

DE SOCIOLOGÍA

AMÉRICA LATINA: ¿QUÉ PROYECTOS DE SOCIEDAD?

Los análisis sociológicos de las realidades y procesos latinoamericanos muestran una fidelidad escasa con la ocurrencia y resolución —sobre todo— de los fenómenos políticos producidos por la realidad que pretenden explicar. Con esta afirmación me sitúo inmediatamente en la perspectiva de quienes analizan las potencialidades de cambio profundo (económico, social, ideológico, político) que portan en su seno los particulares tejidos sociales de las naciones latinoamericanas. Pareciera que aquellos análisis, fundados en distintos cuerpos teóricos, son portadores de una precaria capacidad de previsión en el mediano y largo plazo. En otras palabras, ¿cuál o cuáles estrategias teóricas (penetradas *antes*, *en* y *después* por los propios fenómenos político-sociales, y por tanto estrategias que son simultáneamente teóricas y prácticas) han resultado fructuosas en la anticipación explicativa —no “adivinatoria”— de lo que políticamente está ocurriendo en América Latina? Pienso que ninguna: ni los análisis cepalinos —aun en sus recientes *mea culpa*— ni las teorías de la modernización, o del dualismo estructural, ni las teorías de la dependencia, ni los enfoques que describen regímenes burocrático-autoritarios. Es como si la explicación de la ocurrencia histórica sólo fuese posible *ex-post facto*.

¿Es que las realidades no pueden aprisionarse en el molde de las teorías o es que su utilización crea contradicciones que las superan? La respuesta a la segunda parte de la pregunta es afirmativa: si el tejido social, sus actores y aparatos son esencialmente no estáticos, siempre propondrán nuevos desafíos a las teorías. La respuesta a la primera parte de la pregunta es mucho más compleja: si la explicación teórica de las realidades acentúa el análisis de los fenómenos estructurales (esos que son más persistentes, más afectados en el tiempo histórico y menos en el co-

yuntural), tiene mayores probabilidades de un *diagnóstico* acertado, aunque menos posibilidades de un *pronóstico* acertado porque en éste penetra directamente la potencialidad de la coyuntura y los actores sociales como forma de resolución de los “momentos” críticos. Y ello ocurre porque, aceptando que la sociología pueda ejercer un mínimo de previsiones, tanto los análisis elaborados desde una perspectiva socialista como los elaborados desde una perspectiva reformista —con diferencias, claro está— han manejado presupuestos históricos desconsiderando o no teniendo una clara idea de cuáles serían los actores —protagonistas o secundarios— capaces de realizar el cambio y mantener el poder cohesivo de una sociedad en transformación o transformada. Si en el pasado no muy lejano podíamos responder que tales actores eran el proletariado y las masas con o a través del Estado, hoy necesitamos volver a preguntarnos qué significa el término “proletariado” en las sociedades actuales, quiénes son las masas y qué peso tienen o pueden tener ambos. Y más: cuáles son sus respectivos proyectos de sociedad. Al mismo tiempo, y también: quién es hoy el Estado, qué sectores son los que en él mejor se realizan, qué régimen político lo anima, qué fuerzas sociales encarnan en su seno en Nicaragua, en México, en Chile. Si en los años cincuenta el Estado podía ser instrumento de cambio del sistema y podía dar un paso adelante, hoy sabemos que no es así: *dentro del sistema* su margen de autonomía para la reducción de las dramáticas desigualdades sociales —nacionales e internacionales— es escasísimo; *fuera del sistema*, un cambio por la mediación del Estado implicaría su propia transformación cualitativa. ¿Qué hacer, entonces? Puede intentarse el bosquejo de algunas proposiciones. Proposiciones, añádase, que *no eliminan* la acumulación histórica del conocimiento de las distintas realidades latinoamericanas ni, mucho menos, las experiencias de triunfos y derrotas de los proyectos populares para la construcción de sociedades menos brutales, más justas, más autodeterminadas, aun en el contexto inescapable de la disposición mundial del poder.

Son proposiciones o líneas por las que tiene que discurrir una reflexión sociológica fértil, que por “aprendizaje y

nociendo a Sartre nos ofrece, junto con el triunfo de las consumaciones, lo que potencialmente encierra y conjuga en el infinito número de las probabilidades. No se sabe, expresa Cesarman, si la evolución es el resultado de procesos casuales y sujetos al azar, o si bien obedece a un determinismo que surge de la información de los sistemas o de una adaptación a los cambios ambientales, si ha sido un proceso dialéctico, si todo obedece a una finalidad o si, simplemente, se trata de una gran broma. Si ignoramos si la realidad de la ciencia o de la naturaleza es resultado de una dialéctica, de un designio o de un azar, de la misma manera que no podemos distinguir entre causalidad y casualidad y la relación entre éstas se parece a uno de esos juegos de palabras cuya posible racionalidad nos hace reír de la impotencia de la inteligencia.

La ciencia nos da sorpresas que no pasan de serlo. Es decir, no necesariamente conducen a “alguna parte”. Hasta allí llega y devuelve a un Hegel irreconocible, por ejemplo. Allí tenemos a la generación espontánea, desechada por mágica, por irracional. Pasan los años y se descubre que era cierto y posible, que ahora no hay nada y de repente sí hay. ¿Espiral hegeliana? No. Esto sucede en otro universo, el universo donde el tiempo no existe. ¿Qué es el antes y el después? Este universo no es el universo de Hegel. El conocimiento actual, sobre todo a partir de Bohr y Heisenberg, es un insulto para los amantes de la certidumbre, los planificadores del futuro, los propagadores de los mesianismos, los científicos populares, los que no acumulan sino borran, los que se aferran a las metodologías para asegurar la dirección del pensamiento y evitar los errores. Y a pesar de todo ello, nos dice Cesarman —y es cierto— sería tan sencillo marcar las fronteras que separan la metafísica del pensamiento racional, aceptar que una concepción objetiva del universo es multidisciplinaria, que la homogeneidad es la muerte, que la muerte es la gran síntesis, y que una ética verdadera es un esfuerzo conciente por luchar cuesta arriba, a contra corriente, por la vida, que es mucho más improbable que la muerte.

error" constituya constantemente la conciencia histórica de los dominados, saque a la luz la historia sepultada y no sólo la historia de los dominadores. Y más: una reflexión sociológica que elimine —por la vía de la explicación y no de la justificación— la falacia de las totalizaciones o de la homogeneidad esencial de América Latina, que salga de las prisiones de la estructura enriqueciéndose con la coyuntura, que reconstruya hacia atrás los actores y el tejido que producen y en el que se producen, y, hacia adelante, sean su referente e interlocutor en vez de sujeto predeterminado por que el temprano capitalismo así lo definió. En fin: *esa reflexión sociológica* sólo puede ser histórica y específica. Sólo puede ser así si combina la estructura y su expresión significativa que es la coyuntura, encarnada en los actores y sus proyectos. Vía que conduciría a mostrar las falacias señaladas arriba y, particularmente, a mostrar la falacia de las totalizaciones; conduciría al reconocimiento de América como un conjunto múltiple heterogéneo, cuya regularidad —digo regularidad y no generalidad— es el común estatuto histórico de países explotados.*

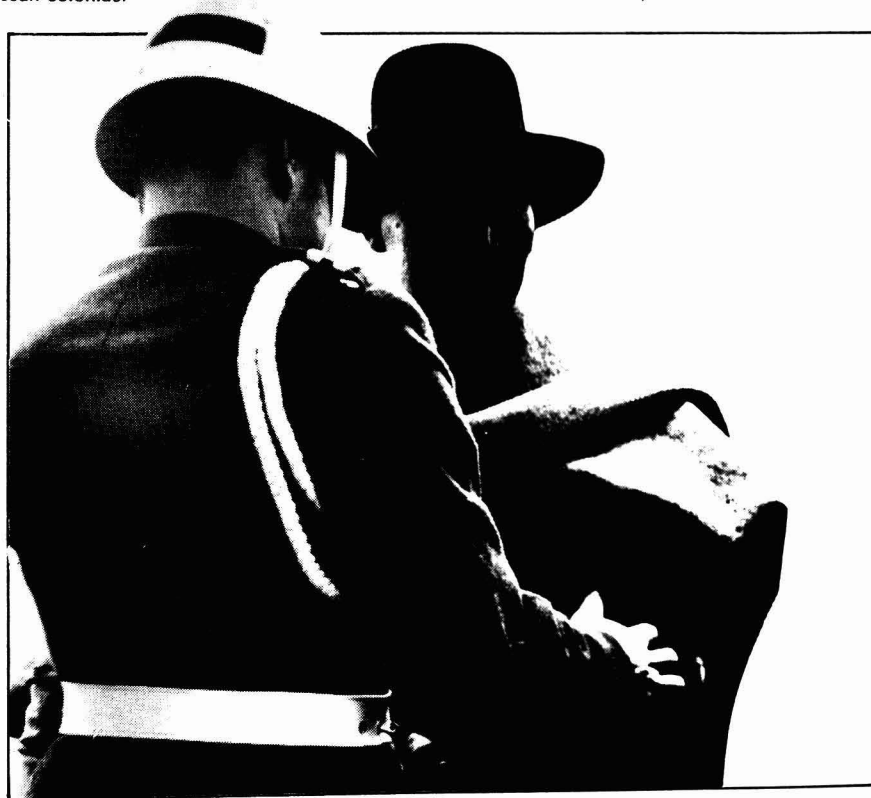
* Hayan sido colonias, sean semicolonias o sean colonias.

La heterogeneidad conocida y reconocida no eliminaría sino que —al contrario— volvería más nítida la regularidad: la inducida por el capitalismo europeo temprano y expansivo y, posteriormente, por la "ocupación" económica e ideológica que en la fase actual realiza particularmente Estados Unidos. Volvería más nítida esa regularidad a condición de analizar esa unidad en la diversidad para restituir las especificidades históricas que fundan la heterogeneidad.* Esas especificidades históricas están conformadas por el tejido social de cada formación nacional. El tejido de las relaciones sociales es, a la vez que dimensión propiamente endógena de la dialéctica social, lo que crean los sujetos históricos en su proceso de constituciones y rupturas, de consolidación de grupos y clases sociales, de producción, en fin, de hegemonía, para cimentar flexiblemente los intersticios de la sociedad y de una contrahegemonía que se cuele por los poros de aquel cemento para constituir otro edificio social. Hablo de ese tejido portador de un proyecto de sociedad que, dominan-

* Regularidad entonces —pero no homogeneidad— que permitiría por lo demás construir un eje horizontal de alianzas —América Latina, África, Asia— no disputable ni triturable por la tenaza de las dos potencias

te a secas, o hegemónico, no transita frecuentemente por la reconquista de las historias particulares (o sea de las identidades culturales) y por la construcción de lo nacional, que es una tarea que deben recobrar los movimientos populares. Me refiero a cultura o identidad cultural en el sentido amplio de esas denominaciones: movimiento de la colectividad que busca una expresión (no homogénea) y sus significaciones (no uniformes). Por ello es, también, la capacidad de las "masas" populares para expresar una vocación de poder (oposición) contra la homogeneización creciente de los modos de vida y producción. Se trata de un proceso complejo de identidad y organicidad que nos conduce al fenómeno de lo nacional popular y a la capacidad de una clase y sus aliados para construir una voluntad nacional popular a través de esa "reforma intelectual y moral" que, desde la perspectiva gramsciana, enriquece al concepto de hegemonía enfatizando la conquista —necesaria y previa al poder político— de la sociedad civil y de la dirección política y cultural.

La identidad, como reflexión de la sociedad sobre sí misma, como auto-pensamiento y explicitación, es parte constituyente de la construcción nacional (y es condición de toda afirmación de autonomía), ahora bien la intervención determinante que el Estado asume en América Latina en la construcción de la nación es un fenómeno objeto de vigilancia político-ideológica constante, esto es, de *crítica y transformación* si es o si se convierte —como lo hace hoy en la mayoría de los casos— en destrucción y amenaza a la vocación de hegemonía de las masas populares, que apunta a una divergencia entre lo nacional definido autoritariamente desde el Estado y lo nacional definido *desde y en* lo popular, esto es, lo nacional producido por el "espíritu popular creativo" (Gramsci). Al fin y al cabo, podemos estar de acuerdo en que, en América Latina, el Estado —o por lo menos "desde arriba"— ha producido a la sociedad civil y, por extensión, a la propia nación, excepto en el caso de Cuba donde —por diversas razones— la lucha independentista adquirió las características de un movimiento enraizado en las masas populares. Así, la construcción del fenómeno nacional como vertebrador de la liberación/transforma-



ción no puede ser sino lo nacional-popular enfatizado en su vertiente innovadora y no reaccionaria. Por ejemplo, y siguiendo la necesaria recuperación de las especificidades nacionalculturales que hacen encarnar de modo diferente ese espíritu popular creativo, podemos anotar que los procesos históricosociales de Centroamérica y el Caribe —con la excepción de Cuba que aquí no analizo, y del actual proceso nicaragüense en marcha—, cautivos en un estatuto más acentuado de subordinación económica, sumergidos en sociedades cuya creatividad social alternativa ha sido sometida a represiones duraderas, a dictaduras estabilizadas, viven o inventan una lucha de liberación de enfrentamiento más radical, en el terreno poco abonado de su sociedad civil, contra el Estado dictatorial. Así, la relación entre democracia y socialismo allí se da como distancia mínima entre la primera —porque es casi inexistente— y el segundo —todo por construir—, fenómeno que vuelve más urgente las luchas armadas contra las dictaduras, vanguardias alertas (frecuentemente guerrilleras), organizaciones políticas de amplio espectro que atenúen la disgregación político-ideológica de las masas y que

lleven a término un costoso proceso de democratización popular que sin embargo no prescinde, ni puede hacerlo, de la revolución popular. Se trata de la lucha por una masificación de la acción política, y políticomilitar en un posterior momento, frente a la concentración y centralización del poder codificado o, en otros términos, frente a la apropiación cada vez más restringida del ejercicio del poder estatal y político en general.

Los procesos que viven los países del sur del continente, en cambio, donde la sociedad civil tiene una violenta contrapartida estatal dictatorial —Chile, Argentina y Uruguay con similitudes, pero también con diferencias que merecen el análisis de su propia especificidad—, y donde los beneficios que de la democracia se han logrado tuvieron una relativa permanencia y fructuosidad, evidencian de manera más nítida y necesaria la tarea de recuperación/creación de la democracia que *para este momento* se plantea frente al Estado autoritario. Pero enfrentar al Estado significa que la construcción democrática, en estas condiciones, es a la vez autónoma del Estado y antiestatal. Se vuelve, entonces, al planteamiento ini-

cial: la liberación-transformación en lo nacionalpopular encarnado, realizado, a través del proceso de búsqueda y constitución de la voluntad colectiva nacionalpopular. Permítaseme ahora, y por razones de espacio, dejar sólo enunciada esta parte del problema.

Una de las dimensiones que permite el acercamiento a las *especificidades históricas* de las naciones que constituyen América Latina, si nos situamos en el eje de la *transformación social* cuyo proceso se da entre los parámetros implacables de la geopolítica, es, en consecuencia, el tejido de las relaciones sociales en sus contenidos de escisión frente al poder dominante, respecto al Estado, ese “espíritu popular creativo” —realidad que la cultura dominante o hegemónica no logra absorber ni eliminar enteramente. Y en este acercamiento encontramos el punto de enlace con lo no específico. Esto es: que las especificidades históricas de las naciones latinoamericanas unifican su diversidad en el común estatuto histórico de países explotados por el “ordenamiento” capitalista en una fase agresivamente subordinante. El círculo lógico-histórico se captura en lo común, adquiriría su significado en lo específico y retornaría a lo común, a la regularidad. Esta vía de análisis nos llevaría entonces a un primer reconocimiento de ese círculo: la diversidad o heterogeneidad proviene de la relación peculiar de cada nación con el imperialismo, de la forma de inserción subordinada en el sistema económico mundial (dimensión *exógeno-endógena*). Luego nos llevaría a un segundo reconocimiento del círculo: si las formaciones nacionales latinoamericanas constituyen parte de una misma estructura de relaciones de producción e intercambio, en posición subordinada, y simultáneamente esa posición asume formas específicas para cada caso, las especificidades *vendrán determinadas* por las modalidades de constitución del tejido social de cada formación social (dimensión *endógeno-exógena*) en cuatro dimensiones esenciales. Las resumo:

1. La producción de la vida material en el interior de una geografía y una ecología determinadas, o *momentum* más estructural.
2. La reproducción de la vida humana —i.e. todo el campo de la sexualidad— que se ubica en el cru-



ce de la producción económica con el conjunto del poder-cultural: la reproducción de la vida hoy tan permeada por las cambiantes imágenes de la condición humana, por los medios de comunicación masiva, por la religión, la ideología.

3. El orden social o el poder y el Estado que expresa vigorosamente sus relaciones con la especificidad nacional-cultural (los diferentes proyectos y realizaciones del socialismo; el papel y lugar de las fuerzas armadas en el centro del poder político; las formas de aprendizaje contrahegemónico por los sectores populares).
4. Las relaciones con la dimensión temporal, que sitúa el análisis en la densidad máxima de la especificidad: nada menos que el núcleo del campo de la cultura y el pensamiento o la delicada red de construcción de las religiones, las filosofías, las ideologías.

Por esta doble vía de la riqueza de lo endógeno y su enlace con lo exógeno, saldríamos de otra falacia: la atribución de fatalidad a la situación de subordinación externa o la atribución mesiánica a las potencialidades internas. Se trata, en cambio, de la relación históricamente variable entre la dimensión endógena y la dimensión exógena de la dialéctica social: *la estructuración de las sociedades en clases y grupos sociales y la lucha entre ellos por la hegemonía interna* se inscribe en el contexto de la *disposición mundial del poder*; las dos dimensiones requieren el desentrañamiento de su propia eficacia.

LLegaríamos así al último momento del círculo a través del análisis de los procesos y proyectos internos en su eficacia para la transformación, análisis que puede privilegiar cualquiera de las cuatro estrategias arriba propuestas, según las carencias de conocimiento que muestre la realidad estudiada y a condición de no permanecer exclusivamente en la primera. Sin embargo, en esta línea de análisis me interesa privilegiar la modalidad de constitución del tejido social en la dimensión del poder del Estado y el poder que puede desafiarlo: es decir los grupos socioculturales autóctonos, endógenamente orientados y vertebrados por una identidad nacional-cultural que no recibe sus con-

tenidos desde los dictados del Estado, de la clase o fracciones de clase que con él mejor se realiza, o del centro imperial, sino *desde* y *en* lo popular, para recuperar su poder de decisión sobre la totalidad de la vida nacional. Me parece la vía más fructífera para, desentrañando la riqueza de lo específico, fertilizar la estructura con la coyuntura, con los actores sociales y sus luchas, con sus proyectos de innovación social que no siempre surgen allí donde quisimos preverlos.

Susana Bruna

DE CINE

LUIS BUÑUEL
= LUIS BUÑUEL
(1900-1983)



Todo artista, todo creador, asoma siempre la oreja. O, en otras palabras, deja siempre en la opacidad de su obra un algo de transparencia, transparencia hacia ciertos valores "universales" que es, en definitiva, transparencia hacia la propia identidad del creador como depositario o crítico de estos mismos valores. En toda obra hay así un cierto "esto es lo que yo pienso" y, en consecuencia, "esto es lo que yo soy". La

función de analistas, críticos o exégetas consiste entonces en ir tirando de esa oreja hasta —supuestamente— hacer surgir al hombre que está detrás de la obra.

En Buñuel esto no funciona. Porque su obra, sus obras, son de una opacidad total, de una concreción absoluta. Ni hay transparencias ni hay orejas. Buscar al hombre detrás de la obra se convierte en un ejercicio conjetural, basado en referencias biográficas, nacionales o literarias. Y nunca resulta. La mayor parte de los escritos "teóricos" sobre Buñuel suenan a latón intelectual.

Y sin embargo —y esta es la gran paradoja— Buñuel no es un artista que se esconda detrás de su obra. Al contrario: cada una de sus películas (especialmente las más personales, las "más Buñuel") son una *puesta en imágenes* de sus ideas, de sus asociaciones, de su imaginación, de sus opiniones, de lo que Buñuel piensa, inventa, descubre, pone o quita arbitrariamente. En cada una de sus películas está todo Buñuel, entero, de bulto, casi casi como una presencia constante y concreta entre el espectador y el film. Querer ver a Bu-

ñuel *detrás* de sus películas es un error intelectual e intelectualista. Buñuel está *delante*. Y esto es lo que desconcierta a la mayor parte de los críticos. De hecho esto es lo que convierte casi todas las críticas sobre Buñuel en una feria de interpretaciones: psicológicas, teológicas, sociales, políticas, estructurales y lo que falta aún. Pero interpretar a Buñuel es *esconderlo* en lugar de revelarlo. En la obra de Buñuel no hay