

«FRAGMENTOS DE FILOSOFÍA», nº 10 (2012), pp. 91-115. ISSN 1132-3329

LA INFLUENCIA DE ELEMENTOS RELIGIOSOS
SOBRE LA CULTURA POLÍTICA EN AMÉRICA LATINA.
EL CASO DE LAS OPOSICIONES BINARIAS EXCLUYENTES

*THE INFLUENCE OF RELIGIOUS ELEMENTS ON THE LATIN AMERICAN
POLITICAL CULTURE. THE CASE OF THE BINARY EXCLUDING OPPOSITIONS*

H. C. F. MANSILLA

Vicepresidente de la Academia Boliviana de Ciencias

hcf_mansilla@yahoo.com

Resumen

La religiosidad popular del periodo barroco en América Latina contribuyó a moldear una mentalidad que está constituida por oposiciones binarias elementales como amigo / enemigo. Estas contraposiciones se han expandido en las ideologías indigenistas, teluristas, populistas y socialistas y en creaciones intelectuales como la Teología y Filosofía de la Liberación. Su efecto práctico consiste en la consolidación del autoritarismo y en la justificación del paternalismo de las élites y la ingenuidad de las masas. Por otra parte, estas oposiciones simplifican la realidad e impiden una comprensión adecuada del complejo mundo moderno.

Palabras clave: autoritarismo, catolicismo, infantilismo, maniqueísmo, oposición binaria, religiosidad popular.

Abstract

The popular religiosity of the baroque period in Latin America contributed to casting a mentality which is formed by elementary binary oppositions like friend / enemy. These oppositions are very spread in indigenous, telluric, populist, and socialist ideologies and also in intellectual creations like Liberation Theology and Philosophy. Their practical result lies in the consolidation of authoritarianism and in the justification of the elite paternalism and the ingenuity of the masses. Otherwise, these oppositions simplify the reality and avoid an adequate understanding of the complex modern order.

Keywords: authoritarianism, binary opposition, Catholicism, infantilism, Manichaeism, popular religiosity.

I. Preliminares.

Hoy encontramos en América Latina fuertes tendencias que pretenden un resurgimiento de la herencia cultural y las tradiciones sociopolíticas de las naciones aborígenes. Presenciamos, por ejemplo, la reaparición del modelo civilizatorio indígena prehispánico, pero combinado inextricablemente con otros factores histórico-culturales de primera relevancia, como las tradiciones culturales de la época colonial española y los factores asociados a la modernidad occidental. Es muy difícil encontrar un pueblo que haya pervivido hasta hoy conservando exclusivamente sus características originales de identidad, como las étnicas y lingüísticas, sin haber aceptado y adoptado como propios importantes elementos culturales de las naciones vecinas y de las enemigas. En la actualidad la revalorización del legado indígena ocurre paralelamente a una nueva interpretación de ciertos rasgos centrales de la colonia española, entre los que se halla de manera preferente la religiosidad popular del periodo barroco en los siglos XVII y XVIII. Como en muchos casos similares en el Tercer Mundo, aquí tenemos un renacimiento de un modelo histórico-cultural que tiene connotaciones práctico-políticas tangibles e inmediatas. Estas corrientes fomentan la supremacía del particularismo por encima de normativas universalistas, las formas colectivistas de ocio popular y el abandono del humanismo occidental a favor de prácticas anti-intelectuales y del catolicismo prerracional y ritualista del barroco latinoamericano. Un ejemplo de ello es el localismo cultural y religioso que conlleva, por ejemplo, la revitalización de los credos animistas andinos. En los últimos años la *invención de la tradición* en el caso de las religiones andinas ha significado, en el fondo, la utilización ideológica e instrumental de prácticas religiosas, reconstituidas artificialmente, en pro de metas políticas prosaicas y usuales (Mires 2010: 2). De manera explícita las doctrinas que subyacen a estas tendencias propagan el reemplazo de la democracia liberal-pluralista y del Estado de derecho por el restablecimiento de formas arcaicas y autoritarias de ordenamiento social.

Estos procesos representan, en el fondo, una respuesta plausible al impulso modernizador de cuño capitalista que de manera acelerada se ha apoderado de casi toda América Latina en la segunda mitad del siglo XX. Y esta respuesta –con muchas modificaciones y variantes– exhibe algunas de las características que tuvo la reacción *romántica* contra la Revolución Francesa y la industrialización a comienzos del siglo XIX. La modernización latinoamericana, particularmente en el área andina, ha destruido los vínculos primarios y las certezas doctrinarias de la población rural y las clases populares, y no ha creado una esfera social que

ofrezca las seguridades y certidumbres del mundo premoderno. Es comprensible, entonces, que surja un movimiento en contra del egoísmo materialista decadente y del cosmopolitismo liberal y pluralista, un anti-occidentalismo de inclinaciones ruralistas, partidario de revitalizar las costumbres y los credos ancestrales, un movimiento de amplio alcance social, que adquiere simultáneamente una dirección anti-imperialista y un tinte paternalista, favorable al autoritarismo caudillista de las tradiciones populistas.

Esta "sensibilidad", como se la llama ahora, también impulsa un modo de sentir y pensar que es propio de la religiosidad popular, que por su naturaleza prerracional –generalmente anterior a los esfuerzos teológico-filosóficos– se inclina hacia una visión simplificada de la esfera social: se percibe la realidad del mundo circundante mediante oposiciones binarias, como ser lo propio / lo ajeno; amigos / enemigos; la verdad / la mentira; lo familiar / lo extraño. Estas han sido usuales en numerosos modelos civilizatorios, sobre todo en las etapas iniciales del desarrollo histórico. Sirven evidentemente para una primera orientación en un campo que a menudo es hostil; generan además un claro sentimiento de seguridad y pertenencia. Si bien su utilidad es indudable en ordenamientos sociales relativamente poco evolucionados ("primitivos", como se decía antes), su pervivencia en sociedades muy complejas, como son las latinoamericanas del siglo XXI, produce simplificaciones cognoscitivas y conlleva asimismo una consolidación de estructuras mentales y valores de orientación con un claro matiz arcaico, paternalista y autoritario. No se discute aquí la relevancia de ciertos elementos altamente positivos que a menudo están vinculados con ese mundo premoderno –como la existencia de redes de solidaridad inmediata y la vigencia de creencias que otorgan un sentido pleno a la vida humana–, pero hay que considerar la posibilidad de que hoy el pensar en oposiciones binarias simples conduce a la incomprensión de la diferenciación social y cultural alcanzada entre tanto en América Latina y prepara el terreno ideológico para el advenimiento de regímenes autoritarios. En el imaginario popular esta corriente doctrinaria es vista como un instrumento adecuado para enfrentarse a la complejidad y a la insolidaridad crecientes e insoportables del ámbito moderno, pero los efectos socio-culturales de esta acción simplificadora son el desconocimiento de este ámbito en el largo plazo y la preservación del infantilismo político convencional.

2. El ethos barroco y la cultura popular.

Para comprender esta constelación y las herencias históricas que influyen decisivamente sobre la mentalidad colectiva, puede ser útil una aproximación a la religiosidad popular y a la praxis cotidiana de la Iglesia católica. En estos fenómenos se sedimentan la memoria de larga duración de una sociedad y su arqueología mental. Estos temas y especialmente la religiosidad del periodo barroco han concitado el interés de los estudiosos en los últimos tiempos (Echeverría 1994; Echeverría: 2006). En todas las civilizaciones y en la dimensión del muy largo plazo la religión es uno de los fundamentos centrales del imaginario popular y por ello esencial para la conformación de pautas paradigmáticas en el terreno social y político. Durante milenios la religión fue la manifestación cultural más importante y más expandida de la humanidad; la religión ha sido la fuerza que otorgó continuidad y sentido a los precarios productos del Hombre y a sus regímenes sociales. Los credos religiosos han influido poderosamente en la configuración de las imágenes del mundo que los seres humanos se han hecho de su entorno físico y social y de sus posibilidades de vida y desarrollo. Es conocido que los prejuicios que han surgido en torno a otros hombres y modelos culturales también han estado condicionados por la religión prevaleciente. Puesto que la religión constituyó el principal impulso cultural en América Latina hasta la incursión de la modernidad a fines del siglo XIX, se puede aseverar que ella ha permeado profundamente casi todas las prácticas sociales de la región, y aun hoy sigue teniendo una cierta influencia, a veces indirecta, pero siempre considerable, a pesar de los importantes procesos de secularización durante el siglo XX.

Precisamente la contribución de la religiosidad popular a los valores y las prácticas políticas en América Latina sólo puede ser comprendida por medio de una reflexión que dé cuenta de la riqueza del fenómeno en el plano práctico y profano, plano que no debe ser confundido con la esfera de la teoría y de la reflexión intelectual. Autores progresistas se dedican hoy a analizar y, más propiamente, a enaltecer el *ethos* barroco (Echeverría 1998) del catolicismo de la época colonial española como la gran creación espiritual y social de la Iglesia y como el factor perdurable de la religiosidad popular, porque este ethos habría estado cerca del pueblo llano y de sus costumbres, predilecciones y esperanzas mesiánicas (Ossio 1973). Su presunto carácter grupal-comunitario, alejado de refinamientos filosóficos, y sus tendencias místicas y utópicas lo habrían acercado a las sensibilidades e intereses populares y lo habrían opuesto

eficazmente al liberalismo egoísta y cosmopolita de los ámbitos francés y anglosajón.

En realidad, lo que se entiende bajo ethos barroco constituye un elemento central de toda la historia de la Iglesia católica en el Nuevo Mundo. Desde un comienzo en el siglo XVI y aún en la actualidad la Iglesia ha mostrado una gran capacidad de adaptación y por ello una notable versatilidad en la creación de doctrinas, instituciones e instrumentos para poder florecer en un ambiente diferente del europeo. La Iglesia realizó prácticas inquisitoriales y, al mismo tiempo, exhibió una curiosa tolerancia en cuestiones del dogma. Extirpó idolatrías por un lado y favoreció mixturas rituales y teológicas por otro. La Iglesia ha estado cercana a las élites y también próxima a los pobres; ha importado la civilización europea y ha promovido culturas indígenas al mismo tiempo. Pero como conclusión se puede afirmar que la Iglesia católica ha propagado, desde un comienzo, una fe pobre en la producción de teología y filosofía y rica en la generación de artes plásticas y música. Ha fomentado un sistema disperso de creencias, pletórico en fiestas, procesiones, santos, milagros, vivencias extáticas, prácticas adivinatorias y rituales de todo tipo, pero escaso en bienes intelectuales. En general la Iglesia católica no ha generado impulsos originales que hayan fructificado el pensamiento filosófico y político de la región.

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, es percibido ahora como una solución relativamente simple, pero adecuada a las demandas de la población latinoamericana, precisamente porque corresponde a una estructuración social relativamente simple y a un ámbito cultural fácilmente comprensible. Por ello es visto como una genuina creación socio-histórica de cuño popular. 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 (como las diferentes denominaciones pentecostalistas) y contribuyó a la consolidación del infantilismo político de dilatados sectores poblacionales (Madueño 2002: 70-71). Uno de los problemas que trae consigo esta mentalidad barroca es el renacimiento del *organicismo antiliberal*, con su carga de

irracionalismo, colectivismo y anti-individualismo. Paralelamente a su propósito primordial de ganar fieles para la verdadera fe, la Iglesia impulsó una especie de acción sobreprotectora con respecto a los indígenas, tratando –en la teoría– de mantenerlos en un espacio cerrado a las influencias exteriores, al pecado y, por consiguiente, a la modernización, un espacio que resultó ser proclive al ya mencionado infantilismo político.

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

Dentro del catolicismo barroco la personalidad resultante, que puede poseer fuertes rasgos de fraternidad con su contexto social, tiende a ser influida fuertemente por factores supra-individuales, como las autoridades preconstituidas, los movimientos sociales, los partidos políticos y los cultos religiosos prevaecientes, por un lado, y por las modas culturales e intelectuales del día, por otro. Frente al mundo moderno, signado por la ciencia y la tecnología, pero también por la ya mencionada mixtura de complejidad e insolidaridad, el ethos barroco, asociado inseparablemente al sincretismo y al mestizaje, sería una solución adecuada a las demandas de la población latinoamericana.

Desde la época colonial hasta el presente, la religiosidad y la mentalidad populares tienden a constituirse y a expresarse en oposiciones binarias fácilmente comprensibles: la fe verdadera de los creyentes frente a la razón deleznable de los filósofos, la sana ortodoxia doctrinaria contra las peligrosas herejías, la cultura ibero-católica frente a los modelos civilizatorios importados de los ámbitos francés y anglosajón, y las costumbres propias, enraizadas en una venerable *tradición*, contra las novedades y frivolidades procedentes de la *modernidad* occidental. En el terreno político, este modo dicotómico de percibir la realidad se

traduce en una contraposición elemental (amigos vs. enemigos; ideales vs. intereses), que dificulta la aceptación del pluralismo de ideas y partidos y la tolerancia con respecto a los adversarios. Lo positivo es visto en la unidad doctrinaria, la disciplina jerárquica de la Iglesia (o el partido), el sueño de hogar y fraternidad y la ilusión de la solidaridad practicada, mientras que lo negativo se hallaría en la diversidad de opiniones y valores de orientación, en la dilución de la autoridad paternal y en la frialdad y el egoísmo de las relaciones humanas que prevalecen en el moderno mundo capitalista.

3. Maniqueísmo y teorías radicales.

El maniqueísmo ha sido una importante religión de origen gnóstico, que tuvo una concepción dualista de la divinidad: la lucha perenne entre la luz y las tinieblas (Rubio Bermejo 2008). *Maniqueísmo* es empleado aquí exclusivamente en sentido político-ideológico, para denotar una constelación donde se sedimentan ante todo dos fuerzas políticas, con exclusión de otras alternativas. Estas dos corrientes –que pueden ser movimientos políticos o tendencias de pensamiento– se hallan sumidas en una pugna permanente, condenadas a eliminarse la una a la otra. La idea rectora del maniqueísmo es muy simple: "Quien no está conmigo, está contra mí". Lo más significativo del maniqueísmo político-ideológico reside en el principio siguiente. La estrategia política más conveniente no es impulsar una programática propia, clara y distinta, sino tratar de suprimir o, por lo menos, debilitar al contrario, con lo que ya se habría avanzado considerablemente en la consecución de los fines propios.

Principios y motivos maniqueístas se hallan en todas las culturas y todos los tiempos, pese a la diferenciación creciente de la vida social y de las actividades intelectuales. Ahora bien: este pensar y sentir en dualidades mutuamente excluyentes constituye una de las formas más populares y expandidas de las actuaciones de amplias capas sociales con un grado relativamente modesto de instrucción y con esperanzas fácilmente definibles. A ello se debe, por ejemplo, la gran popularidad de referendos y otros tipos de consulta plebiscitaria, en los cuales se expresa la necesidad de descartar la opción enemiga de un modo fácilmente comprensible. Los movimientos socialistas y populistas, pero también los fascistas y otras opciones de las derechas se han servido generosamente de concepciones maniqueístas. El claroscuro sin matices con el que explican la realidad social, la construcción de una fuerza enemiga que conjuga todos los factores negativos, las reminiscencias de prédica religiosa y catecismo juvenil y la atmósfera general de exaltación y entusiasmo, constituyen factores recurrentes

del maniqueísmo político utilizado, por ejemplo, en las prácticas populistas actuales.

A menudo el resurgimiento del maniqueísmo político tiene lugar después de una grave crisis que conmueve los fundamentos de una sociedad, como ocurrió en Europa después de la Primera Guerra Mundial. Por otra parte los desarreglos económicos y la atmósfera de una dilatada inseguridad que engendraron los regímenes neoliberales en América Latina a fines del siglo XX han preparado el terreno para la propagación del maniqueísmo político a partir de diferentes doctrinas y prácticas socio-políticas, cuya popularidad en América Latina no ha disminuido sustancialmente, pese a los intensos procesos de modernización. Durante el siglo XX, algunos presupuestos histórico-filosóficos de vieja data, que provienen del acervo del catolicismo barroco y popular, han sido revigorizados por pensadores y literatos adscritos a las diferentes versiones del indigenismo (Vargas Llosa 1996; Bonfil Batalla 1981; Bonfil Batalla 1990a).

En el núcleo de estas doctrinas se encuentra la oposición binaria de dos grandes fuerzas. Por un lado se halla la esfera del sentimiento religioso, de los sueños y anhelos de la sociedad y de las concepciones morales de la misma, esfera que se acerca al campo de lo divino y que por ello no puede ser comprendida –o descrita– adecuadamente sólo mediante esfuerzos racionales. Es el espacio del amor, el altruismo, la confianza y la espontaneidad en las relaciones humanas, el terreno de la solidaridad inmediata entre los hombres y de la amistad sin cálculo de intereses, pero también el lugar de las utopías sociales, la cólera revolucionaria y la violencia política ante las injusticias históricas. Aquí no tienen cabida las intermediaciones institucionales, las limitaciones impuestas por leyes y estatutos. Esta esfera posee una dignidad ontológica superior en comparación con las otras actividades y creaciones humanas. A ella no se puede aplicar una reflexión que analice la proporcionalidad de los medios (por ejemplo: políticos o institucionales) o la adecuación instrumental de medidas con respecto a fines, pues estos últimos estarían más allá de todo esquema analítico-racionalista. Los valores de orientación de esta esfera son "puros", en el sentido de que su vigencia no depende de mediaciones, las que siempre traen consigo un factor de distorsión y engaño, una posibilidad de falseamiento y ventajismo. De acuerdo a esta reflexión, la violencia revolucionaria tiene ese carácter de pureza y no puede ser juzgada por el mezquino cálculo de proporciones. Las revoluciones genuinas, por lo tanto, tendrían un derecho histórico superior frente a toda crítica proveniente del liberalismo racionalista.

La otra esfera, basada en el principio de rendimiento y eficacia, está constituida por los asuntos prosaicos de la vida ordinaria: el campo laboral, los negocios y la política convencional. (Es decir: la política como se presenta rutinariamente, no la política en cuanto conquista sublime de la emancipación humana.) Aquí prevalecen la racionalidad instrumental y la proporcionalidad de los medios. Es el campo de las instituciones, los estatutos y las leyes, pero también de los intereses particulares. La racionalidad instrumental permea todos los aspectos de este espacio, el que puede ser descrito como la evitación o mitigación de conflictos a través de mecanismos institucionalizados como el derecho positivo y los contratos. Constituye el plano del egoísmo y de los cálculos mezquinos; es también el terreno por excelencia de las intermediaciones, cuyos instrumentos son las negociaciones políticas, los compromisos y los acuerdos provisionales.

Esta contraposición de principios excluyentes ha sido usual en varios ámbitos culturales e históricos, como en Europa después de la Primera Guerra Mundial. Generalmente se atribuye a la primera esfera –la de la religión, la moralidad y el altruismo– una dignidad superior por encima del campo de la institucionalidad y las intermediaciones. Este último plano concita casi siempre un marcado sentimiento de desconfianza y desprecio, pues es considerado como el lugar privilegiado de las patologías sociales. Se supone que los factores asociados a la primera esfera disfrutaban de las cualidades de pureza, autorreferencialidad y hasta sacralidad. Estos aspectos no están, afortunadamente, sometidos al principio de rendimiento, eficacia y proporcionalidad; no prevalecen allí ni la racionalidad instrumental ni el detestable debate de intereses. Aquí se encuentra, en cambio, el potencial de nuevas concepciones, obviamente revolucionarias, acerca de la moral y la política.

En esta línea, y apoyado en Georges Sorel, el gran pensador y literato *Walter Benjamin* aseveró que la violencia revolucionaria y utópica es pura y autorreferencial: un fin en sí misma (Benjamin 1965: 52). Se menciona aquí a Benjamin y a autores de tendencia similar a causa de la calidad de su obra y, ante todo, por haber formulado temprana y lúcida una concepción sobre las antinomias binarias de la cultura política que es muy semejante a la que desde entonces prevalece en América Latina. Por otra parte, el alto nivel de abstracción de estos esfuerzos teóricos nos permite reconocer aspectos similares en aportes intelectuales de diversas épocas y regiones. De acuerdo a Benjamin, la violencia revolucionaria y utópica no puede ser juzgada desde la perspectiva de la proporcionalidad de los medios, ni desde la óptica convencional de la filosofía de la historia, ni, menos aun, desde un punto de vista jurídico convencional. Al ser

una meta por derecho propio, la violencia revolucionaria se convierte en sagrada. Igual que Sorel, Benjamin experimentó un notable entusiasmo por la "heroica energía de las masas" (Honneth 2007: 115). Como dice *Axel Honneth* en un estimulante ensayo, el propósito de Sorel y Benjamin consistía en mantener el concepto de lo político en la lejanía más grande posible de la pugna de intereses, en un "anti-utilitarismo" doctrinario (Honneth 2007: 116). Este intento de concebir la "genuina" política – aquella que se consagra exclusivamente a la consecución de la emancipación humana – en un estado de pureza prístina no hace justicia ni a la realidad histórica ni al núcleo de la política, que es la perenne discusión de intereses en el espacio de lo contingente y aleatorio y no algo eximido de metas y anhelos cotidianos y prosaicos, es decir eminentemente humanos.

La sacralización de la violencia física inmediata –en medio de un contexto claramente maniqueísta– fue postulada también por *Frantz Fanon*, cuya obra ha tenido una recepción muy positiva en los sectores populistas y socialistas de América Latina y en los cenáculos académicos dedicados a los estudios postcoloniales y subalternos. La violencia es enaltecida como la reintegración del individuo al todo social que le brinda sentido, como la recuperación de la transparencia perdida y como manifestación de la "praxis absoluta": el arma es la "humanidad" del revolucionario, "la violencia unifica al pueblo" (Fanon 1963: 20, 22, 32, 77, 86). Fanon contraponen la sublevación contra el poder colonial y su "hombre total" frente a la Europa decadente, criminal y corrupta; sólo la revolución cruenta convertiría al habitante del Tercer Mundo en un ser humano, únicamente la lucha armada constituiría el camino de la liberación social y el mecanismo del progreso histórico (Fanon 1963: 291-292).

El resultado del esfuerzo teórico de Walter Benjamin y de pensadores similares puede ser visto como un relleno quiliástico del concepto marxista de revolución, como lo pensó *Ernst Bloch* por los mismos años: el proletariado se convirtió en la vanguardia terrenal de un retorno del Mesías, retorno que era pensado como inmediato e indudable (Bloch 2000). Así la política adquiriría definitivamente la calidad de un fin religioso en sí mismo. Pero al sacralizar la política de esta manera, Benjamin devaluaba las normativas filosóficas y jurídicas que tratan de proteger la dignidad humana de las incursiones de violencias y poderes irracionales. Él sostuvo en el mismo contexto que el "dogma de la santidad de la vida" sería una de las últimas confusiones de la "debilitada tradición occidental" (Benjamin 1965: 63; Lilla 2001: 90-93; Habermas 1978: 48-95). No es entonces de extrañar que muchas de estas ideas las compartía con *Carl Schmitt*, el jurista más importante del nacionalsocialismo

alemán, cuya influencia no deja de crecer en círculos "progresistas" y populistas de América Latina (Dotti 2000; Villacañas/García 1996: 14-60). Al igual que Schmitt y Sorel, Benjamin rechazó toda fundamentación iusnaturalista del derecho (Benjamin 1965: 30-31) y se decantó por un positivismo jurídico muy convencional – como estaba en boga por aquellos años –, que considera que todo derecho es, en el fondo, casual y basado en la violencia irracional, particularista y egoísta; las leyes representarían la creación de dispositivos instrumental-rationales con respecto a ese derecho siempre arbitrario (Benjamin 1965: 32-33). La conclusión, en plena concordancia con Thomas Hobbes (*Auctoritas non veritas facit legem*), es conocida: el gobierno del momento, y no la verdad o la razón, sería el único fundamento legítimo del derecho, lo cual tendría plena vigencia para el futuro ordenamiento jurídico de movimientos mesiánicos y revoluciones socialistas. Como afirma Honneth en forma global acerca de la teoría de Benjamin: su concepción del derecho tenía tintes terroristas, su ideal acerca de la violencia parecía teocrático y su imagen de la revolución era quiliástico-mesiánica (Honneth 2007: 155).

Todos estos factores se hallan presentes en vigorosas corrientes teluristas, indigenistas, nacionalistas y populistas de izquierda latinoamericana, en las cuales se cristalizan cuatro principios relativamente simples, pero que han exhibido una gran vitalidad desde fines del siglo XIX:

- (1) La sacralización de la violencia,
- (2) la invocación de un "cambio radical", una revolución total, cuyos datos concretos permanecen dentro de una nebulosa sintomática,
- (3) la devaluación de todo marco institucional y legal y la carencia de propuestas específicas de políticas públicas, y
- (4) la creencia maniqueísta de que el aplastamiento del adversario constituye la parte esencial de la actividad política y cultural.

4. El enfoque de la Teoría y Filosofía de la Liberación y su influencia política.

En el campo de la producción teórica del indigenismo y populismo se puede afirmar que la mayoría de los textos y discursos en cuestión muestra un tenor de continuado entusiasmo y exaltación religiosa, a veces apocalíptica, en concordancia con los rasgos característicos de la religiosidad popular, sobre todo en el área andina. A causa de este último aspecto es conveniente una mención de la *Teología y Filosofía de la Liberación*, pues parece ser la mejor bisagra teórica entre la religiosidad popular (incluyendo sus elementos ancestrales) y las

concepciones contemporáneas del cambio social. Esta es además la construcción teórica más importante en la actualidad latinoamericana que explica y justifica un retorno a las oposiciones binarias elementales. Estas doctrinas tienen además la inestimable ventaja de representar, en forma más o menos fidedigna, el sentir colectivo de dilatadas capas sociales en toda América Latina y gozan aún de dilatada influencia en ambientes académicos y políticos.

El elemento central de esta construcción teórica es una contraposición artificial de dos culturas, la occidental-capitalista y la indígena-comunitaria. Se trata un genuino maniqueísmo fundamentalista 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. Pero este dualismo maniqueísta pertenece al núcleo del pensar y sentir de muchas comunidades rurales latinoamericanas, especialmente en la región andina, y manifiesta una visión del mundo compartida por movimientos políticos de evidente fuerza de convocatoria. Según la Teología y Filosofía de la Liberación, el núcleo de la genuina identidad latinoamericana estaría constituido por el ritualismo y el comunitarismo de las religiones precolombinas, el catolicismo ibérico tradicional, 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. El punto más importante, sobre todo a los ojos de sus adherentes en el área andina, es la oposición entre dos culturas en el mismo suelo latinoamericano, una superficial y vistosa, demoníaca y mundana, inauténtica y elitaria, producto de la civilización decadente de Europa, y otra cultura profunda y medio oculta, de origen indígena, pero que viene de abajo y está apegada a la tierra y comprometida con el aquí y el ahora (Kusch 1975: 89-92, 124-127). Esta última cultura es la que representa la "alternativa real", pues su "metafísica alteridad" garantizaría su cualidad como "lo Otro" con respecto al ámbito moderno y capitalista (Dussel 1980: 90). Estas teorías propagan un dualismo entre lo positivo que es la "alteridad" (la esfera de la verdad, la solidaridad con los pobres y explotados, la utopía y la revolución promisoría) y lo negativo que es la "totalidad" (la propiedad privada como fuente de todos los males, el egoísmo de las élites y la mentira del individualismo). El "pueblo" es el soporte de la alteridad. Según el representante más ilustre de la Filosofía de la Liberación, *Enrique Dussel*, los indígenas y los trabajadores explotados –en cuanto los integrantes más destacados del "pueblo"– poseen aun las raíces telúricas que les permiten ser los portadores del "proyecto de liberación" (Dussel 1980: 89), opuesto diametralmente al incriminado modelo

occidental, aunque permanezca en una nebulosa conceptual. En los países andinos, como en aquellos en que florecieron notables civilizaciones, se extiende además el convencimiento de que los elementos más valiosos del saber autóctono y sus logros civilizatorios más notables han sido confiscados por el colonialismo europeo y norteamericano. Esta concepción radical pasa por alto el hecho de que la mayoría de los habitantes de América Latina transita cotidianamente entre los dos campos; hasta los indígenas del área andina tienen como metas normativas de desarrollo los logros técnico-económicos de la detestada civilización occidental. Aquí reside uno de los problemas más importantes de esta temática: las mismas personas que se orientan por los valores del modelo occidental en el terreno científico-tecnológico pueden pensar en las oposiciones binarias aquí explicitadas cuando se trata de la esfera de la política o de la familia.

Tanto la Filosofía de la Liberación como las concepciones teluristas postulan una *esencia* indeleble del alma latinoamericana que estaría en peligro de extinción a causa del impetuoso avance del modelo civilizatorio capitalista-occidental. Ambas corrientes propugnan ese dualismo mencionado, aunque con matices diferenciables. Esta concepción se complementa con la idea romántica, propia de intelectuales urbanos, en torno a la "comunidad" entre los aborígenes latinoamericanos y la naturaleza del Nuevo Mundo, puesto que estos habitantes originarios tendrían una relación *vital* (y no una *casual*) con su medio ambiente, lo que produciría una sabiduría popular, inmediata y profunda y, por ende, más correcta que todo el saber científico y libresco en torno a la evolución del planeta, sabiduría que se sedimenta en mitos antiguos como el andino de la Pachamama, que atribuye a la Madre Tierra un carácter sagrado (Cullen 1978: 14-16).

En ciertos aspectos centrales de su cultura cotidiana, las masas de migrantes campesinos tienden a favorecer las ideologías antimodernas y los valores particularistas que propagan los movimientos teluristas, nacionalistas y populistas. Los representantes del telurismo y de la Teología y Filosofía de la Liberación (Dussel 1997; Dussel 1998a; Dussel 1998b), por ejemplo, brindan una visión unilateral y apologética de los valores indígenas (en realidad: precolombinos) de orientación. "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" (Bonfil

Batalla 1990b: 197). Continúa el destacado pensador mexicano *Guillermo Bonfil Batalla*: "La miseria, el hambre, la enfermedad y las conductas antisociales" no serían herencia de la civilización india, "sino productos directos de la dominación". Formarían parte de una circunstancia temporal [la invasión occidental], pero no representarían "los rasgos constitutivos de la civilización india" (Bonfil Batalla 1990b: 199). 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 decursos evolutivos. 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, como la oposición binaria total entre el mundo luminoso y puro del campo y el ámbito sórdido y pecaminoso de la ciudad (Bonfil Batalla 1990b: 196). Se proclama simultáneamente la superioridad ética del indio y la inferioridad moral del europeo, con lo cual, además, se relativizan los logros culturales de Occidente: estos se hallarían exclusivamente en el terreno técnico-material, contaminados por la racionalidad instrumental y el principio de eficacia, a los que están subordinados de todas maneras (Bonfil Batalla 1990b: 197). El presidente argentino *Juan Domingo Perón* postuló la existencia de dos líneas en la cultura política de su país: una nacional, partidaria de la civilización hispano-católica, fuerte en las provincias y representada por los caudillos locales; la otra antinacional y anglosajona, afincada en Buenos Aires, personificada por la aristocracia europeizante, los masones y los partidos liberales (Perón 1973: 11-12). Las reminiscencias del catolicismo barroco en el lenguaje del nacionalismo del siglo XX son evidentes.

Pese a su refinamiento teórico estas doctrinas de oposiciones binarias resultan inadecuadas para aprehender la realidad contemporánea, signada por una multiplicidad de identidades híbridas, procesos cambiantes de aculturación y mixturas civilizatorias de la más diversa índole. Pero su popularidad e importancia se derivan del hecho de que estos enfoques *satisfacen necesidades anímicas* fundamentales de las masas campesinas desarraigadas (a causa de los enormes procesos migratorios actuales) y, sobre todo, de muchos intelectuales ciudadanos que han quedado conceptualmente a la intemperie. La teoría de Dussel y sus discípulos es la que en sentido sustancialista ha definido la identidad latinoamericana como una "misión" histórica: la tarea dar sentido a la futura unidad continental, el deber de hacer avanzar el mundo hacia una nueva cultura universal e integrada, libre de las contaminaciones de la esfera de las instituciones y de la racionalidad instrumental. La Teología y Filosofía de la Liberación

representa probablemente (a) la nostalgia de sus autores por sistemas ideales de solidaridad humana que nunca han existido, (b) su animadversión por la compleja modernidad contemporánea y (c) una curiosa nostalgia, típica de sofisticados intelectuales urbanos, 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. Como es lo habitual en buena 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 populismo, 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 marxismo diluido por el postmodernismo y el relativismo axiológico.

Enrique Dussel corona sus reflexiones teóricas mediante la apología abierta y entusiasta de los *caudillos* clásicos del Nuevo Mundo y de otras regiones, porque estos "hombres telúricos" —desde Espartaco, Juana de Arco, Simón Bolívar hasta Fidel Castro y Evo Morales, pasando por Mao Tse-Tung, Yassir Arafat y Ernesto Che Guevara— representarían a la verdadera humanidad y serían "el prototipo del hombre político", los "profetas de la vida" y los "fundadores de la libertad" (Dussel 1980: 96-97; Dussel 2006: 49), personajes carismáticos que saben encarnar los anhelos y los símbolos del pueblo y que detentan su confianza. Ellos, asevera el pensador argentino *Carlos Cullen*, personifican a la "patria como autoconsciencia" y son obedecidos con agrado porque el pueblo "se sabe autoconducido" (Cullen 1978: 24). El filósofo más conocido de la "autenticidad latinoamericana", el mexicano *Leopoldo Zea*, calificó a los mismos personajes como los "arquetipos" de lo positivo y promisorio (Zea 1978: 130, 160; Zea 1988: 34-35). El argentino *Ezequiel Martínez Estrada*, distinguido representante del telurismo, aseveró que el caudillo tradicional es "el ser llamado por Dios para corregir por el fuego y la espada a una sociedad que había perdido sus normas de justicia", calificándolo de encarnación del "*ethos* latinoamericano". El caudillo sería "el mesías con el trágico destino de cargar con los pecados de su pueblo". Guiado por los "imperativos de la tierra", el caudillo se rebela justamente contra el sistema ficticio de normas y valores de origen citadino y europeo (Martínez Estrada 1953: 52). El colombiano *Orlando Fals Borda*, nexa entre el telurismo y la Filosofía de la Liberación, exaltó el caudillismo militar convencional de los movimientos guerrilleros latinoamericanos como la manifestación del "derecho

a la rebelión justa": la violencia física derivada de esa constelación fue glorificada como demostración de la vitalidad y virilidad de la sociedad latinoamericana, como signo de su autoconsciencia y anhelo de autorrealización (Fals Borda 1968: 49-50, 57). 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. Estas afirmaciones, concebidas hace largas décadas, parecen haber sido escritas hoy para enaltecer a los caudillos populistas del siglo XXI.

5. Mentalidades colectivas bajo la influencia de las simplificaciones.

De acuerdo a las doctrinas criticadas en este ensayo, el populismo es un elemento que acompaña el resurgimiento de los movimientos y las prácticas religiosas en el mundo contemporáneo y una comprensible reacción a una modernidad que para muchos ha significado descenso social, pérdida de la solidaridad inmediata y dilución de los signos evidentes de orientación. Los vínculos entre pulsiones religiosas y convicciones teluristas y populistas se manifiestan también en la inclinación simplificadora 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 religiosos que, como tales, quedan fuera del análisis racional y del escrutinio crítico. Se puede afirmar que en América Latina determinadas ideologías son "vivas" como auténticas religiones, como ha sido el caso del peronismo en Argentina, del indianismo en Bolivia y del socialismo autoritario en Cuba. Al enaltecer lo propio y reprobar lo ajeno, es decir: al establecer una oposición binaria elemental, 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 política que se acerca al fideísmo prerracional, a un dogmatismo religioso convencional (anterior a la Ilustración). Simultáneamente esta misma corriente fomenta de manera muy efectiva actitudes, valores y normas que denotan un marcado carácter premoderno, una propensión a lo antidemocrático, iliberal y antipluralista y un talante anticosmopolita, provinciano y nacionalista.

En un plano teórico se puede afirmar que estas corrientes propugnan las siguientes oposiciones binarias, además de las ya reseñadas:

(1) Principios universalistas contra valores particularistas (por ejemplo: las metas generales y generalizables del racionalismo occidental contra los

elementos culturales más o menos permanentes del ámbito parroquial y provinciano; los derechos humanos de corte universalista contra las prácticas de justicia comunitaria, alimentadas por tradiciones de carácter limitado y hasta localista);

(2) el programa humanista del socialismo marxista original contra los aspectos autoctonistas del nacionalismo y del indigenismo (elementos universalistas basados en el marxismo europeo contra tendencias etnicistas que glorifican tradiciones culturales de alcance restringido); y

(3) los requerimientos y las normativas supranacionales de la democracia occidental contra los modelos regionales de gestión de política que exhiben aspectos autoritarios y que sólo tienen vigencia en comunidades relativamente pequeñas.

La vigencia continuada de oposiciones binarias simples es fomentada, en cierta manera, por la pervivencia de regímenes populistas y por la existencia de ideologías muy simples de tintes quiliásticos, lo que, a su vez, presupone un sustrato religioso en los ciclos políticos repetitivos de América Latina. Se podría afirmar que para la consciencia "revolucionaria" el advenimiento de regímenes populistas y socialistas es como un acercamiento a la mencionada esfera de los fines puros (la epifanía mesiánica, el altruismo, la solidaridad y fraternidad inmediatas) y como una derrota, aunque sea parcial, de la esfera de los meros instrumentos (las mediaciones institucionales, la política como negociación y compromiso, el predominio del principio de eficacia). Todos los experimentos populistas y socialistas en América Latina han tendido a devaluar el Estado de derecho y la esfera institucional, y ello, lamentablemente, no es visto como algo negativo por sus adherentes.

Hoy en día el renacimiento de la religiosidad popular y su influencia sobre los asuntos públicos latinoamericanos tienen que ver con un agotamiento de los modelos políticos que están vinculados, aunque sea indirectamente, con el racionalismo liberal. A comienzos del siglo XXI en varios países del Nuevo Mundo –como Bolivia, Ecuador, Nicaragua y Venezuela– se ha podido constatar un fuerte descrédito de regímenes neoliberales, manchados por dilatados fenómenos de corrupción, nepotismo y mala gestión administrativa. En esta constelación emerge lo descrito por *Margaret Canovan*: los movimientos populistas son como erupciones colectivas elementales, inherentes al ejercicio democrático, que salen a la luz en periodos de crisis y cambios. Canovan entiende estas erupciones como una de las "dos caras" que tendría toda democracia: una redentoria y otra pragmática (Canovan 1999: 8). Al

desprestigiarse esta última, importantes sectores de la población se inclinarían por un renacimiento de la fase redentoria, que se expresaría mediante una exaltación *quasi-religiosa* de las masas populares y por la creencia de que sus decisiones primordiales son ineludiblemente las correctas, según el principio: *vox populi, vox Dei*. Esta concepción, no muy convincente (1) a causa del carácter dicotómico asignado a la actividad política, (2) por la idealización acrítica de la etapa redentoria y (3) por el renacimiento de contraposiciones binarias simplificadoras, fue divulgada originalmente en el seno de una constelación diferente por *Michael Oakeshott*: los regímenes políticos se moverían entre la política de la fe, que correspondería a la época premoderna, y la política del escepticismo, que caracterizaría la era moderna (Oakeshott 1998). La complejidad alcanzada entre tanto en América Latina convierte al modelo explicativo de Canovan en algo relativamente obsoleto, pero no hay duda de que contribuye a comprender los ciclos recurrentes del desarrollo político de América Latina, sobre todo en sus sociedades menos evolucionadas.

El retorno a la etapa redentoria es considerada como una limpieza indispensable que hace una sociedad democrática, cansada de los refinamientos ociosos del pluralismo y el escepticismo liberales y de las perversiones de la economía de mercado: una expurgación de los males con los que las masas se han contagiado en su intento de alcanzar la modernidad y una vuelta a las creencias sanas y simples de aquellos que han conservado la fuerza de las emociones y los sentimientos cercanos a las masas populares (Arditi 2004: 86-99; de la Torre 2009: 35). Esta visión, en el fondo, fomenta la desinstitucionalización (O'Donnell 1997: 293) y la pérdida del Estado de derecho que siempre han caracterizado a los experimentos populistas (y socialistas). Entre las características de la desinstitucionalización se hallan los cambios constantes de leyes y disposiciones sobre el funcionamiento del aparato estatal, la proliferación de trámites y procedimientos burocráticos, la desinformación generalizada de los funcionarios públicos, la alta rotación de los mismos, la incapacidad de innovación, el malgasto sistemático de fondos estatales y, como corolario para los ciudadanos, la pérdida de tiempo, el recurso irrecuperable por excelencia.

Esta etapa redentoria en su versión populista del presente —una versión edulcorada e idealizada de la democracia comunitaria— puede ser estudiada en el modelo populista boliviano instaurado en enero de 2006, donde se pueden descubrir, ante todo, las derivaciones práctico-políticas de las contraposiciones maniqueístas mencionadas en este texto. En Bolivia, como en otros países latinoamericanos, se puede observar el fenómeno siguiente. Los avances en la educación democrática y la ampliación de la vigencia de los derechos

humanos suceden a veces paralelamente a un vigoroso renacimiento (a) de la aun prevaeciente tradición cultural del autoritarismo, basada en factores centrales del catolicismo barroco, (b) de corrientes indigenistas e indianistas y (c) de movimientos populistas teñidos de nacionalismo y socialismo. Estas corrientes políticas poseen rasgos exteriores de una gran visibilidad simbólica. Sus características público-propagandísticas están concebidas para el consumo popular masivo, y no siempre tienen una significación profunda y duradera. La constelación actual en Bolivia es confusa a primera vista porque el movimiento populista y los sectores políticos afines tienen la reputación de encarnar la progresividad histórica y una auténtica modernización según las verdaderas necesidades del país. Esta opinión está muy difundida en la sociedad boliviana y, lamentablemente, también en círculos universitarios europeos y norteamericanos. Simultáneamente esta misma corriente fomenta de manera muy efectiva actitudes, valores y normas que denotan un marcado carácter premoderno, una propensión a lo antidemocrático, iliberal y antipluralista y un talante anticosmopolita, provinciano y nacionalista. La tentación de formular promesas irrealistas, el vituperio radical de los adversarios, la práctica de la improvisación a todo nivel y la demagogia permanente representan las prácticas más usuales del populismo boliviano. Esta constelación, que viene de muy atrás en términos histórico-culturales, determinará todavía por largo tiempo la vida pública en Bolivia.

Mediante elecciones y plebiscitos casi permanentes se intenta dar la impresión de una identidad entre gobernantes y gobernados, donde los instrumentos clásicos de intermediación (partidos, parlamento, opinión pública) juegan un rol marcadamente secundario. Todo esto es además facilitado por una concepción monista, antipluralista de *pueblo*, para la cual no hay fisuras político-ideológicas de importancia. Si hay elementos heterogéneos, estos pertenecen al no-pueblo, a lo que proviene de afuera, y que, por consiguiente, no tiene o no debería tener derecho a una representación permanente de sus intereses. La unidad del pueblo, elevada a una categoría casi sagrada, hace superflua toda actividad opositora. Los gobernantes, que "mandan obedeciendo" (la actual fórmula ritual boliviana), no necesitan de instancias independientes que supervisen sus actos. La carencia de la separación de poderes, la parcialidad de los tribunales y la índole secundaria atribuida a los derechos humanos adoptan entonces las características de un modelo civilizatorio autónomo y propio, una "cosmovisión que se basta a sí misma" (Lazarte 2009: 11). En el caso boliviano los altos índices de votación alcanzados en varias elecciones generales a partir de 2005 llevan al partido oficial (el Movimiento al Socialismo = MAS) a menospreciar todo instrumento y

procedimiento para controlar y limitar el poder, lo que deriva en el uso instrumental de leyes y estatutos. *Jorge Lazarte* afirma que el poder es el "núcleo ordenador", el "código profundo" de la retórica y la praxis de este partido y que, por lo tanto, la violencia, como "virtualidad inherente" a todo ejercicio de acción política, no es algo considerado como negativo o reprobable por los miembros del partido y por los votantes del mismo (Lazarte 2009: 15, 22). A juzgar por la evolución desde 2006, la dirigencia del MAS sólo puede pensar la política como acercamiento al poder o como el ejercicio pleno del mismo. Las restricciones institucionales clásicas y el uso del diálogo con los adversarios son percibidos, al igual que en la mayoría de las culturas autoritarias, como manifestaciones de debilidad o traición.

Las oposiciones binarias en la política latinoamericana tienen una larga historia. Las famosas contraposiciones ideadas o propaladas por el peronismo argentino, *patria / antipatria, nación / antinación*, han tenido hasta hoy una considerable eficacia en la praxis política. ¿Quién va a estar dispuesto a buscar o encontrar aspectos positivos en un fenómeno llamado antipatria o antinación? Algo similar sucede con la contraposición de sentimientos y fe, por un lado, y leyes e instituciones, por otro; los sentimientos son percibidos como algo noble y luminoso, mientras que las instituciones son vistas a menudo como la fuente de la injusticia y las trampas. Esto favorece la identificación fácil con aquellos fenómenos ideológicos y políticos definidos *a priori* como positivos, es decir: sacralizados por una autoridad política o religiosa. Es probable, sin embargo, que toda identificación fácil sea a la larga un obstáculo con respecto a un proceso mental adecuado que intenta comprender una temática compleja.

6. Coda provisional.

En dilatadas porciones de América Latina, sobre todo en la región andina, la civilización occidental es percibida como una tendencia decadente, superficial, materialista, sin raíces y sin sueños, que habría destruido las antiguas culturas precolombinas y que hoy haría peligrar el vigor y la unidad espiritual del mundo indígena. Al igual que en el ámbito islámico, se la critica porque le faltaría una gran visión histórica y religiosa, que vaya más allá de los afanes cotidianos. La moderna democracia pluralista en cuanto sistema competitivo, en el cual los partidos luchan abiertamente por el poder y donde la resolución de conflictos se produce mediante negociaciones y compromisos aleatorios, es considerada por sus detractores latinoamericanos como un orden social débil y sin sustancia, antiheroico, mediocre y corrupto. En la consciencia anti-occidentalista, la

democracia moderna es vista como el espacio de los comerciantes y los mercaderes, donde escasean los designios eminentes y los propósitos sublimes. El pluralismo ideológico, el parlamento como lugar de negociación de intereses, los partidos contendientes entre sí y los debates interminables en el seno de la opinión pública son entendidos como obstáculos a un desarrollo auténtico, como una rémora frente a las apremiantes necesidades del momento y como una pérdida de tiempo en comparación con el presunto mejor desempeño de un gobierno fuerte y de un líder enérgico. Se repite la crítica, muy difundida, acerca de las debilidades innatas y las complicaciones innecesarias del orden liberal-democrático. Esta contraposición binaria de dos sistemas civilizatorios y el desdén concomitante por la democracia contienen elementos premodernos y hasta pre-urbanos y representan probablemente una ideología compensatoria. No hay duda, por otra parte, de que se trata de una magna concepción, la cual no carece de aspectos positivos y reconfortantes, pero se encuentra más cerca de la sencilla religiosidad de la época barroca que de la compleja modernidad contemporánea.

La amplia corriente intelectual reseñada aquí, inspirada originalmente por el *ethos* barroco de la Iglesia católica, enriquecida por los teóricos radicales de la revolución y por pensadores postmodernistas como Michel Foucault y Jacques Derrida, termina "comprendiendo" y justificando el populismo latinoamericano, debilitando la democracia representativa, cerrando los ojos ante los fenómenos de la vida cotidiana en los partidos y en los regímenes populistas y dejando incólumes las bien arraigadas tradiciones culturales del autoritarismo. Los frutos ambivalentes de la democracia pluralista representativa deben ser naturalmente sometidos a un severo análisis, pero estos pensadores se consagran a celebrar la dilución de los principios fundamentales de la democracia y a redescubrir los elementos "genuinamente democráticos" contenidos en los regímenes populistas y en las tradiciones anti-occidentalistas del "pueblo" latinoamericano. En cierta medida estos pensadores aportan su grano de arena a la abdicación del pensamiento ante un horizonte cultural y político signado por la mediocridad, la desinstitucionalización y el caudillismo convencionales. Adicionalmente estos intelectuales cierran deliberadamente los ojos ante la probabilidad de que la cultura popular represente un modelo de disciplinamiento colectivo vaciado de consciencia crítica, es decir ante la posibilidad de que esta cultura esté permeada por la racionalidad instrumental y se haya transformado en una forma contemporánea de control social. Fenómenos como la manipulación de consciencias, la consolidación de un caudillismo carismático y la creación de un barniz anti-imperialista con los colores del folklore momentáneo, constituyen

elementos recurrentes del populismo, que pueden facilitar la transición a un sistema totalitario.

El resultado final de las doctrinas favorables a las oposiciones binarias puede ser visto en la preservación de un arcaísmo artificial, el cual ya no corresponde a la compleja modernidad, plural y diversa, alcanzada entre tanto por las naciones latinoamericanas. Este arcaísmo fomenta, a su vez, el infantilismo político de las masas, junto con su correlato obligatorio, el paternalismo de los liderazgos. La atmósfera general que estas concepciones fomentan puede ser calificada como una confrontación electrizada entre enemigos reales o imaginarios, una contienda electoral permanente, como es practicada actualmente en Bolivia, Ecuador, Nicaragua y Venezuela. La utilización política del arcaísmo maniqueísta permite, por un lado, manipular los miedos primigenios y los motivos y valores de orientación de vieja data que han subsistido en las masas populares y, por otro, hace posible la sacralización de la violencia política con fines particularistas. La modernización parcial en América Latina y su tendencia al laicismo han debilitado a la Iglesia católica como institución, pero ha dejado casi incólume la cultura política vinculada a la religiosidad popular. En los regímenes populistas el clima de la discusión política y el manejo del aparato estatal contienen rasgos claros de un retroceso hacia formas ya superadas – y más ineficientes – de gobierno, debate intelectual y gerencia de instituciones. No hay duda, por otra parte, de las bondades de la religiosidad popular, precisamente en el seno de un proceso de modernización y secularización. Ella mantiene vigentes los ideales de igualdad, fraternidad y solidaridad, sin los cuales no podría existir la meta normativa de un orden justo, aunque en moldes premodernos que evitan su aplicación realista en la praxis del presente.

BIBLIOGRAFÍA

- Benjamín Arditi (2004), *El populismo como espectro de la democracia: una respuesta a Canovan*, en: REVISTA MEXICANA DE CIENCIAS POLÍTICAS, XLVII, 191, 86-99
- Walter Benjamin (1965), *Zur Kritik der Gewalt*, en: Walter Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*, Frankfurt: Suhrkamp, 29-65
- Ernst Bloch (2000), *Geist der Utopie*, Frankfurt: Suhrkamp
- Guillermo Bonfil Batalla (1981), *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, México: Nueva Imagen
- Guillermo Bonfil Batalla (1990a), *México profundo: una civilización negada*, México: Grijalbo
- Guillermo Bonfil Batalla (1990b), *Aculturación e indigenismo: la respuesta india*, en: José Alcina Franch (comp.), *Indianismo e indigenismo en América*, Madrid: Alianza, 189-209
- Margaret Canovan (1999), *Trust the People! Populism and the Two Faces of Democracy*, en: POLITICAL STUDIES, 47, 1, marzo, 2-16
- Carlos Cullen (1978), *Fenomenología de la crisis moral. Sabiduría de la experiencia de los pueblos*, San Antonio de Padua / Buenos Aires: Castañeda
- Jorge E. Dotti (2000), *Carl Schmitt en Argentina*, Rosario: Homo sapiens
- Enrique Dussel (1980), *Filosofía de la liberación*, Bogotá: Universidad Santo Tomás
- Enrique Dussel (1997), *Historia de la filosofía latinoamericana y Filosofía de la Liberación*, Bogotá: Nueva América
- Enrique Dussel (1998a), *Introducción a la Filosofía de la Liberación*, Bogotá: Nueva América
- Enrique Dussel (1998b), *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Madrid: Trotta
- Enrique Dussel (2006), *Veinte proposiciones de política de la liberación*, La Paz: Tercera Piel
- Bolívar Echeverría (comp.) (1994), *Modernidad, mestizaje cultural y ethos barroco*, México: UNAM / El equilibrista
- Bolívar Echeverría (1998), *La modernidad de lo barroco*, México: Era
- Bolívar Echeverría (2006), *Vuelta de siglo*, México: Era
- Orlando Fals Borda (1968), *Las revoluciones inconclusas de América Latina 1809-1968*, México: Siglo XXI
- Frantz Fanon (1963), *Los condenados de la tierra*, México: FCE

- Jürgen Habermas (1978), *Bewusstmachende oder rettende Kritik. Die Aktualität Walter Benjamins*, en: Jürgen Habermas, *Politik, Kunst, Religion. Essays über zeitgenössische Philosophen*, Stuttgart: Reclam, 48-95
- Axel Honneth (2007), *Eine geschichtsphilosophische Rettung des Sakralen. Zu Benjamins "Kritik der Gewalt"*, en: Axel Honneth, *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*, Frankfurt: Suhrkamp, 112-156
- Rudolfo Kusch (1975), *América profunda*, Buenos Aires: Bonum
- Jorge Lazarte (2009), *Crisis y percepciones en la crisis. Actores y estrategias. Mutaciones de la política, percepciones de actores 2006-2008*, La Paz: s. e.
- Mark Lilla (2001), *The Reckless Mind. Intellectuals in Politics*, New York: The New York Review of Books
- Luis Madueño (2002), *El populismo quiliástico en Venezuela. La satisfacción de los deseos y la mentalidad orgiástica*, en: Alfredo Ramos Jiménez (comp.), *La transición venezolana. Aproximación al fenómeno Chávez*, Mérida: Universidad de Los Andes / Centro de Investigaciones de Política Comparada, 47-76
- Ezequiel Martínez Estrada (1953), *Radiografía de la pampa*, Buenos Aires: Losada
- Fernando Mires (2010), *Política como religión*, en: CUADERNOS DEL CENDES, 27, 73, enero-abril, 1-30
- Michael Oakeshott, *La política de la fe y la política del escepticismo*, México: FCE 1998
- Guillermo A. O'Donnell (comp.) (1997), *Contrapuntos. Ensayos escogidos sobre autoritarismo y democratización*, Buenos Aires: Paidós
- Juan M. Ossio (comp.) (1973), *Ideología mesiánica del mundo andino*, Lima: Prado Pastor
- Juan Domingo Perón (1973), *La hora de los pueblos*, Buenos Aires: Pleamar
- Fernando Rubio Bermejo (2008), *El maniqueísmo: estudio introductorio*, Madrid: Trotta
- Carlos de la Torre (2009), *Populismo radical y democracia en los Andes*, en: JOURNAL OF DEMOCRACY EN ESPAÑOL (Santiago de Chile), 1, julio, 24-37
- Mario Vargas Llosa (1996), *La utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*, México: FCE
- José Luis Villacañas / Román García (1996), *Walter Benjamin y Carl Schmitt. Soberanía y estado de excepción*, en: DAIMON. REVISTA DE FILOSOFÍA, 13, julio-diciembre, 14-60

- Leopoldo Zea (1978), *La filosofía americana como filosofía sin más*, México: Siglo XXI
- Leopoldo Zea (1988), *Discurso desde la marginación y la barbarie*, Barcelona: Anthropos.