



Niña en camisón en la ventana, 1894

NOSOTROS Y LOS BARBAROS: UN ENSAYO DE SOCIOLOGIA DE LA CULTURA

I

Barbarismo y Occidente

La condición de subdesarrollo trae, aparte de sus limitaciones materiales intrínsecas, desgracias culturales absolutamente gratuitas. Una de ellas, enteramente graciosa en sus dos acepciones, es el sentimiento generalizado de que nosotros somos bárbaros por oposición, desde luego, a "ellos". Nada más subdesarrollado ni más bárbaro que semejante disparate. Los bárbaros, en verdad, son "ellos".

La tesis que me propongo defender e ilustrar brevemente en ésta oportunidad es la de que el barbarismo, *como forma de sociabilidad*, tiene raíces históricas y culturales muy profundas que están asociadas al desarrollo de accidentes históricos de gran envergadura que hicieron que los pueblos latinos y, particularmente la cultura latinoamericana, cultivaran formas de trato social marcadamente diferentes a las de otras latitudes. Un corolario particularmente curioso de ésta tesis es el de que la sociabilidad, una forma expresiva de orientación de la conducta social como ninguna otra, fue, en nuestro caso, el fruto de adaptaciones instrumentales –cuyos orígenes se remontan a motivos urbanos, políticos y religiosos– indispensables en su momento histórico.

La frontera bárbara de los pueblos latinoamericanos no está más allá del Occidente, cuna de la civilización judeocristiana, exclusivamente. De hecho, por extraño que parezca, se encuentra también en su interior: en la Europa nórdica y en la América protestante, anglosajona. No hay bárbaro más típico que un americano *wasp*, un sueco medio o, paradigmáticamente, un finlandés. Los nórdicos, típicamente, no "leen" entre líneas; establecen relaciones sociales de una manera directa y sin matices ni *nuances*. Es ese manejo unidimensional, sin una estratificación del sentido, de la sociabilidad lo que constituye la característica más singular del barbarismo.

El primer contraste entre nuestra cultura latinoamericana y las culturas europeas en general tiene que ver con el peso relativo de *la tradición agraria* en cada una de ellas. Y esa tradición está, en el caso europeo, orgánicamente vinculada, principal pero no exclusivamente, con la organización social del feudalismo. Las conexiones institucionales y culturales entre feudalismo y agrarismo son tan obvias que no merecen mayor elaboración. En todo

caso, el resultado de esa experiencia milenaria fue la consolidación de una rica tradición agraria que ha dejado en el europeo –y particularmente el anglosajón debido a las circunstancias históricas adicionales que luego trataremos– un indeleble carácter rural y paludo que nuestro poblador rural logró superar gracias a su oportuna mezcla con las culturas indígenas y africanas, típicamente carentes de tradición campesina.

Otro contraste cultural e históricamente significativo entre los pueblos anglosajones y nosotros radica en una diferencia fundamental: la América Latina fue colonizada por pueblos mediterráneos, herederos de una cultura urbana, *una cultura de ciudades con orígenes políticamente diferentes* a las del mundo anglosajón por sus orígenes ostensiblemente más democráticos. Para comprender con claridad este proceso y sus implicaciones culturales, conviene hacer unas breves precisiones con respecto al desarrollo histórico-comparativo de la ciudad europea.

Lo que singulariza desde un punto de vista institucional a la ciudad europea a partir de la Edad Media es el carácter *estamental* de su constitución: la ciudad aparece como un asentamiento donde se congregan habitantes que comparten el *privilegio* de poseer un *derecho urbano*. La ciudad no es, entonces, únicamente sede de un mercado, una fortaleza, o un centro administrativo de los poderes señoriales: es, ante todo, una asociación *política* de ciudadanos que participan en un *ayuntamiento*. El antiguo proverbio alemán según el cual el aire de la ciudad emancipa –*die Stadluft macht frei*– significaba exactamente eso, a saber, que en el espacio de la ciudad quedaban en suspenso los privilegios señoriales causantes de servidumbre, los cuales tenían, a su turno, expresión jurídica en la aún más antigua fórmula francesa –*nulle terre sans seigneur*– que registraba el sometimiento de todo residente a alguna forma de servidumbre. Ese derecho urbano estamental que conoció el Occidente europeo fue a su vez fruto de la usurpación de los privilegios políticos de los linajes y de la nobleza urbana en general por las asociaciones locales de propietarios burgueses mediante la institución de la *coniuratio*, a través de la cual, al jurar lealtad personal a la asociación local de burgueses, el miembro de la feligresía ganaba el status jurídico de burgués.

Pero lo más importante para nuestro propósito es que la *coniuratio* tuvo su desarrollo más acabado justamente

en la cuenca mediterránea y especialmente en las ciudades italianas. En el resto del continente y en Inglaterra, la constitución de las ciudades exhibió un origen menos democrático y la asociación *política*, corporativa y autónoma de la burguesía fue habitualmente substituida por asociaciones de orientación *económica* como las guildas de comerciantes y un conjunto de confraternidades religiosas y sociales *sin jurisdicción propia*. De esta manera, el derecho urbano así constituido tenía por fundamento una concesión real o señorial, como en el caso inglés donde no surgió el concepto de ayuntamiento como corporación territorial ante la insignificancia del poderoso militar de la burguesía.

El desarrollo de formas más democráticas de participación en la vida local fue un poco más auspicioso en el continente pero tampoco allí adquirieron esas formas los logros conquistados por las ciudades plebeyas italianas. En primer lugar, como ocurrió en el caso alemán y en general en el norte de Italia, las *coniuraciones* de los gremios dieron origen habitualmente a asociaciones pasajeras que acababan siendo cooptadas por los linajes mediante cargos de ocasión para sus representantes en el Consejo de la ciudad o, alternativamente, mediante la incorporación de los linajes en los gremios mismos dando así origen, en cualquier caso, a la disolución de la corporación política de los burgueses. Y, en segundo lugar, en la constitución de la ciudad europea no mediterránea habitualmente participan en la constitución de la ciudad en forma casi simbiótica tanto el patriciado como la burguesía de manera que privan las orientaciones económicas antes que las propiamente políticas en la fundación de las ciudades.

En contraste definitivo con los desarrollos anteriores, la ciudad italiana, y por extensión la mediterránea, articuló

patrones de organización municipal que le confirieron una significativa participación política al pueblo. Solamente allí alcanzó el concepto de pueblo (*popolo*) el carácter de una asociación extraeconómica, al constituirse como un ayuntamiento *político* en el seno mismo del ayuntamiento urbano. Más significativo aún para nuestro propósito que el surgimiento del *popolo* como asociación política es el hecho de que, además de la participación de los gremios superiores de la burguesía (*popolo grasso*) en el gobierno de la ciudad, también los gremios inferiores, los pequeños empresarios artesanales (*popolo minuto*), disfrutaran igualmente del ejercicio del poder mediante su participación en los Consejos de las ciudades (1).

Son estos antecedentes históricos, entonces, los que le otorgan una configuración peculiar y distinta a la cultura urbana mediterránea frente al resto de la cultura urbana europea y que hicieron que en aquella las diferencias estamentales en los estilos de vida no hubiesen impedido el surgimiento de una conciencia de identidad colectiva – urbana y social a la vez – que culminó auspiciando el florecimiento de formas democráticas de trato social ausentes en las ciudades de origen señorial del norte de Europa donde el privilegio y la subordinación cultural de el resultante acabaron por estereotipar el manejo social del yo y la percepción del otro. Hasta allá se remontan, por ejemplo, los determinantes históricos que hacen del buscón y del rebusque un tipo social y una institución, respectivamente, propios únicamente de la cultura mediterránea que surge con los patrones urbanos de vida del siglo de oro. Pedro Navajas, nuestro bacán, es un tipo social inconcebible, sin más, en una cultura anglosajona.

A este accidente vino a agregarse simultáneamente otro tercero que reforzó los contrastes que son pertinentes en este contexto: me refiero a los efectos institucionalmente inesperados de la Reforma. Desde un punto de vista formal, estrictamente teológico, no cabe duda de que la Reforma reivindicaba el principio del sentimiento frente al ritualismo y el de la fe frente a la norma. Pero Lutero, el espíritu, fue enterrado por el luteranismo, la institución, y, más que nadie, por Calvino y el calvinismo (2). La visión racional del mundo y el régimen ascético de vida que el protestantismo contribuyó a institucionalizar en complicidad con el capitalismo entonces naciente, representaron un duro golpe para la continuidad de una concepción naturalista de la sociabilidad, entre otras cosas, y contribuyeron a fomentar la ataraxia expresiva y estética de la cultura anglosajona y, particularmente, protestante. Calvino hubiera sido li-



La joven modelo, 1894. Litografía.

(1) La reconstrucción de estos desarrollos urbanos fue elaborada con la ayuda de Max Weber, *Economía y Sociedad: Esbozo de sociología comprensiva*, vol. ii, México, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1964, 2a. ed., pp. 938-1046, *passim*.

(2) Un análisis detallado de Lutero y su significación puede verse en Fernando Uricoechea, "Lutero o el encanto del desencanto: el protestantismo y la racionalización del mundo" en *Consigna, Bogotá: año vii, No. 241, Nueva Epoca, nov. 15, 1983*, pp. 27-32.

teralmente impensable en una cultura mediterránea o latinoamericana.

Hay un cuarto accidente que a mi juicio ha contribuido notablemente a forjar de manera singular el carácter de los pueblos ibéricos y del cual nosotros, los pueblos latinoamericanos, somos unos herederos afortunados. Me refiero a la impronta que marcó durante ocho siglos la formación de ese carácter: la ocupación mora. Si bien el Kalam constituye la teología musulmana ortodoxa clásica y la ortodoxia religiosa está asociada al Corán, el sufismo, el misticismo islámico, jugó un papel importante en la definición de la religiosidad islámica en general gracias a la tensión –virtualmente inexistente en el misticismo europeo, por lo menos en cuanto a efectos institucionales– que ayudó a crear entre la Verdad de Dios o Ley interior y la Ley exterior, sujeta al rito y a la forma (3). Esa tensión que introdujo el sufismo en el seno de la comunidad islámica –y que recuerda ligeramente la tensión paulina entre fe y ley y más laxamente aún la luterana entre fe y obras– constituyó un poderoso disolvente de la tradición y del formalismo basados en la Ley a la vez que un incentivo permanente, como fue el caso con el espíritu original de Lutero, para el surgimiento del individualismo contestatario: “No repares en mi forma exterior pero toma lo que hay en mi mano” exclama el más célebre de los poetas místicos suffes, Jalaludin Rumi (4).

(3) Esa tensión también aparece pero de forma más “tópica” que “estructural”, por ponerlo de alguna forma, en el cristianismo primitivo, específicamente en la teología paulina, en cuyo caso cumplía presumiblemente la función de separar y distinguir el mensaje evangélico de la tradición judía ortodoxa. Véase, por ejemplo, la *Primera Carta de San Pablo a los Corintios*, cap. 6.

(4) Cf. Jean Chevalier, *El sufismo*, México: Fondo de Cultura Económica, 1987; Idries Shah, *El camino del sufi*, Barcelona. Buenos Aires, México: Paidos Orientalia, 1986 y A. Reza Arasteh, *Rumi, el persa, el sufi*, Barcelona, Buenos Aires México: Paidos Orientalia, 1984. Repárese particularmente en el siguiente comentario de Shah:

“Se considera que todas las enseñanzas suffies pertenecen básicamente a su época y que el mensaje sufi escrito tiene eficacia limitada, tanto en lo que respecta a su profundidad como a su perdurabilidad. Esto se debe a que aquello que es introducido en el dominio del Tiempo caerá víctima de los estragos del Tiempo. Por consiguiente, como en la metáfora de las olas del mar que los suffies emplean tan a menudo, el sufismo es constantemente renovado por los sucesivos maestros.”

...

“Esta utilización de los materiales separa claramente la ideología sufi de cualquier otra conocida. Es esta actitud la que ha impedido que el sufismo se cristalice en sacerdocio y tradicionalismo”.

op. cit., p. 309. Eafasis añadido.

[En todas las ocasiones he transcritto el vocablo agudo “sufi” en lugar del grave e incorrecto “sufí”].

Para la tensión paulina entre fe y ley, cf. *Carta de San Pablo a los romanos*, particularmente el cap. 3. Tensión que se encuentra, por lo demás y en marcado contraste con el judaísmo, en la doctrina de Cristo. Cf. *El Evangelio según San Mateo*, 15: 17-20 y *El Evangelio según San Juan*, 4: 20-24.

A diferencia de las corrientes místicas occidentales o, para ser más precisos, expresiones místicas occidentales, el misticismo islámico contribuyó significativamente a moldear la religiosidad islámica por dos razones. La primera es que mientras el *cultivo* del sentimiento místico en Occidente retuvo siempre un carácter marcadamente individualista en su manifestación (Eckhart, Boehme, San Juan de la Cruz, Santa Teresa, etc.), en el Islam, como en el resto de Oriente, estuvo siempre asociado al desarrollo de comunidades y logró de esta forma penetrar mucho más fácilmente dentro de la conciencia colectiva. Esta circunstancia condujo a la segunda razón, a saber, que mientras el misticismo occidental pudo ignorar, por su mismo modo de expresión “solipsista”, la presencia de una Ley y de una Realidad más allá de la intuición –y pagar esa ignorancia con la misma moneda, i.e. siendo a su turno socialmente ignorado–, en el caso del sufismo, como ya vimos, el enfrentamiento permanente con la Ley acabó por crearle un espacio público a la experiencia mística, de forma análoga a como el enfrentamiento paulino con la ley condujo a la creación de un espacio público para el mensaje evangélico.

Para nuestro propósito, la consecuencia más importante de ese estado de cosas fue que la cultura musulmana acentuó el desarrollo de una virtud hacia la cual tendía todo ideal de sabiduría: la barakha, que corresponde, mutatis mutandi, a la *virtus* romana y a la *areté* griega. La fortuna, el valor, la baraja y la berraquera son una sola y misma cosa. Barakha y berraco tienen, de seguro, la misma *rafz* etimológica. Y es precisamente esa virtud originalmente sufi transmitida de una generación a otra en la cultura ibérica, la que impidió el triunfo del ritual, de la institución y del barbarismo al darle fundamentos virtuosos a la búsqueda de la excelencia individual. Los efectos, pues, de esa tradición religiosa junto con los de la sociabilidad urbana se reforzaron mutuamente al favorecer formas de interacción libres de trabas innecesarias.

Por lo demás, esa virtud no fue, en su especificidad, exclusiva de la cultura islámica. Sus orígenes son, más bien, semíticos y se encuentra igualmente en la cultura religiosa judía como lo revela Levi con respecto a sus antepasados en Italia, donde se asentaron hace varios siglos:

“‘Berakha’ es la bendición; un judío piadoso se ve pronunciando esa palabra más de cien veces al día, y lo hace con un gozo profundo, porque así prolonga el milenario diálogo con el Eterno, a quien se alaba y se da las gracias por Sus mercedes en cada ‘berakha’ que se pronuncia”(5).

Pero el judaísmo, en agudo contraste con el sufismo, se mantuvo fiel al ritualismo religioso y a la ley.

(5) PRIMO LEVI, *El sistema periódico*, “Argon”, Madrid: Alianza Editorial, 1988, p. 18.

II

Barbarismo y Oriente

Hasta ahora he identificado un conjunto de accidentes y de fuerzas históricos que ayudan a comprender por qué los pueblos latinoamericanos difieren, en su manejo de las formas de sociabilidad, de los pueblos europeos y norteamericano, especialmente aquellos de origen anglosajón.

Ahora es necesario mostrar que la frontera bárbara de la cultura latinoamericana no se detiene apenas en Europa y sus "fragmentos" anglosajones en el Nuevo Continente sino que se extiende asimismo hacia el Oriente. Es preciso mostrar, pues, que la sociabilidad latinoamericana difiere también, en términos típicos, obviamente, de la sociabilidad asiática. Pero aparte de mostrar por qué difieren se requiere igualmente mostrar cómo difieren. Para ello es preciso identificar nuevas dimensiones de lo que hemos considerado barbarismo, i.e.: las formas "crudas" o "elementales" de sociabilidad.

En el capítulo anterior el barbarismo, como forma de sociabilidad, fue definido esencialmente en términos de un manejo unidimensional y elemental de las relaciones sociales, o sea, como un manejo no susceptible de interpretaciones o "lecturas" alternativas o complementarias. Para comprender la dimensión del barbarismo en Oriente es menester, no obstante, ampliar esa definición para darle cabida a un rasgo que complementa esa definición, a saber: la ausencia de humor y de gracia. En efecto, se puede decir que una de las características de toda cultura barbara es la ausencia de humor. El humor —la capacidad de ver con gracia nuestras propias desgracias— es incompatible con una visión rústica del mundo. El humor requiere la existencia de una cultura y de una sociedad donde el fatalismo no determine nuestra concepción del yo y de los otros; donde mi suerte pueda ser negociada porque no está definitivamente trazada. El humor es, pues, comprensiblemente, hijo de la razón y ésta es, a su turno, hija de la ciudad. El humor es un elemento cultural típicamente urbano. (El llamado humor inglés no es tal: es *wit*, ingenio, chispa, cosa muy distinta. Por lo demás, su mejor expresión, como en el caso de George Bernard Shaw, no es inglesa sino irlandesa, o sea celta, o sea prima hermana nuestra).

Si bien las culturas orientales son típicamente menos bárbaras que la cultura protestante anglosajona —rasgo que puede ser *en parte* explicable como resultado del contraste entre el prolongado pasado feudal, rústico y provinciano en el caso europeo y el igualmente prolongado pasado imperial, cortesano y cosmopolita en el caso asiático: comparese, para ilustrar ese contraste, la inmensa complejidad de la vida cortesana de cualquier dinastía china o hindú con el modesto boato de una corte europea—, esas culturas quedaron presas de la sociabilidad bárbara como resultado de un rasgo fundamental de las civilizaciones orientales: la ritualización de todos los actos de la vida cotidiana. El humor, en efecto, no puede florecer en el seno de un orden social disociado constitutivamente de la expectativa de sorpresa y de la novedad, rasgos estos totalmente antípá-

ticos con una organización y una concepción ritualista del mundo social (6).

La persistencia institucional del ritualismo en las culturas asiáticas obedece a un buen número de fuerzas de entre las cuales me gustaría destacar las dos que a mi parecer son más pertinentes y definitivas. La primera tiene que ver con las características institucionales que asumió el proceso de formación de ciudades. Históricamente la ciudad oriental no logró, en su proceso de constitución, librarse de principios particularistas de origen tribal, clánico, étnico y cultural como criterios organizativos para su formación. Las ciudades orientales en su origen fueron asentamientos erigidos sobre la base de la solidaridad clánica. No fueron, como ya vimos que fue el caso en Occidente, asociaciones *territoriales* de naturaleza política donde la confraternización trascendía los tabúes y obstáculos mágicos impuestos por el régimen de clanes. A diferencia de la ciudad occidental, la oriental no "emancipaba" las fuerzas latentes del *individualismo* sino que, por el contrario, reforzaba los vínculos mágicos y particularistas anteriores a la ciudad misma: la ciudad, para decirlo de otro modo, no convidaba a la *experimentación* de nuevas formas de solidaridad ni de sociabilidad sino que afianzaba las ya existentes.

La segunda fuerza pertinente en este contexto tiene que ver con el predominio del principio jerárquico como criterio de organización social y por medio del cual cada elemento en el cuerpo social ocupa un rango característico. Esta orientación de la conducta propició la institucionalización de elementos culturales tan aparentemente disímiles como el sistema de castas hindú, la filosofía moral confuciana y el budismo. Detrás de cada una de esas manifestaciones culturales subsiste la noción o la percepción de un cosmos regulado por un conjunto de fuerzas frente a las cuales la única postura es la aceptación y la acomodación. Y el reconocimiento social de esa creación se materializó, desde luego, en el establecimiento de formas rituales en la vida cotidiana.

Mi argumento es que el ritualismo ha sido responsable, a pesar de las apariencias en contrario, de la eliminación de la gracia y de la *finesse* en la cultura oriental. La gracia presupone la idea de libertad individual, un mínimo de constreñimiento para la negociación feliz y afortunada entre las exigentes formas sociales y colectivas, por un lado, y nuestras urgencias e iniciativas individuales, por el otro. La ritualización extrema de la conducta coarta esa posibilidad de negociación al institucionalizar de modo estereotipado y casi coactivo las *formas* del comportamiento. ¿No está, en efecto, negada la posibilidad misma de gracia cuando el ritual exige el sometimiento al este-

(6) Una vez más, estamos hablando en términos típicos ya que no siempre la ritualización de la conducta fue el rasgo característico. Una notable excepción fue el ideal religioso cultivado por la doctrina védica tardía tal como aparece en el *Gita*. Cf. *The Song of God: Bhagavad-Gita*, trans. by Swami Prabhavananda and Christopher Isherwood, enseñanzas vii, viii, xi y xii, pp. 73, 78, 96-97 y 99.

reotipo? ¿No está, por ejemplo, comprometida la gracia sexual en una cultura cuyo ritual prohíbe el empleo de la mano derecha en la relación amorosa? ¿Es siquiera susceptible de negociación la gracia en una cultura en la cual, como afirman psicoanalistas hindúes, el yo no existe o está dramáticamente lisiado por el peso agobiante y milenario de obediencias rituales? (7).

Una ilustración de los efectos letales del ritual se aprecia al comparar las formas orientales y occidentales de la danza y, en particular, el ballet. El ballet occidental posee gracias precisamente porque tipifica esa clase de negociación entre el genio o el talento individual, por un lado, y la forma artística, por el otro. El resultado, entonces, es la plasticidad. Sería incorrecto, en cambio, calificar de "gracioso" el ballet chino o tailandés, el *no* japonés o aún las estilizaciones marciales japonesas del cuerpo, independientemente de la belleza de esas expresiones: todas esas formas se encuentran excesivamente codificadas y estereotipadas y dan poco margen para el desarrollo de una expresión plástica genuina que concilie forma y genio.

Estos contrastes son, obviamente, fluidos. A mitad de camino, por ejemplo, entre nuestro ballet "grácil" y el estereotipado estilo de su congénere oriental hay estilos (*norteamericanos!*) de danza como la del grupo de José Limón que niegan cualquier posibilidad de expresión individual virtuosa al bailarín. Pero ya aparece la negociación: en ese tipo de danza, en efecto, la negociación no es entre el virtuosismo individual y la forma coreográfica sino entre el grupo *in toto* y dicha forma. Otra negociación plástica tan insólita como maravillosa en este mismo género es la lograda por el grupo de belga Béjart: genial, efectivamente, porque justamente logra establecer un equilibrio prodigioso entre la forma coreográfica, el virtuosismo individual y el grupo simultáneamente. Es una negociación *à trois*, insólita. Finalmente, no todas las formas de negociación tienen un éxito garantizado: nuestra "lobería", por ejemplo, se define precisamente por su incapacidad de lograr ese justo equilibrio: el "lobo" se deja "abrumar" simultáneamente por la forma y por la exigencia personalmente sentida de estilo, al no lograr imprimirlle a éste último un "toque" personal al actuar de acuerdo con aquella.

Para terminar, nada caracteriza tanto los contrastes entre esas dos formas culturales, la nuestra y la oriental, como sus personajes extravagantes, "periféricos": el bufón y el eunuco. El bufón es un carácter social inexistente en la vida cortesana oriental. Solo existe, precisamente, en

el Occidente "grácil". El eunuco, el antitipo de lo grácil, en cambio, solo existe en el Oriente.

Los pueblos latinoamericanos del Tercer Mundo, dízque "subdesarrollados", contamos, pues, con la doble fortuna de haber eliminado históricamente las formas rituales de la vida cotidiana y de haber heredado una cultura urbana fundamentalmente mediterránea, antiprotestante. Sin ritual y con gracia estamos, pues, protegidos contra el bacilo bárbaro. ¡*Barakha!* Mejor dicho, ¡qué berraquera!



Viejo marinero, 1899. Grabado en madera.

F. U.

Profesor Asociado, Universidad Nacional de Colombia.
Autor del libro *Estado y Burocracia en Colombia*,
126 pgs., Centro Editorial U.N., Bogotá.

(7) Así sea de pasada, conviene destacar que el budismo primitivo, particularmente la corriente Hinayana, hizo de la doctrina del no yo (*anatta*) uno de sus pilares doctrinarios. El yo posee apenas una realidad *nominal*. No es difícil percibir los efectos de una doctrina de esa naturaleza para la continuidad del ritual y de una concepción jerárquica del mundo.

Una vívida descripción de la cultura hindú actual se puede apreciar en V.S. Naipaul, *An area of darkness*, Penguin Books, 1968.