

FACTORES SOCIO-CULTURALES E HISTORIA POLÍTICA. LA PREDISPOSICIÓN A FAVOR DE UNA MENTALIDAD POPULISTA EN AMÉRICA LATINA

H.C.F. MANSILLA

H.C.F. Mansilla es Doctor en Filosofía por la Universidad Libre de Berlín; ha sido profesor visitante en universidades de Alemania, Australia, España y Suiza, y es miembro de número de la Academia de Ciencias de Bolivia y correspondiente de la Real Academia Española.

Resumen

Los elementos centrales de la cultura política y de la mentalidad colectiva de América Latina (especialmente de sus países con menor grado de modernización: Bolivia, Ecuador, Nicaragua y Venezuela) se arrastran de manera parcial desde la época colonial. El catolicismo barroco ha sido uno de los factores más importantes, revitalizado en la segunda mitad del siglo XX por la Teología y Filosofía de la Liberación. Sus rasgos más importantes siguen vigentes hasta ahora: autoritarismo, paternalismo y centralismo, por un lado, y el funcionamiento ineficiente del aparato burocrático, por otro. El populismo actual se nutre de la preservación de esta cultura política. En el campo político el populismo puede significar una regresión hacia modelos colectivistas y procedimientos políticos signados por el caudillismo, el irracionalismo y las jerarquías autoritarias.

Summary

The main points of the Latin American political culture and mentality, especially of its areas with a minor degree of modernization (Bolivia, Ecuador, Nicaragua and Venezuela) arise from colonial times. Baroque Catholicism has been one of the most important factors in this process. It has been revitalized in the second half of the 20th century by the Theology and Philosophy of Liberation. Its most important features are authoritarianism, paternalism and centralism, on the one side; and the inefficient functioning of the state bureaucracy, on the other. Contemporary populism is nourished by the preservation of this political culture. In the political field populism can bring in a return of nationalist and collectivist behaviour patterns and of political proceedings, which are characterized by *caudillismo*, irrationalism and authoritarian hierarchies.

INTRODUCCIÓN: CONTRA LAS INTERPRETACIONES CULTURALISTAS EXCESIVAS

Los hechos históricos pueden ser investigados desde la perspectiva del cambio, si uno enfatiza las modificaciones que se producen en el desarrollo de una nación o de cualquier comunidad humana. Y también se puede analizar la continuidad existente entre los fenómenos centrales de diferentes periodos históricos, lo que constituye parcialmente la cultura de un pueblo. En este último sentido se encuentra la tendencia básica de este ensayo, que estudia las tradiciones autoritarias que en América Latina se arrastran desde el pasado y que los regímenes populistas del presente revigorizan con notable virtuosismo. Los procesos incompletos de modernización fomentan la consolidación de los valores autoritarios de orientación política que provienen de los propios legados histórico-culturales de muy diversas áreas en casi todo el Tercer Mundo. La mayoría de los procesos modernizadores puede ser calificada de parcial, pues estos han ocurrido sobre todo en los campos de la economía y la técnica y en un periodo temporal relativamente breve, a partir de la Segunda Guerra mundial. Esta afirmación debe ser obviamente relativizada, pues varios países han conocido también una modernización de las esferas concernientes a la política, la vida cotidiana y las creencias sociales, como parece ser el caso de las regiones meridionales de América Latina y algunos países del Asia Oriental (como por ejemplo Corea del Sur y Taiwán).

La revuelta árabe de 2011, con claros lineamientos democráticos y antitradicionalistas, nos muestra las dificultades de establecer hipótesis generalizables partiendo de acervos culturales, por más enraizados que estos se hallen en la comunidad respectiva. La mencionada revuelta árabe abarca reivindicaciones económicas y salariales simultáneamente con la lucha por las libertades políticas clásicas y los derechos humanos y con la pugna por la igualdad social y la dignidad nacional. Y, paralelamente, no puede afirmarse de manera categórica que el islamismo radical antidemocrático se encuentre en retirada definitiva. La evolución contemporánea del ámbito árabe nos recuerda que el resultado de procesos histórico-culturales es altamente complejo y que no puede ser predicho por nuestros esfuerzos teóricos, por más sutiles que estos sean¹. Por ello todos los enunciados de este texto deben ser considerados como hipótesis de trabajo, sujetas a revisión y crítica. Un intento de interpretación de la realidad actual,

¹ Cf. el instructivo artículo de Marc Saint-Upéry, «Las dimensiones de la revolución democrática árabe», en: *Nueva Sociedad*, Nº 232, Buenos Aires, marzo-abril de 2011, pp. 4-16, especialmente p. 9.

inspirado por un impulso proveniente de las tradiciones filosóficas humanísticas, no pretende un conocimiento definitivo ni exhaustivo del desarrollo socio-político, sino únicamente una aproximación adecuada al mismo. Y esta aproximación debe estar sujeta permanentemente al examen del mejor argumento y a una exégesis plausible, lo que se logra mediante una deliberación discursiva sin trabas.

Aunque este enfoque tiende a atribuir una significación considerable a los factores recurrentes de la mentalidad colectiva, el autor subraya la necesidad de evitar, al mismo tiempo, un *determinismo culturalista*, el cual presupone que toda evolución estaría motivada y delimitada por los factores causales de períodos precedentes y que los actores sociales carecerían de la facultad de desarrollar estrategias basadas en la elección consciente y democrática de alternativas de desarrollo. Por ello hay que recordar, por ejemplo, que los factores de la cultura política del autoritarismo son históricos, es decir, pasajeros, cuando no efímeros vistos desde una perspectiva de largo aliento. No conforman esencias inamovibles, perennes e inmutables de pueblos y sociedades, aunque pueden durar varias generaciones. En los países latinoamericanos existen hoy en día dilatados sectores urbanos que son favorables a la autodeterminación democrática y a prácticas modernizadoras, dejando atrás factores muy arraigados de las propias tradiciones históricas. Una primera conclusión provisional nos dice que estamos ante la posibilidad de una democratización más o menos perdurable: los estratos juveniles urbanos aprecian no sólo los progresos materiales de la modernización tecnológica y las modas culturales del momento, sino también –aunque en grado más restringido– las libertades políticas de origen liberal-democrático y la relevancia de los derechos humanos. No hay duda alguna de que, por otra parte, siguen vigentes las corrientes político-culturales que revitalizan constantemente el pasado (aunque hablen del futuro promisorio), corrientes que refuerzan la tradiciones colectivistas, autoritarias y centralistas y que son muy favorables al populismo contemporáneo. En su accionar cotidiano este último se apoya fuertemente en las rutinas del pasado, como en la astucia convencional (la viveza criolla, el cálculo rápido de oportunidades y las maniobras circunstanciales), las que no deberían triunfar sobre la inteligencia creadora y los intentos racionales para mejorar el curso de los asuntos públicos a largo plazo y en forma sostenida. Por ello hay que estudiar detenidamente los factores socio-culturales que *todavía* constituyen la base de la mentalidad populista en dilatadas regiones de América Latina. El futuro no está predeterminado por los legados histórico-culturales, y por ello hay un resquicio para la esperanza.

TRADICIONES CULTURALES RELEVANTES PARA LA ESFERA POLÍTICA, CON ESPECIAL ÉNFASIS EN LOS ASPECTOS RELIGIOSOS

En el marco de este breve ensayo hay que considerar la siguiente hipótesis. Es probable que la pervivencia de ciertas tradiciones culturales, consideradas por las poblaciones respectivas como positivas (por ser favorables a una fuerte identidad colectiva y por constituir factores de diferenciación con respecto al modelo civilizatorio dominante en la actualidad), impida, dentro de ciertos límites, el advenimiento de un orden moderno genuinamente democrático, basado en la racionalidad de los nexos humanos, el Estado de derecho y las prácticas democráticas. Y justamente esta carencia de una modernidad político-cultural debe ser vista como una de las bases de una mentalidad relativamente autoritaria en amplias regiones de América Latina. Este imaginario popular, de índole convencional-conservadora e influido por una visión embellecida del propio pasado, exhibe pocos elementos de un espíritu innovador y crítico consigo mismo; no es del todo congruente con el mundo contemporáneo, signado por el desarrollo impetuoso de la ciencia y la tecnología y por una corriente que privilegia el desempeño individual. Es probable que este imaginario dificulte la creación de una riqueza social más o menos amplia en términos contemporáneos, los cuales presuponen pautas de comportamiento proclives a un espíritu emprendedor, innovador y respetuoso del marco legal-institucional y de prácticas democráticas y pluralistas. La falta de valores democráticos y del Estado de derecho representa entonces *una* de las razones para la pervivencia de una pobreza social relativamente enraizada en amplias regiones de América Latina.

Uno puede preguntarse, con mucha razón, por qué habría que estudiar tradiciones culturales para entender los temas políticos actuales de América Latina, que, a primera vista, parecen tener una gran novedad y originalidad y, por ello, depender muy poco de herencias históricas. La tesis central de este texto afirma, en cambio, que la expansión de regímenes populistas y nacionalistas, por un lado, y la insurgencia de sectores indígenas en la arena política de algunos países —y hasta el florecimiento de un socialismo indigenista—, por otro, representan elementos *conservadores*, en el sentido de convencionales y rutinarios, que, en el fondo, significan el renacimiento de normativas axiológicas y valores populares de orientación, vinculados a legados culturales bastante antiguos. Este resurgimiento ocurre en forma cíclica y tiene, tanto en la mentalidad popular como en la intelectual, la característica de una anhelada revolución social. Pero una *revolución*, en el sentido

primordial del término, también puede denotar 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.

La persistencia del autoritarismo parece ser más pronunciada en los antiguos núcleos del colonialismo español, como el área andina, América Central y México². No se debería dejar de lado, en estos casos, el análisis de la cultura política proveniente de las grandes civilizaciones indígenas prehispánicas, que han manifestado elementos favorables al autoritarismo, el colectivismo y el centralismo³. No se puede pasar por alto los vínculos entre el legado indígena, la herencia colonial, los movimientos populistas y los aspectos autoritarios en la cultura cívica de hoy en día⁴. Los valores predominantes de la cultura del presente en las áreas latinoamericanas mencionadas, es decir, los que atraen aún hoy la mayor adhesión masiva, son aquellos que están fuertemente enraizados en las tradiciones vivas de la actualidad. Con toda razón se puede argumentar que las herencias culturales provenientes de las antiguas civilizaciones indígenas y de la época colonial española han sufrido una notable cantidad de modificaciones de toda especie y también mezclas con aquellas tendencias que podemos llamar modernizadoras, aunque se trate de corrientes socio-culturales que provienen del exterior y cuya aceptación en el grueso de la sociedad respectiva sea una cuestión altamente ambivalente. Por otra parte todos los países del Nuevo Mundo han alcanzado entretanto un alto grado de complejidad evolutiva, y ya no es posible determinar mediante un razonamiento sencillo cuáles son los valores de orientación provenientes del pasado premoderno y cuál es el aporte de la modernidad occidental. Por ejemplo: desde el punto de vista liberal-democrático

² Cf. las interesantes observaciones de David Scott Palmer, «The Politics of Authoritarianism in Spanish America», en: James M. Malloy (comp.), *Authoritarianism and Corporatism in Latin America*, Pittsburgh, Pittsburgh U.P., 1977, pp. 377- 412.

³ Cf. Magnus Mörner, *The Andean Past: Lands, Societies and Conflicts*, New York, Columbia U.P., 1985. Para una visión diferente cf. Helga von Kügelgen (comp.), *Herencias indígenas, tradiciones europeas y la mirada europea*, Madrid / Frankfurt, Iberoamericana / Vervuert, 2002.

⁴ Para el caso boliviano cf. el texto que no ha perdido vigencia: James M. Malloy, *Auhtoritarianism and Corporatism: The Case of Bolivia*, en: James M. Malloy (comp.), op. cit., nota 2.

es comprensible la tentación de identificar rápida y categóricamente estos valores de orientación como factores y elementos de carácter autoritario, colectivista e integrista que se arrastran desde hace mucho tiempo y que provienen del acervo, azteca o maya y de la tradición ibero-católica. La enorme riqueza de modelos sincretistas, en los que las diferentes tradiciones socio-culturales se entremezclan con las incursiones de la modernidad occidental, exhibe también modos novedosos de autoritarismo, que no pueden ser aprehendidos adecuadamente por medio de un análisis que sólo considera el peso de los legados premodernos.

La realidad y sus múltiples facetas nos muestran en el contexto latinoamericano la formación continua de diversas identidades y soluciones cambiantes de carácter sincretista, que no pueden ser adecuadamente comprendidas mediante teorías demasiado lineales. Sin ir más lejos tenemos el caso del catolicismo en 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, al mismo tiempo inclinado a la civilización europea y promotor de las culturas indígenas. 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 música; 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 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 de la teología clásica tampoco nos aporta elementos de juicio para comprender el catolicismo latinoamericano y las formas como éste ha influido sobre la cultura política del país respectivo. 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. 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 tiempos⁵.

⁵ 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*

En todas las culturas y en la dimensión del 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. Durante milenios la religión en cuanto dogma obligatorio y vinculante y la religiosidad popular como práctica cotidiana han constituido los elementos fundamentales de la cultura de todas las sociedades y de lo que podríamos llamar, de manera muy imprecisa, la *ideología* preponderante de la época respectiva. Esta ideología ha tenido una naturaleza muy extendida en sentido geográfico y un temple muy persistente en el plano temporal. 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* barroco⁶.

En las regiones ya mencionadas (de una modernización parcial) se puede hablar de la existencia de un catolicismo barroco, que desde el siglo XVIII no se ha opuesto explícitamente a productos intelectuales provenientes de la tradición democrático-liberal occidental, pero que hasta hoy ha contribuido a diluirlos o, por lo menos, a dificultar su divulgación en suelo latinoamericano. Este catolicismo barroco ha fomentado una atmósfera de solidaridad inmediata entre los fieles, no mediada por instituciones estatales y burocráticas. En la región andina, por ejemplo, ha reforzado el colectivismo preexistente (originado en el imperio incaico) y ha debilitado 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 fue y 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, político y hasta propagandístico.

y *ethos barroco*, México, UNAM / El equilibrista, 1994; Bolívar Echeverría, *Vuelta de siglo*, México, Era, 2006. Sobre el *ethos* barroco cf. Stefan Gandler, *Marxismo en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, México, FCE / UNAM, 2007, pp. 391, 417-424; sobre la obra de Echeverría cf. Ídem, pp. 83-148, 269-276.

⁶ 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 epistemológico*, La Paz, CIDES / CLACSO / Muela del Diablo, 2009.

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 sustentar el llamado catolicismo 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*, diferente y opuesta a la economía liberal de mercado que genera el egoísmo individualista⁷.

El gran problema que trae consigo esta mentalidad barroca es el renacimiento del *organicismo antiliberal*, con su carga de irracionalismo, colectivismo y anti-individualismo⁸. Se supone que el ethos barroco contribuyó a que la gente sencilla se sintiera bien dentro de 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 al consenso compulsivo y 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 y contribuyó a la consolidación del infantilismo político de dilatados sectores poblacionales.

En la región andina, México y América Central se expandió una forma relativamente dogmática y retrógrada del legado cultural ibero-católico, que también se destacó por su espíritu autoritario, burocrático y provinciano. A causa del llamado *Patronato Real*, establecido en 1508 por una bula papal, la Corona castellana y luego

⁷ Sobre el concepto de economía solidaria cf. Armando de Melo Lisboa, «Economía solidária: incubando uma outra sociedade», en: *Proposta*, Nº 9, Rio de Janeiro, 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.

⁸ Cf. el ensayo de Fernando Molina, *Crítica de las ideas políticas de la nueva izquierda boliviana*, La Paz, Eureka, 2003, pp. 9-36.

el Estado español ejercieron una tuición severa y rígida sobre todas las actividades de la Iglesia Católica en el Nuevo Mundo⁹. 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 contemporáneos del ethos barroco.

Debido al enorme acervo documental que han dejado los tribunales inquisitoriales en el Nuevo Mundo (México, Cartagena de Indias y Lima), numerosos estudios en torno a la época colonial han utilizado estos materiales para reconstruir los aspectos más importantes de la mentalidad de aquella época, su imaginario colectivo y sus pautas de comportamiento social¹⁰. Algunos elementos centrales de lo que podríamos denominar la sociología política de la larga era colonial pueden ser analizados mediante la investigación de las prácticas inquisitoriales, y entonces se percibiría la influencia de factores religiosos sobre la esfera de las prácticas políticas e institucionales. Por otra parte, es indispensable mencionar el hecho de

⁹ 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.

¹⁰ Cf. las obras clásicas sobre esta temática, que han mantenido su vigencia teórica: José Toribio Medina, *Historial del tribunal de la Inquisición de Lima 1569-1820* [1887], Santiago de Chile, Fondo Histórico J.T. Medina, 1956 (2 vols.); Henry Charles Lea, *The Inquisition in the Spanish Dependencies*, New York, Macmillan, 1908; Henry Kamen, *La inquisición española: una revisión histórica* [1965], Barcelona, Crítica, 2005. Acerca de la situación en México cf. Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*, México, FCE, 1988.

que la Inquisición no fue criticada en su tiempo desde el interior de las sociedades hispanoamericanas, pues representaba la suma de los prejuicios sociales e ideológicos de las mismas. Lo mismo pasa con la cultura política actual del autoritarismo en las regiones de América Latina donde la modernización ha sido incompleta: esta cultura política específica no llama la atención como algo que deba ser estudiado o criticado porque es la mentalidad cotidiana, que penetra con su influencia normativa en muchos aspectos de la vida social. (Para evitar un malentendido, hay que señalar que las atribuciones de la Inquisición no alcanzaban la llamada «república de indios», ni siquiera en sus creencias y prácticas religiosas¹¹.)

La Inquisición ayudó a establecer un amplio control moral junto con una dilatada represión del ámbito de las ideas, fomentando la noción de que la desviación política era uno de los mayores crímenes. Es probable que la «actividad censora y punitiva»¹² de la Inquisición tuvo consecuencias importantes sobre el ámbito de las mentalidades, las pautas normativas y las relaciones humanas, que si bien se consolidaron en la época colonial, se han preservado parcialmente hasta hoy, especialmente en las regiones latinoamericanas que sólo han conocido incursiones fragmentarias y truncadas de la modernidad. Como ya se mencionó, en la América hispana la Inquisición representó un régimen relativamente laxo en comparación con lo que acontecía en España: un ritmo procesal reducido, una presión limitada sobre las actividades culturales y relativamente pocas condenas a muerte¹³, pero creó al mismo tiempo una sociedad basada en el temor, los prejuicios y la ausencia de libertades públicas¹⁴. Lo más relevante reside probablemente en el hecho de que el Santo Oficio ayudó a instaurar una sociedad dominada por la «pedagogía del miedo», según la expresión entretanto clásica de Bartolomé Bennassar¹⁵. La

¹¹ Teodoro Hampe Martínez, *Santo Oficio e Historia Colonial. Aproximaciones al Tribunal de la Inquisición de Lima (1570-1820)*, Lima, Ediciones del Congreso del Perú, 1998, p. 10.

¹² Ídem, p. 7.

¹³ Ídem, p. 14.

¹⁴ Ídem, pp. 8, 33, 102. Cf. el excelente y conocido ensayo de Bartolomé Escandell Bonet, «Una lectura psico-social de los papeles del Santo Oficio. Inquisición y sociedad peruanas en el siglo XVI», en: Joaquín Pérez Villanueva (comp.), *La Inquisición española: nueva visión, nuevos horizontes*, Madrid, Siglo XXI, 1980, pp. 437-467.

¹⁵ Bartolomé Bennassar, «Modelos de la mentalidad inquisitorial: métodos de su *pedagogía del miedo*», en: Ángel Alcalá et al., *Inquisición española y mentalidad inquisitorial*, Barcelona, Ariel 1984, pp. 174-182; cf. también Bartolomé Bennassar et al., *L'Inquisition espagnole, XV-XIXe siècle*, París: Hachette 1978.

combinación de autoritarismo estatal, centralismo administrativo y dogmatismo religioso, junto con la existencia de la Inquisición, generó un orden social proclive al integrismo religioso, al infantilismo político y al antipluralismo político. Algunos residuos importantes de esta mentalidad han perdurado hasta hoy, y el populismo autoritario del presente se basa parcialmente en ellos.

Se trata, evidentemente, de una visión del pasado colonial y del catolicismo barroco que enfatiza los factores iliberales de los mismos y que podría dar lugar a un determinismo culturalista que no corresponde a la complejidad del desarrollo histórico. La América colonial también experimentó una Ilustración temprana¹⁶, y sobre todo, una variedad de regímenes socio-culturales, entre los cuales hay que subrayar la existencia de una atmósfera más liberal en las regiones del actual Cono Sur. Pero también hay que señalar que la base ideológica de los esfuerzos independentistas no fue el liberalismo racionalista, sino «la alta escolástica española» con fuertes reminiscencias del espíritu medieval¹⁷.

EL RENACIMIENTO DEL CATOLICISMO BARROCO Y LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN

Hoy en día nos encontramos en el área andina de América Latina con fuertes tendencias que pretenden un resurgimiento de la herencia cultural y de las tradiciones ancestrales de los pueblos indígenas, juntamente con una revalorización del catolicismo barroco. 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. Como estos procesos son altamente complejos, no existe en la literatura correspondiente una especie de unanimidad de pareceres para juzgar estos fenómenos. En el caso andino 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 *técnicos* asociados a la modernidad occidental. Es muy difícil encontrar un pueblo que haya pervivido hasta hoy conservando exclusivamente sus características origi-

¹⁶ O. Carlos Stoetzer, *Iberoamérica. Historia política y cultural*, vol. I: *Los gobiernos peninsulares (1492/1500-1808)*, Buenos Aires, Hernandarias / Docencia 1996, pp. 141-180.

¹⁷ O. Carlos Stoetzer, *Iberoamérica. Historia política y cultural*, vol. II: *El período de la independencia (1808-1826)*, Buenos Aires, Hernandarias / Docencia 1998, pp. 17-20.

nales 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. Este es claramente el caso de los países andinos.

El renacimiento de las tradiciones prehispánicas ha conllevado un resurgimiento de antiguas formas de religiosidad popular, como los credos animistas del área andina, resurgimiento que tiene un claro matiz político. Aquí se percibe la supremacía del particularismo (el localismo religioso y sus consecuencias sobre la vida cotidiana) sobre normativas universalistas, el abandono del humanismo socialista racional a favor del animismo prerracional y el reemplazo de la democracia liberal y del Estado de derecho por el restablecimiento de formas arcaicas y autoritarias de ordenamiento social, como la muy celebrada 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 y como una comprensible reacción a una modernidad que para muchos significa descenso social, pérdida de la solidaridad inmediata y dilución de los signos manifiestos de orientación. La acción sobreprotectora y paternalista, que la Iglesia Católica ha ejercido a lo largo de siglos con referencia a los indígenas, se ha mantenido hasta hoy bajo modalidades cambiantes. Lo que permanece es la concepción de aislar al indígena en un ámbito celosamente guardado del mundo exterior, de la modernidad europea y del pluralismo liberal –que resultan ser la esfera del pecado–, manteniéndolo en un campo premoderno paradisíaco, sin pecado y sin desigualdades¹⁸, que, como lo demuestran las comunidades indígenas de la región andina entre Ecuador y Bolivia que tienen relativamente pocos contactos con la modernidad cultural, representa también la posibilidad clara de manipulación de las masas y el florecimiento de liderazgos carismáticos y antidemocráticos.

De acuerdo a las leyendas político-pedagógicas en boga actualmente, el brillante y promisorio desarrollo de las antiguas naciones andinas habría sido interrumpido

¹⁸ Iván Arias Durán, «Indigenofilia y autonomía», en: *Página Siete*, La Paz, 04/07/2011, p. 13.

y echado 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 de progreso y como etapa histórica constituye un fenómeno *universal*, un «sistema-mundo», que se originó de forma aleatoria en Europa y que de todas maneras habría llegado 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 doctrina indianista-mesiánica adscrita a las teorías de Enrique Dussel y sus discípulos¹⁹. Estas teorías han gozado de una dilatada influencia en ambientes académicos y políticos latinoamericanos y especialmente andinos y, por supuesto, en el seno de los movimientos indigenistas e indianistas. ¿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?²⁰. 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 capitalista²¹. Estas doctrinas enseñan un dualismo extremista entre el bien que es la «alterida» (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

¹⁹ Cf. Enrique Dussel, *Veinte proposiciones de política de la liberación*, La Paz, Tercera Piel, 2006; 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.

²⁰ Rudolfo Kusch, *América profunda*, Buenos Aires, Bonum, 1975, pp. 89-92, 124-127.

²¹ 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 maniqueísmo fundamentalista –fuerzas mutuamente excluyentes– que induce a un rigorismo moral-político que tiene poco que ver con los problemas cotidianos de las sociedades latinoamericanas, las que poseen identidades múltiples y cambiantes y relaciones complejas con el mundo occidental.

El fundamento intelectual de numerosos movimientos sociales es, en parte, la corriente más radical y politizada de la Filosofía y Teología de la Liberación²², la producción de numerosos cenáculos intelectuales de inclinaciones socialistas e indigenistas (como el llamado *Grupo Comuna* en Bolivia) y, ante todo, una amalgama 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 y sobre todo andinos adscritos al nacionalismo y socialismo indigenistas²³.

Este dualismo maniqueísta y su correlato ético-social pertenecen al núcleo del pensar y sentir de muchas comunidades rurales latinoamericanas, especialmente en la región andina, y, aunque se hallan 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. 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

²² Sobre este contexto cf. Mariano Moreno Villa, «Filosofía de la Liberación y barbarie del *Otro*», en: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, Nº 22, Salamanca, 1995, pp. 267-282.

²³ Una obra temprana de este autor sigue ejerciendo una notable influencia: Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973 (dos tomos).

y (c) una curiosa simpatía, típica de sofisticados intelectuales ciudadanos, por los resabios populares y anti-elitistas del orden premoderno y rural, es decir por una porción de la tradicionalidad poco digna de ser recuperada.

El núcleo socio-económico de estas teorías fue anticipado por la teoría del colonialismo interno de *Pablo González Casanova*. El antiguo sojuzgamiento de los españoles sobre los indios se reproduciría hoy en América Latina bajo la modalidad de la dominación de los ciertos nativos sobre otros nativos, es decir: el predominio de la pequeña élite capitalista sobre dilatadas masas de explotados. Esta explotación *neocolonial* sería más racional y, por ende, peligrosa y mortífera, que la del feudalismo clásico, puesto que abarcaría elementos de esclavismo, feudalismo y capitalismo²⁴. González Casanova combina un énfasis moderno en las «leyes esenciales» del desarrollo histórico con una profusión contemporánea de datos estadísticos, series históricas y fórmulas matemáticas, todo ello dentro del curioso intento de «actualizar el marxismo» desde la perspectiva específica de América Latina, pero dentro de la «ciencia positiva»²⁵. La mención de esta teoría del colonialismo interno no es superflua, porque a pesar de su carácter simplista —o a causa de ello—, esta concepción es considerada por numerosos grupos sociales como una innovación conceptual y como el fundamento de toda explicación de la realidad económica, política e histórica de América Latina.

Esta doctrina y otras similares son las que en sentido sustancialista 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-ética de la identidad continental se complementa por una idea romántica, propia de élites intelectuales, acerca de la *comunidad* 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 a la

²⁴ Pablo González Casanova, *Sociología de la explotación*, México, Siglo XXI, 1969, pp. 221-250, 260, 263.

²⁵ Ídem, p. 23. Esta ciencia positiva, según el autor, estaría encuadrada dentro de la cientificidad contemporánea, que evitaría juicios valorativos.

Madre Tierra un carácter sagrado²⁶. Y es obviamente el «pueblo» –los indígenas, campesinos y trabajadores explotados– el que posee las raíces telúricas que le permiten mantener vínculos aceptables con ese horizonte geográfico, religioso y cultural en el marco de un «proyecto de liberación»²⁷.

Como es lo habitual en estos casos en gran parte del Tercer Mundo, los elementos de telurismo, populismo e indigenismo se coaligan en un *corpus* teórico que desdeña el racionalismo, la Ilustración y 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 populismo²⁸, en cuanto factores endógenos. No es superfluo añadir que estas doctrinas, tan críticas del racionalismo occidental y tan cercanas al catolicismo barroco, se adhieren fácilmente a la conocida mixtura teórica compuesta por la obra de Martin Heidegger, el postmodernismo y el relativismo axiológico²⁹. Los *filósofos de la liberación* 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»³⁰, 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»³¹. 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.

²⁶ Carlos Cullen, *Fenomenología de la crisis moral. Sabiduría de la experiencia de los pueblos*, San Antonio de Padua / Buenos Aires, Castañeda, 1978, pp. 14-18.

²⁷ Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, op. cit., p. 89.

²⁸ La más notable apología de esta corriente es: Ernesto Laclau, *La razón populista*, Buenos Aires, FCE, 2008; cf. el resumen, confuso y apologético: Daniel Gutiérrez Vera, «Ernesto Laclau: el populismo y sus avatares», en: *Íconos*, vol. 15, N° 40, Quito, mayo de 2011, pp. 151-168; Simon Critchley / Oliver Marchart (comps.), *Laclau. Aproximaciones a su obra*, México, FCE, 2008; cf. también: Roberto Follari, «Populismo y «filosofía latinoamericana»: el caso argentino», en: *Fronesis*, vol. 13, N° 3, Maracaibo, diciembre de 2006, pp. 100-117.

²⁹ A este respecto cf. un testimonio interno de esta doctrina: Mariano Moreno Villa, «Husserl, Heidegger, Levinas y la Filosofía de la Liberación», en: *Revista Anthropos. Huellas del conocimiento*, N° 180, Rubí / Barcelona, 1998, pp. 47-58.

³⁰ Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, op. cit., p. 96 sq.

³¹ Carlos Cullen, op. cit., p. 24.

Los nexos entre pulsiones religiosas y prácticas políticas se manifiestan también en la tendencia de amplias capas sociales que consiste en percibir las ideologías y hasta las declaraciones programáticas de los partidos populistas y nacionalistas como si fueran elementos religiosos³² que, como tales, quedan fuera del análisis racional y del escrutinio crítico. Se puede decir que en América Latina determinadas ideologías son «vivas» como auténticas religiones, como ha sido el caso del peronismo en Argentina y del socialismo autoritario en Cuba. Al enaltecer lo propio y reprobar lo ajeno, esta actitud favorece una marcada auto-indulgencia con respecto al gobierno que uno apoya, promueve el desprecio de aquellos que piensan de otro modo y auspicia una visión de la controversia política que se acerca al irracionalismo. De aquí hay pocos pasos a un fundamentalismo doctrinario, que se asemeja al dogmatismo religioso convencional.

LA CONTROVERSIAS ENTRE PARTICULARISMO Y UNIVERSALISMO Y SU RELEVANCIA ANTE EL AVANCE DEL POPULISMO

En el área andina y en América Central las tendencias contemporáneas del nacionalismo y populismo –tan similares entre sí en los planos programático, ideológico y socio-cultural– entran en escena como una actitud de rechazo a la civilización occidental-metropolitana y, al mismo tiempo, como un mecanismo de consolidación de la cultura y los valores ancestrales. Este rechazo de la modernidad resulta bastante selectivo, ya que sólo abarca las esferas de la cultura, la vida social e íntima y la religión, pero no comprende los campos de la economía y la tecnología. El nacionalismo y el populismo engloban asimismo una visión mejorada y embellecida del propio pasado, una visión que glorifica indiscriminadamente los períodos previos a todo contacto con Occidente y que, en general, prescribe el sometimiento del individuo bajo entes colectivos como la nación y el Estado³³. Se puede afirmar que las concepciones reivindicatorias de corte nacionalista, socialista, populista e indigenista comparten un carácter anti-individualista: todas ellas

³² Fernando Mires, «Política como religión», en: *Cuadernos del Cendes*, vol. 27, N° 73, Caracas, enero-abril de 2010, pp. 1-30, especialmente pp. 2, 21.

³³ Sobre esta temática cf. Fernando Molina, *Crítica de las ideas políticas de la nueva izquierda boliviana*, La Paz, Eureka, 2003, pp. 9-36, 76, 103 (crítica de la concepción que identifica la genuina democracia sólo con la acción directa de las masas plebeyas).

subrayan la imperiosa necesidad de que el ciudadano se integre en el seno de una identidad colectiva —el pueblo eterno, el gobierno fuerte, el Estado omnipresente, el partido omnisciente—, de la cual se deriva recién la razón de ser del individuo. Por ello hay que llamar la atención sobre algunos factores socio-culturales que, según todas las evidencias, preparan el terreno para el surgimiento de movimientos autoritarios. A lo largo del proceso de modernización y urbanización estos grupos han sido arrancados de su ambiente habitual, signado por valores provenientes del mundo pre-industrial y hasta rural (como la solidaridad inmediata que brindan los grupos primarios intactos), y transplantados a un modo de vida marcado por normas cambiantes y abstractas y por la anonimidad de las ciudades modernas. La sociedad contemporánea es percibida, con cierta justicia, como una traba al desenvolvimiento familiar y como una maldición para la colectividad regional por sus actos de libertinaje y corrupción.

Estos grupos llevan en su seno un conflicto intercultural: se trata de gente que ha estado expuesta largamente a la civilización occidental y que ha tenido experiencias traumáticas por esta causa, pero que no ha podido gozar de los frutos de ésta ni ha sido reconocida *inter pares* por los representantes de la sociedad modernizada. Es comprensible que los estratos dirigentes de estos migrantes fomenten el renacimiento de las tradiciones premodernas e, indirectamente, un retorno al ethos barroco ya mencionado. La revitalización de valores y objetivos de las tradiciones teóricas indianistas e indigenistas debe ser considerada, empero, dentro de un contexto sumamente complejo donde estas normativas tienden a diluirse o, por lo menos, a mezclarse inextricablemente con orientaciones universalistas provenientes de la exitosa civilización industrial del Norte. Es remarcable que el renacimiento de las tradiciones *propias* no ponga en duda para nada los «logros» técnico-económicos de la modernidad, aunque estos pueden ser vistos como algo *ajeno* y externo a ese legado. El renacimiento de la tradición se limita en el caso andino a la esfera de la cultura y a la configuración de la vida íntima, familiar y cotidiana, aunque tiene influencia sobre la cultura política. Pero no parece ser favorable a la difusión y al arraigo de una democracia pluralista, de los derechos humanos y del Estado de derecho, puesto que aquella herencia ha sido habitualmente proclive al autoritarismo político y a las estructuras sociales jerárquicas y rígidas.

Debido precisamente a su dilatada expansión, la tradición occidental en todo el Nuevo Mundo no es considerada por una gran parte de la población como un cuerpo extraño, como una imposición negativa que deba ser combatida o expulsada.

Elementos esenciales de la misma –las pautas del consumo masivo de la actualidad, la estructuración del aparato administrativo-estatal en sus rasgos generales, los productos de la ciencia y la tecnología contemporáneas, las metas normativas de desarrollo en última instancia– son compartidos por casi todos los sectores mestizos e indígenas de América Latina. Por otra parte, ningún partido político o movimiento cívico se identifica claramente con el modelo civilizatorio occidental ni ha propiciado su defensa de manera doctrinaria y sostenida. Existen, obviamente, numerosos grupos que propugnan explícitamente elementos centrales de ese modelo, como la democracia representativa, el pluralismo ideológico y el Estado de derecho, o que se pliegan implícitamente a algunos valores del mismo, como la vida urbana moderna, la apertura al mundo exterior y la economía de mercado, pero lo hacen porque estos elementos configuran el núcleo *obvio* de lo que hoy en día es considerado el desarrollo adecuado de todas las sociedades del planeta, y no porque estos elementos pertenezcan a un modelo civilizatorio occidental, que poca gente siente como ajeno. Todo el territorio latinoamericano está cada vez más inmerso en el universo globalizado contemporáneo, cuyos productos, valores y hasta necesidades va adoptando de modo inexorable casi toda la población del país respectivo. Los propios latinoamericanos que provienen de zonas campesinas e indígenas incesantemente comparan y miden su realidad con aquella del mundo occidental, y ellos mismos compilan inventarios de sus carencias, los que son elaborados mediante la confrontación de lo propio deficitario con las ventajas ajenas.

En ciertos aspectos centrales de su cultura cotidiana, las masas de migrantes tienden a favorecer las ideologías premodernistas y los valores particularistas que propagan los movimientos nacionalistas y populistas. Los intelectuales de estas corrientes brindan una visión unilateral y apologética de los valores de orientación indígenas: «la solidaridad, el respeto, la honradez, la sobriedad y el amor» constituirían los «valores centrales, piedras fundadoras de la civilización india», mientras que las normativas de la civilización occidental son descritas como «egoísmo, engaño, desengaño, apetito insaciable de bienes materiales, odio; todo lo cual prueba la historia y lo comprueba la observación diaria de la vida urbana –reducto y fortaleza de la invasión occidental»³⁴. «La miseria, el hambre, la enfermedad y las conductas antisociales» no serían herencia de la civilización india, «sino productos directos

³⁴ Guillermo Bonfil Batalla, «Aculturación e indigenismo: la respuesta india», en: José Alcina Franch (comp.), *Indianismo e indigenismo en América*, Madrid, Alianza, 1990.

de la dominación». Formarían parte de una circunstancia temporal (la invasión), pero no representarían «los rasgos constitutivos de la civilización india»³⁵. Se trata claramente del rechazo del Otro en nombre de un anticolonialismo ruralista que coloca al campesinado de origen indígena en el centro de la historia como sujeto privilegiado de los «nuevos» decursos evolutivos³⁶. Por lo demás se puede constatar fácilmente que esta contraposición maniqueísta de valores enteramente positivos de un lado y profundamente negativos del otro tuvo y tiene poco que ver con la realidad de cualquier sociedad. Se proclama simultáneamente la superioridad ética del indio y la inferioridad moral del europeo, con lo cual, además, se relativizan los logros de Occidente: estos se hallarían exclusivamente en el terreno técnico-material³⁷. En relación al caso boliviano, Franco Gamboa Rocabado ha resaltado el carácter contestatario del indianismo y su resistencia con respecto al «orden occidental», señalando asimismo su índole antidemocrática, cuando el indianismo enaltece y embellece inadecuadamente las formas elementales de la organización social y económica de la época prehispánica como si fueran sin más los modelos pertinentes e insuperables para la época actual³⁸.

Las versiones elementales del particularismo político y de su correlato, el multiculturalismo relativista, pueden ser estudiadas brevemente en base a escritores alemanes que en los últimos años se han dedicado a enaltecer acriticamente (pero con un gran despliegue conceptual) los regímenes populistas en América Latina. Estos estudios apelan astutamente a las emociones del lector, envolviéndolo en una atmósfera de solidaridad con los explotados, para luego iniciar una defensa de los regímenes populistas (y de la Revolución Cubana). Los autores de estos estudios no ofrecen una sólida base empírica y documental, sino que justifican estos modelos sociales en casi todas sus manifestaciones a causa de su posición «indeclinable» frente al imperialismo norteamericano. Una de las mejores justificaciones del populismo se logra por medio del relativismo postmodernista. No existirían, se dice, criterios definitivos para juzgar a los regímenes populistas, que deberían ser calificados por

³⁵ Ídem, p. 199.

³⁶ En la misma línea: Enrique Dussel, *Filosofía...*, op. cit., p. 89.

³⁷ La crítica más brillante y convincente de estos enfoques es la de Jorge Larraín Ibáñez, *Modernidad, razón e identidad en América Latina*, Santiago de Chile, Andrés Bello, 1996, passim.

³⁸ Franco Gamboa Rocabado, «Bolivia y una preocupación constante: el indianismo, sus orígenes y limitaciones en el siglo XXI», en: *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, vol. 11, Nº 22, Sevilla, julio-diciembre de 2009.

el voto de sus usuarios, es decir de los ciudadanos que viven en ellos. Estos estudios favorables al populismo atribuyen una relevancia excesiva a los (modestos) intentos de los regímenes populistas de integrar a los explotados y discriminados, a las etnias indígenas y a los llamados movimientos sociales dentro de la nación respectiva. Resumiendo toda caracterización ulterior se puede decir aquí que estos estudios presuponen, de modo acrítico, que las intenciones y los programas de los gobiernos populistas corresponden ya a la realidad cotidiana de los países respectivos. Es decir: los análisis proclives al populismo desatienden la compleja dialéctica entre teoría y praxis y confunden, a veces deliberadamente, la diferencia entre retórica y realidad. Por lo general los autores de estos estudios no se percatan adecuadamente de la dimensión de autoritarismo, intolerancia y antipluralismo, contenida en los movimientos populistas, pues tienden a subestimar la relevancia a largo plazo de aquella dimensión. Sus opciones teóricas, influidas por diversas variantes del post-modernismo y por un marxismo purificado de su radicalidad original, se diluyen frecuentemente en un relativismo axiológico y pasan por alto la dimensión de la ética social y política. Para estos autores los regímenes 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.

Estos enfoques teóricos son ilustrativos por varias razones. Todos los regímenes populistas y sus dirigentes cultivan una visión maniqueísta que contrapone la democracia meramente *formal*, basada en los derechos políticos clásicos, a la democracia *directa* y sustantiva, que se expresaría principalmente en los derechos *vitales* a la salud, a la educación y a la vivienda. Un buen número de científicos sociales apoya esta democracia sustantiva en detrimento de la «formal». El mejor ejemplo apologético –a causa de su elevada pretensión teórica– es el enfoque propiciado por Hans-Jürgen Burchardt en su análisis del régimen venezolano de Hugo Chávez. Por un lado, Burchardt admite la mediocridad y el desorden en el desempeño del aparato estatal, constata un «marcado incremento de incoherencia institucional», critica la falta de transparencia, la «corrupción desbordada» y los afanes curiosos de brindar a toda costa legitimidad a las actuaciones gubernamentales y de complacer las «preferencias subjetivas cortoplacistas» de las «capas sociales bajas»³⁹.

³⁹ Hans-Jürgen Burchardt, «Un misionero y sus misiones. Progresos y trabas en la nueva política social en Venezuela», en: *Políteia*, vol. 32, N° 42, Caracas, enero-junio de 2009, pp. 91-92.

Este autor reconoce sin ambages el clientelismo prevaleciente en casi todos los vínculos con el Estado venezolano, el paternalismo del presidente –Chávez como el «señor personal» de la esfera política– y la «manera jerárquica y autoritaria»⁴⁰ en la que se implementan los celebrados programas sociales del régimen. Pero, por otro lado, Burchardt celebra no sólo el aspecto del creciente éxito material que él atribuye a las políticas sociales de Chávez, sino que asevera enfáticamente que lo genuinamente importante de las políticas sociales reside en que éstas han «devuelto a los pobres de Venezuela también una voz, dignidad, esperanza y una nueva autoestima»⁴¹, todo esto dentro de una eficaz movilización política. Al mismo tiempo Burchardt alaba la constitución y los planes de desarrollo chavistas porque estos *per se* garantizarían una democracia social y participativa, la cual sería cualitativamente mejor que la «fracasada democracia liberal-representativa»⁴². En el marco de su argumentación Burchardt supone que la mera existencia de la nueva constitución chavista aseguraría sin duda una ciudadanía social basada en una «universalización de los derechos sociales y excluyente de toda forma de discriminación», la creación de una auténtica justicia social como «primera meta» del orden económico y la conformación de un «espacio participativo para todos los ciudadanos»⁴³. Cuando se trata de los instrumentos jurídicos y las declaraciones programáticas del régimen venezolano, Burchardt presupone que estos factores pertenecientes al plano de los programas, la retórica y las buenas intenciones tendrían efectos reales inmediatos e insoslayables, olvidando, de modo sintomático, la diferencia y la distancia entre teoría y praxis que generó el pensamiento crítico en los albores de la reflexión filosófica. El enfoque de Burchardt celebra el modelo chavista de forma clara e inequívoca, y sólo encuentra unos determinados elementos criticables que son los mismos que mencionan todos los analistas opuestos al populismo.

Como resumen se puede aseverar que Hans-Jürgen Burchardt ha realizado una oscura apología de las fuerzas políticas colectivistas en menoscabo del individualismo racionalista⁴⁴, con lo cual también reproduce uno de los tópicos centrales de todo

⁴⁰ Ídem, p. 93.

⁴¹ Ídem, p. 90.

⁴² Ídem, p. 83.

⁴³ *Ibíd.*

⁴⁴ Hans-Jürgen Burchardt, «The Latin American Paradox: Convergence of Political Participation and Social Exclusion», en: *Internationale Politik Und Gesellschaft*, N° 3, Berlin, 2010, pp. 40-51, especialmente p. 46.

populismo teórico-programático. Numerosos pensadores latinoamericanos han elaborado doctrinas para justificar corrientes particularistas y regímenes nacionalistas, enaltecendo enfoques favorables al autoritarismo, combatiendo las tradiciones liberal-democráticas y rechazando la cultura occidental en sus rasgos principales, aunque para ello se basen en mistificaciones historiográficas y en una utilización político-partidaria de datos históricos dispersos. Estos teóricos—que abundan también en el ámbito europeo— dan a entender que la auténtica misión de los intelectuales es asumir la vergüenza propia a causa de la explotación occidental-capitalista del mundo entero⁴⁵.

Otro representante de esta tendencia es Robert Lessmann, cuyo último libro sobre Bolivia⁴⁶ nos muestra una vigorosa porción de esos réditos mencionados y derivados de un multiculturalismo elemental aplicado a la esfera política de un país andino. La obra de Lessmann es, ante todo, el intento de demostrar una continuidad histórico-cultural entre el Tiwanaku prehispánico y el gobierno actual de Evo Morales⁴⁷. El trasfondo común de ambos sería un protosocialismo⁴⁸ 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. Todo el texto está engarzado 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 actual⁴⁹. 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

⁴⁵ Rosa María Rodríguez Magda, *Inexistente Al Ándalus. De cómo los intelectuales reinventan el Islam*, Oviedo, Ediciones Nobel, 2008.

⁴⁶ Robert Lessmann, *Das neue Bolivien. Evo Morales und seine demokratische Revolution* (La nueva Bolivia. Evo Morales y su revolución democrática), Zurich, Rotpunktverlag, 2010. El libro, de amplias pretensiones teóricas y literarias, está basado en una bibliografía muy escasa y en pocos datos empíricos; y es, en el fondo, un refrito de trabajos anteriores del autor sobre temáticas muy diversas.

⁴⁷ Ídem, pp. 25-56.

⁴⁸ Ídem, p. 59.

⁴⁹ Ídem, p. 7: La entronización de Evo Morales en Tiwanaku (enero de 2006) como monarca según los reconstituidos ritos incaicos de coronación es considerada por Lessmann como el «comienzo de una nueva era», tomando así la propaganda oficial como un genuino hecho empírico. Muy similar es la creencia de Lessmann de que la nueva constitución boliviana de 2009 representaría una realidad social totalmente renovada, por supuesto mejor que cualquier régimen anterior (ídem, p. 228).

intentos por subyugarla. El libro de Lessmann reúne así los elementos que hoy exhiben algunas corrientes importantes de las ciencias sociales: una visión idealizada y edulcorada del período prehispánico, una vinculación arbitraria entre un pasado remoto y un presente estilizado, y una descripción apologética de los modestos logros del régimen populista⁵⁰.

La exaltación del particularismo se puede observar claramente en el comportamiento contemporáneo de los partidos revolucionarios y marxistas que hace poco eran los campeones de valores universalistas. Los partidos de izquierda y numerosos movimientos sociales⁵¹ en América Latina representan el punto más claro de convergencia de tres planos axiológicos: (a) Fomentan orientaciones particularistas en lo referente a su actuación cotidiana y práctico-pragmática (en desmedro de valores universalistas), (b) han abandonado el marxismo humanista a favor de un indigenismo que brinda réditos políticos inmediatos y (c) han desprestigiado a la democracia representativa pluralista a favor de una dudosa democracia directa participativa y de otras formas de un arcaísmo autoritario, como la justicia comunitaria. Es por ello, por ejemplo, que comprender a las izquierdas de la zona andina significa hoy entender sus vínculos con el movimiento étnico-cultural, ya que todo el antiguo culto de lo proletario y obrero ha sido echado por la borda. En otras palabras: el marxismo clásico, de cuño libertario y humanista, ha sido reemplazado por oscuras invocaciones a la etnia, la tierra y el colectivismo, y la inspiración crítica y analítica del llamado socialismo científico ha sido sustituida por el fárrago postmodernista.

⁵⁰ Ídem, pp. 176-179. El relativismo axiológico sirve para justificar al régimen populista boliviano, pues, como Lessmann lo muestra, no importa el análisis concreto de fenómenos comprobables según criterios racionales, sino la elaboración de una visión especulativa que satisfice 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.

⁵¹ Autores de estudios en torno a los movimientos sociales tienden a enaltecer su misión «histórica», a embellecer románticamente sus actividades «antisistema» y a equiparar su función central con la de los tradicionales partidos socialistas y comunistas del período heroico. Estos investigadores guardan un silencio sintomático en lo referente a la estructuración interna, la cultura política de los adherentes, la formación de élites dirigentes, las metas normativas finales y los intereses corporativos de los movimientos sociales. Como ejemplo de esta tendencia cf. Ton Salman, «Movimientos sociales gobernando: entre ideales y responsabilidades. Bolivia después del triunfo del MAS», en: *Persona y sociedad*, Santiago de Chile, vol. XXV, Nº 1, abril de 2011.

Por ello no es casualidad que los intelectuales favorables al populismo en toda América Latina propugnen una combinación de relativismo axiológico, marxismo diluido por el postmodernismo e indigenismo particularista, todo ello con una buena dosis de paternalismo y autoritarismo. Según el vicepresidente boliviano, Álvaro García Linera, toda verdad y evidencia representaría meras «construcciones»⁵², algo fortuito y aleatorio. El concepto de democracia y luego la democracia misma serían fenómenos «relativos», dependientes siempre del contexto histórico y cultural y, sobre todo, de las relaciones de fuerza y poder. La democracia en cuanto mera construcción teórica combinaría «una arbitrariedad cultural» con una «arbitrariedad política»⁵³. En última instancia el humanismo de Marx se ha transformado en un ámbito nietzscheano, donde sólo cuentan los nexos de fuerza y violencia en medio de un total relativismo de valores. Por ello el partido gobernante boliviano, el Movimiento al Socialismo (MAS), no tiene ideología y no permite un debate intelectual-ideológico en su seno. La consecuencia final no es inesperada: todo se mueve en torno a la repartición de puestos, espacios de poder y prebendas, mientras que el *etnonacionalismo* sirve de pantalla que todo lo encubre y lo justifica⁵⁴. En muchos movimientos sociales se puede percibir el enaltecimiento irracional de las masas en detrimento de la capacidad individual de elegir racionalmente entre opciones, lo cual equivale a un retorno a formas premodernas y colectivistas de hacer política en sociedades todavía poco diferenciadas, con una esfera política poco evolucionada y con individuos atomizados, donde las instituciones estatales son anónimas y lejanas, donde hay un constante bombardeo de instructivas desde arriba y donde las élites tienen capacidades tradicionales y bien establecidas de manipulación de las consciencias y de la opinión pública⁵⁵. Por estas razones varios autores atribuyen al MAS una total incomprensión de democracia interna partidaria y de la necesidad de construir un espacio público libremente deliberativo.

⁵² Álvaro García Linera, «Los retos de la democracia en Bolivia», en: Álvaro García Linera et al., *Democracia en Bolivia*, La Paz, CNE, 2005.

⁵³ Ídem, p. 15.

⁵⁴ Pablo Stefanoni, «Bolivien unter Evo Morales: von der Mobilisierungslogik zur Entwicklungsdisziplin?» (Bolivia bajo Evo Morales: de la lógica de la movilización a la disciplina del desarrollo?), en: *Internationale Politik Und Gesellschaft*, vol. 2010, Nº 3.

⁵⁵ Franco Gamboa Rocabado, *Recorridos profanos del liderazgo. Miradas críticas en torno al líder, poder y carisma*, La Paz, Muela del diablo, 2007, especialmente pp. 77-91.

MODELOS ESPECÍFICOS DE POPULISMO Y SUS PROBLEMAS

Existe una dilatada literatura acerca de los modelos populistas del presente y de los rasgos concretos y distintivos de los mismos⁵⁶, que nos exige de un análisis detallado de estos fenómenos. Y existe también una cierta unanimidad en suponer que el mal desempeño de los gobiernos neoliberales –ineptitud técnico-administrativa, mediocridad programática y corrupción en el plano ético– contribuyó decisivamente a la instauración de regímenes populistas con el cambio de siglo. José Sánchez-Parga ha expuesto la interesante hipótesis de que el periodo neoliberal en América Latina y especialmente en el Ecuador (aproximadamente 1980-2000) destruyó la representatividad democrática y favoreció la insurgencia de la «democracia caudillista», la cual se distinguiría por una creciente concentración de atribuciones en el Ejecutivo, el debilitamiento de los otros poderes del Estado («devastación» del Parlamento, del sistema electoral y del sistema de partidos) y por el distanciamiento entre gobernantes y gobernados⁵⁷.

El descalabro de los gobiernos neoliberales no ha conducido, por lo tanto, a formas nuevas y más evolucionadas de democracia, sino a un paradójico resurgimiento de modelos autoritarios de convivencia social y de prácticas políticas rutinarias de vieja data. La combinación de una base autoritaria habitual con impulsos de la tradición propia de los partidos comunistas en América Latina y los intelectuales próximos a ellos, que se habían distinguido por sus rasgos dogmáticos, antidemo-

⁵⁶ En sentido apologético: Roberto A. Follari, *La alternativa neopopulista. El reto latinoamericano al republicanismo neoliberal*, Rosario, Homo Sapiens, 2010. En sentido crítico: Mauricio Sáenz, *Caudillos. En América Latina nada ha cambiado en doscientos años*, Bogotá, Panamericana, 2010; Maxwell A. Cameron / Juan Pablo Luna (comps.), *Democracia en la región andina. Diversidad y desafíos*, Lima, IEP, 2010; Martín Tanaka / Francine Jácome (comps.), *Desafíos de la gobernabilidad democrática. Reformas político-institucionales y movimientos sociales en la región andina*, Lima, IEP, 2010; Cándido Monzón Arribas / Miguel Roiz Célix / Mercedes Fernández Antón, «Perfiles de una cultura política autoritaria: el Perú de Fujimori en los años noventa», en: *Revista Mexicana De Sociología*, vol. 59, Nº 2, México, abril-junio de 1997, pp. 95-128.

⁵⁷ José Sánchez-Parga, «La democracia caudillista en el Ecuador», en: *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, vol. 11, Nº 22, Sevilla, julio-diciembre de 2009, pp. 186-214. Sobre el vínculo entre antipolítica, neopopulismo y fracaso neoliberal cf. Alfredo Ramos Jiménez, *Las formas modernas de la política. Estudio sobre la democratización de América Latina*, Mérida, CIPCOM, 2008, pp. 95-107, especialmente p. 102.

cráticos e liberales⁵⁸, ha engendrado una *recuperación* de las tradiciones políticas colectivistas y antipluralistas, que ahora se expanden nuevamente por América Latina y particularmente por la región andina. Todo esto ha producido un crecimiento considerable del potencial electoral de los partidos populistas y la adhesión de dilatadas capas sociales. El populismo nacionalista e indigenista, que en Bolivia y Ecuador ha desplegado sus alas en los últimos años criticando exitosamente a la democracia representativa «occidental», ha significado en el fondo un claro retroceso en la formación de las estructuras partidarias internas, en el debate de argumentos ideológicos y en la construcción de gobiernos idóneos, pues ha revigorizado una amplia gama de procedimientos paternalistas, clientelistas y patrimonialistas que vienen de muy atrás, dotándoles de un simulacro efectivo de participación democrática. El funcionamiento interno de los partidos gubernamentales en Bolivia, Ecuador, Nicaragua y Venezuela no se distingue, justamente, por ser un dechado de virtudes democráticas, ni tampoco por la elección de los órganos superiores del partido a partir de las instancias inferiores ni tampoco por una formulación programática que provenga espontáneamente de los militantes de base.

Los regímenes populistas intentan debilitar o hacer superfluas las estructuras de intermediación político-institucionales⁵⁹. La propaganda populista sostiene que estas estructuras confiscan o, por lo menos, debilitan el poder soberano del pueblo en beneficio de las élites tradicionales⁶⁰. Las ideologías populistas manipulan exitosamente el imaginario colectivo al pretender la abolición de la distancia entre gobernantes y gobernados, postulado que casi siempre ha gozado del fervor popular y cuya capacidad de movilización social no necesita ser mencionada con más detalle. Los dirigentes populistas han sabido instrumentalizar

⁵⁸ Han existido paralelismos y simpatías entre los primeros regímenes populistas latinoamericanos y el nasserismo árabe. Lo que ambos criticaban eran la debilidad del mercado nacional, la pauperización de los sectores populares y la falta de industrialización «seria», pero no la burocratización de la administración pública, la carencia de democracia y Estado de derecho y la falta de pluralismo ideológico. Cf. Fernando Calderón G., *La política en las calles*, Cochabamba, CERES, 1982, pp. 57, 283.

⁵⁹ Cf. una dura crítica a la democracia representativa en base a argumentos deleznable: Álvaro Márquez-Fernández / Zulay Díaz-Montiel, «Nulidad democrática y coacción política: el desacato popular», en: *Revista de Filosofía*, Nº 64, Maracaibo, enero-abril de 2010, pp. 7-23.

⁶⁰ Sobre esta temática relativa al caso boliviano cf. Gonzalo Rojas Ortuste, *Cultura política de las élites en Bolivia (1982-2005)*, La Paz, CIPCA / FES, 2009, especialmente pp. 36-40, 63-74, 124-135; Ulrich Godeking, «Élites y cultura política entre 1985 y 2000. A manera de prólogo», en: ídem, pp. XV-XXXV.

eficazmente amplias redes sociales, a través de las cuales las jefaturas hacen circular bienes materiales y simbólicos en favor de los más pobres y vulnerables, con lo que consiguen establecer vínculos estables de lealtad y obediencia a favor de las cúpulas benefactoras. Ingenuamente se podría pensar que el programa populista de reducir la distancia entre gobernantes y gobernados contiene un impulso básicamente democratizador y anti-elitario, pero la realidad nos muestra otra cosa, y de manera persistente. Los gobiernos populistas en Bolivia, Ecuador, Nicaragua y Venezuela han producido nuevas élites socio-políticas, altamente privilegiadas, muy distantes del pueblo llano y de acceso marcadamente restringido. En este sentido la formación de oligarquías no sujetas a una rendición democrática de cuentas sigue las pautas instauradas por la revolución soviética de 1917, perfeccionadas por el sistema cubano y por otros experimentos socialistas. Pese a la propaganda oficial, todo indica que estas élites políticas han perseguido intereses particulares, como ser espacios de poder, puestos y prebendas, prestigio social y, por supuesto, dinero e ingresos. Los intelectuales adscritos a estos modelos no han criticado el particularismo egoísta de las nuevas élites y más bien, siguiendo fielmente los vaivenes de los gobiernos respectivos, han defendido el accionar de las nuevas clases altas y así han realizado un considerable aporte al infantilismo político de las masas y a la pervivencia del autoritarismo convencional. Siguiendo pautas *clásicas* de comportamiento colectivo, el éxito y la picardía de las nuevas clases dirigentes son posibles sólo mediante la ingenuidad y la maleabilidad de las masas. La propaganda oficial difunde concepciones y prácticas de igualitarismo, pero la realidad nos muestra la perdurabilidad de estructuras sociales signadas por estrictas jerarquías piramidales. El igualitarismo ha tenido una sola consecuencia concreta: la «auto-organización de la envidia»⁶¹.

Todos estos factores –el enaltecimiento del caudillo, el movimiento de masas conducido soberanamente desde arriba, la configuración de una nueva élite del poder y del dinero, la propensión al rentismo, la prevalencia de valores particularistas en detrimento de normas universalistas– se hallan presentes en el populismo venezolano. «El Estado no vive de la sociedad, sino que es la sociedad la que vive del Estado»⁶². Esto tiene una seria consecuencia sobre la cultura política venezolana:

⁶¹ Wolfgang Kersting, *Kritik der Gleichheit. Über die Grenzen der Gerechtigkeit und der Moral* (Crítica de la igualdad. Sobre los límites de la justicia y la moral), Weilerswist, Velbrück, 2005, pp. 79-81.

⁶² Nelly Arenas, «La Venezuela de Hugo Chávez: rentismo, populismo y democracia», en: *Nueva*

la preeminencia del Estado impide la formación de grupos realmente autónomos e individuos con fuerte personalidad propia. El populismo de Chávez actúa de forma reduccionista al interpretar el pasado: la realidad y la historia, ambas muy complejas, son vistas como una eterna e indiferenciada explotación de parte de élites egoístas y favorables al «capital extranjero». Por ello: lo que estaría a la orden del día sería un «renacimiento nacional» que revierta totalmente las tendencias del pasado. Pero en la realidad lo que se puede constatar es una acentuación de formas autoritarias de hacer política y de manejar arbitrariamente el aparato gubernamental y una exacerbación del rentismo habitual en el pasado. El chavismo asegura la impunidad de los «corruptos del viejo y del nuevo régimen» dentro de la imposibilidad de establecer una rendición de cuentas de los gobernantes con respecto a los gobernados⁶³. Lo más específico del chavismo reside en su potencial económico-financiero y, por consiguiente, en su facultad de actuar a nivel continental.

Lo que en primer término llama la atención en el caso boliviano es la relevancia del indigenismo y de los movimientos sociales, junto con una estructura política basada en las tradiciones convencionales del caudillismo carismático. Desde el advenimiento del actual régimen populista (2006), se puede notar una conjunción de aspectos vinculados a la antigua cultura política del autoritarismo, que abarca desde el centralismo administrativo hasta el resurgimiento de credos religiosos particularistas. Esto significa el renacimiento de un legado cultural proclive al verticalismo y al colectivismo, legado que proviene de las civilizaciones prehispánicas y de la época colonial española. El accionar cotidiano del populismo boliviano restringe la capacidad de elegir de los individuos y favorece la opción premoderna de identificarse con el poder ya constituido. Es probable que la tendencia al *ruralismo*⁶⁴, presente

Sociedad, N° 229, Buenos Aires, septiembre-octubre de 2010, p. 79; Margarita López Maya, «Venezuela: once años de gestión de Hugo Chávez Frías y sus fuerzas bolivarianas (1999-2020)», en: *Temas y Debates*, vol. 14, N° 20, Rosario, octubre de 2010, pp. 197-226; Rodolfo Magallanes, «El gobierno de Hugo Chávez: qué lo distingue de los anteriores?», en: *Politeia*, vol. 32, N° 42, Caracas, enero-junio de 2009, pp. 97-137.

⁶³ Alfredo Ramos Jiménez, «Los límites del liderazgo plebiscitario. El fenómeno Chávez en perspectiva comparada», en: Alfredo Ramos Jiménez (comp.), *La transición venezolana. Aproximación al fenómeno Chávez*, Mérida, Centro de Investigaciones de Política Comparada, 2002, pp. 15-46, especialmente p. 34.

⁶⁴ Moira Zuazo, *¿Cómo nació el MAS? La ruralización de la política en Bolivia*, La Paz, Fundación Friedrich Ebert, 2009.

en este régimen con toda fuerza, corresponda a un orden social poco diferenciado, con una esfera política apenas evolucionada, donde las instituciones estatales son percibidas como anónimas y lejanas, donde hay un bombardeo constante de normativas desde arriba y donde la élite gubernamental tiene capacidades tradicionales y bien establecidas de manipulación de las conciencias y de la opinión pública⁶⁵.

El populismo boliviano propugna, en consecuencia, la homogeneidad social e ideológica como norma, el uniformamiento político-partidario como meta y el organicismo antiliberal como factor estructurante. Un intelectual cercano al régimen, Luis Tapia, considera la democracia liberal y sus muchos procedimientos y fenómenos asociados (el Estado de derecho entre ellos) como una «reducción de la soberanía» del pueblo⁶⁶. La movilización autoritaria y manipuladora de masas, que también practica generosamente el Movimiento al Socialismo (MAS), es vista por este autor como una auténtica «constitución de sujetos»⁶⁷. El vicepresidente Álvaro García Linera califica la democracia liberal como «minimalista», lo que significaría una simple herramienta desechable para conquistar otras metas, entre las que se halla preferentemente el poder político⁶⁸. Es indudable que este régimen favorece aspectos tradicional-autoritarios de la mentalidad popular, el «subsuelo político» y socio-histórico, como lo denomina García Linera⁶⁹, la presunta fuente única de verdaderos cambios y, simultáneamente, de la solidaridad efectiva de las masas, visión que corresponde a la herencia del ethos barroco. Los regímenes populistas en la prosaica realidad promueven el endurecimiento de esos aspectos tan celebrados. La fuerza hipnótica y carismática del caudillo, la facilidad de manipular a masas culturalmente mal formadas y el sentimiento de gratitud de estas mismas a un gobierno que les ha brindado algunas ventajas simbólicas producen una amalgama poderosa, ante la cual la defensa de los derechos humanos, la libertad de expresión

⁶⁵ Franco Gamboa Rocabado, *Recorridos profanos del liderazgo. Miradas críticas en torno al líder, poder y carisma*, La Paz, Muela del diablo, 2007, especialmente pp. 77-91.

⁶⁶ Luis Tapia, *Las olas de expansión y contracción de la democracia en Bolivia*, en: [sin compilador], *25 años construyendo democracia*, La Paz, Vicepresidencia de la República, 2008.

⁶⁷ Ídem, p. 19. Este autor reprocha al período liberal-democrático el haber ampliado los derechos políticos en el ámbito municipal e instaurado un Estado de derecho que «desplazó la presencia de lo democrático a facetas secundarias» (ídem, p. 20).

⁶⁸ Álvaro García Linera, op. cit., p. 15.

⁶⁹ Ídem, p. 23.

y el pluralismo ideológico emergen como fenómenos de segundo rango, como elementos prescindibles de un orden ya caduco, como antiguallas liberales de una época pretérita y superada ampliamente por la historia contemporánea.

El actual régimen populista ecuatoriano no posee una especificidad que lo diferencie sustancialmente de los otros modelos contemporáneos, y tampoco de las prácticas políticas anteriores. La figura del caudillo representa el aspecto claramente predominante, justificada por medio de la argumentación convencional de que él representa la unidad de la nación, la integración de las masas oprimidas y la esperanza de los explotados. El indigenismo ecuatoriano y la exaltación de las culturas aborígenes se mantienen dentro de límites rutinarios. La «defensa» de los recursos naturales y la inclinación ecologista del nuevo texto constitucional tienen, en el mejor de los casos, una función programática, que no interfieren en las actividades sociales y económicas de la vida cotidiana.

En Bolivia y Ecuador los especialistas en relaciones públicas –Carlos de la Torre los denomina «expertos en manipulación mediática»⁷⁰ –han asumido posiciones estratégicas en los aparatos estatales, cuyas actuaciones políticas están acompañadas por encuestas de opinión pública y por campañas focales dedicadas a ganar influencia sobre grupos sociales y étnicos de relevancia para el gobierno respectivo. En lo que respecta a la esfera de la política cotidiana, el modelo populista ecuatoriano exhibe una fuerte tendencia a transformar la actividad pública en una escenificación fácilmente comprensible de una lucha permanente entre el caudillo bien intencionado y bien encaminado y los turbios opositores que se hallarían permanentemente en afanes conspirativos. Se trata, por otra parte, de un gobierno que aprovecha con virtuosismo los progresos técnicos en la esfera de las relaciones públicas, lo que se percibe en la utilización de los medios masivos de comunicación. Al «vender» exitosamente su propia imagen, el gobierno populista denigra a los opositores, simplifica todos los temas en debate e impulsa a un «plebiscito permanente sobre la persona del líder»⁷¹. Esta situación de un proceso electoral perenne, que caracteriza la situación en Bolivia y Ecuador, conlleva una especie de confrontación maniqueísta entre lo *a priori* bueno que representa el gobernante populista y lo malo *per se* que

⁷⁰ Carlos de la Torre, «El gobierno de Rafael Correa: postneoliberalismo, confrontación con los movimientos sociales y democracia plebiscitaria», en: *Temas y Debates*, vol. 14, N° 20, Rosario, octubre de 2010, pp. 157-172.

⁷¹ Ídem.

encarna la oposición «neoliberal». Esta confrontación es tolerada y aprobada por una buena parte de la ciudadanía porque simultáneamente se establece la ilusión de una comunicación directa y espontánea entre el caudillo y la población, comunicación que no es mediada ni por los desprestigiados partidos políticos ni por complicados canales institucionales. Pero este vínculo directo tiene sus aspectos problemáticos: se trata de una relación asimétrica, en la cual el caudillo adoctrina y enseña a las masas y estas aprenden y asimilan lo que viene de arriba. El presidente Rafael Correa, por ejemplo, es como el profesor que da cátedra a todos los ecuatorianos, el preceptor de la nación que está «por encima de un público que lo aclama, pero que no tiene la posibilidad de entablar un diálogo crítico con el primer mandatario»⁷². Él es el «ser superior» –aunque de origen modesto– que de manera privilegiada maneja los códigos que conducen a la modernidad y al desarrollo⁷³, es decir a las metas normativas que anhelan los ecuatorianos, aunque estas metas provengan del detestado modelo civilizatorio de Occidente. Estos caudillos son percibidos como si fuesen de extracción popular, pero superiores a la media del pueblo a causa de sus facultades carismáticas, su sabiduría innata y su astucia política.

El más convencional y rutinario de los regímenes populistas es el que prevalece en Nicaragua⁷⁴. El primer periodo gubernamental del Frente Sandinista de Liberación Nacional (1979-1990) terminó en la usual repartición de activos materiales y espacios de poder entre los funcionarios de la élite estatal, es decir en la privatización de bienes y funciones estatales y, por consiguiente, en la reproducción de los giros más habituales y detestables de la historia latinoamericana. Desde 2001, aun antes de comenzar su segundo periodo gubernamental, el FSLN ha promovido un «sistema» de distribución de cargos, prebendas y favores entre los antiguos adversarios acérrimos (liberales y sandinistas), que, de un lado, asegura la continuidad en el disfrute del poder a los partidos asociados en estas actividades y,

⁷² Ídem.

⁷³ *Ibíd.* Sobre la constelación ecuatoriana cf. las instructivas obras de Carlos de la Torre, *Populist Seduction in Latin America. The Ecuadorian Experience*, Columbus, Ohio U.P., 2010; Franklin Ramírez Gallegos, «Post-neoliberalismo indócil. Agenda pública y relaciones socio-estatales en el Ecuador de la Revolución Ciudadana», en: *Temas y Debates*, vol. 14, Nº 20, octubre de 2010, pp. 175-194.

⁷⁴ Salvador Martí i Puig / David Close (comps.), *Nicaragua y el FSLN (1979-2009). ¿Qué queda de la revolución?*, Barcelona, Bellaterra, 2009; Salvador Martí i Puig, «Mutaciones orgánicas, adaptación y desinstitucionalización partidaria: el caso del Frente Sandinista de Liberación Nacional, FSLN (1980-2006)», en: *Revista de Estudios Políticos*, Nº 143, Madrid, enero-marzo de 2009, pp. 101-128.

por otro, garantiza la impunidad a los servidores públicos de estos partidos que se hayan *propasado* en el ejercicio de sus cargos⁷⁵. El resultado en el segundo periodo gubernamental (a partir de 2007) ha sido una «presidencia matrimonial», en el fondo una «monarquía teologal» y simultáneamente pragmática⁷⁶, que acude a un providencialismo de tintes religiosos muy elemental y difundido en América Latina para legitimar su posición y sus decisiones. Mediante argumentos y sentimientos religiosos este providencialismo es instrumentalizado con mucha destreza por el régimen sandinista para justificar un gobierno y unas políticas públicas que han caído en creciente descrédito. Este providencialismo enaltece, como siempre ha sido lo acostumbrado, la figura del gobernante fuerte y sabio que no está limitado en sus atribuciones por el Estado de derecho y por mezquinas regulaciones de origen liberal-democrático. Estas últimas se manifiestan además como fuera de lugar si el providencialismo apela a una instancia superior para validar sus decisiones: la esfera divina como fuente de autoridad y legitimidad. Si los gobernantes son considerados como intermediarios entre la voluntad divina y la esfera de la praxis política cotidiana, la opinión pública y la libertad de criticar y disentir aparecen como detalles secundarios que no merecen la protección legal-constitucional. «El presidente oficia de teólogo-instructor de las masas»⁷⁷. Es superfluo añadir que el providencialismo práctico es manejado por políticos generalmente agnósticos o ateos que se han distinguido por un comportamiento distanciado o cínico con respecto al ámbito de las ideas. El aspecto pragmático reside en el hecho de que el núcleo de la ideología del sandinismo (y de muchos regímenes similares) se ha revelado en la praxis cotidiana como una doctrina relativamente simple para tomar y consolidar el poder político. El sandinismo actual no se comporta según principios ideológicos o programáticos, sino de acuerdo a una lógica muy convencional de corte particularista-familiar para controlar porciones de territorio e ingresos⁷⁸.

⁷⁵ Cf. el brillante texto de José Luis Rocha Gómez, «Crisis institucional en Nicaragua: entre un Estado privatizado y un Estado monarquizado», en: *Nueva Sociedad*, N° 228, julio-agosto de 2010.

⁷⁶ Ídem, pp. 7, 10-12.

⁷⁷ Ídem, p. 11. Cf. también: Andrés Pérez-Baltodano, *Entre el Estado conquistador y el Estado-Nación: providencialismo, pensamiento político y estructuras de poder en el desarrollo histórico de Nicaragua*, Managua, Instituto de Historia de Nicaragua, 2003.

⁷⁸ Andrés Pérez-Baltodano, «El regreso del sandinismo al poder y la cristalización del *Estado-mara*», en: *Nueva Sociedad*, N° 219, enero-febrero de 2009, pp. 4-13.

CODA PROVISIONAL

Las corrientes populistas no han podido o no han sabido generar una praxis político-institucional que pueda ser calificada de razonable en términos democráticos y del Estado de derecho, pero sí han fomentado un imaginario colectivo altamente emocional, que simultáneamente se cierra al análisis racional y al debate realista de su condición actual. La exacerbación de elementos comunitaristas y particularistas debilita los aspectos razonables de arreglos práctico-pragmáticos con tendencias políticas diferentes y tampoco con grupos étnicos. No hay duda de la injusticia que en América Latina conforman enormes sectores poblacionales de excluidos, discriminados y marginales, pero el retorno al irracionalismo histórico-social y el fomento de posiciones comunitaristas extremas sólo conducirán a crear nuevos estratos altamente privilegiados y elitarios, que hablan a nombre de los desposeídos. Los residuos autoritarios y, al mismo tiempo, particularistas de la mentalidad colonial, pueden tener un revestimiento *técnico* de modernización, pero han sido y son proclives al consenso compulsivo y al verticalismo en las relaciones cotidianas y, al mismo tiempo, ser poco favorables al espíritu indagatorio, a las innovaciones fuera del campo técnico y al respeto de las minorías y los disidentes dentro de sus propias comunidades.

Podemos cerrar estas reflexiones mencionando la siguiente hipótesis. Es posible que en el siglo XXI las jefaturas populistas en América Latina estén interesadas en preservar su dominio privilegiado del poder político, atribuyendo una significación sólo secundaria a la configuración de las esferas sociales y económicas, siguiendo en esto el paradigma representado por China (y probablemente en el futuro por Cuba)⁷⁹. Las políticas públicas seguidas por el Partido Comunista Chino desde la conclusión y superación de la llamada Gran Revolución Cultural Proletaria (1966-1976) son muy instructivas, porque nos permiten conocer, con algún detalle, lo que está detrás de una teoría altisonante, en realidad detrás de casi toda programática política que se reviste de elementos favorables a las masas subalternas. La consolidación del poder político debe ser considerada como la primera prioridad; todos los cambios de la agenda económica y financiera y del comercio exterior pueden ser percibidos como instrumentos del mantenimiento exitoso del poder bajo circunstancias cambiantes. La liberalización del comercio

⁷⁹ Ricardo Bajo, «Slavoj Zizek: *Caminamos hacia un divorcio entre capitalismo y democracia*», en: *Le Monde Diplomatique*, vol. 3, Nº 35, La Paz, edición boliviana, abril de 2011, p. 3.

exterior y la instauración de la propiedad privada en los medios de producción –en una intensidad y escala que ha sido simplemente única en toda la historia de la China– se combinan con la exitosa preservación del poder político del partido comunista. Siguiendo, en el fondo, una antigua y venerable tradición del Celeste Imperio, el Partido Comunista Chino ha elevado la armonía social y el crecimiento económico a la categoría de metas normativas supremas. En este sentido se puede aseverar que el partido ha renunciado a un rol innovador y creador de paradigmas históricos. Actuaría de manera «reactiva»⁸⁰ ante la evolución política y social del país y del mundo, y con una notable eficacia. El partido no es un instrumento de participación popular amplia e intensa, aunque aparezca bajo la forma de un gran partido popular, sino una instancia elitaria de conciliación de intereses, robustecimiento del aparato estatal y dirección de las relaciones exteriores. Este juicio no desmerece el hecho de que en el seno del partido se hallan relativamente bien representadas las diversas tendencias provinciales, las distintas clases sociales y sectores claramente diferenciados, como el estamento militar, el ámbito universitario y académico y, por supuesto, la empresa privada. Pese a su nombre, el Partido Comunista Chino no es el órgano del clásico proletariado de fábrica ni tampoco de las masas campesinas desposeídas; es «popular» en el sentido de englobar a casi todos los estratos sociales (con la sintomática excepción de los disidentes políticos de toda laya), pero conserva su carácter elitario en su severa jerarquía piramidal y en su funcionamiento cotidiano.

Finalmente hay que confesar que estamos ante una temática deprimente. Como afirma George Steiner en un hermoso texto, hay una tristeza constitutiva del conocimiento, porque éste se hallaría inextricablemente ligado al desencanto⁸¹. El estudio del autoritarismo y sus fenómenos conexos nos hace ver las imperfecciones –para llamarlas suavemente– de las utopías y las ilusiones históricas, pero al mismo tiempo este análisis nos muestra que la praxis política latinoamericana podría resultar algo mejor mediante un esfuerzo que evite la fascinación que irradian las soluciones simples y simplistas como el populismo.

⁸⁰ Falk Harting, «Die Kommunistische Partei Chinas: Volkspartei für Wachstum und Harmonie?» (El Partido Comunista de China: partido popular para el crecimiento y la armonía?), en: *Internationale politik und gesellschaft*, Berlín, vol. 2008, N° 2, pp. 70-89.

⁸¹ George Steiner, *Diez (posibles) razones para la tristeza del pensamiento*, Madrid / México: Siruela / FCE 2007, pp. 12, 53-54.

Registro bibliográfico

MANSILLA, H.C.F.

«Factores socio-culturales e historia política. La predisposición a favor de una mentalidad populista en América Latina», en: ESTUDIOS SOCIALES, revista universitaria semestral, año XXIII, N° 44, Santa Fe, Argentina, Universidad Nacional del Litoral, primer semestre, 2013, pp. 153-188.

Descriptorios · Describers

Autoritarismo / catolicismo / ethos barroco / intelectuales / particularismo / populismo
Authoritarianism / baroque ethos / Catholicism / intellectuals / particularism / populism