanzada en Europa occidental. La ausencia de educación controlada por el estado en los Estados Unidos, explicaría la menor influencia de la secularización en este país. Véase entrevista "Peter Berger en el CEP", *Estudios Públicos* N° 71, (Invierno, 1998), pp. 33-34.

con la autenticidad del vínculo social en la relación de presencia entre los miembros de la sociedad. La cultura escrita o textual se vincula, por lo tanto, a las elites racionalistas y a su incapacidad para reconocer su propia identidad. Siguiendo a Derrida, García de la Huerta muestra cómo esta oposición es un mito, más aún, paradójicamente “un mito acuñado por la Ilustración, en particular por Rousseau”⁵⁷. Se trata de la trasposición del mito del “buen salvaje”, tomado más tarde por Levi Strauss en su *Antropología Estructural*, en la cual lo natural/original es asociado con lo auténtico/verdadero mientras la escritura es relacionada con la inautenticidad.

Pero más allá de esta paradoja, está el hecho grave de que, al menos en la versión de Bravo Lira, esta oposición entre lo escrito y lo oral es llevada a su extremo lógico para atacar a las democracias constitucionales y, más aún, para justificar la violación de la Constitución en el golpe militar de 1973, con el argumento peregrino y singular de que las Fuerzas Armadas serían defensoras de una constitución histórica basada en instituciones vivas y no en un texto que se halla a merced de los partidos y de los políticos de partido.

Es difícil encontrar en el discurso esencialista católico una evaluación equilibrada de la razón instrumental. No sólo se afirma que no puede penetrar al pueblo sino que, además se advierte que está en crisis y llegando a su “fatiga definitiva”. Los valores de la modernidad se estarían derrumbando. Lo curioso es que, a pesar de todo esto, Parker sostiene que la “otra lógica” sólo constituye “un paradigma subterráneo y subalterno que se desarrolla en los intersticios de la modernidad subdesarrollada”⁵⁸. Esto indica claramente que Parker reconoce que la lógica ilustrada sigue siendo dominante. ¿Cómo es posible que una lógica en crisis, fatigada, moribunda y tan ajena al ser más íntimo del pueblo, tenga todavía esa capacidad de dominación y esa energía modernizadora que parece tener en la

América Latina actual? En el cuadro que presenta Parker, esta lógica parecería un artificio sobreimpuesto, sin raíces profundas, sin historia y sin ningún rol importante en la construcción de la identidad cultural latinoamericana, y con todo, es dominante. Hay aquí una contradicción.

⁵⁷ Marcos García de la Huerta, *Reflexiones Americanas, Ensayos de Intra-Historia* (Santiago: LOM Ediciones, 1999), p. 137.

⁵⁸ C. Parker, *Otra Lógica en América Latina*, p. 354.

Parte IV

Identidad chilena hoy

El propósito de esta parte es analizar la identidad chilena actual tanto en sus contenidos como en sus elementos formales. Con respecto a los primeros, el capítulo 7 intentará discernir, a partir de los capítulos anteriores, cuáles son los rasgos más relevantes de la chilenidad en el momento actual. Una vez más hay que tomar en cuenta lo que he venido sosteniendo desde el primer capítulo en el sentido de que las identidades nacionales cambian históricamente y no tienen una versión única definitiva capaz de señalar exhaustivamente y para siempre lo que les es propio.

Con respecto a los elementos formales de la identidad chilena, es necesario hacer referencia a las tres partes componentes de la identidad desarrolladas en el capítulo primero. De acuerdo a esto es posible preguntarse sobre qué identidades culturales más amplias comparte Chile como país, qué posesiones materiales expresan mejor su autoimagen y cuáles son sus “otros”, tanto significativos como de diferenciación. El capítulo 8 intentará responder estas preguntas y se hará cargo así de los referentes sociales, culturales y materiales componentes de la identidad chilena. A continuación se entregarán algunas ideas sobre los ritos por medio de los cuales la identidad chilena se expresa y se renueva. Finalmente se cerrará el capítulo con una exploración del impacto de la globalización sobre la identidad chilena y una evaluación de 2 posiciones alternativas.

Al intentar una descripción preliminar y somera de estos elementos formales y de contenido, hay que evitar

cuidadosamente esencializarlos, inmovilizar lo que es un proceso histórico cambiante y ocultar los desacuerdos y visiones distintas que sobre esa identidad tienen sectores sociales diversos. Los elementos de la identidad chilena, o van cambiando en la historia, o bien su significación para la gente no es la misma en distintas etapas. Sin embargo, aun si toda identidad nacional es un proceso histórico de construcción, es legítimo explorar su estado actual y la evolución histórica que ha llevado a ellos. Algunos de estos elementos tienen bastante estabilidad en el tiempo y de alguna manera han figurado con significaciones parecidas desde hace mucho tiempo. Otros son de más reciente aparición o su sentido ha ido cambiando y siendo reinterpretado en nuevos contextos históricos.

Estoy consciente de que esta selección de rasgos que voy a presentar es en sí misma una versión de identidad, que no puede pretender universalidad y total exhaustividad, pero creo que es legítimo proponerla para su discusión y análisis. La principal diferencia con otras versiones es que no se propone aquí un factor esencial privilegiado alrededor del cual se construye la identidad (por ejemplo, lo indígena, lo empresarial, lo religioso, lo bélico, lo hispánico) sino que se considera una variedad de factores interrelacionados. Por ejemplo, considero el rol que juega la religión en la identidad chilena, pero no la constituyo en el “sustrato” único o primordial de esa identidad.

A pesar de que los elementos formales y los rasgos de contenido son resultados de la historia, y pueden por lo tanto cambiar, transformarse o aun desaparecer completamente, los que he seleccionado tienen, en mi opinión, una importante presencia en el Chile de hoy, sea que su origen sea reciente o muy antiguo. Por otro lado, no todos estos rasgos son exclusivos de la identidad chilena. Muchos de ellos o quizás aspectos parciales de ellos son compartidos por las demás naciones latinoamericanas.

Capítulo 7

Algunos rasgos de la identidad chilena actual

Clientelismo, tradicionalismo y sociedad civil débil

El primer rasgo de contenido de la identidad chilena al que quiero referirme es el clientelismo o personalismo político y cultural. Este rasgo viene de circunstancias históricas relacionadas con el surgimiento del populismo en las primeras décadas del siglo XX y que dicen relación con una ampliación de la participación política en un contexto económico todavía preindustrial¹, pero sus efectos permanecen hasta hoy. Difiero en esto de Manuel Barrera, quien ha argumentado que con el nuevo tipo de estado que ha surgido de los años de autoritarismo y neoliberalismo en Chile, el clientelismo ha desaparecido². Pienso que sus argumentos sólo apuntan a una probable disminución del clientelismo, pero de ninguna manera a su desaparecimiento.

La incorporación y reclutamiento de nuevos miembros del estado, las universidades y los medios de comunicación se continúa haciendo a través de redes clientelísticas o personalistas de amigos y partidarios. No existen o están muy poco desarrollados los procesos del concurso público, o cuando se introducen, habitualmente funcionan de manera nominal y los procedimientos se “arreglan” para favorecer a la persona preindicada. Estos procedimientos clientelísticos o personalistas de reclutamiento

¹ Véase sobre esto N. Mouzelis, *Politics in the Semi-Periphery* (London: Macmillan, 1986), p. xvi.

² Véase M. Barrera, “Las reformas económicas neoliberales y la representación de los sectores populares en Chile”, *Estudios Sociales* N° 88, 2° trimestre (1996).

florecen en Chile tanto en la esfera pública como en la privada y muestran tanto la ausencia de canales normales de movilidad social como la estrechez y alta competitividad de los medios culturales y políticos.

La educación, las habilidades adquiridas y los logros personales no son suficientes para asegurar el acceso de las personas a ciertos trabajos políticos y culturales. Se requiere fundamentalmente tener “contactos”, “padrinos” o “amigos” bien ubicados que faciliten la entrada. Dado que este sistema depende del poder de patronazgo de ciertas personas que ejercen poder institucional, asegura la lealtad personal de los así reclutados y favorece la inmovilidad institucional. Se crean así verdaderos feudos institucionales que por su carácter discriminatorio son casi impenetrables para aquellos que no pertenecen al grupo de los que controlan. Parafraseando a Habermas, pero con una connotación distinta, se podría hablar así de una verdadera refeudalización de las instituciones culturales y estatales³.

Dos rasgos importantes de la cultura chilena podrían denominarse tradicionalismo ideológico e intolerancia. Al plantear su teoría de la transición a la modernidad, Gino Germani hablaba en los sesenta del “efecto de fusión”, por medio del cual valores modernos pueden ser reinterpretados en contextos distintos en los países atrasados para finalmente reforzar estructuras tradicionales⁴. Una forma particular de este proceso es el “tradicionalismo ideológico” que consiste en que los grupos dirigentes aceptan y promueven los cambios necesarios para el desarrollo en la esfera económica, pero rechazan los cambios implicados o requeridos por tal transformación en otras esferas⁵.

En los 90 se produce un fenómeno similar consistente en que ciertos grupos dirigentes abogan por la total libertad en la esfera económica pero apelan a valores morales tradicionales en otras esferas. Así, por ejemplo, demandan un respeto casi religioso por la autoridad y el orden, defienden la familia en su sentido más tradicional, alimentan dudas sobre la democracia y se oponen, por ejemplo, a una ley de divorcio o a la despenalización del adulterio para la mujer. Es cierto que estas fusiones no son exclusivas de Chile y que también en otros países, algunos altamente desarrollados, ha surgido una “Nueva Derecha” que se ha caracterizado por la manera como ha combinado actitudes conservadoras tradicionales acerca de la autoridad, los valores tradicionales, el orden interno y la seguridad externa, con un nuevo énfasis sobre los mercados libres⁶. Sin embargo, el tradicionalismo en Chile tiene bases institucionales más fuertes que en Europa o los Estados Unidos.

Una de esas bases es el extraordinario poder y capacidad de influencia de la Iglesia Católica más tradicional en materias políticas y legislativas. Esto se explica en parte por el rol privilegiado que jugó la iglesia católica desde la colonia en la mantención del orden político-social. La iglesia y los mecanismos religiosos jugaron un rol central en el ejercicio de la autoridad y el control político sobre las personas. Pero también se explica, sin duda, por el extraordinario temor de los políticos a que la influencia muy fuerte de la iglesia católica tradicional sobre la conciencia de la gente podría privarlos de votos si contrarían sus valores morales. Sin embargo, nada de esto impide la fusión con elementos más liberales en lo económico. Renato Cristi ha mostrado convincentemente que el pensamiento conservador en Chile nunca se opuso al liberalismo como tal, sino más bien al “elemento democrático que se adueña de su capital de ideas a partir del siglo XIX”⁷. Lo que es mucho más novedoso y reciente, sin embargo,

³ Habermas usa el concepto de “refeudalización de la esfera pública”, en un sentido distinto aunque relacionado, para referirse a la pérdida del espacio público de discusión y crítica racional de los asuntos de estado, que había emergido al comienzo de la modernidad y que posteriormente, debido a las intervenciones del estado y a la comercialización de la prensa, es reemplazado por la manipulación de las masas como un nuevo medio “feudal” de evitar la discusión genuina y así legitimar a la autoridad pública. Véase, J. Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere* (Cambridge: Polity Press, 1989), p. 164.

⁴ G. Germani, *Política y Sociedad en una Epoca de Transición*, (Buenos Aires: Editorial Paidós, 1965), p. 104.

⁵ *Ibid.*, p. 112.

⁶ Véase sobre esto R. Levitas (ed.), *The Ideology of the New Right*, (Cambridge: Polity Press, 1986) y S. Hall & M. Jacques (eds.), *The Politics of Thatcherism* (London: Lawrence & Wishart, 1983).

⁷ Renato Cristi, “Estado nacional y pensamiento conservador en la obra madura de Mario Góngora” en R. Cristi y C. Ruiz, *El pensamiento conservador en Chile* (Santiago: Editorial Universitaria, 1992), p. 157.

es que el tradicionalismo ideológico en Chile recibe también un fuerte apoyo del propio neoliberalismo, en una de sus versiones predominantes a fines del siglo XX. Me refiero a la versión Hayekiana del neoliberalismo, que prevalece en Chile, no por casualidad, sino por su especial afinidad con el catolicismo tradicional. Se trata de un neoliberalismo profundamente conservador en materias de moral, religión y democracia.

En efecto, Hayek establece 3 características centrales de su tipo de liberalismo, que se oponen al liberalismo social de tipo europeo continental que no es genuino. Primero, tiene una interpretación evolucionista de la cultura, lo que lo hace respetuoso de la tradición y compatible con las creencias religiosas. Segundo, tiene una comprensión de los límites de la razón y, por lo tanto, desconfía de todos los intentos de construir un orden social intencionalmente. El verdadero liberalismo acepta la existencia de un orden espontáneo o *catalaxia*, que es superior y más complejo que ningún orden que los seres humanos puedan crear intencionalmente. Tercero, no confunde liberalismo con democracia. De este modo, Hayek se opone al liberalismo continental de viejo cuño. Primero, por su racionalismo constructivista, que consiste en que todo fenómeno cultural se concibe como el fruto de un plan deliberado. La sobrevaloración de una razón independiente lleva a mirar con desprecio a la tradición y a la religión. Segundo, por la creencia de que es posible cambiar las instituciones deliberadamente de acuerdo a un plan. Tercero, por propiciar un democratismo que exige el poder ilimitado de la mayoría, transformándose así en un antiliberalismo⁸.

En efecto, según Hayek al liberalismo le incumbe la extensión del poder gubernamental y se opone al totalitarismo; a la democracia, en cambio, le incumbe quién detenta ese poder y se opone al autoritarismo. De donde son posibles los gobiernos democráticos totalitarios y los gobiernos autoritarios liberales. Para Hayek los segundos son claramente preferibles a los primeros.

Es esta doctrina la que permite a la mayor parte de la derecha chilena dudar de la democracia cuando cree que induce a un manejo totalitario de la economía. Ella también justifica ideológicamente la dictadura de Pinochet, a la que se le reconoce un carácter autoritario en lo político, pero cuyo carácter liberal en lo económico es valóricamente más importante. Esta unión de autoritarismo con liberalismo es sin duda facilitada en Chile por la fuerza que mantiene el catolicismo tradicional.

La tesis clásica de Weber conectaba el calvinismo y puritanismo protestante con el espíritu racionalista del capitalismo. En Chile, en cambio, es el catolicismo tradicional el que tiene una gran afinidad con el neoliberalismo Hayekiano. Primero, por el carácter más tradicional de la moral católica y su apego a la tradición. Segundo, por las dificultades históricas que el pensamiento católico tradicional ha tenido con la democracia y por las estructuras no democráticas de la iglesia misma. Tercero, por una comprensión sesgada de la idea de la Providencia, que vela por lo que los seres humanos no pueden controlar y que se asemeja a la mano invisible de Smith que coordina el orden espontáneo. Esto explicaría la facilidad para adoptar un neoliberalismo más radical en Chile, mientras en los países protestantes del norte subsiste una mayor vinculación de la modernidad con la democracia y el constructivismo racional.

Pero no se trata sólo de mantener ideas tradicionales en la moral y los valores; ha surgido también un clima de intolerancia hacia otras posiciones que es bastante más grave. Eugenio Tironi ha descrito acertadamente cómo, mientras han avanzado las libertades económicas y políticas en los 90, se ha ido configurando al mismo tiempo una atmósfera intolerante de parte de diversos personeros políticos, culturales y religiosos que atentan contra las libertades de pensamiento y de expresión. La élite que maneja los canales culturales controla desde ellos lo que se puede pensar y decir sobre sexo, moral, Fuerzas Armadas, Derechos Humanos, etc. Todo transgresor es apabullado con epítetos y no se respetan sus argumentos. Tironi señala como víctimas permanentes de estas actitudes descalificadoras y condenatorias, la ley de divorcio, las campañas contra el Sida, los

⁸ Friedrich A. Hayek, "Los principios de un orden social liberal", *Revista de Estudios Públicos* N° 6, Otoño, 1982, p. 180.

programas de educación sexual, películas como *La Última Tentación de Cristo*, etc⁹.

No es ésta, sin embargo, la única forma de tradicionalismo ideológico que ha surgido en el Chile reciente. Eugenio Tironi ha detectado también otra forma que surge en los noventa y que afecta a los grupos elitarios, incluida allí la izquierda, que se sienten amenazados por la excesiva irrupción de las masas que la modernidad y el crecimiento económico sostenido han traído consigo. Esto se manifiesta a veces en preocupaciones medioambientales que camuflan un interés por mantener privilegios, como por ejemplo sucede en ciertos balnearios exclusivos donde se intenta prohibir la construcción de edificios o condominios, o en las quejas sobre el número de autos que circulan. Otras veces se trata de un discurso conservador que se escandaliza del consumo y del endeudamiento de las masas populares y que, en general, cuestiona el crecimiento económico sostenido como una amenaza a un modo de vida más humano, sin congestión, sin consumismo, sin smog, sin necesidades artificiales. Según Tironi, se oculta aquí muchas veces el reclamo aristocrático de grupos privilegiados que no soportan el acceso masivo al consumo en cuanto afecta su modo de vida exclusivo¹⁰.

Un fenómeno significativo que diferencia la modernidad chilena de otras modernidades, es la falta de autonomía y desarrollo de la sociedad civil. En Chile la sociedad civil (esfera privada de los individuos, clases, y organizaciones regidas por la ley civil) es débil, insuficientemente desarrollada y muy dependiente de los dictados del estado y la política. Esta es una de las consecuencias de la inexistencia de una clase burguesa fuerte y autónoma que haya desarrollado la economía y la cultura con independencia del apoyo estatal y de la política. En un contraste con la modernidad del centro, Brunner habla acertadamente de la “voracidad de la política que lo engulle todo y tras la cual todos buscan protección o justificación: por igual

empresarios, intelectuales, universidades, sindicatos, organizaciones sociales, clérigos, las Fuerzas Armadas”¹¹.

Es significativo comprobar, por ejemplo, cómo universidades, institutos, centros de investigación y aun medios de comunicación pueden perder parte importante (o los mejores) de sus miembros cada vez que hay un cambio de gobierno, y se requiere reclutar funcionarios públicos que reemplacen a los salientes. O también tales instituciones pueden ser instrumentalizadas para servir alguna causa política, perdiendo así su sentido original. Al mismo tiempo, no es raro ver cómo los funcionarios de un gobierno saliente, utilizando su poder, preparan desde antemano sus lugares de trabajo en determinadas universidades e institutos, los que a veces quedan así “colonizados” por determinadas tendencias políticas o grupos de poder que reclutan sólo a miembros o simpatizantes del propio sector. Tampoco es raro encontrar que un gran número de instituciones de investigación y consultoría dependen casi exclusivamente de los servicios que prestan bajo contrato a diversos organismos del estado. Muchos centros culturales son directamente creados por gobiernos locales y manejados por las mayorías políticas que los controlan. De este modo la política ejerce una influencia desmedida sobre la sociedad civil y las instituciones culturales. Esta falta de una sociedad civil autónoma en Chile ha sido especialmente notada por Alfredo Jocelyn Holt, quien ha argumentado que el orden tradicional en el siglo XIX y la presencia irresistible del estado en el siglo XX le impidió florecer¹².

Despolitización, democracia y derechos humanos

Un rasgo identitario más o menos reciente de la modernidad chilena es la despolitización relativa de la sociedad. Hasta 1973 la sociedad chilena había sufrido un proceso creciente de politización y polarización. La dictadura de Pinochet buscó una

⁹ Véase Eugenio Tironi, *La irrupción de las masas y el malestar de las elites* (Santiago: Grijalbo, 1999), pp. 138-141.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 41-53.

¹¹ J.J. Brunner, *El Espejo Trizado* (Santiago: FLACSO, 1988), p. 33.

¹² Alfredo Jocelyn Holt, *El peso de la noche, nuestra frágil fortaleza histórica* (Buenos Aires: Ariel, 1997), p. 55.

despolitización de la sociedad, eliminando las elecciones, aboliendo los partidos políticos y cerrando el Congreso Nacional. Nunca quizo tampoco buscar legitimidad en un partido o movimiento de gobierno, al estilo de las dictaduras fascistas europeas. Después de algunos años de despolitización forzada por el terror y la desarticulación, las políticas de exclusión y las sistemáticas violaciones de los derechos humanos fueron logrando el efecto contrario: la sociedad se politizó más intensamente en contra de los abusos del gobierno militar. El relativo fracaso de las movilizaciones más radicales contra el régimen, llevó a la búsqueda de acuerdos y coaliciones que a la larga permitieran el retorno a la democracia por medios pacíficos y electorales.

Una de las condiciones fundamentales para el éxito de esta búsqueda de consenso democrático y para forzar al régimen militar a una transición pactada hacia la democracia, fue autonomizar la esfera económica para protegerla de los cambios políticos contingentes y permitir la continuidad de las políticas neoliberales establecidas por el régimen militar. Desde ese momento el sistema económico se consolidó como un sistema autoregulado de acuerdo con las leyes del mercado y se creó un consenso amplio sobre las medidas de política económica y de mantención de los equilibrios macroeconómicos que era necesario respetar.

Por ello, Cousiño y Valenzuela han afirmado con razón que “una vez autonomizado el subsistema económico, la política pierde la capacidad de observar e intervenir sobre la economía y, por ende, abandona su pretensión de situarse en el punto de vista de la totalidad”¹³. La consecuencia de esto es que la misma política se convierte en otro sistema funcional autocentrado que rehúsa intervenir en el curso normal de la economía. De allí que lo que había sido un área inmensa de desacuerdo y disputa política en el pasado, queda ahora fuera de la discusión. Por lo

que se puede concluir que, paradójicamente, la redemocratización chilena de los 90, al estar mediada por la autoregulación del mercado, ha resultado en una considerable y significativa despolitización de la sociedad. La dictadura militar en Chile comenzó un proceso de reorganización de la economía, que sólo pudo consolidarse con la redemocratización del país a fines de los 80. Pero el precio de la nueva estabilidad fue la creciente autonomía de —y pérdida de control sobre— la economía.

Es posible detectar la despolitización de los chilenos a través de las encuestas de los 90, las que en forma consistente van mostrando una baja en la identificación de la gente con los partidos políticos, una creciente falta de interés en los temas políticos tradicionales y una mala evaluación de los políticos. Tironi consigna al respecto dos hechos relevantes, también sacados de las encuestas: primero, la gran mayoría de los chilenos no conversa de política, y esto es especialmente cierto en los estratos bajos, y segundo, la gran mayoría de los chilenos (86%) confiesa que el estar de acuerdo en política es irrelevante para iniciar una amistad¹⁴. Más recientemente, la Tercera Encuesta Nacional del Instituto Nacional de la Juventud realizada en el 2000, muestra resultados bastante notables: un 84, 3% de los jóvenes piensan que los partidos políticos no representan sus intereses. Un 77% cree que los políticos no se preocupan de ellos, mientras un 88, 7% dice que no le interesa participar en un partido político¹⁵.

Otro rasgo cultural de importancia en los 90 es la revalorización de la democracia formal, la participación y el respeto por los derechos humanos. A este rasgo contribuyeron, además del natural cansancio de la gente con los excesos de la dictadura, dos factores importantes. Primero, los entendimientos entre fuerzas políticas anteriormente antagónicas, que se pusieron de acuerdo en la necesidad de mantener y cuidar la democracia y respetar escrupulosamente los derechos humanos. El mejor ejemplo de esto es la concertación de partidos que ha gobernado el país desde 1990.

¹³ C. Cousiño y E. Valenzuela, *Politización y Monetización en América Latina* (Santiago: Cuadernos del Instituto de Sociología de la Pontificia Universidad Católica de Chile, 1994), p. 17.

¹⁴ Eugenio Tironi, *La irrupción de las masas y el malestar de las elites*, pp. 88-89.

¹⁵ M. A. Pérez, “¡Alerta Roja!”, Suplemento Artes y Letras, *El Mercurio*, 26 agosto 2001, p. D15.

Segundo, la refocalización de objetivos de muchos cientistas sociales y políticos de izquierda. Los 17 años de dictadura hicieron que muchos de ellos, perseguidos y exiliados, cambiaran radicalmente su percepción de la política. Su foco de interés se movió desde las estrategias revolucionarias para el cambio social a cualquier costo, hacia la problemática de la democracia y los derechos humanos como único marco legítimo de acción política¹⁶.

Sin embargo, la encuesta juvenil anteriormente mencionada, consigna el hecho perturbador de que en el 2000, 50% de los jóvenes considera que “la democracia es una forma de gobierno como cualquier otra” y sólo un 48, 8% piensa que es “el mejor sistema de gobierno”. Pedro Guell explica este hecho por “un énfasis desproporcionado que los gestores de la transición han puesto sobre los aspectos tecnocráticos de la estabilidad política y del rendimiento económico, en desmedro de la vida cotidiana de las personas concretas y de las percepciones y necesidades subjetivas que allí se dan”. La gente común quiere “ofertas de protección, de sentido temporal y de mejoras en las relaciones cotidianas” que no encuentran en el sistema político y la democracia, pero que un populismo de derecha parece ofrecer a través de la compasión y la comunicación directa del líder carismático que paradójicamente excluye a la política¹⁷.

Hay que señalar que la creciente mediatización de la cultura chilena sirvió como instrumento para el retorno a la democracia ya desde las etapas finales de la dictadura, a pesar de la censura y del control de la televisión por parte del gobierno militar. Existe evidencia de que la televisión sirvió como un medio articulador para la construcción de una visión democrática hegemónica (en el sentido Gramsciano de la palabra), que eventualmente forzó a los militares a abandonar el gobierno. En 1987, el Canal 13 logró reportear la visita del Papa a Chile

de un modo que abrió espacios de discusión diaria sobre su significado en la que, por primera vez, participaban miembros de la oposición democrática al gobierno militar. De manera aún más decisiva, en la campaña para el plebiscito en 1988, en que se dirimía si los chilenos deseaban la permanencia de Pinochet o más bien elecciones libres, y que el general Pinochet perdió, la televisión jugó un rol vital al programar cada noche 15 minutos de propaganda política para la oposición democrática, dentro de lo que se denominó la “Franja Electoral” previa al plebiscito. Aunque el gobierno forzó la ubicación del programa muy tarde en la noche para reducir su audiencia, logró un éxito enorme en el rating y se transformó en una de las claves que articuló la victoria de la oposición. De este modo la televisión se convirtió en un instrumento para la construcción de una visión democrática del mundo¹⁸.

La persistencia del tema de los derechos humanos en la sociedad chilena es un hecho remarcable precisamente porque con la llegada de la democracia y la estrategia concertacionista de gobernar con un mínimo de roces con las fuerzas armadas, existía sin duda una tendencia fuerte en el sistema para bajarle el perfil a los reclamos de los familiares de detenidos-desaparecidos. Esto se unía también a una actitud más bien cautelosa y restrictiva de los tribunales de justicia. Todo esto cambió rápidamente hacia fines de la década de los 90, especialmente desde el momento en que el senador Pinochet es detenido en Londres. Los tribunales empiezan a tramitar las causas criminales que involucran a miembros de las fuerzas armadas de manera más agresiva, cambian la interpretación de la ley de amnistía que los eximía de responsabilidad y, en general la prensa escrita, pero sobre todo la televisión, le dan un impulso inusitado a la cuestión de los derechos humanos, especialmente al caso de los detenidos-desaparecidos. De este modo los derechos humanos se constituyen en un tema capital de la cultura chilena de finales de la década.

¹⁶ Véase sobre esto Norbert Lechner, “Las condiciones políticas de la ciencia política en Chile”, trabajo presentado en el Seminario sobre la crisis teórica de las ciencias sociales latinoamericanas, CLACSO, XVI Asamblea General, Santiago, 28-29 Noviembre 1991.

¹⁷ Pedro Guell, “La desafección hacia la democracia: un punto de vista”, *www.elmostrador.cl*, 23 agosto 2001.

¹⁸ Cristóbal Marín, *Modernity and Mass Communication: The Latin American Case* (Ph.D. Thesis, University of Birmingham, 1999), pp. 264-269.

A pesar del resurgimiento y afianzamiento de valores democráticos en la sociedad chilena, es también necesario destacar la subsistencia en sectores bastante amplios e influyentes de la población, sobre todo en la derecha política y en el empresariado, de dudas y temores sobre la democracia plena. Por ello es que ha sido imposible modificar los elementos no democráticos de la Constitución que legó el gobierno de Pinochet. Estos sectores continúan identificándose con el régimen dictatorial, sin hacer distinciones entre sus avances económicos y sus políticas represivas —lo que se demuestra en su incondicionalidad en la defensa de Pinochet y no se sienten seguros en democracia a menos que ésta esté tutelada por las Fuerzas Armadas. Es necesario afirmar que durante los 90, a pesar de la consolidación de la democracia, el país todavía no cuenta con una derecha política y un empresariado plenamente democráticos.

Autoritarismo, machismo, legalismo y racismo oculto

Un aspecto cultural importante que ha subsistido desde la colonia, a veces en forma más o menos atenuada, a veces en forma más o menos exacerbada, es el autoritarismo. Esta es una tendencia o modo de actuar que persiste en la acción política, en la administración de las organizaciones públicas y privadas, en la vida familiar y, en general, en la cultura chilena, que le concede una extraordinaria importancia al rol de la autoridad y al respeto por la autoridad. Su origen está claramente relacionado con los tres siglos de vida colonial en que se constituyó un fuerte polo cultural indoibérico que acentuaba el monopolio religioso y el autoritarismo político. Las relaciones entre el autoritarismo político y el rol legitimador de la Inquisición durante la colonia, son bastante claras. Los mecanismos religiosos de control eran también un medio de control político. A pesar de las influencias democratizadoras del pensamiento de la Ilustración, que ciertamente logran morigerar en parte el autoritarismo del polo cultural colonial a partir de la independencia, su fuerza cultural no se extingue fácilmente en la vida sociopolítica chilena.

Una expresión clara de este rasgo es la manera como muchos autores han resaltado el rol histórico crucial del gobierno Portaliano, fuerte y autoritario, en la formación del estado chileno¹⁹. Alfredo Jocelyn Holt difiere de ellos en que para él más que el estado o la figura de Portales, son la dominación de la clase dominante terrateniente y la sumisión del pueblo los hechos que tienen que ser destacados: lo que él llama “el peso de la noche”²⁰. Pero, de todos modos, también él reconoce que como resultado de esto el siglo XIX dejó un legado de autoritarismo, que no ha sido superado todavía²¹. La concepción de Portales consistía en que, debido a la falta de virtudes republicanas, la democracia debía postergarse y establecerse la obediencia incondicional a una autoridad fuerte, cuya acción de bien público no podía ser entrabada por las leyes y constituciones. Dividía el país entre “buenos” (hombres de orden) y “malos” (conspiradores a los que hay que aplicar el rigor de la ley)²². No es sorprendente que el régimen del general Pinochet invocara esta concepción con frecuencia.

No es necesario adherir a las concepciones esencialistas de Nicolás Palacios sobre la existencia de “razas patriarcales” (godos y mapuches) para detectar el machismo chileno. No cabe duda de que, aun sin aceptar la existencia de razas inherentemente patriarcales, Chile ha formado parte de la formación histórica del patriarcado como un sistema que considera a los hombres como centro de la sociedad y por lo tanto les confiere casi todo el poder en el orden político, económico y social, relegando así a las mujeres a una posición secundaria y discriminándolas en toda clase de actividades. Pero como éste es un fenómeno mundial, no parece haber en el patriarcado en sí mismo, un rasgo específicamente chileno de identidad. Lo que es necesario explorar es si el machismo

¹⁹ Véase por ejemplo A. Edwards, *La Fronda Aristocrática en Chile* (Santiago: Editorial Universitaria, 1987) y M. Góngora, *Ensayo histórico sobre la noción de Estado en Chile en los siglos XIX y XX* (Santiago: Ediciones La Ciudad, 1981).

²⁰ Esta frase la utiliza el propio Portales en carta a un amigo donde trata de explicar por qué Chile es gobernable. Dice: “El orden social se mantiene en Chile por el peso de la noche y porque no tenemos en Chile hombres sutiles, diestros y revoltosos: la tendencia casi generalizada de las masas a dormir es la garantía de la tranquilidad pública.” Véase Alfredo Jocelyn Holt, *El peso de la noche*, pp. 27 & 148.

²¹ *Ibid.*, p. 57.

²² Véase M. Góngora, *Ensayo histórico sobre la noción de Estado*, pp. 12-16.

chileno tiene algunas características especiales que lo especifican. Pienso que hay algunos elementos históricos específicos del contexto latinoamericano y chileno que acentúan el carácter machista de la identidad²³. Uno de ellos, que tiene que ver con la mayor parte de América Latina, es que los españoles no trajeron sus mujeres durante la conquista. Esto es importante, primero porque actuaban sin la participación y moderación de sus familias legítimas, segundo porque entraron en toda clase de relaciones con mujeres indígenas a las cuales miraban como inferiores, como un derecho de conquista.

En el caso chileno es además especialmente importante la prolongación de la guerra de Arauco por siglos. La guerra era un negocio de hombres, por lo que a Chile vinieron aun menos mujeres españolas y las uniones ilegítimas de amancebamiento o barraganía con las indígenas resultaron más expandidas y durables. Sonia Montecino ve en este tipo de uniones una característica especial: la madre permanece sola con sus hijos o “huachos”, mientras el padre está en la guerra. Se forma así una imagen del padre como la de un poder lejano pero decisivo. El machismo nacional se explicaría, según Montecino, porque

*el bastardo buscará su legitimidad en lo heroico —la cofradía de los huachos que luego se troca en bandidaje, en protesta social o en violencia contra lo femenino—, pugnando por superar su estadio de hijo, asumiéndose como ‘macho’. Pero ese huacho seguirá nombrando en los dobleces de su imaginario el vacío del pater y la presencia de la madre (aunque impugnada) en su relación con las mujeres*²⁴.

Una explicación diferente aunque similar a ésta es la de Octavio Paz en el caso mexicano: el machismo como una exaltación del valor del hombre como compensación por el

trauma de la mujer indígena violada. Aunque el énfasis de Montecino está en la ausencia del padre y el énfasis de Paz en la violación de la madre, en ambos casos el machismo resulta de un mecanismo de compensación psicológica en los hijos.

Aunque estas explicaciones son plausibles, es difícil saber cuán expandidas fueron las ausencias y las violaciones como para configurar un síndrome permanente en toda la sociedad. Personalmente le doy más importancia a la imagen introyectada del padre en los hijos procreados en las uniones de los conquistadores con mujeres indígenas. Tales uniones nunca fueron entre iguales, ni pudo la mujer indígena hacer valer ningún derecho. Los conquistadores, aunque no hubieran violado o abandonado permanentemente a la mujer indígena, entraban en estas relaciones como un derecho de conquista, despreciando a su pareja e imponiendo su superioridad, aplicando, si era necesario, la violencia. La imagen del padre guerrero, violento, con todos los derechos, tiende naturalmente a reproducirse en los hijos, no tanto porque fueron abandonados, como porque los conocieron actuando como seres todopoderosos, violentos y arbitrarios en su propia niñez e internalizaron sus rasgos. Se podría aplicar aquí el famoso mecanismo de defensa de Freud: la identificación con el agresor²⁵: el niño, sobrepasado por el miedo y la angustia que le produce un padre agresor, tiende a imitar su personalidad, para superar su angustia. De este modo, el machismo chileno tiene más que ver con una experiencia directa de la violencia del padre que con una vivencia de abandono. De hecho, existe una evidencia creciente de que en Chile existen altas tasas de violencia y abuso físico de la mujer en la vida de pareja. En el gran Santiago, la investigación de Soledad Larraín en 1992, concluyó que que la violencia conyugal se da en todas las clases sociales y que en una de cada cuatro familias hay una mujer que vive violencia física²⁶.

²⁵ Véase Sigmund Freud, *The Future of an Illusion* (London: Hogart Press, 1928), pp. 22-23.

²⁶ Soledad Larraín, *Estudio de Prevalencia de la Violencia doméstica en la región metropolitana*, patrocinado por la OPS y SERNAM, Santiago, 1992. Para el mundo rural véase Heidi Tinsman, “Los Patrones del Hogar, esposas golpeadas y control sexual en Chile rural 1958-1988” en Lorena Godoy et al., *Disciplina y Desacato, construcción de identidad en Chile, siglos XIX y XX* (Santiago: SUR/CEDEM, 1995).

²³ Agradezco a Isaac Caro el haberme proporcionado orientaciones importantes sobre la bibliografía latinoamericana relativa al tema del machismo.

²⁴ Véase Sonia Montecino, *Madres y Huachos. Alegorías del mestizaje chileno* (Santiago, Cuarto propio, 1991), p. 54.

Un estudio similar realizado por el Centro de Análisis de Políticas Públicas de la Universidad de Chile en 2001, eleva esta cifra a una de cada tres familias. Además muestra que el 38% de las mujeres de estratos alto y medio han sufrido alguna vez alguna agresión física o psicológica²⁷.

Un rasgo que también viene de los tiempos coloniales y que ha sobrevivido de diversas maneras hasta hoy, es la manera peculiar que tienen los chilenos de relacionarse con los principios, las leyes y en general con las reglas. Consiste en que las normas se acatan formalmente pero no se cumplen en la práctica si van contra los propios intereses. Los orígenes de esta tendencia son múltiples. Por una parte tienen que ver con la situación desmedrada de los indios que fueron impelidos a convertirse al catolicismo por la fuerza. Para salvar sus vidas muchos aceptaron formalmente la nueva religión, pero secretamente continuaron practicando la religión propia, a menudo usando las mismas celebraciones litúrgicas y ceremonias católicas para esos fines. Por otra parte, una forma similar de simulación fue practicada por los conquistadores españoles cuando se enfrentaban a las leyes y decretos del rey, que podían ser en sí mismos justos y buenos, pero que habiendo sido ideados en una España muy lejana, su aplicación a la realidad chilena causaba daño a los intereses de los conquistadores y de la propia corona. Esta situación se expresaba en la fórmula tradicional “se acata pero no se cumple”, que en relación con cualquiera orden real significaba que había la intención recta de obedecerla pero que la realidad impedía implementarla. Esto pasaba invariable y especialmente con la legislación que protegía a los indios de los abusos de los conquistadores.

Muy probablemente el rey y sus administradores sabían que esto pasaba, pero tendían a no prestarle atención, seguramente porque pensaban que los intereses de la corona se verían también afectados si exigieran el cumplimiento exacto de sus edictos. Marcos García de la Huerta ha sugerido que

esta cadena de complicidad alcanzaba incluso a la más alta jerarquía eclesiástica²⁸. Lo interesante de este procedimiento es que la falta de voluntad para aplicar la ley nunca va acompañada de un cuestionamiento de su legitimidad o validez. Por el contrario, hay que proclamar el respeto irrestricto de la norma. Los principios pueden transgredirse pero sólo en la medida que son simultáneamente reconocidos, manteniéndose así una apariencia de respeto a la norma. Esto es crucial porque, de esta manera, el principio de autoridad, tan importante en Chile como ya hemos visto, no es violentado.

Para muchos esta forma de simulación es la base de la hipocresía de los chilenos. La investigación de Mella y Stoeckel muestra cómo este juicio negativo es común entre inmigrantes extranjeros (en la investigación son alemanes, coreanos y peruanos; pero la experiencia me dice que esta idea se extiende a muchos otros): los chilenos “no dicen las cosas de frente”, “hablan por la espalda”, “nunca dicen lo que piensan”²⁹. Este rasgo también justifica el excesivo legalismo chileno, la adhesión ritualista y formal a la norma, tanto como la facilidad para ignorarla en la práctica. Ejemplos de esta característica se encuentran a menudo en Chile. Puede verse operando, por ejemplo, en la manera como los católicos chilenos de las clases altas profesan su obediencia a las enseñanzas del Papa sobre la contracepción, pero la utilizan masivamente, a menudo con la complicidad de los sacerdotes que frecuentan. Pudo verse también durante la dictadura de Pinochet cuando la constitución de 1980 incluyó importantes declaraciones sobre los derechos humanos, mientras al mismo tiempo el gobierno sistemáticamente violaba esos derechos en la práctica.

Otro rasgo importante es el racismo encubierto. La existencia de racismo en Chile puede comprobarse históricamente aunque es un hecho relativamente descuidado por las ciencias sociales y generalmente no se percibe como un problema social

²⁷ Centro de Análisis de Políticas Públicas de la Universidad de Chile y SERNAMEC, 2001. Versión aparecida en *La Tercera*, Miércoles 18 de Julio de 2001, p. 17.

²⁸ Véase Marcos García de la Huerta, *Reflexiones Americanas, Ensayos de intrahistoria* (Santiago: LOM Ediciones, 1999), p. 123.

²⁹ Véase Orlando Mella y Astrid Stoeckel, “Atributos y Estereotipos acerca de los chilenos. Un análisis de las opiniones de tres grupos de inmigrantes: coreanos, peruanos y alemanes”, *Revista Chilena de Temas Sociológicos* N° 4-5, Año 3, (1999), pp. 289-290.

importante. Es claro, sin embargo, que desde muy temprano ha habido en Chile una valorización exagerada de la “blancura” y una visión negativa de los indios y negros. Los textos escolares están llenos de representaciones peyorativas acerca de los indios, sus costumbres y sus modos de vida. La estratificación social, aun aquella de carácter capitalista, siempre ha ido acompañada de un elemento racial: en Chile, de manera general, mientras más oscura la piel, más baja la clase social. Los barrios pobres de las ciudades contienen una mayor proporción de gente de piel más oscura. Algunos grupos indígenas sobreviven, como los mapuches, se autoperciben como verdaderas colonias internas, geográficamente segregadas y por mucho tiempo sometidas a leyes y formas de administración especiales³⁰. Sin embargo, el hecho de que los indígenas son una minoría, los negros están totalmente ausentes y la mayoría mestiza es relativamente homogénea, lleva frecuentemente a una negación del racismo, como si fuera un problema de otros países pero no de Chile.

La idea de que los problemas raciales no existen en Chile, sigue siendo ampliamente compartida hoy día, y en parte muestra su vigencia en la ausencia significativa del estudio de los problemas raciales chilenos en las carreras de ciencias sociales, quizá con alguna excepción en las dos o tres carreras de antropología que existen en el país. Otro indicador significativo es el hecho de que, a pesar de la existencia en Chile de comunidades indígenas aymaraes, rapa nui y mapuches, que en conjunto superan el millón de personas³¹ y que sufren una gran pobreza y abandono, nunca se desarrolló un movimiento intelectual indigenista de la importancia que tuvo en México o Perú. Por cierto que ha habido intelectuales destacados que

se han dedicado a estudiar la cuestión indígena mapuche, entre otros Lipschutz, Latcham, Foerster y Bengoa, pero no constituyeron un movimiento y su influencia ha sido muy limitada. Sorprende además, en el contexto latinoamericano, lo tardío de su aparición. Mientras en otros países el indigenismo nacía en la segunda década del siglo XX, en Chile, salvo excepciones, hay que esperar hasta la década de los 80 para tener si no un movimiento, al menos una mayor densidad de autores preocupados del tema. Sin embargo, en las últimas dos décadas los movimientos indígenas mapuches han ido adquiriendo una creciente radicalidad y han mostrado que si bien no ha existido un movimiento indigenista tradicional, movimientos indianistas combativos propios de los mismos indígenas sí existen³².

Fatalismo, exclusión y solidaridad

Dos rasgos identitarios chilenos mutuamente relacionados son un cierto fatalismo y algunas formas de solidaridad, especialmente en las clases populares. No se trata de rasgos psicológicos de carácter hereditario sino más bien de resultados explicables de la pobreza y la marginalidad social. A pesar de los procesos de crecimiento económico bastante dinámicos en los noventa, subsiste una marginalidad económica y social en grandes sectores de la población. Esto se relaciona con los así llamados sectores informales, que para subsistir deben recurrir a una serie de actividades altamente inestables de comercio callejero o servicios que se sitúan al margen de la legalidad vigente. La economía chilena continúa siendo incapaz de absorber el aumento de la población económicamente activa y, por lo tanto, la pobreza sigue siendo un problema muy serio. Las cifras de pobreza pueden haber mejorado en Chile en la década de los 90, pero el problema básico general subsiste. Un factor que contribuye a agravarlo es la falta o precariedad de la seguridad social

³⁰ José Bengoa sostiene que la identidad mapuche está todavía determinada por la derrota militar y muy marcada por un fuerte resentimiento. Véase “La cuestión indígena y la situación de las minorías étnicas”, *Proposiciones* N° 18, (Enero 1990), p. 242.

³¹ Entre ellas los mapuches que se autoidentifican como tales suman 928.000, de acuerdo al censo de 1992, siendo así la comunidad más grande y significativa. Es interesante consignar que la mayoría mapuche vive en las ciudades: 735.229 contra 192.831 que viven en sus comunidades de origen. José Bengoa habla de 500.000 mapuches en “La cuestión indígena y la situación de las minorías étnicas”, p. 239, pero obviamente no contaba todavía con el censo de 1992.

³² Se hace hoy día a veces la distinción entre movimientos indigenistas formados por intelectuales y movimientos indianistas formados por los propios indios. Agradezco a Jorge Iván Vergara el haberme indicado la existencia de esta distinción.

y de los auxilios de desempleo proveídos por el estado. A esto se une el estado precario de la educación y salud públicas debido a los cortes presupuestarios del régimen de Pinochet y a pesar del enorme esfuerzo de gasto hecho por los gobiernos democráticos posteriores.

La marginalidad y la exclusión tienen efectos claramente negativos sobre los procesos de construcción de identidad en la medida que acostumbran a los individuos a pensar que están rodeados de un mundo hostil e injusto en el que cualquiera sea el esfuerzo personal que se haga, los resultados positivos no están nunca garantizados. Se rompe así la relación entre acción personal y resultado; el mundo exterior aparece como incontrolable, y por lo tanto todo lo que acontece tiende a ser concebido en términos de destino o suerte. Cuando el individuo ha aprendido que sus esfuerzos son inútiles, se crea lo que la psicología social ha llamado el “síndrome de la desesperanza aprendida”³³ que se caracteriza por una concepción fatalista de la vida, falta de sentido de proyecto y una actitud de pasividad que deriva de una situación en la que el individuo ha dejado de creer que su esfuerzo personal pueda cambiar (o influir en) las cosas que le pasan. La Encuesta Mundial de Valores realizada por MORI en Diciembre del 2000 comprueba que “sólo 1 de cada 3 chilenos cree que el esfuerzo personal lleva al éxito” y, en la interpretación de Marta Lagos, la rígida estructura de oportunidades en Chile transmite el mensaje que “el esfuerzo no tiene recompensas”³⁴.

Como es obvio, nadie podría sobrevivir por mucho tiempo en estas circunstancias si no fuera porque los mismos individuos que sufren esta situación organizan un complejo sistema que incluye la así llamada economía informal, organizaciones privadas como bolsas de trabajo y ollas comunes, pero también una serie de prácticas de solidaridad, reciprocidad y ayuda mutua. No se trata de que esto indique

necesariamente el surgimiento de una nueva racionalidad alternativa a la racionalidad instrumental moderna, como lo pretenden ciertos autores³⁵, por el contrario, puede incluso considerarse también como una expresión de la misma racionalidad en la medida que hace posible, con los únicos medios disponibles, una cierta existencia, aunque precaria, en circunstancias totalmente adversas. Sin duda que la solidaridad, la reciprocidad y la ayuda mutua son valores importantes, aunque no deberían tener que reemplazar la igualdad de oportunidades, el acceso a un trabajo productivo y la protección social en caso de problemas.

Las experiencias de solidaridad y de participación comunitaria en la resolución de problemas, tienen por el contrario un efecto positivo sobre los procesos de construcción de identidad porque devuelven en parte una confianza en que el mundo exterior no es siempre hostil y amenazante y que la acción mancomunada puede lograr efectos positivos para todos. Estas experiencias devuelven a los individuos el sentido de que lo que les pasa está relacionado con sus acciones y de que ellos tienen una responsabilidad importante en la construcción de su propio destino. Las acciones solidarias de un grupo restauran un sentido de valor individual y reconectan el esfuerzo individual meritorio con el resultado positivo. De la desesperanza aprendida se puede pasar así a la esperanza aprendida. De este modo, la falta de igualdad de oportunidades, la escasez de trabajos productivos y la precariedad de la seguridad social para un número importante de chilenos, han hecho de la solidaridad, pero también de un cierto fatalismo, rasgos importantes de la identidad chilena.

Religiosidad

Sin duda, la religión juega un rol muy importante en la identidad chilena. Dos fuentes religiosas merecen mencionarse, una

³³ Sobre esto véase M. Montero, *Ideología, Alienación e Identidad Nacional* (Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1987), pp. 29-41.

³⁴ Marta Lagos, “Un sol católico, un sol chileno”, *Suplemento Artes y Letras, El Mercurio* (Domingo 12 de Agosto 2001), p. E17.

³⁵ Véase por ejemplo A. Quijano, *Modernidad, Identidad y Utopía en América Latina* (Lima: Sociedad y Política/Ediciones, 1988) y Cristián Parker, *Otra Lógica en América Latina* (Santiago: Fondo de Cultura Económica, 1993). Ambos proponen la tesis de que se trata de una racionalidad alternativa.

vertiente cristiana muy fuerte y arraigada y una vertiente indígena de menor peso aunque muy influyente en la religiosidad popular. Durante la colonia la religión católica ocupó un lugar central en la identidad cultural de Chile. Sin perjuicio de sus características universales, tenía también en esa época rasgos autoritarios e intolerantes que se oponían al espíritu científico y a la modernidad. Otra característica era su marcado énfasis en lo cúllico, en el rito litúrgico de carácter público. Se trataba de un catolicismo de Cristiandad³⁶ que no distinguía la esfera religiosa de las esferas políticas y comerciales. Como lo ha sostenido Juan Sepúlveda,

la dimensión religiosa aparecía en la autoconciencia de los emisarios de la corona como el elemento definitorio de la identidad del conjunto de “Nueva España”. Por lo tanto, la defensa de la “verdadera religión”, de la identidad cultural y de los intereses político-comerciales de la Nueva España, eran una misma cosa. Era normal, por lo tanto, que aquello que se percibía como una amenaza a esa identidad cultural, se percibiera también como una amenaza a la “verdadera religión”³⁷.

La Cristiandad chilena en la colonia, ha argumentado Salinas, fue “una guerra a muerte de Dios contra los enemigos internos y externos de la España sagrada”³⁸ incluyendo allí tanto a los piratas y países protestantes como a los indios mapuches. Se trataba de una religiosidad militar y agresiva en la que la evangelización tomaba la forma de una empresa militar. El cronista Olivares, nos cuenta Salinas, narra cómo los jesuitas formados en Bucalemu “eran ya soldados armados en todas las armas ofensivas y defensivas, para salir a pelear en campaña”³⁹.

³⁶ Véase sobre esto Maximiliano Salinas, *Historia del Pueblo de Dios en Chile* (Santiago: Ediciones Rehue, 1987), p. 27: “A Chile se trasplanta, como sistema religioso oficial, el viejo esquema medieval de la ‘Cristiandad’...”

³⁷ Juan Sepúlveda, “Crisis de la Independencia y ruptura de la homogeneidad religiosa en Chile”, apuntes de clase del curso “Historia de las Iglesias en Chile”, Comunidad Teológica Evangélica, Santiago, Chile, 1998.

³⁸ Maximiliano Salinas, *Historia del Pueblo de Dios en Chile*, p. 28.

³⁹ *Ibid.*, p. 29.

No sorprende entonces que en esta perspectiva lo sagrado se revele como “lo ‘tremendo’, lo terrible de Dios, el poder divino”⁴⁰ que castiga la rebeldía de los indígenas. La guerra a muerte contra los indígenas y su explotación a través de los trabajos forzados en la encomienda, adquirían así protección divina. Uno de los pocos eclesiásticos que consciente de estas tropelías trabajó incansablemente para erradicarlas, el obispo Diego de Humazoro, murió aislado y con la conciencia de haber fracasado en su rol evangelizador⁴¹.

Al mismo tiempo que esta identidad tradicional, profundamente católica, se constituía en Chile, en Europa comenzaba la modernidad y la ruptura de la homogeneidad o unidad del factor religioso que, a la larga, llevó a una declinación de la influencia religiosa en un proceso creciente de secularización. Dada la centralidad del catolicismo para la identidad chilena de la época, no puede sorprender que el proceso de secularización haya empezado mucho más tarde y que haya sido mucho más lento que en Europa. Sin embargo, su avance se nota en el progresivo desplazamiento del catolicismo como elemento central de la identidad chilena. De ser el núcleo principal de la cultura chilena, el catolicismo pasó a ser una identidad particular, un elemento cultural entre muchos otros. Lo que no significa que su presencia en la identidad chilena no sea profunda y persistente y que no muestre su fuerza en la vida diaria de los chilenos todavía hoy. La secularización en Chile no significó el fin de la religión o de los sentimientos religiosos, sino más bien una pérdida de la centralidad de una visión católica del mundo un tanto estrecha y la llegada del pluralismo.

Este proceso puede ser visto en los últimos 50 años a través de una serie de indicadores tales como la disminución de la proporción de católicos, la caída de las prácticas religiosas y de su frecuencia, el aumento de las opiniones en conflicto con la doctrina tradicional de la iglesia y el descenso del número de sacerdotes. Si tomamos como ejemplo Santiago, de acuerdo al

⁴⁰ *Ibid.*, p. 30.

⁴¹ *Ibid.*, pp. 62-69.

censo de 1950 había un 89.9% de personas que se autoidentificaban como católicas. En 1970 esta cifra baja al 81.7%, y en 1992 al 76.1%. No más de un 20 a un 25% de los católicos van a misa todos los domingos y los que reciben semanalmente la comunión no pasan del 12%. Cerca de 70% de católicos no se confiesa nunca. Un 63.1% de católicos observantes considera aceptable las relaciones prematrimoniales, un 53.3% acepta la convivencia de pareja sin el sacramento del matrimonio, un 81.3% se muestra favorable al uso de anticonceptivos y un 73% es partidario del divorcio en algunos casos⁴². El número de sacerdotes pasó de 2.784 en 1969 a 2.165 en 1994, una caída del 22%⁴³.

La continua declinación de la identidad católica tradicional en Chile se debe no sólo al proceso de secularización, que ha seguido avanzando a medida que los procesos modernizadores se hacen más dinámicos, sino también por el surgimiento de desafíos propiamente religiosos, algunos de ellos al interior de la iglesia. En los años 60 surgió una identidad religiosa progresista que fue dominante por algún tiempo en el episcopado chileno y que se abrió a la modernidad respetando el pluralismo. En esta nueva identidad tuvo una gran influencia el concilio Vaticano II y la expansión de sensibilidades políticas socialcristianas. Más tarde, en los años 70, surge una nueva identidad católica popular de carácter más político y de inclinación izquierdista: el movimiento de las comunidades de base, sustentado por la teología de la liberación, que buscaba una renovación de la iglesia para ponerla al servicio de la justicia y de los oprimidos. Este movimiento planteaba una iglesia diferente, comprometida con los sectores más pobres, una iglesia que volvía a un sentido más genuino de comunidad mediante la creación de grupos pequeños presididos por líderes locales en los diversos barrios populares: las así llamadas comunidades de base. Ellas esperaban constituir la nueva unidad básica de una

iglesia comprometida con la justicia social y los derechos humanos.

Hoy día existen dudas tanto acerca de la verdadera extensión que llegó a tener este movimiento como acerca de su enfoque. En Santiago, en su momento de mayor desarrollo en 1985, había unas 300 comunidades cristianas⁴⁴, las que deben haber representado no más de diez mil personas. Es notable la facilidad con que desaparecieron: ya no queda mucho de ellas. Algunos se preguntan si las comunidades cristianas de base respondieron a las necesidades religiosas reales de los pobres o si más bien reflejaron la radicalización política de sacerdotes y teólogos que buscaban un modelo diferente de trabajo pastoral, una sociedad más justa y un cambio radical dentro de la iglesia. Este sería el caso de los sacerdotes y teólogos que en Chile formaron el movimiento de los Cristianos para el Socialismo.

En el fondo ésta es una pregunta que introduce una duda acerca del carácter genuinamente popular del movimiento, un cuestionamiento del posible elitismo y preciosismo teológico de los intelectuales que lo formaron. Lo interesante es, sin embargo, que este movimiento pequeño, débil y poco representativo de la realidad religiosa chilena haya logrado tal cantidad de publicidad y notoriedad. De algún modo su importancia intelectual, creatividad y gravitación social fue mayor que su peso específico real. No transformaron al catolicismo tradicional, pero constituyeron un desafío teológico y organizacional importantísimo dentro de la iglesia católica y dieron una batalla interna interesante e intensa por el cambio eclesial, que aun perdiéndose, deja algunas marcas. La iglesia oficial las marginó y reprimió abiertamente, arrinconando y persiguiendo a sus teólogos.

En los 80 surge con fuerza una nueva identidad evangélica pentecostal que tiene una formidable capacidad de penetración en sectores populares pero que es políticamente más conservadora y orientada hacia una conversión personal y un

⁴² Arzobispado de Santiago, *Mirada a la Realidad*, anexo al documento de trabajo para la primera asamblea presinodal (Noviembre, 1995), capítulo 2.

⁴³ *Ibid.*, p. 42.

⁴⁴ A. Pastor et al (eds), *De Lonquén a Los Andes, 20 años de iglesia católica chilena* (Santiago: Rehue, 1993), p. 66.

cambio de estilo de vida en sus seguidores. Su avance es espectacular. Mientras en 1950 los evangélicos representaban el 3.9% de la población de Santiago, en 1992 esa cifra llegaba a un 11.2%⁴⁵. Desde 1997 se estima que hay un 15% de evangélicos en todo Chile. Aunque estos porcentajes son todavía muy inferiores al de los católicos, los evangélicos sobrepasan a los católicos en su compromiso y frecuencia de práctica religiosa. En Santiago, más del 55% de los evangélicos (contra el 24.8% de los católicos) se consideran muy practicantes. La frecuencia semanal de asistencia a servicios es también muy superior a la católica (62.7% contra un 23%)⁴⁶.

La teología pentecostal está estrechamente unida a la experiencia de exclusión y marginalidad, de miseria, desempleo y enfermedad. Como afirma Sepúlveda, “cuando un pentecostal dice: ‘este mundo nada ofrece, sólo ofrece perdición’ no está haciendo una afirmación dogmática sino narrando o tematizando su propia experiencia”⁴⁷. Esta es la misma experiencia a la que nos referimos cuando hablamos del fatalismo, sólo que en este caso la desilusión con el “mundo” es transformada por una fuerte esperanza en la salvación ofrecida por Jesús. La insistencia en el poder del Espíritu Santo es un reconocimiento de sus “múltiples manifestaciones... desde las lenguas angélicas hasta la simple alegría, pasando por la danza, las visiones, etc.... la certeza de la cercanía y la presencia viva de un Dios perdonador y acogedor... Es una forma de reapropiación social y popular del poder de Dios frente a su apropiación sacramental por la Iglesia Católica y su apropiación racionalista por la predicación del protestantismo histórico”⁴⁸. La insistencia en la sanación por el Espíritu también tiene que ver con la frecuente inaccesibilidad de la medicina en los estratos más pobres. Finalmente, hay “una

‘Iglesia Militante’ a la que se ingresa por la conversión y a la que supedita sus intereses personales, en la que participa plenamente y con la que asume un compromiso total”⁴⁹. En la identidad pentecostal se acentúa un sentido de pertenencia a un grupo de hermanos, la congregación, pero también un sentido de oposición para lo que ellos denominan “el mundo”, que es lo que está fuera de la iglesia. En un contexto de injusticia, opresión y pobreza “la congregación se volvía en parte un sustituto, para algunos también un modelo, de lo que pudiera llegar a ser una sociedad con relaciones personales ordenadas”⁵⁰.

Se puede afirmar entonces que el retroceso del catolicismo tradicional no ha sido puramente un efecto de la secularización sino que ha habido simultáneamente una gran expansión del pentecostalismo y un serio intento desde el interior del catolicismo por reorientar la iglesia hacia un trabajo más comprometido con los pobres y la lucha contra las injusticias sociales. Sin embargo, aun dentro de las mismas iglesias pentecostales el avance de la modernidad tiene sus efectos. Manuel Ossa ha llamado la atención sobre un síntoma relativamente reciente, estudiado empíricamente, que es “el número creciente de los no practicantes entre los pentecostales, fenómeno insólito en el pentecostalismo de la primera generación”⁵¹. La interpretación de Ossa de la menor práctica, así como del achatamiento de la curva de crecimiento del pentecostalismo, es que son efectos del avance de la modernidad en la sociedad chilena, lo que es interesante porque mostraría que el proceso de secularización aparejado a la modernidad no ha dejado de producir sus efectos aun dentro de la identidad religiosa más exitosa de las últimas dos décadas. Según Ossa esto tiene que ver con un mejoramiento relativo de los niveles de vida y con mejores accesos a la educación y a la salud. Muy importante además sería el impacto de los medios de comunicación y especialmente de la televisión, cuya prohibición por

⁴⁵ Phillip Berryman, *Religion in the Megacity, Catholic and Protestant Portraits from Latin America* (New York: Orbis Books, 1996), p. 45.

⁴⁶ Arzobispado de Santiago, *Mirada a la Realidad*, pp. 93-94.

⁴⁷ Juan Sepúlveda, “Pentecostal Theology in the Context of the Struggle for Life”, en D. Kirkpatrick (ed), *Faith Born in the Struggle for Life* (Grand Rapids: Eerdmans, 1988), pp. 299ss.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ Manuel Ossa, “La Identidad Pentecostal”, *Persona y Sociedad*, Vol. X, N° 1, (Abril 1996), p. 193.

⁵¹ *Ibid.*

las iglesias evangélicas no ha impedido que la mayoría de los evangélicos la tengan y la vean en sus casas. Según Ossa “la modernidad hace que todo fundamentalismo o rigidización absoluta de verdades o normas esté radicalmente amenazado y expuesto al embate de la secularización en todas sus formas”⁵².

Aparte de los fenómenos religiosos que he revisado hasta aquí es necesario también tomar en cuenta la persistencia de formas de religiosidad popular menos articuladas y consistentes en vastas capas de la población, verdaderas formas sincréticas que toman elementos del cristianismo pero también de las culturas indígenas. Por ejemplo, el culto a los muertos, existente entre los indios, ha subsistido en las “animitas”. Otras manifestaciones unen el culto a la Virgen y los Santos con fiestas, danzas exuberantes y peregrinajes de penitentes y cumplidores de mandas: La Virgen de lo Vásquez, la Virgen del Carmen en La Tirana, la Virgen de la Candelaria, la Virgen del Rosario en Andacollo y San Sebastián de Yumbel son buenos ejemplos de formas de religiosidad popular que sobreviven y afectan a un número considerable de personas cuyo catolicismo formal no siempre es estable u ortodoxo⁵³.

Mediatización de la cultura y eclecticismo

Un rasgo importante que hay que destacar es la “mediatización” creciente de la cultura chilena. Thompson ha planteado la idea general de que en toda sociedad moderna los medios de comunicación están crecientemente determinando la manera como las formas simbólicas o culturales son producidas, transmitidas y recibidas y los modos como la gente experimenta los sucesos y acciones que ocurren en contextos espacial y temporalmente remotos. Para Thompson “la transmisión de formas simbólicas está crecientemente mediatizada por los aparatos técnicos e institucionales de las industrias de

los medios de comunicación”⁵⁴. Los medios de comunicación de masas y las redes de transmisión están proliferando rápidamente y alcanzando a un número creciente de personas, de tal manera que las formas simbólicas y culturales se transmiten cada vez más a través de ellos y, simultáneamente, son determinadas y condicionadas por ellos. El medio técnico de transmisión de formas culturales no es neutral con respecto a los contenidos. Contribuye a la fijación de significados y a su reproductibilidad ampliada, facilitando así nuevas formas de poder simbólico. Sin duda la televisión ha sido uno de los medios que más ha influido en la masificación de la cultura tanto por el reconocido poder de penetración de la imágenes electrónicas como por la facilidad de acceso a ellas.

En Chile este proceso puede también apreciarse especialmente en relación con la expansión de la televisión. Por cierto, no se trata de un proceso nuevo. Ya en los 70 se produjo una expansión masiva de la televisión y comenzó a ampliarse el mercado de consumo de bienes simbólicos. Pero es en los noventa que este fenómeno se consolida. Un elemento fundamental de esta consolidación es el aumento masivo de la oferta de programación televisiva. De 20 mil horas en 1990 hoy alcanza casi las 60 mil horas. Otros elementos claves desde 1989 son la duplicación del número de canales de televisión de 4 a 8 y la ampliación de las redes que cubren todo el territorio nacional de 2 a 5. A esto se suma la llegada de la televisión por cable, que cubre más de 70 ciudades y ofrece 1 millón doscientas mil horas de programación⁵⁵. De mayor importancia todavía es el incremento en la proporción de programación nacional, de un 40% en 1987 a un 60% en 1998. Esta proporción se eleva al 81% si se considera el horario “prime-time”⁵⁶.

⁵² *Ibid.*, p. 194.

⁵³ Véase sobre esto Cristián Parker, “Christianity and Popular Movements in the Twentieth Century” in K. Aman & C. Parker (eds.), *Popular Culture in Chile, Resistance and Survival* (Boulder, Westview Press, 1991), pp. 46-47.

⁵⁴ Véase J. Thompson, *Ideology and Modern Culture* (Cambridge: Polity Press, 1990), pp. 4, 12-20 y 225-248. Véase también *The Media and Modernity* (Cambridge: Polity Press, 1995), p. 46.

⁵⁵ Carlos Catalán & María Dolores Souza, “Calidad, Identidad y Televisión”, Ponencia presentada en el Encuentro Latinoamericano sobre Televisión y Calidad, realizado en Sao Paulo, Brasil, 4 al 6 de Agosto 1999, (Santiago: Consejo Nacional de Televisión, Departamento de Estudios, 1999), pp. 5-6.

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 6-7.

Es también un hecho que la mayoría de los chilenos obtiene las noticias de la televisión y en menor proporción de los diarios y las radios. La televisión se ha ido constituyendo en la primera fuente de información y entretenimiento que ocupa el tiempo libre de los chilenos y por eso mismo tiene crecientemente un claro impacto sobre la construcción de sus identidades personales. El fútbol, las telenovelas, los programas estelares, las noticias y los programas políticos son tema de conversación obligado y punto de referencia para la mayoría de los chilenos. Fuera de los políticos tradicionales surgen nuevos modelos u “otros significativos” en futbolistas tales como Zamorano y Salas, en variados artistas de telenovela, en animadores como “Don Francisco” y como Cecilia Bolocco, etc., que se constituyen así en factores que afectan la construcción de identidad de muchos chilenos. Pero además, como lo ha argumentado Marín para toda América Latina, en Chile la consolidación de la televisión “ha radicalmente alterado las condiciones bajo las cuales tiene lugar el debate público... el desarrollo de la televisión ha creado un nuevo sentido de ‘lo público’, más abierto y accesible”⁵⁷.

Un rasgo bastante marcado de la cultura chilena es su eclecticismo, el hecho de que, al menos desde la independencia en adelante, Chile se ha nutrido con avidez y flexibilidad de una variedad de fuentes culturales extranjeras, tanto en el arte como en las ciencias sociales y la filosofía. Muchos hablan del carácter imitativo de la identidad chilena y de una falta de originalidad que nos hace aceptar e incorporar las más diversas modas intelectuales que vienen de fuera. En arquitectura, por ejemplo, Cristián Boza, un destacado practicante de ese arte en Chile, sostiene que

tenemos un grado de eclecticismo muy alto debido a que el fenómeno arquitectónico sufrió un proceso de enajenación al pedir prestados modelos de otras ciudades... nos sentimos proclives a reinterpretar las

*tendencias y hacerlas propias... La casa tipo chilena es absolutamente ecléctica... Vamos a seguir siendo eclécticos por siempre; nunca tendremos mayor identidad porque no la hemos tenido y no la podemos inventar. Seguimos con nuestra tendencia a reinterpretar lo que viene de fuera... no está mal, ha sido nuestra actitud siempre y si somos capaces de hacerlo bien, no veo el problema*⁵⁸.

Creo que Boza detecta bastante certeramente un rasgo cultural chileno, pero, aunque se conforma con él y encuentra que lo hacemos bien, lo entiende como enajenación o como falta de identidad. Yo pienso que estos juicios críticos son inadecuados. Eclecticismo no es lo mismo que enajenación o falta de identidad. Boza parece entender identidad sólo en términos de “distintividad”, “creatividad” u “originalidad”. En ese sentido tiene razón, no hemos producido una arquitectura o una filosofía o una ciencia social distintiva; pero eso no es falta de identidad en el sentido que le hemos dado en este libro: existe una identidad que, entre otros rasgos, tiende a ser ecléctica, muy abierta a absorber ideas de todos lados. Por lo demás, como lo veremos en la sección sobre globalización en el capítulo 8, es bastante difícil distinguir entre lo propio y lo ajeno; en el campo de la cultura los rasgos culturales raras veces “son” propios en el sentido de “puros” u “originales” y más bien “llegan a ser” propios en procesos complejos de adaptación.

Consumismo, ostentación y fascinación con lo extranjero

Unido a su creciente mediatización, la cultura chilena está conducida por la lógica de la ganancia y la competencia por consumidores. La cultura se ha convertido en una industria más que vive de su mercado y en una competencia implacable

⁵⁷ Cristóbal Marín, *Modernity and Mass Communication*, p. 295.

⁵⁸ Cristián Boza, entrevista en el suplemento de *La Tercera*, *Su Casa*, N° 209, (30 Junio 2001), p. 14.

por conquistar consumidores. Se puede así hablar de una mercantilización de formas simbólicas que son transadas, vendidas y adquiridas en mercados altamente competitivos. El arte y las formas culturales se estandarizan y mercantilizan crecientemente como consecuencia del surgimiento de las industrias del ocio y la entretención, en las que la televisión tiene un rol crucial. La industria cultural convierte a los individuos en consumidores. Se puede hablar de una cultura del consumo que se extiende desde la adquisición de bienes materiales al consumo de la cultura como forma de entretención. Como lo ha advertido también Tironi, “el consumo ha sido central en el espíritu de los 90. Ha permitido que gran parte de la población acceda a bienes y servicios que les estaban vedados hace pocos años, y que eran el privilegio exclusivo de las élites”⁵⁹.

Moulian ha analizado el fenómeno del consumismo en Chile y lo ha explicado en términos de la necesidad que tiene el capitalismo de instalar una tendencia o deseo adquisitivo-hedonista en la gente, que la impulse a consumir en forma vertiginosa⁶⁰. Para ello usa la propaganda, los mall y el crédito. La televisión juega también su rol, especialmente por medio de las exitosas telenovelas que

*vehiculan el mismo mensaje a través de la sentimentalización de la vida, la estetización de la pobreza, la presentación de un mundo colmado de seres ricos y hermosos. Un mundo de mansiones, donde casi nadie vive del agobio del trabajo. Un mundo idílico y romántico donde el principal sufrimiento son las penas de amor*⁶¹.

El problema está en la pregunta por qué el capitalismo ha tenido tanto éxito en instalar este deseo hedonista en los chilenos. En sí mismos la propaganda, los malls, el crédito y la televisión no

bastan para explicarlo por muy atractivos y seductores que aparezcan. Hay que evitar lo que Thompson ha llamado la “falacia del internalismo”, que consiste en la tendencia a establecer las consecuencias sociales de un mensaje a partir del mensaje mismo. Se trata de una falacia, porque no puede asumirse que las características que el analista discierne en el mensaje van a tener un efecto determinado cuando ese mensaje es recibido por la gente. El proceso de apropiación de los productos culturales es muy complejo y supone un proceso de interpretación que está condicionado por el trasfondo personal y grupal del receptor⁶².

Yo creo más bien que la respuesta se puede buscar por el lado de la relación entre el consumo y la identidad. Como vimos en el capítulo 1, toda identidad se forma en relación con elementos materiales tales como el propio cuerpo y otras posesiones materiales que le dan al sujeto un sentido de autoreconocimiento. La idea es que al poseer o adquirir cosas materiales los seres humanos proyectan en ellas su propio sí mismo, sus propias cualidades. Se ven a sí mismos en esas cosas. Por eso es que la identidad de las personas inevitablemente se relaciona con el consumo y las industrias tradicionales y culturales que producen los bienes de consumo.

Pero además decíamos que la identidad de una persona se forma en función de las opiniones y expectativas de otras personas que son significativas para ella. Las identidades vienen del grupo social, en la medida que expresan tanto las expectativas que los otros tienen de nosotros como nuestra propia búsqueda de reconocimiento por parte de los otros. Todo ser humano quiere ser considerado y aceptado por su grupo, quiere que sus derechos se respeten y quiere ser valorado por su contribución. Cuando esto se logra espontáneamente existe la autoconfianza, el autorespeto y la autoestima⁶³. Cuando esto no se logra espontáneamente, el sujeto lucha para que se le reconozca. Cuando esta falta de reconocimiento afecta a varios individuos que comparten una situación parecida, la lucha por el reconocimiento puede realizarse a través de un movimiento colectivo. Pero también

⁵⁹ Eugenio Tironi, *La irrupción de las masas y el malestar de las élites*, p. 16.

⁶⁰ Tomás Moulian, *El consumo me consume* (Santiago: LOM ediciones, 1998), pp. 22-26.

⁶¹ *Ibid.*, p. 24.

⁶² J.B. Thompson, *Ideology and Modern Culture*, p. 105.

⁶³ Sobre esto véase el capítulo 1, nota N° 20.

puede realizarse a través de una proyección personal en objetos de consumo que han llegado a constituir símbolos de una comunidad a la que se desea pertenecer.

Mi tesis es que en Chile, uno de los legados de la dictadura ha sido un cambio cultural profundo que se manifiesta en que *se ha pasado del énfasis en el movimiento colectivo a un énfasis en el consumo como base de la construcción de identidades y de la búsqueda de reconocimiento*. La violencia y la represión del régimen militar durante 17 años hasta 1989, prácticamente impidió la posibilidad de expresión individual o lucha por el reconocimiento a través de movimientos colectivos. Simultáneamente, la reestratificación de la sociedad chilena de acuerdo a criterios puramente monetarios por un régimen neoliberal, y la instauración de un mercado de consumo altamente sofisticado al que se puede acceder no sólo poseyendo altos ingresos sino también a través de la tarjeta de crédito, abrió naturalmente para muchos chilenos medios el cauce del consumo como único medio de progreso y expresión de identidad.

Como el mismo Moulian lo ha señalado, se ha producido en Chile una integración masiva de numerosos sectores sociales mediante la masificación del consumo: “a través de la masificación del crédito se ejerce una forma de ciudadanía, la del ‘ciudadano credit-card’, insertado en una gigantesca cadena de consumo con pago diferido”⁶⁴. Esta es una forma de disciplinamiento y despolitización tremendamente efectiva. El que no paga pierde su ciudadanía. Pero también el crédito es una señal de identidad conectada con el deseo y el placer, capaz de construir una subjetividad a través del acceso a los objetos del consumo. El consumo es, en último término, una compensación, una “reconfortante evasión, cuando se ha perdido la esperanza en otro mundo mejor”⁶⁵.

De este modo en el Chile actual es posible hablar de una cultura del consumo en la cual el intercambio de mercancías

materiales y culturales está determinado no sólo por su capacidad para satisfacer necesidades específicas (incluidas las estéticas y de entretenimiento) sino también por su capacidad para entregar un sentido de pertenencia e identidad. Comprar y consumir son actos culturalmente determinados. El consumo como medio de identificación permite a la gente ser vista usando algunas etiquetas o en la compañía de ciertas personas en ciertos lugares que identifican a un cierto grupo, el que a veces es una creación de los medios. Ir a un concierto o exhibición puede satisfacer necesidades estéticas, pero también puede satisfacer la necesidad de estar o ser visto en compañía de un cierto grupo con el cual uno quiere identificarse. Del mismo modo, la compra de jeans o de autos de cierta marca significa más para una persona que el mero hecho de vestirse y tener movilidad, provee también un status y un sentido de pertenecer a un grupo identificable.

En contraste con la lucha colectiva por el reconocimiento, la búsqueda del reconocimiento a través del consumo es atomizada e individual. Sustituye los logros colectivos por la posesión de cosas, y en esa medida desarma y desincentiva la lucha colectiva. Es cierto que las cosas materiales son inevitablemente parte de nuestra propia identidad, pero también pueden transformarse, de manera aberrante, en el único canal para ser reconocido. Pareciera que en el Chile actual muchos grupos sociales, pero sobre todo los jóvenes, han abandonado la lucha política y sus reivindicaciones, y las han reemplazado por el acceso más amplio al consumo garantizado por la tarjeta de crédito. Tendear y comprar han pasado a ser una parte importante del tiempo libre y del estilo de vida de muchos. Los malls se han constituido en lugares importante de peregrinaje y en verdaderos centros de esta nueva cultura⁶⁶. La apariencia personal, conformada por la ropa, el auto, los anteojos etc., ha pasado a

⁶⁴ Tomás Moulian, *Chile Actual, Anatomía de un Mito* (Santiago: LOM ediciones, 1997), p. 102.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 123.

⁶⁶ Basta ir un fin de semana a alguno de los malls de Santiago para quedar impresionado. Se llenan de gente de todas las clases sociales, entre ellas muchas de escasos recursos, que van a pasear, vitrinear o comprar a crédito. El mall se ha transformado así en un nuevo templo del consumo masivo, con acceso democratizado por la tarjeta de crédito.

tener una importancia central. En el consumo se van descubriendo nuevas libertades y goces que no se conocían. Pero todo esta cultura del consumo se va imponiendo a expensas de un cuestionamiento más radical del sistema. La adopción de estilos de vida, gustos, modos de vestirse, etc., ha tenido una consecuencia despolitizadora. Para muchos jóvenes la idea de liberación es hoy día sinónimo de libertad para consumir.

Sin embargo, este patrón actual de comportamiento no carece de antecedentes que lo conectan con actitudes y conductas de consumo conspicuo y de ostentación que las elites desarrollaron desde la colonia en adelante, tanto como un medio de compensar su inseguridad social, como una manera de expresar su conciencia de excelencia y distinción social. Pagden ha observado que en la colonia los criollos, frente al desprecio de los peninsulares, desarrollaron dos rasgos de identidad que les permitía un reconocimiento vicario. Por un lado crearon un “modelo de sociedad cristiana” observante de sus deberes y con un celo exagerado en su religiosidad. Por otro lado, acentuaron un consumo ostentoso, tanto en las ropas, como en los carruajes, las iglesias, las fiestas, ceremonias públicas y residencias privadas. De ese modo la autoridad y la autoimagen de la elite criolla parecía depender de su capacidad para ostentar su riqueza ante los otros⁶⁷. Después de la independencia, este rasgo se afirma como una expresión de superioridad de una clase que no necesita trabajar para vivir. El consumo conspicuo y ostentoso, argumentan Barros y Vergara, exterioriza la convicción de superioridad y excelencia que anima a la oligarquía⁶⁸. Hacia fines del siglo XIX, el fotógrafo norteamericano Harry Olds le escribe a su padre desde Valparaíso y le cuenta sus experiencias de las celebraciones de las fiestas patrias:

Visité el Teatro Municipal y vi a la sociedad de Santiago en sus mejores días... ellos no van a ver la actuación sino que a lucirse y valió la pena verlo: todos los hombres estaban de etiqueta con guantes blancos, sombreros altos, y las damas con vestidos de gala, fue deslumbrante. Entre actos ellos salen a lucirse a una sala contigua... Mucha gente prominente estaba allí y vi a la hija de la dama rica, señora Cousiño, que usaba diamantes en gran cantidad. Todo era para mostrarlo y causar efecto solamente⁶⁹.

Esta misma idea es confirmada por Barros y Vergara: “cuando la oligarquía asiste a las funciones del Teatro Municipal no lo hace por la satisfacción estética o intelectual que podría brindarle la calidad del espectáculo, sino porque dicho local está consagrado como lugar de moda”⁷⁰. Sin embargo, tal como lo ha mostrado Manuel Vicuña, el Teatro Municipal representaba mucho más que lo que aparecía a los ojos del fotógrafo norteamericano; era un medio de ascenso social e integración de advenedizos con plata: “instituciones como el Teatro Municipal representaron canales informales de ascenso social y medios propicios a la asimilación cultural de los nuevos elementos”⁷¹. Lo que confirma que la ostentación servía un propósito identitario: sea el deseo de pertenecer a la clase dominante a la que no se pertenece por nacimiento, sea la necesidad de reforzar una identidad de clase. De alguna manera, a fines del siglo XIX, el Teatro Municipal se transformó en un lugar privilegiado de celebración de verdaderos ritos de identidad de clase que buscaban reafirmar o adquirir un sentido de pertenencia⁷². Es interesante anotar también, siguiendo a Vicuña, que “el despliegue ostentoso de bienes suntuarios no fue patrimonio exclusivo de los sectores acomodados. Aquél condicionó la vida de las capas

⁶⁷ A Pagden, “Identity Formation in Spanish America” en N. Canny y A. Pagden (eds), *Colonial Identity in the Atlantic World, 1500-1800* (Princeton: Princeton University Press, 1987), pp. 84-5, 89.

⁶⁸ Luis Barros y Ximena Vergara, *El modo de ser aristocrático, el caso de la oligarquía chilena hacia 1900* (Santiago: Editorial Aconcagua, 1978), pp. 64-65.

⁶⁹ Harry G. Olds, carta a su padre, Valparaíso, 25 de Septiembre de 1899, en José Luis Granese (ed.), *Valparaíso, Harry Olds, Fotografías* (Sin fecha ni editorial).

⁷⁰ Luis Barros y Ximena Vergara, *El modo de ser aristocrático*, p. 58.

⁷¹ Manuel Vicuña, *La belle époque chilena* (Santiago: Editorial Sudamericana, 2001), p. 28.

⁷² Sobre los ritos de identidad véase el capítulo 8.

superiores de la clase trabajadora y de los todavía malos sectores medios...⁷³.

Junto al consumismo y la ostentación hay en la elite chilena, pero también en otras clases, una fascinación con lo extranjero cuya fuente es la misma inseguridad social desarrollada primero frente a los peninsulares y posteriormente incrementada por la necesidad de demostrar continuamente que, a pesar del aislamiento y la distancia, Chile es civilizado. Ya desde la colonia los viajeros hacían notar que los chilenos de clase alta se vestían a la última moda francesa o inglesa. Durante el siglo XIX y principios del XX, la elite chilena construyó magníficas mansiones y palacetes para lo que importó mármoles, cristales y maderas desde Europa. La época de la industrialización sustitutiva de importaciones y de control estatal sobre las importaciones acentuó las preferencias por lo extranjero, en parte debido a su escasez, pero también por la razón adicional de que la producción nacional era cara y de mala calidad. El período neoliberal de los años 90 no ha hecho más que confirmar estas tendencias, con su apertura irrestricta al mercado internacional. Lo mejor de todo el mundo llega a los malls. Un resultado más amable y positivo de este rasgo es la reconocida hospitalidad chilena frente a los extranjeros. Se hacen particulares esfuerzos por tratarlos y atenderlos con gran calidez humana como huéspedes de honor, para que se sientan especialmente bienvenidos y honrados. Hay allí una combinación del deseo de demostrar civilización y sofisticación con el de ostentar riqueza y bienestar. La ya famosa expresión de un miembro de la elite en los preparativos de una invitación resume bien la actitud: ¡Que no se note pobreza!⁷⁴.

⁷³ Manuel Vicuña, *La belle époque chilena*, p. 36.

⁷⁴ Hasta cierto punto éste es un rasgo más general de la identidad chilena que cubre también a otros grupos sociales. La hospitalidad de los hogares humildes, sea con extranjeros o con miembros de la elite, es más notable aún porque no tiene la intención de ostentar. Siempre se hace un esfuerzo especial por atender bien, incluyendo aquello que está normalmente prohibido para las finanzas familiares. Habiendo vivido muchos años en Inglaterra, sé por experiencia que esto no es habitual.

El malestar de la cultura

Un nuevo discurso sobre identidad ha empezado a construirse en Chile desde los 90 y que hemos caracterizado en el capítulo 5 como la versión empresarial postmoderna. Se trata de un intento por crear una “nación ganadora” cuyo agente típico es la figura del empresario innovador y exitoso. Hay una nueva concepción cultural que destaca el empuje, el dinamismo, el éxito, la ganancia y el consumo como los nuevos valores centrales de la sociedad chilena y que ha llevado a una autoconcepción más positiva de los chilenos. Sin embargo, junto a este nuevo proyecto identitario exitista ha ido surgiendo simultáneamente un cierto sentimiento de desazón e inquietud que varios autores han llamado “el malestar de la cultura”.

Los estudios empíricos de FLACSO en 1995, sobre *Representaciones de la Sociedad Chilena*, y del PNUD en 1998 sobre *Desarrollo Humano en Chile* dieron una campanada de aviso: en medio del crecimiento económico y el consumo ampliado, muchos chilenos se sienten inseguros e infelices por niveles más altos de estrés en sus vidas, por el endeudamiento, por la congestión y polución de las ciudades, por la delincuencia creciente.⁷⁵ La encuesta de FLACSO consignaba opiniones mayoritarias significativas en el sentido de que Chile era una sociedad cada vez más egoísta, más individualista, menos respetuosa de los demás, más agresiva y menos sana moralmente, a pesar de reconocer por otro lado los avances económicos obtenidos. El informe del PNUD por su lado mostraba cómo, muy mayoritariamente, los que percibían que el país estaba económicamente mejor, al mismo tiempo estimaban que la gente no era más feliz.

Para la mayoría de los autores, las causas de este malestar se ubican en las tensiones producidas por el propio desarrollo económico acelerado. Así por ejemplo, Guillermo Campero ha sostenido que el cambio económico ha producido un cambio

⁷⁵ Véase FLACSO, *Encuesta sobre representaciones de la sociedad chilena* (Santiago: FLACSO, 1995) y PNUD, *Desarrollo Humano en Chile, 1998* (Santiago: PNUD, 1998).

cultural de carácter tensional: “tensión entre valores nuevos y conductas derivadas de ellos, que se introducen en el mundo cultural de los chilenos y que colisionan con valores y conductas previas, sin lograr todavía articularse virtuosamente y configurar un nuevo y consistente ‘ethos’ cultural del desarrollo”⁷⁶. El informe del PNUD, a su vez, apunta a la falta de complementariedad entre la modernización y la subjetividad como principal causa de la inseguridad de los chilenos⁷⁷. Pablo Salvat se refiere a lo mismo cuando habla de “una molestia con procesos de modernización que aparecen a las personas concretas como una suerte de maquinaria social que prescinde de su concurso, voluntad o participación deliberada, esto es, de dimensiones relevantes de su subjetividad”⁷⁸.

Se desprende de lo anterior que a las fuentes tradicionales de malestar en Chile, que eran la falta de perspectivas de progreso y desarrollo, se han unido ahora otras que son causadas por el mismo proceso de desarrollo acelerado. Eugenio Tironi ha llamado la atención acerca del peligro latente que la percepción por la elite de esta doble fuente de malestar representa para un país todavía relativamente subdesarrollado. En la medida que se focalice una excesiva atención en los problemas producidos por el mismo crecimiento —que sin duda existen— puede producirse una pérdida del impulso para seguir adelante con el proceso de desarrollo, cuya debilidad impediría incorporar a sus beneficios a numerosos chilenos que todavía están fuera de él. A este respecto Tironi no es muy optimista y piensa que “aun padeciendo materialmente muchos de los problemas propios de la agenda de un país subdesarrollado, la sensibilidad pública y la clase dirigente vibrarán cada vez más con los temas típicos de la agenda de los países desarrollados: la inseguridad ciudadana, la protección del medio ambiente, el cuidado de las

minorías, el temor al riesgo o el malestar con el crecimiento”⁷⁹. No hay duda de que este malestar en la cultura, en un país que todavía tiene mucha gente muy pobre y sin acceso a la satisfacción de necesidades básicas, tiene sus peligros, pero es necesario consignarlo como uno de los elementos culturales emergentes en los 90.

⁷⁶ Guillermo Campero, “Más allá del individualismo: la buena sociedad y la participación”, en René Cortázar y Joaquín Vial (eds). *Constuyendo Opciones* (Santiago: CIEPLAN y DOLMEN, 199), p. 431.

⁷⁷ PNUD, *Desarrollo Humano en Chile 1998*, p. 220.

⁷⁸ Pablo Salvat, “Del proceso de modernizaciones y las transformaciones normativas en la sociedad chilena: informe al P.N.U.D. (Santiago: Centro de Ética, Universidad Alberto Hurtado, 1999), p. 7.

⁷⁹ Eugenio Tironi, *La irrupción de las masas y el malestar de las elites*, p. 226.

Capítulo 8

Los referentes socio culturales y materiales de la identidad chilena

Los aspectos formales definitorios de la chilenidad

Al definir el concepto de identidad personal en el capítulo 1, se distinguieron 3 aspectos o partes componentes de carácter formal aplicables a toda identidad: primero, ciertas lealtades grupales o características que denominamos identidades culturales, tales como género, nacionalidad, etnia, clase social, etc., en términos de las cuales los individuos se autoreconocen; segundo, el elemento material que incluía el cuerpo y otras posesiones capaces de entregar al sujeto elementos vitales de autoreconocimiento y, en tercer lugar, la existencia de “otros” en un doble sentido: aquellos cuyas opiniones acerca de nosotros internalizamos y también aquellos con respecto a los cuales el sí mismo quiere diferenciarse. Establecimos también las similitudes y diferencias entre las identidades personales y las identidades colectivas, pero, en principio, se puede afirmar que las tres partes componentes de la identidad se aplican tanto a la identidad personal como a la colectiva.

Las identidades culturales que han facilitado el autoreconocimiento de los chilenos como país han ido cambiando en la historia. Durante los tres siglos de la colonia, Chile formó parte del imperio Español y compartía con otras regiones la lealtad al monarca de esa nación. Formaba también parte de la iglesia católica universal. Chile se definía en esa época por ser miembro de una comunidad de naciones pertenecientes a la corona española y por compartir la religión católica. En las mentes de la época estos dos aspectos estaban intrínsecamente

ligados, porque en un estado de Cristiandad no había mayor distinción entre el aspecto político y el religioso. De hecho los títulos del monarca español sobre América le habían sido concedidos por el papa. Con la independencia, Chile deja esa “comunidad imperial imaginada” y pasó a formar parte de Sudamérica o, si se quiere, Latinoamérica, una comunidad de naciones independientes que comparten origen, lengua y religión y una posición parecida en el mercado mundial. Como hemos visto, la identidad cultural latinoamericana ha sido muy importante como elemento de autoimagen en Chile, hasta el punto que, para muchos autores, los rasgos esenciales de la identidad chilena son compartidos con el resto de América Latina¹.

Después de la Segunda Guerra Mundial, cuando el tema del desarrollo se hizo importante, una segunda categoría cultural de autodefinición, de carácter más general, se añadió a la identidad latinoamericana: Chile comenzó a formar parte de la comunidad de naciones subdesarrolladas, periféricas o del Tercer Mundo. Esta pertenencia está condicionada tanto por un reconocimiento externo de organismos internacionales y centros académicos del mundo desarrollado, como por una conciencia interna correspondiente que se generaliza en Chile entre los años 50 y 60.

Desde 1990, más o menos, Chile pasó a compartir una comunidad imaginada más selecta y pequeña dentro de los países periféricos: la de los países en vías de desarrollo más exitosos. Esta comunidad pequeña no es necesariamente la de los así llamados NICs (*newly industrializing countries*) que agrupa a Singapur, Hong Kong, Taiwán y Corea del Sur, porque Chile no se está industrializando, sino que más bien se trata de un grupo más amplio, que incluye a esos países, pero también a otros con altas tasas sostenidas de crecimiento económico y cuyo desarrollo es impulsado por las exportaciones (*export-led development*). Aunque se trata de una comunidad un tanto difusa en cuanto al número y calidad de sus miembros, tanto en la

comunidad internacional como en Chile existe una clara conciencia de que Chile pertenece a este grupo más selecto de países en vías de desarrollo. Por ejemplo, el profesor Arnold Harberger de la Universidad de Chicago y de la UCLA, formador de varias generaciones de economistas chilenos, ha sostenido recientemente que Chile es “el país latinoamericano mejor encaminado en el sendero al desarrollo”².

Desde fines de los años 80 una de las aspiraciones más sentidas del mundo intelectual y político chileno es llegar a pertenecer a la comunidad de los países desarrollados. Mientras en el período que va desde 1950 a 1985 había clara conciencia sobre la necesidad del desarrollo pero no necesariamente mucho optimismo acerca de alcanzar la meta en el mediano plazo, en los noventa se expande una conciencia de que llegar a ser un país desarrollado es no sólo posible sino que Chile está relativamente cerca de esa meta. Incluso el tercer gobierno de la Concertación se plantea como objetivo el que Chile sea un país desarrollado para 2010, fecha del segundo centenario de la independencia. Tal como advertimos en el capítulo 1, la identidad no es sólo una herencia del pasado, sino también mira al futuro, es un proyecto a construir. No cabe ninguna duda de que el principal proyecto de Chile en los noventa es llegar a ser una sociedad desarrollada en la que se haya superado la pobreza que afecta todavía al 20 por ciento de su pueblo. Es interesante destacar que en el imaginario político chileno de principios del siglo XXI, el desarrollo se concibe no tanto como riqueza generalizada sino como superación de la pobreza.

Con respecto a la segunda dimensión de la identidad que dice relación con las posesiones materiales que expresan o proyectan el sí mismo, es obvio que los ejemplos más claros se ven en el campo de las identidades personales. Sin embargo, es también posible encontrar en el caso de la nación, como identidad colectiva, una proyección en objetos materiales. No existe, claro está, un cuerpo en el mismo sentido que el cuerpo humano, pero sí hay una materialidad constituyente, un territorio, un clima, una

¹ Es el caso, por ejemplo, de las versiones de identidad de carácter religioso de Pedro Morandé y Cristián Parker, y de la versión anglófila de Claudio Véliz.

² Arnold Harberger, entrevista en *La Tercera*, Sección Economía (2 Julio 2001), p. 26.

geografía, unos paisajes, unos olores con los cuales los habitantes identifican su nación y se reconocen a sí mismos. Como diría Benjamín Subercaseaux, la geografía es el “cuerpo de Chile”³, es decir, nuestra primera y más íntima posesión, donde se proyecta y manifiesta la identidad colectiva. José Victorino Lastarria daba bien cuenta de esto: “cuando yo visito un país no lo separo de sus habitantes. La experiencia nos ha dado a conocer que el hombre no es independiente de la naturaleza que habita: es preciso considerarlo al lado del árbol, de las montañas, y dominado por el clima bajo cuyo imperio vegeta”⁴.

Así como el ser humano es histórico, es decir, vive y se desarrolla en una dimensión de tiempo, así también es territorial, vive en una dimensión espacial. Así como hace la historia, del mismo modo construye y se proyecta en su territorio o, si se quiere, territorializa un espacio dándole sentido. Por ejemplo, en el Santiago actual hay un “barrio alto”, donde vive la elite, y “barrios bajos”, donde viven los pobres, que es una manera específica de territorializar el espacio santiaguino con un sentido de clase. Otra manera de territorializar el mismo espacio santiaguino, también clasista, pero con un uso diferente del espacio, ocurrió durante la segunda mitad del siglo XIX con la creciente apropiación de espacios públicos, que habían sido compartidos anteriormente por todos los santiaguinos sin distinción de clases, por la elite que vivía en el centro. De ese modo la Alameda y el parque Cousiño se convirtieron en lugares exclusivos. El intendente de Santiago, Benjamín Vicuña Mackenna intentó remodelar Santiago entre 1872 y 1875 con un sentido urbanístico que, por un lado intentaba imitar la labor del barón Haussmann en París, pero por otro se caracterizaba por excluir a los sectores populares, escindiendo la ciudad en dos polos opuestos⁵.

Hay varios elementos materiales que distinguen el entorno físico chileno. Se trata de un país largo y estrecho, con una variedad de regiones, climas y paisajes, desde el desierto del norte hasta los bosques lluviosos del sur, pasando por la zona templada del centro. Contrariamente a lo que podría pensarse, esta variedad de regiones y las dificultades de comunicación no favorecieron los regionalismos y localismos, sino que desde un comienzo acentuaron un fuerte centralismo, posiblemente por la clara conciencia que existía del peligro de disgregación⁶. El característico centralismo chileno es también una manera geográficamente específica de territorializar el espacio chileno. El estrecho territorio nacional está atrapado entre grandes montañas y un mar vastísimo. Estar en Chile da una sensación de aislamiento parecida a la de una isla, pero un poco más acentuada por la altura de las montañas y la enormidad del mar que lo separan del resto del mundo. La identidad chilena tiene conciencia no sólo de su aislamiento geográfico sino también de su ubicación en los confines del mundo.

Se trata de una geografía difícil, que no facilita las comunicaciones y el transporte, pero con paisajes y olores definidos y casi únicos que llenan de imágenes y sensaciones a los chilenos. De esto se dan muy bien cuenta cuando están fuera. En pocas otras partes encuentran ese olor especial del mar Pacífico, esos paisajes solitarios, agrestes y nevados, esos bosques, lagos, glaciares y volcanes majestuosos. José Victorino Lastarria observaba que el chileno normalmente “no ve la naturaleza de la que está rodeado; pero participa de su esencia...”⁷. Esto puede ser verdadero en un cierto número de casos, pero también hay muchos chilenos que aprecian la belleza de la que están rodeados. Lo que sí es cierto, es que la naturaleza también cambia en el tiempo, a veces como fruto de la propia intervención humana poco afortunada. Pocos santiaguinos de los años 40 y 50 podrían haber supuesto que alguna vez ya no podrían ver la cordillera de los Andes por la polución atmosférica. ¿Pasará

³ Benjamín Subercaseaux, *Chile o una loca geografía* (Santiago: Ediciones Ercilla, 1940), p. 44.

⁴ José Victorino Lastarria, “El manuscrito del diablo” (1849), en Sergio Grez (ed.), *La “cuestión social” en Chile, ideas y debates precursores, 1804-1902* (Santiago: Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, 1995), p. 97.

⁵ Sobre esto véase Manuel Vicuña, *La belle époque chilena* (Santiago: Editorial Sudamericana, 2001), pp. 43-49.

⁶ Véase sobre esto Hernán Godoy, *El carácter chileno* (Santiago: Editorial Universitaria, 1976), capítulo III.

⁷ José Victorino Lastarria, “El manuscrito del diablo” (1849), p. 95.

algo similar con los bosques talados, con los ríos y las playas contaminados?

Benjamín Subercaseaux ha sostenido una posición bastante radical con respecto a la influencia de la geografía y el clima en la identidad chilena. Cuando intenta definir la psicología del chileno, como ya vimos, llega a la conclusión de que corresponde a un tipo psicológico depresivo. La explicación del tipo depresivo es, en último término, geográfico-climática. Subercaseaux sostiene que nuestro clima “es profundamente deprimente por las grandes oscilaciones térmicas entre el día y la noche, y también por otras causas telúricas que todavía no han sido bien establecidas”⁸. A esto se agrega el hecho de que “los rasgos más depresivos, más ‘chilenos’, se observan en aquellas regiones en que la cordillera está más próxima al mar; donde grandes alturas se suman a grandes profundidades”⁹. Esto bordea lo que podría llamarse un “determinismo geográfico-climático” que no tiene real justificación. Aunque recientemente se ha sostenido que Santiago tiene la proporción más alta del mundo de gente enferma mental o deprimida, esto no se debe al clima o a la cordillera, sino más bien al modo de vida neurotizante que llevan los santiaguinos. Es posible afirmar que en muchos sentidos los chilenos llevan su clima y su geografía local dentro de ellos, pero es muy improbable que esto llegue al extremo de constituir un tipo depresivo. Esto parece más plausible en países nórdicos donde la ausencia prolongada de luz solar sí tiene consecuencias depresivas comprobadas.

La identidad chilena se ha ido formando, en tercer lugar, en interacción con ciertos “otros” que son también países. Los “otros significativos”, países modelos cuyas culturas, expectativas y actitudes Chile ha tomado en cuenta e introyectado, han ido variando con la historia. Todo empezó con España, a la que no por casualidad se la denomina la “madre patria”. Durante 3 siglos fue nuestro “otro” más significativo, del cual dependíamos hasta en los más mínimos detalles, y cuyas expectativas políticas, culturales y religiosas llegaron a ser

nuestras propias autoexpectativas. Aunque he argumentado sistemáticamente en contra de la tendencia a esencializar su presencia como un legado inamovible, su influencia en la formación de la identidad chilena no debe subestimarse y es claro que tuvo un profundo impacto que se consolidó durante casi tres siglos y que aún hoy subsiste en forma modificada y recontextualizada en variados aspectos de nuestra cultura, algunos de los cuales hemos explicitado en el capítulo anterior.

Con la independencia, España pierde su posición privilegiada y es reemplazada por Inglaterra y Francia como las fuentes culturales de donde Chile quiere nutrirse durante el siglo XIX. La influencia británica se manifiesta con mayor fuerza en el campo político-económico donde la ideología liberal es adoptada por las clases terratenientes y exportadoras. La influencia francesa se hace sentir preferentemente en las letras y en la cultura. El positivismo de Comte, ampliamente adoptado por esas mismas clases, mostró, al menos en Chile, un carácter complementario y no opuesto al liberalismo. Sin embargo, Inglaterra es la que en definitiva predominó en la autoimagen de la elite chilena, al autocalificarse de “los ingleses de América del Sur”, expresión que cuenta con adeptos hasta el día de hoy.

En la primera mitad del siglo XX Alemania surge como el “otro significativo” más importante. Su influencia se ve tanto en el ejército, que se modela en el ejército alemán y trae instructores de esa nacionalidad hacia fines del siglo XIX, como en el Instituto Pedagógico, creado en 1889, después de la misión de Valentín Letelier a Alemania. Por más de 20 años los principales profesores del Instituto fueron alemanes, que formaron generaciones de intelectuales chilenos. Con posterioridad, el nacional socialismo de Hitler ejerció una gran fascinación en muchos intelectuales chilenos, y las victorias alemanas de principios de la Segunda Guerra Mundial concitaron la admiración de vastas capas de chilenos.

Después de la Segunda Guerra Mundial, Estados Unidos se consolida como el gran “otro significativo” de Chile y ha mantenido esta posición de privilegio hasta el día de hoy. Su gravitación cultural, económica y social ha sido enorme. Miami,

⁸ Benjamín Subercaseaux, “Apuntes para una Psicología del Chileno” en *Chile, o una contribución a la realidad* (Santiago: Zig-Zag, 1939), p. 72.

⁹ *Ibid.*, p. 73.

Orlando, Nueva York y California son los destinos naturales de los viajeros chilenos de fines del siglo XX. Estados Unidos se ha constituido, especialmente desde 1973, en el gran modelo económico de Chile. Se imitan sus instituciones, sus políticas y sus estilos de vida. Casi en forma determinista, todo economista chileno que tenga alguna figuración en la conducción económica del país ha sido formado en Estados Unidos, sea de derecha o de izquierda. Flota en el aire la idea que nada más vale. Los doctores en economía de Cambridge, del London School of Economics o de la Universidad de París son mirados un poco en menos, como si no tuvieran la misma competencia técnica, por la elite formada en Estados Unidos. Los MBA de las universidades chilenas no tienen éxito si no son apadrinados por alguna escuela de negocios norteamericana. La lengua de los negocios y de la economía es en Chile el inglés. Puede ser sorprendente, pero es un hecho que todos los trabajos económicos o de administración de negocios presentados en seminarios universitarios, charlas y conferencias casi siempre tienen título en inglés, aunque se den en castellano y por chilenos. Pareciera creerse que el título en inglés valida los contenidos o les da un aura científica que de otro modo no tendrían. Por sobre todo, el empresario chileno se modela en su contraparte norteamericana, en sus técnicas gerenciales, en sus estilos y aspiraciones de vida.

Por último, Chile ha tenido también sus otros de diferenciación en oposición a los cuales ha ido construyendo su identidad. El primer otro de este tipo fue, sin duda, el pueblo mapuche, con el que se desarrolló una constante hostilidad y lucha hasta su "pacificación" a fines del siglo XIX. Esta guerra de siglos dejó profundos rasgos antimapuches en la identidad chilena y viceversa. En el siglo XX ya no hubo más guerra, pero los estereotipos con respecto a la flojera, alcoholismo y supuesta incapacidad de progreso de los mapuches han alimentado generaciones de chilenos. Los apellidos de origen mapuche, claramente identificables, llegaron a constituir motivo de menosprecio, en la educación, en el trabajo y, en general, en cualquiera actividad. Muchos

mapuches emigrados a las ciudades fueron y son sistemáticamente discriminados por su origen. El segundo otro de oposición desde la independencia y durante todo el siglo XIX, fue naturalmente España. La autoafirmación chilena pasó durante mucho tiempo por una oposición a lo español, no sólo a sus concepciones políticas y religiosas sino también a su cultura. Hay que recordar los intentos por la "emancipación mental" de tantos intelectuales chilenos como Bilbao.

Sin embargo, los otros de oposición más destacados en la construcción de la identidad chilena han sido los países limítrofes. Entre ellos, sin duda, sobresalen Bolivia y Perú, con los cuales Chile sostuvo dos guerras exitosas en el siglo XIX. Desde Portales en adelante se les ha considerado como los enemigos naturales de Chile. Frente a ellos el chileno medio tiene un sentimiento de orgullo y superioridad. Se les denomina despectivamente "cuicos", y se tiene una pobre impresión de su capacidad y de su cultura. El hecho de ser países con grandes mayorías indígenas, con una fuerte cultura autóctona no plenamente europea, reafirma el sentido racista y antiindígena, muchas veces bien camuflado, que existe en Chile. Esta actitud se aprende ya en los colegios en el estudio de la historia.

A Argentina también se la ha considerado un peligro desde el siglo XIX aunque frente a ella no existe el sentimiento de superioridad que existe con respecto a Perú y Bolivia. Pero a los argentinos se les considera arrogantes y ampulosos. Los sentimientos antiargentinos se exacerbaban en 1978, cuando las disputas territoriales llevaron a Chile y Argentina al borde de una guerra. Hay que decir, sin embargo, que desde entonces se ha hecho un esfuerzo considerable por solucionar los problemas pendientes y pareciera ser que, por primera vez, en las clases dirigentes e intelectuales de Chile está floreciendo la idea de que el futuro de Chile está íntimamente unido al de sus vecinos y de que tiene poco sentido seguir alimentando animosidades como parte de la construcción de la identidad chilena. En este sentido la adhesión al MERCOSUR y los avances en las relaciones con Perú y Bolivia han señalado un cambio importante de actitud.

Los ritos de la identidad chilena

La identidad nacional no sólo tiene símbolos que la representan, como la bandera y la canción nacional, sino también ritos que buscan reafirmar, a intervalos regulares, los sentimientos de pertenencia y de comunidad que unen a sus miembros. En Chile, como en otros países, existen varias ocasiones durante el año en que se actualizan los sentimientos de unidad nacional. Están, por ejemplo, las conmemoraciones de combates significativos, tales como el combate naval de Iquique y el combate de La Concepción, que aunque fueron derrotas chilenas se supone que muestran el temple nacional y el valor casi sobrehumano de los que las sufrieron. También está la conmemoración de la independencia nacional que todos los años se celebra el 18 y 19 de Septiembre con eventos tales como el Te Deum, la parada militar y las ramadas populares. Todas estas ocasiones son verdaderos ritos de la identidad, en que ésta se expresa con mayor fuerza y renueva su vigor. Sin duda las ramadas son la expresión más popular y masiva.

En las ramadas, profusamente adornadas con guirnaldas y banderas chilenas, la gente del pueblo come las comidas nacionales típicas (empanadas, anticuchos, sopaipillas) y toma las bebidas tradicionales (vino, chicha). Con frecuencia se baila el baile nacional, que es la cueca pero crecientemente también han irrumpido las cumbias, las salsas y los corridos. El ambiente es festivo y alegre pero no necesariamente exuberante. Durante el día muchos niños participan; de noche sólo adultos y con una mayor proporción de hombres. Normalmente en lugares cercanos a las ramadas se corren "carreras a la chilena" o se realizan rodeos durante el día. También existen otros juegos para niños y adultos como el "taca-taca" o "palitroques". Posiblemente estos juegos más modernos y masivos han venido a complementar a aquellos más tradicionales como el "palo encebado" y las carreras. En las ramadas hay mesas y una barra. En esta última se ubican exclusivamente hombres tomando. En las mesas hay también mujeres y, en el día, niños.

Es importante señalar que los ritos de nacionalidad chilena han ido progresivamente adquiriendo un carácter de clase. En un comienzo, después de la independencia, las celebraciones de las fiestas patrias tenían un carácter más integrado en el que se mezclaban las autoridades, el pueblo y la clase alta en diversas actividades como rodeos, ramadas y juegos. Hacia fines del siglo XIX, la clase alta ya había abandonado esas celebraciones comunes. Ya vimos en el capítulo anterior cómo el Teatro Municipal y la ópera, además a ser el lugar habitual de celebración de verdaderos ritos donde se reforzaba la identidad de clase o se intentaba formalizar el acceso a esa clase por parte de los nuevos ricos, también era un lugar donde la oligarquía celebraba las fiestas patrias con más fasto que nunca, como lo testimonia el fotógrafo norteamericano Harry Olds. El Club Hípico era otro lugar favorito en el que la clase alta celebraba el 18, asistiendo a las carreras, pero principalmente para exhibir su elegancia y la última moda. Barros y Vergara describen como "el buen tono" terminó por aislar el mundo oligárquico del mundo popular¹⁰. Hoy día, en que la oligarquía propiamente tal ya no existe, puede decirse, sin embargo, que la participación de las clases altas en las ramadas y rodeos sigue siendo mínima, y que las fiestas patrias son crecientemente para ellas más una ocasión de vacaciones en la playa o en el campo que una celebración de chilénidad.

Fuera de estas tradiciones formalmente instituidas, existen otras que surgen más espontáneamente de prácticas que se van repitiendo y adquiriendo alguna consistencia en períodos más o menos largos de tiempo. El ejemplo más reciente y significativo en Chile es la utilización de ciertos partidos de fútbol de carácter internacional como ocasión en la que se expresan estos sentimientos de patriotismo. Esta no es sólo una realidad que cualquier observador objetivo puede ver, sino también una percepción de los participantes. Entrevistas grupales a las barras de la Universidad de Chile, de Colo-Colo y de hinchas en

¹⁰ Véase Luis Barros y Ximena Vergara, *El modo de ser aristocrático, el caso de la oligarquía chilena hacia 1900* (Santiago: Editorial Aconcagua, 1978), pp. 140-141.

general demuestran que sus miembros están plenamente conscientes de la asociación del fútbol internacional con la chilenidad. En el estadio y en las celebraciones posteriores se manifiesta la unidad de todos los chilenos sin distinción¹¹.

El lugar donde se celebra el rito es el estadio, la atmósfera es entusiasta y llena de excitación. La gente se prepara para el evento, se pintan las caras con los colores nacionales, llevan banderas. El ritual incluye ciertos comportamientos masivos, cantos, gritos especiales, movimientos coordinados. También incluye celebraciones de gran felicidad en caso de triunfo y otras celebraciones igualmente exaltadas pero más amenazantes en caso de derrota. Tales celebraciones pueden ocurrir aunque el partido haya sido en el extranjero. La televisión actúa como intermediador que recrea la atmósfera del estadio en la intimidad de cada hogar. La gente sale de sus casas a manifestarse al final del espectáculo. Estas celebraciones ocurren también en lugares que se van haciendo tradicionales, no en cualquier parte. En Santiago, como es sabido, el lugar es la plaza Italia. Sea victoria o sea derrota hay casi siempre un elemento de violencia y vandalismo asociado a estos nuevos ritos de identidad. La televisión se encarga de proyectarlos a todo el ámbito nacional.

Es interesante verificar el carácter de género que tienen estos rituales de la chilenidad. Los barristas provienen de sectores populares y son casi exclusivamente hombres, aunque hay también mujeres¹². El elemento de violencia, siempre latente, le da un carácter especialmente masculino a la participación en los estadios. Aunque en las ramadas no hay ese tipo de violencia y hay mayor integración entre hombres y mujeres, también allí se da un fenómeno machista. En una observación participante de las ramadas de Constitución se encontró, por ejemplo, que los nombres de kioscos y ramadas

hacían frecuentemente alusiones sexuales de carácter machista: “Cachos perdidos”, “Aquí se para la diuca”, “Toro simbólico”, “El güen cacho”, “Mira cómo entro mira cómo salgo”, “El santo cachón”, “Detrás pica el indio”, “El timón de Pateto”¹³. Además, como observa Isaac Caro en forma más general,

En las celebraciones de Fiestas Patrias hay un carácter marcadamente masculino: la realización de las actividades principales está reservada sólo a los hombres; son éstos los que llevan a cabo las «carreras a la chilena», los que juegan a los «palitroques», a los que les está permitido apostar dinero, beber solos o en compañía. A los hombres les está consentido compartir su «masculinidad», reuniéndose con otros hombres a conversar o beber. Las mujeres, por su parte, están destinadas a cuidar a los niños, a llevar un rol eminentemente receptivo en los bailes (lo que se observa claramente en las cuecas) y a ocupar las mesas de los diferentes recintos (nunca los mesones o barras). No es usual ver a mujeres interactuando entre sí en estas ramadas, como sí ocurre con los hombres¹⁴.

Identidad chilena y globalización

En Chile algunos sectores piensan que la globalización, especialmente en su dimensión cultural, está amenazando la chilenidad, nuestra identidad nacional. Los síntomas de esta amenaza están en todos lados. El campo chileno, sometido a dura modernización, ha dejado de ser el principal centro proveedor de trabajo y de cultura que era antes y, por lo tanto, los valores rurales tienden a desaparecer; muy poca gente ya asiste

¹¹ Véase Jorge Larraín y Jorge Vergara, “Identidad cultural y crisis de modernidad en América Latina, el caso de Chile”, Estudios de base de la investigación Fondecyt N° 1960050, 1998. Sección “Discursos sobre identidad nacional: clubes de fútbol”, investigada y escrita por Isaac Caro, pp. 446-452.

¹² Véase Jorge Larraín y Jorge Vergara, “Identidad cultural y crisis de modernidad en América Latina, el caso de Chile”, informe final del proyecto Fondecyt N° 1960050, 1998, p. 194.

¹³ Isaac Caro, “Observación participante, Ramadas de Fiestas Patrias”, informe para la investigación de Jorge Larraín y Jorge Vergara, “Identidad cultural y crisis de modernidad en América Latina, el caso de Chile”. Proyecto Fondecyt N° 1960050, (1997), p. 3.

¹⁴ *Ibid.*, p. 5.

a los rodeos y fiestas típicas campesinas. En Septiembre de 1996 el Alto Las Condes, el mall más moderno de Santiago, montó una exhibición de “chilenidad” en sus patios de estacionamiento, poniendo allí algunos fardos de paja, carretas, algunos caballos y personas vestidas de huaso, de modo que los niños urbanos que nunca han visto esas cosas (no conocen su identidad) pudieran saber lo que es ser chileno. La paradoja es que, sin duda, el fin de todo esto no fue solamente un intento por recuperar una identidad que se va perdiendo en la ciudad, sino más bien aprovechar el tema como motivo publicitario, o señuelo para que la gente consuma en las tiendas del interior. So pretexto de salvar la chilenidad, se invitaba a la gente a que definiera su identidad en función de las etiquetas y del consumo exclusivo internacionalizado. Y esto más bien remite, aunque veladamente, a un proyecto identitario futuro alternativo que refuerza el fin de la identidad chilena de origen agrario.

Otros síntomas serían que la música chilena se oye cada vez menos e incluso en las ramadas dieciocheras, donde la cueca y las tonadas resurgen temporalmente, la gente pareciera preferir bailes extranjeros como los corridos, las cumbias, el tango y la salsa. La observación participante de ramadas en Constitución, el 19 de Septiembre de 1997, concluía que “la música que existía en las ramadas y kioscos correspondía principalmente a cumbias, corridos mexicanos y sólo ocasionalmente a cuecas”¹⁵. Pero más allá de esto, entre la juventud surgen cada vez con mayor fuerza grupos rockeros, raperos y punk que imitan no sólo la música sino también las vestimentas y modos de moverse y actuar de sus originales europeos. Los símbolos patrios han ido perdiendo fuerza: cada vez menos habitantes se molestan en poner banderas chilenas durante las fiestas patrias. Los hábitos alimentarios también han ido cambiando sometidos al bombardeo sistemático de pizzas y hamburguesas americanas, de restaurantes franceses o italianos, que van lentamente desplazando los tradicionales platos chilenos. Un número cada vez más importante de actividades profesionales, comerciales y financieras usan nombres extranje-

ros y operan con un lenguaje salpicado de palabras y expresiones inglesas. Los hábitos de entretenimiento de la población también han ido cambiando y muchos juegos y actividades tradicionales son reemplazados por computadores, videos y juegos electrónicos.

Frente a esta realidad puede argumentarse en dos sentidos diversos. Por un lado se puede sostener que la identidad nacional se ha ido perdiendo o está seriamente cuestionada por el impacto de la globalización. Gabriel Valdés, por ejemplo, sostiene que en el Chile de hoy existiría una “voracidad por importar, tantas veces sin cedazo, ideologías y culturas ajenas; y por enajenar piezas esenciales de nuestra economía, que países más inteligentes guardarían para sí. Parece que en Chile todo está en venta al extranjero, en circunstancias que una nación requiere cuerpo, instrumentos y servicios propios”¹⁶. Bernardo Subercaseaux, por su parte, argumenta que la falta de espesor cultural en Chile lleva a que la globalización favorezca el surgimiento de microidentidades y produzca un desperfilamiento de la identidad nacional¹⁷. Jacques Chonchol sostiene que “la cultura globalizada de masas que se pretende imponer en todos los países del mundo con el pretexto de la llamada modernización es inaceptable” y que, por lo tanto, es indispensable “adoptar políticas adecuadas para valorizar y reforzar las culturas locales y las especificidades culturales nacionales... y luchar contra la homogenización cultural del modelo dominante”¹⁸.

Por otro lado, se puede sostener que la identidad nacional, bajo el impacto de la globalización, se ha ido reconstituyendo en un sentido diferente, pero de ninguna manera desperfilándose

¹⁶ Véase Gabriel Valdés, “Una aproximación a la globalización y sus efectos en la identidad nacional y la defensa nacional” en Centro de Estudios para el Desarrollo, *¿Hay patria que defender? La identidad nacional frente a la globalización?* (Santiago: CED, 2000), p. XXVII.

¹⁷ Bernardo Subercaseaux, “Espesor Cultural, Identidad y Globalización” en Centro de Estudios para el Desarrollo, *¿Hay patria que defender?*, pp. 160-166. Hay que señalar, sin embargo, que para el autor el problema no es tanto la globalización como el déficit de espesor cultural.

¹⁸ Jacques Chonchol, *¿Hacia dónde nos lleva la globalización? Reflexiones para Chile* (Santiago: LOM, 1999), p. 58.

¹⁵ *Ibid.*, p. 3.

o siendo reemplazada por una cultura universal homogenizada. Ya vimos en el capítulo 1 cómo la tesis de la desterritorialización de la cultura y del surgimiento de una cultura universal de masas, al menos en su forma extrema, no tiene asidero ni forma parte de una comprensión adecuada de la globalización. Pero, además, la actitud positiva o negativa frente a la globalización está a veces influida por el concepto de identidad que se tiene. Tal como lo hemos advertido repetidas veces en este libro, si se concibe la identidad nacional como un alma inalterable y constituida en un pasado remoto, de una vez para siempre, todo cambio o mutación posterior de sus constituyentes básicos implica no sólo la pérdida de esa identidad sino que además una traición al sí mismo. Por el contrario, si la identidad nacional no se define como una esencia incambiable, sino más bien como un proceso histórico permanente de construcción y reconstrucción de la comunidad nacional, entonces las alteraciones ocurridas en sus elementos constituyentes no implican una pérdida de identidad, sino más bien un cambio identitario normal.

Es necesario aceptar, por lo tanto, que la chilenidad nunca ha sido algo estático, una especie de alma permanente, sino que ha ido modificándose y transformándose en la historia, sin por ello implicar una alienación o traición a un supuesto sí mismo esencial que nos habría constituido desde siempre. Por esta razón resulta tan difícil establecer con claridad la línea divisoria entre lo propio, como algo que debe necesariamente mantenerse, y lo ajeno, como algo que aliena. Pienso que hay que evitar dos extremos. Por un lado hay que evitar una reacción de rechazo en bloque a la globalización y una propuesta de aislacionismo cultural que buscaría salvar la identidad nacional de influencias foráneas y que, por lo demás, sería altamente ilusoria, si no imposible. En el campo de la cultura, los rasgos culturales raras veces “son” propios en el sentido de “puros” u “originales” y más bien “llegan a ser” propios en procesos complejos de adaptación. Muchos de los elementos que tradicionalmente constituyen la chilenidad fueron tomados desde afuera, negociados, adaptados, reconstituidos e incorporados en ciertos contextos históricos.

Fijémonos por ejemplo en dos elementos sustanciales que nadie negaría que han tenido una influencia capital en nuestra identidad: la lengua española y la religión católica. Sin duda que llegaron a ser propias de la mayoría de los chilenos, pero en sus orígenes fueron ajenas, en cuanto vinieron desde Europa. El vino, las empanadas, la guitarra, los caballos, los volantines y el fútbol, han llegado a representar aspectos importantes de la chilenidad en determinados momentos, pero todos ellos tienen orígenes europeos. Si quisiéramos imponer una medida estricta de lo propio y lo ajeno, deberíamos estar jugando chueca y no fútbol, así como hablando una lengua distinta y creyendo en otra religión. En segundo lugar, aquello que en las diversas versiones de identidad se califica de “propio”, es siempre resultado de un proceso de selección y exclusión de rasgos culturales, que se realiza desde la perspectiva de un grupo dominante. Por ejemplo, de los indígenas mapuches habitualmente se selecciona su valor guerrero para incorporarlo a la chilenidad, pero se excluye de ella su lengua, sus costumbres y su religión.

Además nada garantiza que aquello que consideramos “propio” sea necesariamente bueno y debemos mantenerlo a toda costa, sólo por el hecho de ser “propio”. La identidad, como argumentamos en el capítulo 1, no sólo mira al pasado como la reserva privilegiada donde están guardados sus elementos principales, sino que también mira hacia el futuro; y en la construcción de ese futuro no todas las tradiciones históricas valen lo mismo. No todo lo que ha constituido un rasgo de nuestra identidad nacional en el pasado es necesariamente bueno y aceptable para el futuro. Por ejemplo, uno podría preguntarse si nuestro mal disimulado sentido de superioridad frente a peruanos y bolivianos, fruto de una victoria militar en el pasado, es un rasgo que quisiéramos acentuar en el futuro o si, más bien, deberíamos bajarle el perfil en aras de construir vínculos más estrechos, comerciales y culturales con repúblicas hermanas.

Por otro lado, hay que evitar también una reacción de receptividad acrítica que identifica la modernización con un modelo norteamericano o europeo que hay que alcanzar a toda costa y que supondría un cambio drástico o desmantelamiento

sistemático de la identidad nacional. Es necesario partir de la base de que la identidad nacional no fue constituida de una vez para siempre en un pasado remoto, sino que se va construyendo en la historia con nuevos aportes. Por eso la globalización no puede dejar de afectarla y, en la medida que esto significa comunicarse con otras culturas para aprender de ellas, es bueno que la afecte. ¿No sería provechoso acaso que en algunos aspectos la identidad chilena, tanto como la identidad argentina, peruana y boliviana fueran afectadas por un proceso de integración regional y tuvieran que cambiar para abrirse a las contribuciones culturales de los otros? Pero, por otro lado, no se trata de hacer tabla rasa de los modos de vida y valores que han ido formando las prácticas cotidianas y la cultura de un pueblo. De lo que se trata es de tomar los aportes universalizables de otras culturas para transformarlos y adaptarlos desde la propia cultura, llegando así a nuevas síntesis.

Introducción	7
Parte I	
Sobre la identidad	17
Capítulo 1	
El concepto de identidad	21
Identidad y mismidad	21
Los tres elementos componentes de la identidad	25
Identidades personales y colectivas	34
Identidad y globalización	41
Identidad como herencia y como proyecto	46
Capítulo 2	
Interpretaciones de la identidad latinoamericana	49
Identidad latinoamericana e identidades nacionales	49
Indigenismos	54
Hispanismos	60
Mestizaje	64
La corriente religiosa	67
Desintegración y búsqueda de identidad	72

Parte II

Trayectoria chilena a la modernidad y construcción de identidad 75

Capítulo 3

El camino desde la oligarquía al populismo (1810-1950) 83

La modernidad oligárquica (1810-1900) 83

La crisis de la modernidad oligárquica (1900-1950) 96

Capítulo 4

Desarrollo e identidad chilena (1950-2000) 109

La expansión de posguerra (1950-1970) 109

La etapa neoliberal (1990-2000) 131

Conclusiones sobre la trayectoria chilena a la modernidad 135

Parte III

Versiones de identidad chilena 139

Capítulo 5

Versiones específicas de la chilenidad 145

La versión militar-racial 145

La versión psicosocial: el carácter chileno 158

La versión empresarial postmoderna 162

La versión de la cultura popular 172

Capítulo 6

Versiones tradicionalistas de la chilenidad 181

La versión hispanista 181

La versión religiosa: el sustrato católico 187

Elementos principales del discurso esencialista católico 188

Hacia una crítica del discurso esencialista católico 200

Parte IV

Identidad chilena hoy 211

Capítulo 7

Algunos rasgos de la identidad chilena actual 215

Clientelismo, tradicionalismo y sociedad civil débil 215

Despolitización, democracia y derechos humanos 221

Autoritarismo, machismo, legalismo y racismo oculto 226

Fatalismo, exclusión y solidaridad 233

Religiosidad 235

Mediatización de la cultura y eclecticismo 242

Consumismo, ostentación y fascinación con lo extranjero 245

El malestar de la cultura 253

Capítulo 8

Los referentes socioculturales y materiales de la identidad chilena 257

Los aspectos formales definitorios de la chilenidad 257

Los ritos de la identidad chilena 266

Identidad chilena y globalización 269