

Más sobre el logocentrismo y la cultura latinoamericana

Cristián Parker G.

Agradezco a Jorge Larraín por comentar mis comentarios. Ello me permite profundizar brevemente en la crítica que hago a su enfoque así como clarificar ciertos aspectos de una reflexión acerca de la realidad cultural en América Latina.

Más allá de la retórica y estilística de sus argumentaciones lo que afirma Larraín viene a confirmar varias de las observaciones críticas que hago a su libro:

1. El no elaborar suficientemente una teoría sociológica de las identidades y de sus sujetos, más allá de la identidad de las personas y de las identidades nacionales;
2. El no basar sus apreciaciones sobre la cultura latinoamericana en estudios históricos fundados;
3. El logocentrismo subyacente que le impide aceptar dimensiones complejas de la realidad cultural e histórica;
4. Consecuentemente con lo anterior, el temor a lo "distinto" y a la reivindicación de lo "propio" que llevan al autor a sobreenfatizar la raíz occidental e ilustrada en la cultura latinoamericana.

Debemos reconocer que si las dos primeras constataciones son insuficiencias del libro que por ende podrían ser remediadas en el futuro, las últimas dos son deficiencias del enfoque de Larraín que no podrían remediarse sino sobre la base de un cambio de perspectiva teórica. Por lo mismo que el debate debe centrarse en el análisis de la realidad, y por ende, en nuestras perspectivas teóricas de aprehensión de ella, más que en las disquisiciones teóricas y/o formales acerca del grado de coherencia y de completitud de un determinado escrito, me extenderé un poco más sobre los dos últimos puntos.

1. En su disquisición teórica acerca del sujeto de la identidad cultural, el sujeto o la nación, Larraín pretende hacerme responsable de introducir

esa dicotomía entre sujeto individual y asilado frente a un mundo exterior ajeno al sujeto. En realidad es su libro el que distingue identidad personal (pp. 94-102) por una parte, e identidad nacional por otra (pp. 114-122).

Mi objeción no tiene nada que ver con la breve teorización que hace en sus comentarios clarificando su postura. Con ellas estoy de acuerdo. Sin embargo, sigue quedando sin respuesta la objeción que hemos planteado: ¿porqué ha privilegiado Larraín como objeto de estudio y de reflexión teórica a la "identidad personal" y la "identidad nacional" dejando de lado la profundización y estudio de las identidades de los sujetos colectivos como las clases sociales, las étnias, las de género, las de los grupos y colectivos sociales? Larraín concuerda con nosotros en que los únicos actores de la vida colectiva en nuestras sociedades no son los individuos y las naciones pero finalmente su reflexión privilegia esos actores.

No digo que no aborde la identidad de los otros actores. Digo que su libro no las trata con profundidad quizás porque el enfoque que privilegia Larraín es de contraargumentación del post-modernismo y de su tendencia a la disolución del sujeto, pero al no tomar suficientemente en cuenta las teorías y estudios latinoamericanos sobre identidad popular, identidad indígena, identidad de las clases marginales, identidad de género, identidades sociales, locales y regionales, su teorización queda en deuda con el avance del pensamiento y con el desafío que suscita la realidad cultural latinoamericana en estos últimos años. Cosa nada secundaria para un libro que pretende hablar precisamente de identidad y cultura en América Latina.

2. *"Distinto hubiera sido si Parker hubiera dicho que echaba de menos un análisis histórico más elaborado, con mejores ejemplos y con más acopio de materiales. En eso yo mismo estoy de acuerdo"*.

Si bien es cierto que la fundamentación histórica de Larraín es débil, como él mismo lo reconoce, no es menos cierto que mi objeción es un poco más de fondo. Se refiere al enfoque histórico que privilegia el logocentrismo de Larraín: hace historia de las ideas y parece desconocer que existe una historia de las mentalidades o de la cotidianidad.

Con Giddens podemos hablar de conciencia discursiva y de conciencia práctica, en relación al grado de reflexividad, sistematización y publicidad del discurso con que los actores elaboran sus identidades. Pero a diferencia de la forma como Larraín conceptualiza, creemos necesario destacar el hecho de que la conciencia práctica de las masas y grupos sociales, más allá del discurso público elaborado y sistematizado por sus intelectuales orgánicos, si bien no siempre reflexiva, sí tiene un nivel de manifestación colectivo que nunca queda restringido a las conversaciones e intercambios de la vida privada: que se objetivan en el lenguaje de la vida cotidiana, en el sentido común, en las prácticas habituales y rituales reiterados de la vida familiar, social, cultural y religiosa del 'mundo de la vida'.

esa dicotomía entre sujeto individual y asilado frente a un mundo exterior ajeno al sujeto. En realidad es su libro el que distingue identidad personal (pp. 94-102) por una parte, e identidad nacional por otra (pp. 114-122).

Mi objeción no tiene nada que ver con la breve teorización que hace en sus comentarios clarificando su postura. Con ellas estoy de acuerdo. Sin embargo, sigue quedando sin respuesta la objeción que hemos planteado: ¿porqué ha privilegiado Larraín como objeto de estudio y de reflexión teórica a la "identidad personal" y la "identidad nacional" dejando de lado la profundización y estudio de las identidades de los sujetos colectivos como las clases sociales, las étnias, las de género, las de los grupos y colectivos sociales? Larraín concuerda con nosotros en que los únicos actores de la vida colectiva en nuestras sociedades no son los individuos y las naciones pero finalmente su reflexión privilegia esos actores.

No digo que no aborde la identidad de los otros actores. Digo que su libro no las trata con profundidad quizás porque el enfoque que privilegia Larraín es de contraargumentación del post-modernismo y de su tendencia a la disolución del sujeto, pero al no tomar suficientemente en cuenta las teorías y estudios latinoamericanos sobre identidad popular, identidad indígena, identidad de las clases marginales, identidad de género, identidades sociales, locales y regionales, su teorización queda en deuda con el avance del pensamiento y con el desafío que suscita la realidad cultural latinoamericana en estos últimos años. Cosa nada secundaria para un libro que pretende hablar precisamente de identidad y cultura en América Latina.

2. *"Distinto hubiera sido si Parker hubiera dicho que echaba de menos un análisis histórico más elaborado, con mejores ejemplos y con más acopio de materiales. En eso yo mismo estoy de acuerdo"*.

Si bien es cierto que la fundamentación histórica de Larraín es débil, como él mismo lo reconoce, no es menos cierto que mi objeción es un poco más de fondo. Se refiere al enfoque histórico que privilegia el logocentrismo de Larraín: hace historia de las ideas y parece desconocer que existe una historia de las mentalidades o de la cotidaneidad.

Con Giddens podemos hablar de conciencia discursiva y de conciencia práctica, en relación al grado de reflexividad, sistematización y publicidad del discurso con que los actores elaboran sus identidades. Pero a diferencia de la forma como Larraín conceptualiza, creemos necesario destacar el hecho de que la conciencia práctica de las masas y grupos sociales, más allá del discurso público elaborado y sistematizado por sus intelectuales orgánicos, si bien no siempre reflexiva, sí tiene un nivel de manifestación colectivo que nunca queda restringido a las conversaciones e intercambios de la vida privada: que se objetivan en el lenguaje de la vida cotidiana, en el sentido común, en las practicas habituales y rituales reiterados de la vida familiar, social, cultural y religiosa del 'mundo de la vida'.

Por lo mismo, cuando Larraín afirma que existe “*un problema para encontrar fuentes de estudio de la esfera privada*” (p. 209) más que de una insuficiencia metodológica se trata en realidad de la justificación ideológica de la opción por privilegiar los discursos públicos: los discursos racionales, los de las elites con capital cultural, con ilustración, aquellas en las cuales la visión de mundo se refleja con mayor racionalidad y reflexividad.

No es extraño que el libro de Larraín no recurra a fuentes historiográficas directas o a estudios históricos serios. Le basta analizar lo que los pensadores han dicho acerca de la historia de la cultura. ¿Acaso no habría sido interesante haber mencionado, al menos explícitamente que, por las razones que sea, los estudios históricos de las mentalidades o de la vida cotidiana en América Latina no iban a ser considerados por Larraín en su trabajo?

3. Lo dicho deja introducido el tema referido al enfoque global de Larraín en su privilegio excesivo del logos en el proceso de modernización y en la construcción de toda identidad cultural.

Larraín desvía el punto para quedar absuelto de responder a una crítica central de mi texto y que queda reafirmada por la ausencia de respuesta. ¿Larraín acaso considera la dimensión del símbolo en la contextura significativa de la cultura y por ende en la conformación de toda identidad cultural? No lo hace en su libro y tampoco lo hace en su réplica.

El comentario de mi comentario no asume el desafío de problematizar acerca de la complejidad en la constitución de la identidad: acerca del papel del símbolo y del signo en la construcción de la identidad...del papel de los elementos no-racionales en las innovaciones y en el imaginario que produce y reproduce las representaciones colectivas. Permanece atado irremediabilmente a su logocentrismo...incapacitado de observar la realidad en toda su magnitud y complejidad.

Nada sacan planteos como el de Larraín en taparse los ojos frente a la maciza realidad. No es ciertamente buena defensa atacar al adversario bajo la forma de una descalificación por “esencialista”. No tengo el monopolio de la verdad como tampoco lo tiene Larraín pero de una cosa podemos estar seguros y es que hay una experiencia colectiva de los pueblos latinoamericanos que se ve expresada en miles de manifestaciones culturales y religiosas, manifestaciones que parecen no contar en la *visión que Larraín tiene de la realidad cultural*.

Cuando sugiero que Larraín se basa principalmente en discusiones de tipo filosóficas sólo digo que mira una realidad en forma parcial.

La dicotomía teoría e historia es de Larraín no mía. Pienso que no hay historia (en el sentido científico) sin teoría pero ¿qué es la teoría sino una forma de sistematización de la experiencia histórico-social mediada por el ejercicio de la razón?

Pero debemos cuidarnos de caer en el peligro nominalista de confundir

teoría con realidad histórica, porque al hacerlo disolvemos toda realidad sociohistórica, el fundamento mismo de la propia posibilidad de existencia de la teoría. Dicho de otro modo, no hay teoría sin historia, pero sí hay historia sin teoría (al menos en cuanto el concepto teoría refiere a una formalización del pensamiento propia de la modernidad). En cambio no hay historia sin cultura ni cultura sin historia y su no problematización constituye una de las fallas de la teoría de la historia y de la cultura de Larraín. La relativización histórica de toda teoría no supone afirmar que la historia venidera será posible sin teoría, dado que el acceso a la teoría que nos ha posibilitado la modernidad es un logro que difícilmente podemos rechazar en el futuro... aún cuando ya no estamos tan seguros de que la historia sea ascendente, lineal, acumulativa e irreversible. El peligro de una catástrofe planetaria en el futuro podría ciertamente revertir las cosas y hacernos volver a la barbarie: a la historia sin teoría. Situación impensable para una mentalidad modernista que se afirma en el optimismo de la Ilustración como Larraín.

Si analizamos teóricamente la afirmación de Larraín *“como si los hechos históricos pudieran comprenderse por sí mismos, sin teoría”* nos daremos cuenta del influjo del pensamiento Ilustrado.

Los “hechos históricos” son ciertamente un invento de la modernidad que habiendo alcanzado un grado tal de conciencia de sí misma en su evolución, ha elevado, luego de Descartes, el sujeto racional a un criterio de realidad supremo, distinguiéndolo radicalmente del objeto.

En nuestra cultura es posible distinguir analíticamente teoría e historia y pensar que ésta no puede comprenderse sin la primera. Pero ello no debe hacernos olvidar que en el mundo de la vida cotidiana, la gente vive pre-reflexivamente y que la historia de las masas, de las agrupaciones, de la cotidianeidad, es una historia sin teoría. El teórico racionalista, cual demiurgo resucitado de entre las cenizas del historicismo, parece ser el único que tiene acceso privilegiado a las ‘claves de la historia’ como planteara la Ilustración desde Hegel en adelante.

Al descalificar mi supuesto ‘positivismo inductivo’ Larraín vuelve a construir enemigos de paja, pero lejos de percibir el golpe observamos que al hacerlo el autor nos muestra nuevamente más de sus supuestos subyacentes: el empiricismo aterra al logocentrismo de Larraín precisamente porque en todo empiricismo ronda el fantasma de las corrientes dislocadas e irracionales que de hecho fundamentan el pensamiento post-modernista disolvente del sujeto.

Nada saca el teórico con desconocer una realidad, de lo que se trata es de aguzar las armas de la crítica y de la comprensión a fin de interpretar dichos fenómenos en su adecuada medida y así poder orientar los acontecimientos de acuerdo a un patrón racional y razonable. Cuando Larraín reduce irónicamente el problema del método a la estética (*“teorías que son de ‘su gusto’ tales como el dinamismo de las tradiciones o la innovación semántica”*) revela la falta de comprensión del problema que hemos planteado.

La angustia por la debilidad de la razón tal como se ha mostrado en variadas coyunturas históricas, (bien recordadas por Larraín: el holocausto, Rwanda, Yugoslavia) puede hacernos reaccionar exacerbando a la razón como guía de los acontecimientos. Pero debe entenderse que la razón es compleja y a veces paradójica y que la conducta humana no está gobernada solo y exclusivamente por la inteligencia razonante, sino también por la inteligencia emocional. No reconocerlo podría acarreamos más trastornos de lo que significa asumir con seriedad que estamos ante un nuevo panorama humano en las puertas del siglo XXI. Demasiada razón instrumental nos ahoga, muy poca nos autodestruye. Pero aunque reconozco que resulta necesario tomar en serio propuestas habermasianas como la de Larraín, no estoy seguro que constituya una pista de resolución de los problemas que plantea el uso de la razón razonante y razonable, en el marco de la necesitada autodefinición de nuestra identidad en nuestro propio marco cultural.

4. En relación al “*rescate del aporte de la cultura europea*” recogamos la siguiente frase:

“Tal aporte no requiere ningún rescate; es un hecho masivo que sólo un esencialismo como el de Parker puede atacar como ajeno o en crisis terminal”.

Un análisis semántico de la frase de Larraín nos lleva a concluir que afirma: en la cultura latinoamericana hay un aporte europeo masivo y ese aporte no está en crisis terminal. Dado que yo cuestiono el lado oscuro de la modernidad, esto es, la razón instrumental despojada de toda ética razonable (el racionalismo reductivo de lo humano), y afirmo que el peligro en que vive el planeta es que triunfe sin contrapeso dicha racionalidad, entonces es legítimo interpretar que Larraín afirma, al no concordar con mi crítica (rechaza el concepto de “crisis terminal”), que ello también es un ‘aporte’ europeo en la cultura latinoamericana.

Cuando yo hablo de ‘aporte’ europeo se hace necesario distinguir el enfoque descriptivo del enfoque normativo. Fenomenológicamente estamos llenos de modernidad incluso instrumental y nadie puede negarlo. Normativamente, el aporte de la cultura europea reside en lo mejor de las teorías ilustradas, del uso de la razón razonante, de lo mejor del arte y de las tradiciones culturales que constituyen nuestras herencias .

Pero cuando decimos “rescate del aporte” lo hacemos, a diferencia de Larraín, con un sentido crítico basado en nuestra propia capacidad de discernimiento colectivo que puede rescatar ciertamente aquello de bueno que nos ha legado la modernidad europea y rechazar lo que degrada la vida y empequeñece nuestra existencia. Nunca hemos conceptualizado lo europeo como algo ‘ajeno’ totalmente exógeno a nosotros mismos. Estamos afirmando el hecho de que en el mestizaje cultural en la diversidad de nuestras identidades, manifiestas y latentes, lo europeo se combina de manera abigarrada con componentes provenientes de otros horizontes culturales: América precolombina, cultura mozárabe, cultura africana, incluso cultura oriental tan relevante en las migraciones desde el

siglo XIX. ¿Quién puede negar que Europa se reproduce en América pero a la manera de lo americano?

Así como no están vigentes e intactas las religiones de los nahuas, chibchas, quechuas o mapuches originarios, tampoco están vigentes las herencias ibéricas de la época de la conquista o las herencias francesas, germanas o anglosajonas del siglo XIX, ni siquiera la tradición yanqui del siglo XX es la misma, reapropiada por los pueblos del sur del río Bravo. La tradición estática muere, pero las verdaderas tradiciones son vivas, como nos lo muestra un adecuado enfoque hermenéutico que irónicamente rechaza Larraín porque se resiste a asumir la dimensión simbólica de la realidad. Nuestra cultura es histórica, se produce y reproduce constantemente en una dialéctica difícil de discernir con categorías esquemáticas.

Poco sacamos con sobreenfatizar positivamente que nuestra cultura intelectual es tributaria de la cultura intelectual europea (lo es la de Larraín y la mía): ¿borra ello el sincretismo y el mestizaje de las diversas culturas y subculturas esparcidas por localidades, regiones, naciones de nuestro continente?

Larraín con acierto afirma *“el peligro latente en el fetichismo de la diferencia es la posible acentuación de su lógica de exclusión”*.

Pero la forma cómo pretende conjurar ese peligro no nos parece conducente. ¿Acaso hay que restarle valor, cuestionar como racista y esencialista, descalificar fundada o infundadamente, a cualquier intento de reelaboración de lo ‘propio’ sólo por el hecho de que asume el desafío de pensar una realidad con categorías nuevas (propias, ajenas, apropiadas, renovadas, no importa) buscando superar la dominación intelectual y el neocolonialismo que se ha reflejado durante siglos en los intelectuales latinoamericanos como desprecio de lo ‘latino’ y lo ‘mestizo’ y fascinación con lo ‘europeo’?

El universalismo pretendidamente neutral no es sino una forma de pensamiento histórica y sociológicamente condicionada, producto del proceso de racionalización que culmina con la modernidad occidental, como ha mostrado Weber. En tanto somos herederos de esa tradición occidental y en tanto la globalización contemporánea es heredera de esa tradición, hay que considerar los argumentos universalistas para contrarrestar toda forma de etnocentrismo excluyente.

Pero la acentuación unilateral del universalismo de la modernidad occidental puede convertirse perfectamente en una forma más de manifestación de particularismo etnocéntrico, con el agravante de que dicho particularismo está de parte de los grandes poderes que hegemonizan el mundo global: Occidente.

Larraín, tanto como yo, somos frutos de una historia que hunde sus raíces en varios continentes y en variadas historias locales y regionales...no sólo en Europa. ¿Hace falta mucha teoría, muchos estudios, mucha evidencia para mostrar que nuestra tradición histórica es diferente a Euro-

pa, y por ende, nuestra identidad y nuestra cultura también lo son...? Aún cuando nuestra cultura recibe el influjo europeo –y sus filosofías, teorías y ciencias también– aún cuando hemos sido durante siglos colonia y somos, en cierto sentido todavía, neo-colonias ¿eso nos hace iguales a nuestros colonizadores? Pero afirmar que no existe diferencia entre nuestra cultura latinoamericana y la cultura europea es caer en el universalismo abstracto que fundamenta los peores racismos etnocéntricos y las políticas colonialistas de la peor calaña. Larraín afortunadamente no incurre en ese error pero su insistencia en atacar la búsqueda de nuestra propia originalidad, por más que dicha búsqueda no siempre sea todo lo clara y distinta que deseara el racionalismo, alimenta la duda sobre la pertinencia de su enfoque.