

**La influencia del catolicismo barroco sobre los fenómenos actuales
de autoritarismo y populismo en el ámbito andino**

H. C. F. Mansilla¹

Resumen

En los últimos tiempos se han publicado numerosas obras sobre los aspectos progresistas que habría tenido el catolicismo en el periodo barroco (siglos XVII y XVIII) de la historia latinoamericana, sobre todo el llamado *ethos* barroco: la mentalidad colectivista favorable a la solidaridad y la fraternidad. Esta forma de religiosidad popular también ha fomentado tendencias colectivistas, antiliberales y anticosmopolitas en la mentalidad de la región andina, y ha preparado el terreno para el populismo de la actualidad con su énfasis en el paternalismo de las élites y el infantilismo de las masas.

Palabras clave: *ethos* barroco, Iglesia Católica, Movimiento al Socialismo (MAS), países andinos, populismo, Teología de la Liberación.

The Influence of Baroque Catholicism on Actual Authoritarian and Populist Phenomena in the Andean Area

Abstract

Numerous works have been published in the last years on the progressive aspects that Catholicism might have had in the baroque period (17th and 18th centuries) of Latin American history, especially on the so-called baroque *ethos*: the collectivist mentality, akin to solidarity and fraternity. This form of popular religiosity has also fostered collectivist, antiliberal, and anticosmopolitan tendencies in the mentality of the Andean region. It has also paved the way for present populism with its stress on the paternalism of the elites and the infantilism of the masses.

Key words: Andean countries, baroque *ethos*, Catholic Church, Liberation Theology, Movement into Socialism (MAS), populism.

¹ H. C. F. Mansilla (nacido en 1942 en Buenos Aires) estudió ciencias políticas y filosofía en universidades alemanas. Hizo su doctorado en 1973 (magna cum laude). La Universidad Libre de Berlín le confirió la *venia legendi* en 1976. Ha sido profesor visitante en universidades de Alemania, Australia, España y Suiza. En España fue catedrático visitante del Instituto de Altos Estudios José Ortega y Gasset de la Universidad Complutense. Desde 1999 es regularmente catedrático visitante de la Universidad de Zúrich (Suiza). Es miembro de número de la Academia de Ciencias de Bolivia y correspondiente de la Real Academia Española. Por lo demás es escritor independiente. Ha publicado varios libros sobre sociología política, crítica de mentalidades autoritarias y ecología política.

Dirección electrónica: hcf_mansilla@yahoo.com

**La influencia del catolicismo barroco sobre los fenómenos actuales
de autoritarismo y populismo en el ámbito andino**

La tesis central de este texto afirma que la insurgencia de sectores indígenas en la arena política del área andina, el florecimiento de un socialismo indigenista y la instauración de valores de orientación populares – que algunos autores prefieren llamar plebeyos – representan elementos *conservadores*, en el sentido de convencionales y rutinarios, que, en el fondo, significan el renacimiento de normativas axiológicas vinculadas a legados culturales bastante antiguos. Este resurgimiento ocurre en forma cíclica y tiene, tanto en el imaginario popular como en el intelectual, la característica de una anhelada revolución social. Pero una *revolución*, en el sentido primordial del término, también puede significar una vuelta al punto de partida. En los procesos históricos no hay retornos en sentido estricto, pero se puede detectar en la mentalidad popular el profundo deseo de recuperar algunos elementos del pasado que son vistos como la expresión popular adecuada de un orden socialmente justo, solidario y fácil de comprender. Y los pensadores “progresistas” han tenido y tienen la función de envolver y explicar este designio popular con las palabras y las teorías que las modas intelectuales convierten en obligatorias.

Hoy en día nos encontramos en la región andina, sobre todo en la zona entre Ecuador y Bolivia, con fuertes tendencias que pretenden un resurgimiento de la herencia cultural y de las tradiciones ancestrales de los pueblos indígenas, precisamente en el terreno político-institucional. Como en muchos casos similares en el Tercer Mundo, aquí tenemos un renacimiento de un legado histórico-cultural que tiene connotaciones práctico-políticas más o menos tangibles e inmediatas. En el caso boliviano presenciamos una reaparición del modelo civilizatorio prehispánico, pero mezclado y combinado inextricablemente con otros factores histórico-culturales de primera línea, como las tradiciones culturales de la época colonial española y los elementos asociados a la modernidad occidental. Es muy difícil encontrar un pueblo que haya pervivido hasta hoy conservando exclusivamente sus características originales de identidad, como las étnicas y lingüísticas, sin haber aceptado y adoptado como propios importantes elementos culturales de las naciones vecinas y de las enemigas.

La realidad y sus múltiples facetas nos muestran en el contexto andino la formación continua de múltiples identidades y de soluciones cambiantes de carácter sincretista, que no pueden ser adecuadamente comprendidas mediante razonamientos demasiado lineales. Sin ir más lejos tenemos el

caso del catolicismo en la zona andina (y en gran parte de América Latina), que desde un comienzo en el siglo XVI y más claramente en la actualidad nos muestra sus manifestaciones *polifacéticas*: desde un principio fue tanto inquisitorial como tolerante, extirpador de idolatrías por un lado y favorecedor de mixturas rituales y doctrinarias por otro, cercano a las élites y próximo a los pobres, inclinado a la civilización europea y promotor de las culturas indígenas al mismo tiempo. Ha sido un catolicismo integrista y militante, pero simultáneamente una fe religiosa anti-intelectual, pobre en la producción de teología y filosofía, rica en la generación de artes plásticas y m sica; ha sido, en suma, un sistema disperso de creencias, profuso en fiestas, procesiones, santos, milagros, experiencias místicas, vivencias extáticas, prácticas adivinatorias y rituales de todo tipo...y escaso en bienes intelectuales.

Por estos motivos en el área andina es innecesario buscar las causas (sobre todo las llamadas raíces profundas) con respecto a los valores políticos contemporáneos de orientación en elementos integristas (es decir: conservadores) de la teología católica. El análisis, por más actualizado que sea, de los grandes filósofos y teólogos de la tradición católica no nos aporta elementos de juicio para comprender el catolicismo andino y las formas cómo este ha influido sobre la cultura política de estos países. Para nuestro fin específico no vale la pena detenerse en debates filosófico-intelectuales, sino en el estudio de variadas formas de mestizaje cultural y étnico. Mucho más útil es el análisis de la religiosidad popular, de las prácticas cotidianas de la Iglesia oficial y del llamado *ethos* barroco, temas que han concitado el interés de los estudiosos en los últimos tiempos². En todas las culturas y en la dimensión del muy largo plazo la religión es uno de los fundamentos centrales del imaginario popular y por ello esencial para la conformación de pautas normativas en el terreno político. Precisamente el aporte de la religiosidad popular a los valores políticos en la zona andina sólo puede ser comprendido por medio de una reflexión que d  cuenta de la enorme riqueza del fenómeno en el plano práctico, cotidiano y profano, plano que no debe ser confundido con la esfera de la teoría y de la reflexión intelectual. No es casual que varios autores se hayan consagrado a examinar el carácter popular-comunitario, a menudo místico-sensual, a veces revolucionario (hasta subversivo) y siempre opuesto al liberalismo egoísta que caracteriza el *ethos* barroco³.

² Para el estudio de la religiosidad popular cf. Pedro Morandé, *Cultura y modernización en América Latina*, Santiago de Chile: PUC 1984; Bolívar Echeverría (comp.), *Modernidad, mestizaje cultural y ethos barroco*, México: UNAM / El equilibrista 1994; Bolívar Echeverría, *Vuelta de siglo*, México: Era 2006.

³ Boaventura de Sousa Santos, *Pensar desde el Sur. Para una política emancipatoria*, La Paz: Plural / CLACSO 2008; Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, México: Era 1998; Cecilia Salazar de la Torre, *Ethos barroco o herencia clásica? En torno a las hipótesis de Sousa Santos*, en: Luis Tapia (comp.), *Pluralismo*

Hasta hoy se puede hablar en esta zona de un catolicismo barroco, que no se opuso explícitamente a productos intelectuales provenientes de la tradición democrático-liberal occidental, pero que contribuyó notablemente a diluirlos o, por lo menos, a dificultar su divulgación en suelo andino. Este catolicismo barroco ha fomentado una atmósfera de solidaridad inmediata en los fieles, no mediada por instituciones democráticas. En la región andina reforzó el colectivismo pre-existente (típico del Imperio Incaico) y debilitó la formación de un individualismo fuerte y autónomo, que es una de las bases históricas del liberalismo democrático y pluralista. Esta atmósfera colectivista de ritos y fiestas, con presencia de un misticismo atravesado de sensualismo elemental, no es proclive al surgimiento de una personalidad autocentrada individualmente, que pueda guiarse por la llamada elección racional entre opciones de comportamiento y por el sopesamiento meditado de elementos pragmáticos en los campos ideológico, propagandístico y político.

Dentro del catolicismo barroco la personalidad resultante, que puede poseer fuertes rasgos de solidaridad con su contexto social, tiende a ser influida por factores supra-individuales, como las autoridades preconstituidas, los movimientos sociales, los partidos políticos y los cultos religiosos prevalecientes, por un lado, y por las modas culturales e intelectuales del día, por otro. No es de extrañar que pensadores de muy diferentes orientaciones ideológicas, como el católico conservador chileno Pedro Morandé y el marxista radical ecuatoriano Bolívar Echeverría, hayan dedicado sus esfuerzos a fundamentar el llamado ethos barroco como una creación socio-histórica genuina, como el gran aporte latinoamericano a los modelos de convivencia social. Frente al mundo moderno, signado por la ciencia y la tecnología, pero también por una complejidad creciente y una insolidaridad insoportable, el ethos barroco, asociado inseparablemente al sincretismo y al mestizaje, sería una solución adecuada a las demandas de la población latinoamericana. El ethos barroco estaría en la base de la llamada *economía solidaria*⁴, diferente y opuesta a la economía liberal de mercado que genera el egoísmo individualista. El gran problema que trae consigo esta mentalidad barroca es el renacimiento del *organicismo antiliberal*, con su carga de irracionalismo, colectivismo y anti-individualismo⁵. Se supone que el ethos barroco contribuyó a que la gente sencilla se sintiera bien dentro de

epistemológico, La Paz: CIDES / CLACSO / Muela del Diablo 2009, pp. 85-166, aquí p. 99.

⁴ Sobre el concepto de economía solidaria cf. Armando de Melo Lisboa, *Economía solidária: incubando uma outra sociedade*, en: PROPOSTA (Rio de Janeiro), No. 9, junio-agosto de 2003, pp. 50-58, texto que rastrea las raíces histórico-culturales de la "economía solidaria" desde el ethos barroco hasta las obras de Josué de Castro.

⁵ Cf. el ensayo de Fernando Molina, *Crítica de las ideas políticas de la nueva izquierda boliviana*, La Paz: Eureka

su comunidad, en armonía o, por lo menos, en concordancia con el universo, tanto cósmico como social, y a que la vida política fuera percibida como más humana y más solidaria. Pero esta tendencia (a) al consenso compulsivo y (b) al descuido de las labores crítico-intelectuales, disolvió la especificidad del catolicismo, preparó el advenimiento (a partir del siglo XX) de nuevos credos religiosos que privilegian un confuso comunitarismo místico-sensual (como muchas confesiones protestantes de cuño pentecostalista) y contribuyó a la consolidación del infantilismo político de dilatados sectores poblacionales.

En la región andina se expandió una forma dogmática y retrógrada del legado cultural ibero-católico, que también se destacó por su espíritu irracional, autoritario, burocrático y provinciano. A causa del llamado *Patronato Real*, establecido en 1508 por una bula papal, la Corona castellana y luego el Estado español ejercieron una tuición severa y rígida sobre todas las actividades de la Iglesia Católica en el Nuevo Mundo⁶. La Iglesia resultó ser una institución intelectualmente mediocre, que irradió pocos impulsos creativos en los ámbitos de la teología, la filosofía y el pensamiento social. Durante la colonia el clero gozó de un alto prestigio social; la Iglesia promocionó un extraordinario florecimiento de las artes, especialmente de la arquitectura, la pintura y la escultura. La Iglesia respetó de modo irreprochable el *modus vivendi* con la Corona y el Estado; toleró sabiamente rituales y creencias sincretistas; y sus tribunales inquisitoriales procedieron, en contra de lo que ocurría en España, con una tibieza encomiable. Pero esta Iglesia no produjo ningún movimiento cismático; le faltaron la experiencia del *disenso interno* y la enriquecedora controversia teórica en torno a las últimas certidumbres dogmáticas. Debido a la enorme influencia que tuvo la Iglesia en los campos de la instrucción, la vida universitaria y la cultura en general, todo esto significó un obstáculo casi insuperable para el nacimiento de un espíritu científico. Todos estos aspectos son pasados por alto generosamente por los teóricos del ethos barroco.

En un contexto historiográfico mayor se puede afirmar que las naciones ibéricas no estimularon ni contribuyeron esencialmente al nacimiento del mundo moderno, basado en el desarrollo impetuoso de la ciencia y la tecnología, en la industrialización y la regulación metódica de la vida cotidiana. Al sud de los Pirineos y en el ámbito colonial español y portugués no se dio hasta el siglo XIX una comprensión adecuada

2003, pp. 9-36.- El interesante ensayo de Molina merecería haber tenido más suerte de recepción y crítica.

⁶ Cf. entre otros: Horst Pietschmann, *Staat und staatliche Entwicklung am Beginn der spanischen Kolonisation Amerikas* (El Estado y el desarrollo estatal al comienzo de la colonización española en América), Münster: Görres 1980; J. Lloyd Mecham, *Church and State in Latin America: A History of Politico-Ecclesiastical Relations*, Chapel Hill: North Carolina U. P. 1966; Frederick C. Turner, *Catholicism and Political Development in Latin America*, Chapel Hill: North Carolina U. P. 1971.

de los cimientos espirituales y cognoscitivos de los procesos modernizadores y tampoco, paradójicamente, una actitud crítica con respecto a lo negativo de la modernidad. Cuando las naciones latinoamericanas y especialmente las andinas ingresaron al arduo camino de la modernización (en la segunda mitad del siglo XX), lo hicieron copiando indiscriminadamente los modelos ya existentes, ofreciendo muy poca resistencia a los aspectos antihumanos contenidos en aquellos sistemas imitativos de modernización, los cuales predominan aun hoy en la fase contemporánea de la evolución latinoamericana.

Por ello es importante dar un vistazo a las estructuras de las tradiciones político-culturales. Pese a todas las dificultades esbozadas anteriormente para decir algo categórico que no resulte del todo falso o anacrónico respecto de los valores andinos de orientación, se puede aseverar lo que sigue, que tiene carácter hipotético y provisorio. No hay duda de que en el ámbito andino los intelectuales reputados como progresistas e izquierdistas han contribuido poderosa y eficazmente a debilitar el legado democrático-liberal de Occidente y a revigorizar diferentes modelos políticos y creaciones teóricas que se hallan situadas en el campo del nacionalismo y del socialismo autoctonista, es decir en el terreno de tradiciones autoritarias, muy alejadas del talante crítico y científico del marxismo original. En el contexto boliviano estos esfuerzos desembocan casi siempre en formas autoritarias de un colectivismo organizativo y teórico que siempre ha pertenecido al núcleo de las tradiciones culturales aún vigentes en toda la zona andina.

El renacimiento de las tradiciones prehispánicas ha conllevado un resurgimiento de antiguas formas de religiosidad popular, como las religiones animistas del área andina, resurgimiento que tiene un claro matiz político. Aquí se percibe claramente – en el cruce y la superposición de los planos axiológicos – la supremacía del particularismo (el localismo religioso y hasta sus consecuencias teológicas) sobre normativas universalistas, el abandono del humanismo socialista racional a favor del indigenismo prerracional y el reemplazo de la democracia liberal y del Estado de derecho por el resurgimiento de formas arcaicas y autoritarias de ordenamiento social (como la justicia comunitaria). Los valores de orientación política están inmersos en ese contexto. Pero también en el seno del catolicismo se da un retorno hacia modelos específicos de religiosidad popular y a construcciones teóricas que explican y justifican este retorno, como la *Filosofía y la Teología de la Liberación*. Por ello no es superfluo un vistazo a la conexión entre religión y política en general y al vínculo entre religiosidad de amplio alcance y populismo político en particular. Numerosos tratadistas han percibido al populismo como un elemento que acompaña el resurgimiento de movimientos religiosos en el mundo moderno, urbano y altamente especializado del presente, como una comprensible reacción a una modernidad que para muchos significa caída social,

pérdida de la solidaridad inmediata y dilución de los signos claros de orientación.

Margaret Canovan expuso la tesis de que los movimientos populistas son como erupciones colectivas elementales, inherentes a todo ejercicio democrático, que emergen habitualmente en periodos de crisis y cambios. Canovan localiza al populismo en medio de las "dos caras" que tendría toda democracia: una redentoria y otra pragmática⁷. Al agotarse esta última, importantes sectores de la población se inclinarían por un renacimiento de la fase redentoria, que se expresaría por una exaltación *quasi*-religiosa de las masas populares y por la creencia de que sus decisiones primordiales son necesariamente las correctas, según el principio: *vox populi, vox Dei*. Esta concepción, no muy convincente a causa de la idealización de la etapa redentoria⁸, presupone una dicotomía relativamente simple, divulgada por *Michael Oakeshott*⁹: los regímenes políticos se moverían entre la política de la fe, que correspondería a la época premoderna, y la política del escepticismo, que caracterizaría a la era moderna.

El retorno a la etapa redentoria es considerada como una limpieza indispensable que hace una sociedad democrática, cansada de los refinamientos ociosos del pluralismo y el escepticismo liberales y de las perversiones de la economía de mercado: una expurgación de los males con los que las masas se han contagiado en su intento de alcanzar la modernidad y una vuelta a las convicciones sanas y simples de aquellos que han conservado la fuerza de las emociones y los sentimientos¹⁰. Esta etapa redentoria en su versión populista del presente – una versión edulcorada e idealizada de la democracia comunitaria – puede ser estudiada en el modelo populista boliviano instaurado en enero de 2006. Mediante elecciones y plebiscitos casi permanentes se intenta dar la impresión de una identidad entre gobernantes y gobernados, donde los intermediarios clásicos juegan un rol marcadamente secundario; esto es además facilitado por una concepción monista, antipluralista de *pueblo*, en la cual no hay fisuras político-ideológicas de

⁷ Margaret Canovan, *Trust the People! Populism and the Two Faces of Democracy*, en: POLITICAL STUDIES, vol. 47, Nº 1, marzo de 1999, pp. 2-16, aquí p. 8 (texto que ha adquirido entre tanto la reputación de un clásico moderno).

⁸ En torno a los académicos hastiados por el neoliberalismo, asevera Carlos de la Torre irónicamente: "[...] quienes escriben sobre el populismo como redención democrática lo hacen desde países con instituciones sólidas". Carlos de la Torre, *Populismo radical y democracia en los Andes*, en: JOURNAL OF DEMOCRACY EN ESPAÑOL (Santiago de Chile), Nº 1, julio de 2009, pp. 24-37, aquí p. 35.

⁹ Michael Oakeshott, *La política de la fe y la política del escepticismo*, México: FCE 1998.

¹⁰ Cf. la interesante crítica de Benjamín Arditi, *El populismo como espectro de la democracia: una respuesta a Canovan*, en: REVISTA MEXICANA DE CIENCIAS POLÍTICAS (México D.F.), vol. XLVII (2004), Nº 191, pp. 86-99.- Sobre el populismo como factor de la política de la fe, cf. Luis Madueño, *El populismo quiliástico en Venezuela. La satisfacción de los deseos y la mentalidad orgiástica*, en: Alfredo Ramos Jiménez (comp.), *La transición venezolana. Aproximación al fenómeno Chávez*, Mérida: Universidad de Los Andes / Centro de Investigaciones de Política Comparada 2002, pp. 47-76, especialmente p. 70 sq.

importancia. Si hay elementos heterogéneos, estos pertenecen al no-pueblo, a lo que proviene de afuera, y que, por consiguiente, no tiene o no debería tener derecho a una representación autónoma y permanente de sus intereses. La unidad del pueblo, elevada a una categoría casi sagrada, hace superflua toda actividad opositora. Los gobernantes, que "mandan obedeciendo" (la actual fórmula ritual boliviana), no necesitan de instancias independientes que supervisen sus actos. La separación de poderes, la imparcialidad de los tribunales y la libertad de expresión adoptan entonces la característica de un fenómeno proveniente de un modelo civilizatorio fundamentalmente diferente, que por ello no necesita ser integrado en una "cosmovisión que se basta a sí misma"¹¹. En el caso boliviano la identificación entre gobernantes y gobernados lleva al partido oficial (el Movimiento al Socialismo = MAS) a menospreciar todo instrumento y procedimiento para controlar y limitar el poder. *Jorge Lazarte* afirma que el *poder* es el "núcleo ordenador", el "código profundo" de la retórica y la praxis de este partido y que, por lo tanto, la violencia, como "virtualidad inherente" a todo ejercicio de acción política, no es algo considerado como negativo o reprobable por los miembros del partido y por los votantes del mismo¹². Restricciones institucionales y el uso del diálogo con los adversarios son percibidos, al igual que en la mayoría de las culturas autoritarias, como manifestaciones de debilidad o traición.

El otro gran factor que caracteriza a la cultura política andina es el ya mencionado organicismo antiliberal, uno de los fundamentos del ethos barroco. La población, sobre todo la rural y la urbanizada recientemente, que no ha gozado de un buen nivel de educación, es partícipe de un imaginario nacional popular, que concibe como positiva una férrea unidad entre caudillo, ejército y pueblo, unidad operacional que estaría por encima de minucias como legalismos, plazos de periodos gubernamentales, elecciones, crítica de la opinión pública y acciones de la oposición. Esta unidad férrea, como normativa teórica y realidad empírica, es la que subyace a los actuales regímenes populistas en Ecuador y Bolivia. El peligro de este organicismo personalista y anti-institucionalista es la generación de un dilatado infantilismo político, que no es ajeno a las tradiciones culturales de América Latina: como el pueblo no puede y no debe dotarse de instrumentos de representación política – esto ya sería una concesión a las concepciones clásicas liberales –, hay que aceptar necesariamente una identidad *a priori* entre el pueblo y el gobierno que sale de sus entrañas y que habla por él, porque no es un órgano extraño separado de las tradiciones de las masas

¹¹ Jorge Lazarte, *Crisis y percepciones en la crisis. Actores y estrategias. Mutaciones de la política, percepciones de actores 2006-2008*, La Paz: s. e. 2009, p. 11.

¹² *Ibid.*, p. 15, 22.

populares. En esta constelación surge un grave problema, como señala Carlos de la Torre: "En el populismo no existe un campo reconocido para expresar la disensión"¹³. La función altamente integradora del populismo, la presunta identidad entre pueblo y gobierno y el mito de la armonía social completa (en cuanto reflejo del orden natural y también del divino) hace imposible un pluralismo de programas, partidos y acciones. Es más: el populismo, convertido en un "fundamentalismo moral" y un "exclusivismo ideológico", percibe en el pluralismo "la enfermedad a extirpar"¹⁴.

Volviendo al gran tema del legado histórico-cultural en el caso andino: la mentalidad prevaleciente en la América Hispánica no puede ser disociada del relativo estancamiento histórico que sufrieron España y Portugal a partir del siglo XVI. Este atraso evolutivo no puede ser desvinculado del conocido talante iliberal y acrítico que permeó durante largo tiempo las sociedades ibéricas, el que fue responsable parcialmente por la esterilidad de sus actividades filosóficas y científicas, por la propagación de una cultura política del autoritarismo y por la falta de elementos innovadores en el terreno de la organización social. Las naciones ibéricas no estimularon ni contribuyeron esencialmente al nacimiento del mundo moderno, basado en el desarrollo impetuoso de la ciencia y la tecnología, en la industrialización y la regulación metódica de la vida cotidiana. Al sud de los Pirineos y en el ámbito colonial español y portugués no se dio hasta el siglo XIX una comprensión adecuada de los cimientos espirituales y cognoscitivos de los procesos modernizadores y tampoco, paradójicamente, una actitud crítica con respecto a lo negativo de la modernidad. Muchas usanzas vigentes en la administración pública pueden ser rastreadas hasta la época colonial espa ola¹⁵, en la cual era proverbial la existencia paralela de estatutos legales (*poco respetados*) y códigos informales (*seguidos estrictamente*). Desde entonces se puede constatar una constante que subyace a la cultura política latinoamericana: un edificio majestuoso de leyes, muchas de ellas muy progresistas, humanitarias y ejemplares a nivel mundial, y paralelamente una praxis alimentada por códigos informales, de índole muchas veces retrógrada, una praxis que favorecía y favorece a los fuertes, poderosos y astutos en

¹³ Carlos de la Torre, * Por qué los populismos latinoamericanos se niegan a desaparecer?*, en: ESTUDIOS INTERDISCIPLINARIOS DE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE (Tel Aviv), vol. 19, N  2, julio-diciembre de 2008, pp. 7-28, aquí p. 16.

¹⁴ Loris Zanatta, *El populismo, entre religión y política. Sobre las raíces históricas del antiliberalismo en América Latina*, en: ESTUDIOS INTERDISCIPLINARIOS DE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE, vol. 19, N  2, julio-diciembre de 2008, pp. 29-44, aquí p. 39.

¹⁵ Cf. los tratados más conocidos: Eleazar Córdova Bello, *Las reformas del despotismo ilustrado en América*, Caracas: Universidad Católica Andrés Bello 1975; Mario Góngora, *El Estado en el derecho indiano*, Santiago: Universidad de Chile 1951; José María Ots y Capdequí, *El Estado español en las Indias*, México: FCE 1976.

detrimento de una buena parte de la sociedad, sobre todo de aquellos que apuestan por la honradez, la previsibilidad y la corrección en las relaciones interhumanas. Como se decía en tiempos virreinales: “*Se acata, pero no se cumple*”.

Por consiguiente, la cultura política está enmarcada por una apreciación colectiva de la ley que mantiene los estatutos legales en un plano mayoritariamente teórico, donde estos no influyen gran cosa sobre el terreno de la praxis. Por lo demás vale el famoso principio práctico-pragmático de la era colonial: “*Para el amigo todo, para el enemigo la ley*”. Esta máxima de comportamiento cotidiano describe la estima ciertamente modesta de que probablemente gozan los códigos formales en el grueso de la población y, simultáneamente, señala la admiración tácita que esta sociedad profesa hacia los logros obtenidos (generalmente al margen de la ley) mediante un proceder astuto y sin muchos miramientos por consideraciones éticas. Desde entonces se puede detectar en América Latina una constante de la vida social y política: una valoración muy alta de la astucia en detrimento de la inteligencia. Además: durante la era colonial la administración estatal desconocía una vocación de servicio a la comunidad. Ni las normas legales ni las prácticas consuetudinarias preveían algo así como prestaciones de servicios en favor del público, a las cuales la burocracia hubiera estado obligada por ley. La atmósfera de las universidades de esa época era similar a la prevaleciente en las Altas Escuelas de la Edad Media: no existía la inclinación a relativizar y cuestionar las certidumbres dogmáticas y los conocimientos considerados como verdaderos. Predominaba en cambio una enseñanza de naturaleza receptiva, basada en la memorización de textos y en la formación de destrezas retóricas. La investigación científica y las capacidades crítico-analíticas no fueron desarrolladas. Los debates podían ser intensos, pero acerca de cuestiones triviales¹⁶. Varias de estas características han persistido hasta hoy; los intelectuales adscritos al sistema universitario han sido – con pocas y notables excepciones – buenos receptores e intérpretes de ideas foráneas, pero no autores de planteamientos relevantes e innovativos a escala mundial. Como ya se mencion , los sectores estrechamente vinculados a estos dos legados culturales – el precolombino y el hispano-colonial¹⁷ – tienden a una cosmovisión paternalista, colectivista e iliberal, que ha resultado ser resistente a cambios culturales. Su propensión al tumulto, que se despliega furiosamente para terminar poco después en mera retórica,

¹⁶ Manfred Mols, *Demokratie in Lateinamerika* (Democracia en América Latina), Stuttgart: Kohlhammer 1985, p. 61, 114.

¹⁷ Cf. las obras clásicas: John Elliot, *La España imperial (1469-1716)*, Madrid: Vicens Vives 1965; Clarence Haring, *El imperio hispánico en América*, Buenos Aires: Solar / Hachette 1966.

encubre el hecho de que amplios sectores poblacionales tienen agravios y resentimientos seculares que se manifiestan por una vía radical que precisamente no ha conocido el Estado de Derecho y las prácticas de la democracia contemporánea.

De acuerdo a otra leyenda histórica el brillante y promisorio desarrollo de las antiguas naciones andinas habría sido interrumpido y arrojado hacia atrás por la perversa acción del colonialismo metropolitano: sin la intromisión europea, las naciones andinas habrían alcanzado el mismo grado de evolución tecnológica y económica de las grandes potencias del Norte. O sea: si no hubiera ocurrido la conquista europea o la penetración imperialista, los avances tecnológicos más notables habrían surgido de manera autónoma por obra del propio despliegue civilizatorio en el ámbito andino. El fundamento de esta concepción es suponer que la modernidad en cuanto fuente y como etapa histórica constituye un fenómeno *universal*, un "sistema-mundo", que se originó de forma aleatoria en Europa y que de todas maneras llegará obligatoriamente a todos los rincones del globo. Esta clásica ideología justificatoria, que diluye la autoría de los descubrimientos científicos y los inventos técnicos como si todo fuera una creación colectiva mundial, es compartida sintomáticamente por la *Teoría de la Dependencia*, la *Filosofía de la Liberación* y por la filosofía indianista adscrita a las teorías de Enrique Dussel, como las obras de Juan José y Rafael Bautista¹⁸. Estas doctrinas han gozado de una dilatada influencia en ambientes académicos y políticos andinos y, por supuesto, en el seno de los movimientos indigenistas e indianistas. Estas teorías han brindado una nueva actualidad a la dialéctica entre lo propio y lo ajeno. ¿Cómo no va a ser popular en el área andina una concepción que proclama que en el suelo latinoamericano conviven dos culturas opuestas entre sí: una superficial y vistosa, demoníaca y mundana, inauténtica y elitaria, producto de la civilización decadente de Europa, y otra profunda y medio oculta, pero que viene de abajo y está apegada a la tierra y comprometida con el aquí y el ahora, la de origen indígena? Sólo las "clases oprimidas y marginadas" representarían "una alternativa real y nueva a la futura humanidad, dada su metafísica alteridad", porque son "lo Otro" de la totalidad moderna y capitalista¹⁹. Estas doctrinas enseñan un dualismo extremista entre el bien que es la "*alteridad*" (verdad, colectivismo, solidaridad de los pobres y explotados, lo nuevo absoluto, utopía brillante) y el mal que es la "*totalidad*" (mentira, individualismo, egoísmo de las élites, realidad detestable, la propiedad

¹⁸ Cf. Juan José Bautista S., *Crítica de la razón boliviana. Elementos para una crítica de la subjetividad del boliviano-latinoamericano*, La Paz: Pisteuma 2005; Rafael Bautista S., *Octubre: el lado oscuro de la luna. Elementos para diagnosticar una situación histórico-existencial: una nación al borde de otro alumbramiento*, La Paz: Tercera Piel 2006; Enrique Dussel, *Veinte proposiciones de política de la liberación*, La Paz: Tercera Piel 2006.

¹⁹ Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, Bogotá: Universidad Santo Tomás 1980, p. 90.

privada como fuente de todos los males y las tiranías): se trata un verdadero manique s fundamentalista – fuerzas mutuamente excluyentes – que induce a un rigorismo moral-político que tiene poco que ver con los problemas cotidianos de las sociedades latinoamericanas, con su identidad múltiple y cambiante y sus complejas relaciones con el mundo occidental.

El fundamento intelectual de numerosos movimientos sociales es, en parte, la corriente más radical y politizada de las doctrinas conocidas como *Filosofía y Teología de la Liberación*²⁰, la producción del llamado Grupo Comuna en Bolivia y, ante todo, una amalgama teóricamente modesta formada por una combinación de marxismo, postmodernismo y elementos del ya mencionado *ethos barroco*. El filósofo *Enrique Dussel*, a quien se considera habitualmente como un representante distinguido de estas doctrinas, ha gozado y goza de una dilatada influencia en ambientes académicos y políticos latinoamericanos adscritos al nacionalismo y socialismo indigenistas²¹.

Este dualismo maniqueísta y su correlato  tico-social pertenecen al núcleo del pensar y sentir de muchas comunidades rurales latinoamericanas, especialmente en la región andina, y, aunque se hallen en cierto proceso de declinación, todavía manifiestan una visión del mundo compartida por amplios segmentos poblacionales. Los variados estudios en torno a la religiosidad popular y el enaltecimiento concomitante de un *esencia* indeleble latinoamericana reproducen este dualismo, aunque a un nivel intelectual más refinado, y son inadecuados para aprehender la realidad contemporánea, signada por una multiplicidad de identidades híbridas, procesos cambiantes de aculturación y mixturas civilizatorias de la más diversa índole. El núcleo de aquella esencia identificatoria latinoamericana estaría constituida por el catolicismo ibérico tradicional, el ritualismo y el comunitarismo de las religiones precolombinas, el barroco en cuanto forma original de síntesis cultural y los modelos de convivencia de las clases populares, presuntamente incontaminadas por la perniciosa civilización occidental moderna. No hay duda de que estas doctrinas representan (a) la nostalgia de sus autores por sistemas ideales de solidaridad humana que nunca han existido, (b) su animadversión por la compleja modernidad contemporánea y (c) una curiosa simpatía, t pica de sofisticados intelectuales ciudadanos, por los resabios populares y anti-elitistas del orden premoderno y

²⁰ Sobre este contexto cf. Mariano Moreno Villa, *Filosofía de la Liberación y barbarie del "Otro"*, en: CUADERNOS SALMANTINOS DE FILOSOFIA (Salamanca), N  22, 1995, pp. 267-282.

²¹ Una obra temprana de este autor sigue ejerciendo una notable influencia: Enrique Dussel, *Para una  tica de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires: Siglo XXI 1973 (dos tomos).

rural, es decir por la porción de la tradicionalidad menos digna de ser recuperada²².

Estas doctrinas son importantes en el marco del indigenismo nacionalista porque articulan a un buen nivel argumentativo sus principios teóricos y sus designios normativos. Son ellas las que en sentido substancialista han definido la identidad latinoamericana como una " misión " histórica: el sentimiento de la unidad universal, la tarea de hacer avanzar el mundo hacia una cultura universal e integrada. Esta concepción histórico- tica de la identidad continental se complementa por una idea romántica, propia de élites intelectuales, acerca de la *comunión* entre el Hombre y la naturaleza en el Nuevo Mundo. La relación *vital* (y no casual) de los habitantes con su territorio produce una sabiduría popular, más inmediata y profunda y, por ende, más correcta que todo saber científico y libresco, en torno a las fuerzas que determinan la evolución del planeta, sabiduría que se sedimenta en mitos antiguos como el andino de la Pachamama, que atribuye con toda justicia a la *Madre Tierra* un carácter sagrado²³. Y es obviamente el "pueblo" – los indígenas, campesinos y trabajadores explotados – el que posee aun las raíces telúricas que le permiten mantener vínculos aceptables con ese horizonte geográfico, religioso y cultural en el marco de un "proyecto de liberación"²⁴. Es superfluo señalar que estas ideas forman parte desde hace siglos del llamado *ethos barroco*, al que ahora se le atribuye el carácter de innovación teórica y originalidad práctico-operativa.

Como es lo habitual en estos casos, los elementos de telurismo, populismo e indigenismo se coaligan en un *corpus* teórico que desdeña el racionalismo, la Ilustración y naturalmente la democracia moderna en cuanto factores exógenos, e idealiza el pasado precolombino, la cultura y religiosidad populares, la tradición ibero-católica y el legado político-institucional del populismo²⁵, en cuanto factores endógenos. No es superfluo añadir que estas doctrinas, tan críticas del racionalismo occidental y tan cercanas al catolicismo barroco, se adhieren mansamente a la conocida mixtura teórica compuesta por la obra de Martin Heidegger, el postmodernismo y el relativismo axiol gico²⁶. Los *filósofos de la liberación*

²² Un resumen actual de toda la teoría en: Enrique Dussel, *20 proposiciones de política de la liberación*, La Paz: Tercera piel / Letra viva 2006.

²³ Carlos Cullen, *Fenomenología de la crisis moral. Sabiduría de la experiencia de los pueblos*, San Antonio de Padua / Buenos Aires: Castañeda 1978, p. 14 sqq.

²⁴ Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, op. cit. (nota 18), p. 89.

²⁵ Cf. la más notable apología de esta corriente: Ernesto Laclau, *La razón populista*, Buenos Aires: FCE 2008; también: Roberto Follari, *Populismo y "filosofía latinoamericana": el caso argentino*, en: FRONESIS (Maracaibo), vol. 13, N  3, diciembre de 2006, pp. 100-117.

²⁶ A este respecto cf. un testimonio interno de esta doctrina: Mariano Moreno Villa, *Husserl, Heidegger, Levinas y*

terminan en la apología abierta y entusiasta de los *caudillos* clásicos del Nuevo Mundo y de otras regiones, porque estos "hombres telúricos" – desde Simón Bolívar hasta Fidel Castro – representarían a la verdadera humanidad y serían "el prototipo del hombre político", los "profetas de la vida" y los "fundadores de la libertad"²⁷, personajes carismáticos que saben encarnar los anhelos y los símbolos del pueblo, que detentan su confianza; ellos personifican a la "patria como autoconsciencia" y son obedecidos con gozo porque el pueblo "se sabe autoconducido"²⁸. A esto no hay mucho que agregar: lo deplorable es la persistencia, es decir la notable continuidad, de estas doctrinas autoritarias a través de largas décadas y hasta siglos.

Por lo general los autores de estos estudios no se percatan adecuadamente de la dimensión de autoritarismo, intolerancia y antipluralismo, contenida en el catolicismo barroco y en los movimientos populistas, pues a menudo tienden a subestimar la relevancia a largo plazo de aquella dimensión. Sus opciones teóricas, influidas por diversas variantes del postmodernismo y por un marxismo purificado de su radicalidad original, van a parar frecuentemente en un relativismo axiológico y pasan por alto la dimensión de la  tica social y política. Para estos autores los régimenes populistas practican formas contemporáneas y originales de una democracia directa y participativa, formas que serían, por consiguiente, más adelantadas que la democracia representativa occidental, considerada hoy en día como obsoleta e insuficiente.

Un representante de esta tendencia intelectual es *Robert Lessmann*, cuyo último libro sobre Bolivia²⁹ nos muestra una vigorosa porción de esos réditos mencionados y derivados de un multiculturalismo elemental aplicado a la esfera política de un país andino. El libro de Lessmann, de amplias pretensiones teóricas y literarias, está basado en una bibliografía muy escasa y en pocos datos empíricos; es, ante todo, el intento de demostrar una continuidad histórico-cultural entre el Tiwanaku prehispánico y el gobierno de Evo Morales. El trasfondo común de ambos sería un protosocialismo de rasgos muy originales, no derivado de otras fuentes, basado en la genuina voluntad popular, expresada ahora por los movimientos sociales y las organizaciones indigenistas.

La obra de Lessmann, destinada no a especialistas, sino a un público general que ya tiene una

la Filosofía de la Liberación, en: REVISTA ANTHROPOS. HUELLAS DEL CONOCIMIENTO (Rubí / Barcelona), N  180, 1998, pp. 47-58.

²⁷ Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, op. cit. (nota 18), p. 96 sq.

²⁸ Carlos Cullen, op. cit. (nota 22), p. 24.- Cf. también: Carlos Cullen, *Fenomenología de la sabiduría popular*, en: REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA (Buenos Aires), vol. III, enero-diciembre de 1977.

²⁹ Robert Lessmann, *Das neue Bolivien. Evo Morales und seine demokratische Revolution* (La nueva Bol via. Evo Morales y su revolución democrática), Zurich: Rotpunktverlag 2010.- El libro es, en el fondo, un refile de trabajos

simpatía algo nebulosa por los revolucionarios del Tercer Mundo, contiene una larga serie de informaciones arqueológicas y antropológicas sobre el pasado boliviano, que están engarzadas en especulaciones esotéricas en torno a la historia de Tiwanaku y al periodo colonial español. Lessmann reconstruye con esmero rituales religiosos aymaras para demostrar la continuidad y la fortaleza de las tradiciones indígenas desde épocas inmemoriales hasta el gobierno actual. Los movimientos sociales bolivianos, herederos directos de la gran tradición tiwanakota, serían los portadores legítimos de la nueva identidad revolucionaria, que representaría, por otra parte, la solidaridad práctica de una gran cultura que ha resistido todos los intentos por subyugarla. En este texto Lessmann ha incluido también una larga hagiografía de Evo Morales, que abarca una defensa convencional del complejo coca / cocaína y una apología curiosa de la Asamblea Constituyente boliviana y de sus resultados.

El libro de Lessmann reúne así los elementos que hoy exhiben algunas corrientes importantes de las ciencias sociales: una visión idealizada y edulcorada del periodo prehispánico, una vinculación arbitraria entre un pasado remoto y un presente estilizado, y una descripción apologética de los modestos logros del régimen populista. El relativismo axiológico sirve para justificar al régimen, pues, como Lessmann lo muestra, no importa el análisis concreto de fenómenos comprobables según criterios racionales, sino la elaboración de una visión especulativa que satisface ante todo *necesidades emocionales de solidaridad* con causas de aparente justicia social e histórica. O sea: como no hay un criterio racional siempre válido para juzgar un fenómeno histórico, la opinión circunstancial de los “usuarios” del régimen populista sería tan o más válida y aceptable que los análisis de los especialistas. A este tipo de conclusiones llevan las variantes relativistas del multiculturalismo; es superfluo añadir algo sobre su pertinencia política y calidad intrínseca.

A comienzos del siglo XXI la mayoría de los izquierdistas tampoco contribuye a superar la pesada herencia de épocas y culturas anteriores. Sus críticas demasiado generales del imperialismo y la globalización encubren su inclinación a preservar convenciones irracionales y rutinas anticríticas. Esta postura coadyuva a consolidar la credulidad de las masas mal informadas con respecto a programas mesiánico-milenaristas, la simpatía por jefaturas carismáticas, su baja productividad laboral y la escasa capacidad de acumulación cognoscitiva. La picardía de los políticos de toda laya sería impensable o, por lo menos, inofensiva, sin la ingenuidad de las capas populares, ingenuidad alimentada por las izquierdas andinas. En último término puede afirmarse que el catolicismo barroco y las corrientes antiliberales aquí reseñadas han hecho un poderoso aporte, a veces involuntario, a favor de las jefaturas políticas que pueden

anteriores del autor sobre temáticas muy diversas.

KAIROS. Revista de Temas Sociales.
ISSN 1514-9331. URL: <http://www.revistakairos.org>
Proyecto Culturas Juveniles
Publicación de la Universidad Nacional de San Luís
Año 15. Nº 28. Noviembre de 2011

manipular fácilmente a las masas de partidarios y simpatizantes de personalidad débil y fragmentaria, porque este legado cultural dificultó la conformación de un individualismo autónomo.