



**AALBORG UNIVERSITY**  
DENMARK

**Aalborg Universitet**

## **Modernidad y tradición en el pensamiento latinoamericano en los siglos XIX y XX**

Troncoso, Hugo E. Cancino

*Published in:*  
Sociedad y discurso, AAU

*Publication date:*  
2003

*Document Version*  
Også kaldet Forlagets PDF

[Link to publication from Aalborg University](#)

*Citation for published version (APA):*  
Troncoso, H. E. C. (2003). Modernidad y tradición en el pensamiento latinoamericano en los siglos XIX y XX. Sociedad y discurso, AAU, (3).

### **General rights**

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- ? Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- ? You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- ? You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal ?

### **Take down policy**

If you believe that this document breaches copyright please contact us at [vbn@aub.aau.dk](mailto:vbn@aub.aau.dk) providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

# MODERNIDAD Y TRADICIÓN EN EL PENSAMIENTO LATINOAMERICANO EN LOS SIGLOS XIX y XX.

**Hugo Cancino**

Aalborg Universitet

## **I. Introducción**

El presente trabajo es un eslabón preliminar de un proyecto de larga duración que hemos emprendido sobre la problemática de la Modernidad y la Tradición en el pensamiento latinoamericano contemporáneo. En esta tarea de vastos y ambiciosos alcances nos proponemos releer textos centrales de nuestros pensadores a partir de la perspectiva de la Modernidad y de la Tradición, dicotomía que ha sido uno de los ejes articuladores del discurso intelectual, desde el período de contrucción de los estados nacionales, y de los imaginarios e identidades nacionales desde mediados del siglo XIX. Esta contribución constituye sólo un punteo general, a modo de ensayo de las problemáticas y los tópicos que vamos a abordar en nuestro proyecto. La "Modernidad" en nuestra América ha sido uno de los ejes de la reflexión de la Red Internacional de Historiadores Latinoamericanistas de las Ideas, de la Cultura y de los Intelectuales que contribuimos a fundar 1996. Nuestros encuentros en los congresos y simposios internacionales latinoamericanistas han colocado siempre en el marco del debate el rol de los intelectuales "modernos", y de las articulaciones complejas de sus discursos con la matriz discursiva europea, la cual no puede reducirse a una mera reproducción imitativa de los discursos europeos, sino que a una relectura y por cierto una recreación de ellos, a partir de la tradición, es decir el universo significativo de nuestra América. Sin embargo, en nuestros debates y en muchos ensayos que trabajan la problemática de de la Modernidad, el polo antagónico de este discurso, la "Tradición" aparece oculta, no expresada, desdibujada, como un

supuesto que no requiere una teorización<sup>1</sup>. La "Tradición" es leída en esta perspectiva como la negatividad de la "Modernidad". En este ensayo, pretendemos otorgarle a la "Tradición" un status de relevancia no sólo como un discurso, sino, como códigos, valores, símbolos y signos que forman parte de la actividad, de las praxis de nuestra cultura.

### **1.1. La Modernidad**

La "Modernidad" puede conceptualizarse como el movimiento filosófico que irrumpió en la Francia prerevolucionaria en el siglo XVIII y que bajo la denominación de "Iluminismo" situó la crítica del antiguo régimen, es decir, la tradición católica, feudal y monárquica en el centro de su discurso, postulando el rol central de la razón y de la ciencia para analizar los fenómenos físicos, naturales y sociales<sup>2</sup>. La razón fue conceptualizada como instrumento para transformar el mundo, vencer a las fuerzas de la tradición, supuestamente culpables de la "ignorancia", las supersticiones y los prejuicios y extender la "luz", la "razón" y la ciencia a toda la Humanidad<sup>3</sup>. Las matrices o los antecedentes remotos de este movimiento intelectual pueden rastrearse en el Renacimiento y en la Reforma protestante que situaron el hombre y al individuo en el centro, como actor, como lector e intérprete, como productor de significados, como sujeto autónomo. La rebelión en contra de las verdades establecidas, reveladas e institucionalizadas, es parte insustituible del movimiento Ilustrado, es decir de la Modernidad naciente, de ahí su carácter radical, subversivo y revolucionario<sup>4</sup>. El pensamiento ilustrado, se constituye en la matriz, en el referente de todas las utopías y paradigmas sociales de los tiempos contemporáneos que se abren convencionalmente con la Revolución francesa. Del liberalismo que exalta los Derechos y libertades ciudadanas frente al poder del Estado despótico que construye el concepto de "sociedad civil", como una esfera asociativa plural, libre y autónoma frente al Estado y como la organización consciente de los ciudadanos, deliberante y crítica frente a poder del soberano o al Poder, en sus intentos de expropiar al pueblo a la sociedad política del su autonomía, derechos y fueros<sup>5</sup>. En el liberalismo radical

se encuentran los primeros antecedentes de una crítica al poder totalitario. La "Modernidad", surge consecuencialmente articulada con la idea de cambio, de revolución, de "progreso". Ello no implica, que el Movimiento no registrara distintos cursos tendenciales, algunos orientados a la reforma de la tradición y no a la ruptura radical con el pasado. Sin embargo, en el eje del movimiento está la idea fuerza de cambio cultural y social. La idea que ningún discurso, institución o sistema de valores establecidos es eterno, e inamovible. La idea de "cambio" histórico, o de "progreso" indefinido está inscrito en las ideas fuerzas del movimiento<sup>6</sup>. El postulado que atribuye a la razón a la ciencia y a la tecnología, la función de contruir un orden político y social y un Estado racional<sup>7</sup> que permitiría a los hombres alcanzar la felicidad, la plenitud humana, en la tierra, en un incesante movimiento de "mejoramiento e innovación incesante"<sup>8</sup>. Tal vez hay aquí una concepción teleológica de la historia en una versión secularizada, que percibe la Modernidad como el comienzo de una nueva era donde los hombres se han liberado de las necesidades, gracias al triunfo de la razón instrumental<sup>9</sup>. Kant postuló la construcción de un orden internacional regulado por reglas racionales para el establecimiento de la "paz eterna"<sup>10</sup>. El discurso de la Modernidad asumió un carácter universalista al conceptualizar al mundo como "Humanidad", como fraternidad de todos los hombres, más allá de sus identidades étnico-culturales, o creencias religiosas. Todos ellos mediante el uso de la razón podían transformar sus mundos, "civilizar" es decir hacer habitables los espacios "salvajes", edificar sociedades civiles, contornos organizados, racionalmente y alcanzar la felicidad. En definitiva derribar los muros, las fronteras, hacer de este movimiento de ideas y de mentalidades un curso universal. Desde su gestación la Modernidad fue un movimiento hacia la universalidad. El proyecto marxista de una sociedad justa y comunitaria, a escala global, creando la hermandad de los productores directos, luchando contra el capitalismo internacional, fue generada en la matriz de la Modernidad. Tanto el proyecto de la burguesía revolucionaria como el proyecto socialista se fundaron en la misma concepción de la razón instrumental, y una fé mesiánica en el triunfo de las fuerzas racionales en

contra del antiguo orden conservador<sup>11</sup>. La Modernidad trajo consigo el fenómeno que Max Weber denominara como el “desencantamiento del mundo”<sup>12</sup>, en el cual los fenómenos naturales y sociales son explicados a través de una causalidad objetiva, que tiende a establecer leyes, regularidades y tendencias de desarrollo, en vez de atribuir su génesis a la intervención de fuerzas mágicas. Las instituciones ya no se fundan en una legitimidad sacrada. Dios y la Iglesia se dejan fuera de la esfera pública. La esfera religión es concebida como espacio privado en este proceso de secularización y racionalización.

## **1.2.- La Tradición.**

Como lo hemos indicado con antelación, el concepto de Tradición surge generalmente, en los trabajos acerca de la Modernidad, insuficientemente perfilado, él aparece más bien como el polo negativo del binomio Modernidad-Tradición<sup>13</sup>. En la definición implícita en este discurso, se puede colegir que la Tradición es la antítesis de la Modernidad, es decir su negatividad pura<sup>14</sup>. En esta comprensión, la Tradición es definida como inmovilismo, ignorancia, prejuicio, superstición, reproducción de los sistemas de valores, de las lenguas, mentalidades y actitudes de pasado remoto. Este universo que estaría regulado por reglas y prácticas inalterables no habría estado regido por la razón, sino que los sentimientos, y los prejuicios, lo irracional, la magia. La tradición sería como la pre-historia de los pueblos y sociedades. La Modernidad sería el signo del comienzo de la Historia, entendida ésta como un proceso orientado por la razón instrumental. Una Historia, cuyas supuestas "leyes", regularidades y claves podían ser develadas por la ciencia<sup>15</sup>. Una historia secular y no una historia sagrada.. En la Tradicionalidad, las creencias religiosas o actitudes mágicas le habría impedido a los hombres comprender su propia praxis, darle un sentido a sus vidas. En definitiva, la "Tradición" o el estadio de la Tradición sería para los modernizadores, la "Oscuridad", la ausencia de la “luz” del conocimiento impuesta por las clases dominantes para rutinizar su dominación. Hans-Georg Gadamer ha

contribuido significativamente en sus trabajos a un re-examen de la Tradición y una crítica profunda de la visión negativa de ésta que emana de la filosofía del Movimiento Ilustrado<sup>16</sup>. Esa conceptualización que separa abruptamente Modernidad y Tradición, que niega la idea de un "continuum" ha signado el pensamiento moderno post-ilustración, y las Ciencias Humanas y Sociales<sup>17</sup>. Gadamer nos propone una revalorización de la Tradición, un retorno a las matrices de la cultura, a los orígenes<sup>18</sup>. Así como una persona no puede renunciar a su historia, porque ella parte sustantiva de su ser, del mismo modo un pueblo, una cultura no puede renunciar a su pasado. El pasado es parte integrante de su cultura. La tradición es esta comprensión debe entenderse como un horizonte histórico y existencial, como un punto de partida para cualquiera lectura y praxis. La tradición es un universo plural, con contenidos diversos, con sus contradicciones y conflictos. El problema sería a cual vertiente de la tradición cultural hay que referirse. Tradición y tradicionalismo son dos conceptos diferentes. La tradición es un antecedente necesario para proyectarse hacia la Modernidad, para repensar la Modernidad, en un universo cultural, significativo y simbólico que proviene del pasado y dirimir qué vertientes, sistemas de valores, de ese pasado deben formar parte de una nueva cultura. El "Tradicionalismo" por el contrario es una lectura fundamentalista de la tradición, donde se busca la "verdad" de la vida en la palabra revelada. Es la reproducción acrítica de los paradigmas, códigos y valores del pasado. En esta posición no hay diálogo con la Modernidad, sino rechazo total. Tradicionalismo y Modernidad serían conceptos polares y en consecuencia excluyentes.

## **II.- La recepción del discurso de la Modernidad en América Latina en el siglo XIX. La contrucción del Estado Nacional, de las identidades e imaginarios nacionales.**

La primera generación de intelectuales post-coloniales y las élites políticas y militares afrontaron la tarea de diseñar la nación, construir el universo simbólico de la nación, definir las identidades culturales<sup>19</sup>. Las élites criollas que asumieron el liderazgo de

los movimientos de emancipación de la madre Patria, habían sido socializadas en las normas, códigos y sistemas de valores occidentales. La tradición hispánica jurídica, religiosa, y la cultura política de esa vertiente fue imbricada con los contenidos de la filosofía de la Ilustración a finales del siglo XVIII. Una extraña combinación de ideales liberales, racionalistas, y los conceptos centrales de esa tradición se articularon con la tradición hispánica, especialmente con la filosofía neo-tomística<sup>20</sup>. En este espacio ideológico, no hubo ningún componente referencia o alusión a la tradición cultural indígena. Los pueblos indígenas fueron imaginados como parte de un pasado remoto y heroico, en la gestación idealizada de la nacionalidad<sup>21</sup>. De esta matriz, no fueron extraídos ningún paradigma para construir a los nuevos estados. Al asumir las élites la Modernidad europea, cómo el único modelo válido para construir el Estado, el sistema político, la cultura, para ser parte de las naciones “civilizadas” siempre en camino hacia el “progreso”, los pueblos indígenas fueron considerados como representantes de los espacios “salvajes”<sup>22</sup>. La civilización o más bien el proceso civilizatorio debía ser introducido, irradiado a través del sistema educacional y mediante el uso de la coacción directa. La denominada “pacificación de la Araucanía” en Chile y la “conquista del desierto” en Argentina, son ejemplos elocuentes de los procesos de erradicación de la tradicionalidad indígena y de los métodos de imposición del proyecto de modernización desde arriba de las élites del poder. Los ajustes de cuentas con la Iglesia católica, especialmente con su institucionalidad que había estado integrada al sistema de dominación colonial, son también esfuerzos por erradicar ideológica y materialmente el pasado colonial<sup>23</sup>. La Tradición es entendida como pasado hispánico y la Tradición cultural de los pueblos autóctonos<sup>24</sup>. Ambas dimensiones de la tradición son negadas y refutadas. La verdadera historia comenzaba con la construcción del Estado nacional y la “invención” de la Nación. El discurso religioso es percibido como “prejuicios”, supersticiones productos de la falta de difusión del método científico. Los pueblos indígenas son entendidos como expresiones o remanentes de la “barbarie”<sup>25</sup>. El proyecto de la Modernidad de las élites es un proyecto civilizador construido a partir del paradigma de la civilización

occidental<sup>26</sup>. Su método es autoritario, es decir es una Modernidad introducida y organizada desde arriba, desde el Poder, utilizando para ello tanto los aparatos ideológicos de Estado, como el sistema escolar hasta la la compulsión y la guerra, la violencia directa, para erradicar a las resistencias de los pueblos “salvajes”. La secularización del Estado, de las instituciones educacionales y de la organización de la familia, es un paso importante de los procesos hacia la Modernidad. La adhesión de las élites al ideario positivista de August Comte desde mediados del siglo XIX en muchos países latinoamericanos, demuestra los esfuerzos de estos grupos de encontrar un paradigma que les proporcionara una visión de la historia, un proyecto de sociedad y un sistema de valores que sustituyera la concepción del mundo católico. El positivismo no funcionó en este contexto como un programa, sino como una fé, una creencia en el poder de la razón y de la ciencia<sup>27</sup>. ¿Cómo leyeron los pensadores latinoamericanos del período a los autores europeos de la Modernidad? Se ha sostenido que las élites imitaron servilmente los discursos jurídicos, políticos y filosóficos de la Europa de la Modernidad, y que no hubo en ellos ningún esfuerzo de adaptar sus discursos a la “realidad” latinoamericana o de contextualizarlo en ella<sup>28</sup>. Esta aserción es relativamente cierta. Los intelectuales leyeron a los clásicos de la Modernidad insertos en su tradición cultural. No existe la lectura a partir de un vacío cultural, de una “tabula rasa” epistemológica. Toda lectura, supone una interpretación y una recreación de un texto a partir del contexto histórico-cultural y existencial del sujeto que lee<sup>29</sup>. Ello explica que la Modernidad del siglo XIX y gran parte del siglo XX en América Latina, nunca llegó a realizarse. Fue una Modernidad incompleta<sup>30</sup>, que asumió las adquisiciones tecnológicas, los avances científicos, que mostró la fascinación de las élites latinoamericanas por el progreso científico-tecnológico europeo, pero que no incorporó asumió, los valores, cultura política, en definitiva la democracia y el pluralismo de la Modernidad occidental<sup>31</sup>. En la certera expresión de Jorge Larraín fue ésta una “Modernidad oligárquica” y en consecuencia excluyente<sup>32</sup>. Los sectores populares y subalternos quedaron afuera del Estado y de la naciente sociedad civil. Un común denominador del discurso y la praxis de la



primera generación de pensadores latinoamericanos fue el rechazo en bloque a la cultura hispánica y a la tradición indígena<sup>33</sup>. Los paradigmas de la Modernidad y el progreso debían buscarse en los países más avanzados de Europa occidental: Francia e Inglaterra. América Latina debía erradicar radicalmente ambas herencias para conquistar un sitio en las naciones “civilizadas”<sup>34</sup>. Esta formulación se localiza en los escritos de Lastarria, Sarmiento y Alberdi y muchos otros pensadores latinoamericanos<sup>35</sup>. En esta relación, ellos no percibieron ninguna forma de conciliación de la dicotomía Tradición y Modernidad. El trayecto hacia el “progreso” y su asunción suponía desmontar las mentalidades, los valores, y las creencias de la Tradición<sup>36</sup>. Tal vez fue el cubano José Martí, el primer pensador que aceptando los logros tecnológicos y científicos de la Modernidad y su cultura democrática, percibiera junto con ello el sentido de la cultura y tradición latinoamericana, como un universo significativo, que no podía ser negado, por ser parte constitutiva, eje de la identidad latinoamericana<sup>37</sup>. La Modernidad debía ser bienvenida y asumida, pero ella debía ser leída, interpretada a partir de las matrices culturales de Nuestra América<sup>38</sup>. Martí que conoció por dentro la Modernidad norteamericana, durante sus años de exilio admiró los logros de esa cultura, pero criticó el pragmatismo, el individualismo extremo de esa modernidad, y la deshumanización y enajenación introducida por el industrialismo<sup>39</sup>. Martí, nos parece, el primer pensador latinoamericano, que valoró las dimensiones positivas de la Tradición latinoamericana, a la vez que repudió y criticó los elementos despóticos y autoritarios de la cultura política latinoamericana.

### **III. América Latina entre la Tradición y la Modernidad en el Siglo XX.**

Simultáneamente con la fascinación de las élites intelectuales por la Modernidad en sus dimensiones tecnológicas y científicas, irrumpe en círculos literarios un desencanto manifiesto por los aspectos pragmáticos y materialistas de la Modernidad en su versión norteamericana. La pujanza y el espíritu pionero de la Modernidad en

los EEUU había despertado la admiración de la élites. Algunos, por ejemplo, Francisco Bilbao, conceptulizaron la experiencia norteamericana como la realización plena de los tiempos modernos<sup>40</sup>. La velocidad, la pujanza de la vida, la búsqueda incesante de nuevos derroteros fueron percibidos como expresiones dignas de emularse en Nuestra América. La conquista de Texas y los territorios del norte de México, por los EEUU la doctrina Monroe, y del “destino manifiesto”, fueron generando una creciente desconfianza hacia la política exterior norteamericana con respecto a Latin America. La política del “Big Stick” implementada por la administración de Theodore Roosevelt, que condujo a sucesivas ocupaciones norteamericanas de países del Caribe y Central América<sup>41</sup>, acentuaron el distanciamiento de las élites latinoamericanas del paradigma de Modernidad norteamericana. En la corriente literaria “modernista”<sup>42</sup>, cuyos representantes más destacados fueron el poeta nicaragüense Rubén Darío<sup>43</sup> y los pensadores José Enrique Rodó y José Vasconcelos<sup>44</sup>, se pueden encontrar las primeras formulaciones de una crítica al “imperialismo” norteamericano, a su forma de modernidad y a la vez la asunción por parte de ellos, de un segmento de la Tradición Latinoamericana, la Hispanidad y la Latinidad<sup>45</sup>. Ellos reivindicaron la matriz hispánica, los valores de esta tradición, el espiritualismo de ella y los confrontan con una supuesta concepción pragmática de la vida, unos valores materialistas que se contraponen dilemática y drásticamente con la civilización latinoamericana.

3.2.- En el discurso marxista inspirado en la revolución rusa y subordinados a los dictados de la III Internacional no hay, a excepción de José Carlos Mariátegui, cuyo pensamiento analizaremos más adelante, ninguna valoración positiva de la tradición cultural latinoamericana<sup>46</sup>. El proyecto reformista o revolucionario acuñado en esta matriz ideológica es en definitiva un proyecto de Modernidad, que suponía romper, destruir las bases tradicionales de la sociedad, como condición para el triunfo de la revolución socialista, que instauraría en el poder la racionalidad del sujeto revolucionario modernizador el proletariado. Tanto en la versión stalinista de la

revolución: “la revolución por etapas” o en la tesis de la “revolución permanente” propuesta por León Trostky, participan del mismo rechazo y desdén a las culturas pre-modernas representada por los pueblos autóctonos de Nuestra América<sup>47</sup>. El pasado hispánico y el discurso y las prácticas religiosas son percibidas como rémoras, enajenación de las masas del pensamiento y método científico expesado por el marxismo leninismo, como “ideologías” propias del mundo “feudal” o semi-feudal que la Modernidad proletaria debe abatir. No se registrarán cambios sustantivos con respecto a esta problemática en el discurso y práctica de los partidos comunistas a lo largo del siglo XX, los que fueron incapaces de leer y de interpretar la compleja realidad étnica y cultural de América Latina.

El pensamiento de José Carlos Mariátegui es tal vez la única excepción en el marxismo latinoamericano, de un proyecto de releer y valorar la tradición latinoamericana<sup>48</sup>, en especial, las culturas indígenas como un presupuesto para pensar y elaborar un paradigma de revolución para América Latina<sup>49</sup>. Mariátegui valora al interior de esa tradición, las instituciones y el espíritu comunitario de los pueblos andinos<sup>50</sup>. Parodiando al escritor italiano Mario Missiroli, Mariátegui asevera que la “revolución ya está contenida en la tradición. Fuera de la tradición no está sino la la utopía”<sup>51</sup>. Sin embargo, no se trata, en la perspectiva de Mariátegui de respetar y de venerar cualquiera tradición; Para él, se trata de que seleccionar “cuál tradición o cuales” deben incorporarse a un proyecto revolucionario, que conjuge la tradición y la modernidad<sup>52</sup>. Mariátegui nos propone elaborar una teoría de la tradición e impugnar a los “tradicionalistas”, que conciben el pasado como “fetiché” como reproducción cultural del pasado<sup>53</sup>. Mariátegui reconoce que la Modernidad es una parte de la cultura latinoamericana y que el proceso de la conquista y de la colonización nos arrojó en los circuitos de la civilización occidental, y que consecuentemente ella está incorporada en nuestros lenguajes jurídicos, políticos y estéticos<sup>54</sup>. Para él no es posible excluirse de este proceso que está universalizado ni de la ciencia y tecnología occidental<sup>55</sup>.

3.4.- En el proyecto originario del movimiento Aprista, elaborado por Haya de la Torre en la década de los veinte, se intentó una lectura del Marxismo, a partir del horizonte histórico-cultural latinoamericano, formulándose la idea de articular las vertientes de la cultura indígena con las adquisiciones de la Modernidad Europea, principalmente en su dimensión científica-tecnológica<sup>56</sup>. Según el APRA en el Incanato se localiza una energía histórica, una tradición, que no puede ser desestimada para América Latina a la hora de construir una alternativa de cambio para América Latina<sup>57</sup>. En el discurso ideológico de los movimientos populistas<sup>58</sup>, por ejemplo en el Peronismo, la dimensión de la Tradicionalidad y de la Modernidad se articulan<sup>59</sup>. El discurso populista interpela a vastos sectores sociales en nombre de la nación amenazada por el imperialismo aliada a la oligarquía local, para constituir los llamados movimiento de masas “nacionales” y “populares”<sup>60</sup>. Sin embargo, los proyectos populistas fueron proyectos incompletos de Modernidad y de Modernización. A este respecto, se puede mencionar el proyecto de sustitución de importaciones. La tradición sociológica marxista y de la Teoría de la Dependencia ha desestimado en sus análisis destacar los rasgos tradicionales de todo populismo, al sobrevalorar su proyecto desarrollista modernizante<sup>61</sup>. Otro componente “no moderno”, es decir “tradicional”, es la forma “personalista” y “carismática” que presenta el liderazgo de los movimientos populistas. En consecuencia, el discurso populista es un discurso híbrido, que rescata, la tradición, que es usada como un elemento decisivo de su movilización para realizar un proyecto de modernización en la esfera económica..

En el pensamiento de la CEPAL, antecedente de la Escuela de la Dependencia, se configuró un modelo de desarrollo hacia adentro, que paradójicamente no contemplaba una reflexión sobre la tradición<sup>62</sup>. El modelo se orientaba a la construcción de una Modernidad reclusa a los impulsos, y a la articulación cultural con los centros metropolitanos de la Modernidad. Se enfantizaba en este paradigma

el impulso hacía un proceso la sustitución de importaciones, que traería consigo la urbanización e industrialización, los cuales traerían consigo un proceso de secularización y racionalización del Estado, el reino de la razón instrumental, y los beneficios de la tecnología<sup>63</sup>. En esta relación, el pasado, en sus diversas y complejas estructuras mentales y culturales, es inteligido dentro de esta visión economicista de la historia y el desarrollo social como un obstáculo para el “desarrollo” de la Modernidad, más que un aporte para un modelo de desarrollo que se fundara partir de la realidad latinoamericana. En los planteamientos de la escuela dependista, se radicaliza el modelo de la CEPAL, al formular la contradicción centro-periferia, metropoli -satélite, como una contradicción que sólo se resuelve con una ruptura drástica con la metropolí, para construir una sociedad socialista “independiente) del mercado capitalista mundial<sup>64</sup>. Este paradigma, inspirado en una relectura del imperialismo de Lenin, a pesar de estar impregnada de un discurso Tercer mundista, no percibe la tradición latinoamericana, por ejemplo. las culturas indígenas. La ruptura con la modernidad metropolitana, para construir una modernidad auto centrada, desestima la tradición como un obstáculo hacia la construcción de la Modernidad socialista.

El discurso originario de la Revolución Cubana, se inscribió en una lectura e invocación de la Tradición nacional, representada por el pensamiento de José Martí, y por las luchas populares de la revolución de 1933<sup>65</sup>. El pensamiento político-ideológico del Movimiento “26 de Julio” apeló a la vertiente del latinoamericanismo y a la tradición nacional y popular, de este modo pudo interpelar a vastos sujetos sociales<sup>66</sup>. La conversión de la revolución en revolución socialista y la adscripción de la élite al discurso marxista-leninista modificó drásticamente la relación del discurso de la revolución con su tradición nacional. Martí continuó siendo una referencia retórica del discurso revolucionario, pero el eje de articulación del discurso paso a ser la versión canonizada del discurso marxista<sup>67</sup>. A partir de este paradigma, el proceso revolucionario se proyectó como una modernización autoritaria, burocrática y

articulada con un estilo caudillista de liderazgo político<sup>68</sup>. Este último rasgo era lo único que se reivindicaba de la tradición: la cultura política despótica de raíz hispánica.

En el pensamiento latinoamericano contemporáneo del siglo XX se pueden localizar dos corrientes ideológicas polarizadas que encuentran su eje de identificación en el rechazo en bloque a la Modernidad: el "Hispanismo"<sup>69</sup> y el "Indianismo"<sup>70</sup>. Para el Hispanismo, la matriz de la cultura de Hispanoamérica y por lo tanto su eje identitario, yace en la tradición creada a partir de la conquista y colonización de América Latina<sup>71</sup>. El catolicismo es concebido como una doctrina inmutable, un sistema de valores y una concepción del mundo y de organización de la sociedad, es el eje de la tradición. La filosofía de la Ilustración, la influencia de la Revolución Francesa, es decir, la matriz de la Modernidad, nos habrían apartado de esta tradición fundacional de nuestra cultura. La Modernidad sería un fenómeno ajeno al ser latinoamericano. En el Movimiento indianista que irrumpió en la década de los 80, el eje de la tradición lo constituye el legado cultural de las altas culturas andinas y mesoamericanas<sup>72</sup>. En ellas se encontraría una concepción del mundo, una filosofía de la vida, un sistema de valores, y un estilo de vida comunitario que representaría el antagonismo, con la civilización occidental, con sus valores individualistas, con su fetichización de la tecnología y la ciencia. No habría, para los indianistas, otra vía para salir de la Modernidad, que el retorno a las culturas vernáculas.

La crisis del Estado populista y del paradigma socialista, trágicamente precipitada en el Cono Sur de América Latina, con sangriento golpe militar en Chile en septiembre de 1973, que clusuró la Vía Chilena al Socialismo, abrió dramáticamente la era de los experimentos neo-liberales en la región. El pensamiento neoliberal se encarnó en la praxis de los sistemas autoritarios, postulándose como el único modelo de desarrollo viable para superar la crisis del Estado populista. En el discurso neo-liberal se hipostasía el rol del mercado, como el único dispositivo que puede generar desarrollo

y bienestar<sup>73</sup>. Este discurso lleva a su consumación la visión utópica del proyecto del discurso de la Ilustración de crear un sociedad feliz, sin conflictos, sobre la base de la observancia de los principios de la razón y de la ciencia. En esta perspectiva discursiva, la tradición no existe o es una categoría o una época, que debe negarse. La Historia comenzaría con la era Neo-liberal. No hay desarrollo ni salvación, sino en el mercado libre, que crearía un mundo de consumidores satisfechos. Los pueblos indígenas y los enclaves tradicionales se disolverían paulatinamente al integrarse en la corriente de la Modernidad.

## **Conclusiones**

Desde la recepción de los discursos de la Modernidad a mediados del siglo XIX, los pensadores latinoamericanos fascinados por los paradigmas ideológicos, institucionales, políticos, estéticos, etc. de la Modernidad Europea han rechazado, salvo muy pocas excepciones, a la tradición latinoamericana en sus plurales expresiones. Este rechazo, ha sido una renuncia de las elites ha situar su reflexión, praxis y discursos en el horizonte de la historia de sus pueblos, en el universo plasmado por la fusión de culturas, que desde la colonización hispánica fue creando una cultura mestiza, aunque las culturas aborígenes sobrevivieron en esclaves de resistencia a la represión de los estados nacionales. Los procesos de modernización que crearon un paisaje urbano y que organizaron el paisaje, la producción y la cultura en casi un movimiento sincrónico, de adaptación de los modelos europeos, no lograron consumir la Modernidad en sus dimensiones políticas: la creación de sistemas democráticos, el fortalecimiento o creación de sociedades civiles que limitaran el ejercicio autoritario del poder. La Modernidad entendida sólo como racionalización del sistema económico que llevó a las élites a fines del siglo XX a adoptar el paradigma neo-liberal, es decir el capitalismo salvaje, no ha conducido hasta ahora a la construcción de sistemas democráticos plenos, que realicen radicalmente el discurso político del liberalismo clásico. Hasta ahora, el dilema

Modernidad o Tradición que ha signado los debates desde las primeras décadas del establecimiento de los estados nacionales, ha continuado sin resolver, sin encontrar una síntesis de la Modernidad con las tradiciones culturales, de nuestros pueblos. Entre estas últimas aquellas culturas que ya existían antes de la llegada de los conquistadores.



## NOTAS

<sup>1</sup> Véase por ej.: JORGE LARRAÍN IBÁÑEZ: "Modernidad, Razón e Identidad en la América Latina", Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile, 1996.

<sup>2</sup> Sobre los antecedentes filosóficos de este movimiento se sugiere ver la obra ya clásica de PAUL HAZARD: "La Crise de la conscience européenne", tomo I- II, Gallimard, Paris, 1961.

<sup>3</sup> Véase para una discusión del concepto de Modernidad y sus raíces filosóficas: JÜRGEN HABERMAS: "The Philosophical Discourse of Modernity", Polity Press, Cambridge, 1998; ALAIN TOURAIN: "Crítica de la Modernidad", Ediciones Temas de Hoy, Madrid, 1993, pp. 13-51.; JORGE LARRAÍN IBÁÑEZ : op.cit., pp. 17-54.

<sup>4</sup> Sobre la dimensión política de la Modernidad y especialmente sobre su discurso revolucionario, véase: JOHN SCHWARZMANTEL: "The Age of ideology", MacMillan Press, London, 1998, pp. 17-60.

<sup>5</sup> Véase sobre la idea de "Sociedad Civil" y el concepto de "Ciudadanía": J. SCHWARZMANTEL : Op.cit., pp. 31-39.

<sup>6</sup> Ver: J.B. BURY: "The Idea of Progress. An Inquiry into its origin and Growth", Dower Publications, New York, 1960, pp. 144-216.

<sup>7</sup> Para una discusión del concepto y un análisis de este proceso paradigmático, véase: MAX WEBER: "Economía y Sociedad", Tomo II, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, pp. 1047-1117.

<sup>8</sup> NESTOR GARCÍA CANCLINI: "Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la Modernidad", Grijalbo, México, 1989, p. 21.

<sup>9</sup> ALAIN TOURAIN: op.cit., p. 24.

<sup>10</sup> ENMANUEL KANT: "Den evig fred", Gyldendal, Copenhagen, 1997.

<sup>11</sup> Para un análisis crítico de esta concepción, ver: GEORGE SABINE: "Historia de la teoría política", Fondo de Cultura Económica, México, 1963, pp. 543-578.

<sup>12</sup> MAX WEBER: "La ética protestante y el espíritu del Capitalismo", Ediciones Península, Barcelona, 1969, pp. 124-125.

<sup>13</sup> En el excelente trabajo del Prof. Dr. ÁDAM ANDERLE: "Modernidad e identidad en América Latina", la Tradición, aparece representada en sus matrices reaccionarios, como es el caso del nacionalismo conservador y el discurso hispanista. Sin embargo, no hemos encontrado en este ensayo un intento de definir la Tradición teóricamente y de perfilar sus tendencias. A. ANDERLE: "Modernización e identidad en América Latina", Editorial Hispánia, Szeged, Hungría, 2000; En esta misma perspectiva se pueden situar los siguientes trabajos, en los cuales la Tradición constituye el sujeto ausente del relato: EDUARDO MEDIETA: "Modernidad, posmodernidad y poscolonialidad: una búsqueda esperanzadora del tiempo", [Http://ensayo.rom.uga.edu/critica/teoria/castro/mendieta/html](http://ensayo.rom.uga.edu/critica/teoria/castro/mendieta/html); SANTIAGO CASTRO-GÓMEZ: "Latinoamericanismo, Modernidad, Globalización. Prolegómenos a una crítica postcolonial de la razón": [Http://ensayo.rom.uga.edu/critica/teoria/castro/castro/castroG.html](http://ensayo.rom.uga.edu/critica/teoria/castro/castro/castroG.html)

<sup>14</sup> Como señala certeramente ANTHONY GIDDENS: " You can treat the Global Age to day as a battle between modernity and tradition. The Social Sciencens often talk of Modernity, buth seldom about tradition", "Runaway World: The Reith lectures, 24 nov. 1999, occasional paper, London School of Economy, 1999, p. 1. Giddens agrega que se han escrito muchos libros acerca de la Modernidad, "but its very difficult to find many systematic discussions of tradition or books which are specifically about tradition", op. cit., p. 3

<sup>15</sup> E.J.HOBSBAWN: "The Age of Revolution 1789-1848", New American Library, 1962, New York, 1962, p. 278.

<sup>16</sup> Veáse: HANS-GEORG GADAMER: "Truth and Method", Sheed & Ward, London, 1996, pp. 265-312

<sup>17</sup> GADAMER : op.cit., pp. 282-285.

<sup>18</sup> Op.cit., pp.271-277: Veáse además: JØRGEN HASS: "Tradition og fornuft. Gadamer's teori om forståelsens historiskhed", en CARL HENRIK KOCH et al.(Eds.): "Filosofisk Studier", Tomo 3, Copenhague, Filosofisk Institut, 1980, pp. 33-61.

<sup>19</sup> Véase al respecto nuestro artículo: "Nation og nationale identitet i det post-koloniale samfund i Latinamerika, ca. 1824-1880", en "Den Jyske Historiker", No. 81, agosto 1998, Aarhus Universitet, Historisk Institut, Dinamarca, pp. 9-20.

<sup>20</sup> Para una discusión de esta problemática, véase: PABLO CRISTOFFANINI: "Dominación y legitimidad política en Hispanoamérica", Aarhus University Press, Dinamarca, 1992, pp. 27-53.

<sup>21</sup> Esta representación idealizada se puede localizar en los himnos nacionales, en los escudos de armas, en la estatuaria y en la plástica del siglo XIX y en la historeografía legitimadora del Estado Nacional.

<sup>22</sup> Ver al respecto: JUAN BAUTISTA ALBERDI: "Bases y puntos de Partida para la Organización de la República Argentina. Derivados de la Lei que preside el Desarrollo de la Civilización en América del Sud", Imprenta "El Mercurio", Valparaíso, Chile, 1852, pp. 49-150; JOSÉ VICTORINO LASTARRIA : "Discurso de Inauguración de la Sociedad Literaria", 3 de mayo de 1842", en J.V. LASTARRIA: "Recuerdos Literarios", Editorial Zig-Zag, Santiago de Chile, pp. 95-106.

<sup>23</sup> Sobre este proceso ver: TULIO HALPERIN-DONGHI: "The Aftermath of Revolution in Latin America", Harper Torchbooks, New York, 1973, pp. 94-110.

<sup>24</sup> Esta tesis es un de los componentes centrales del célebre ensayo del pensador argentino DOMINGO FAUSTINO SARMIENTO: "Facundo. Civilización y Barbarie", en D.F. SARMIENTO: "Obras", Tomo I, Ediciones Culturales Argentinas, Buenos Aires, 1961. Sobre esta problemática veáse nuestro trabajo ( en colaboración con MARIA C. CASTRO-BECKER): "Europa como paradigma y referente del discurso civilizatorio de Alberdi y Sarmiento en el contexto de la formación del Estado Nacional", en MARÍA JUSTINA SARABIA VIEJO (Coordinadora): "Europa e Iberoamérica: cinco siglos de intercambio", Actas, Vol. III, IX Congreso Internacional de Historia de América, Sevilla, 1992, pp. 129-146.

<sup>25</sup> Para una discusión del concepto de "barbarie" en el contexto de las sociedades latinoamericanas post-coloniales, véase: TULIO HALPERIN-DONGHI: "Politics, Economics and Society in Argentina in

the Revolutionary Period", Cambridge University Press, Cambridge, 1975, pp. 372-373; ABELARDO VILLEGAS: "Reformismo y Revolución en el pensamiento latinoamericano", Fondo de Cultura Económica, México, 1977, pp. 28-31.

<sup>26</sup> Nos hacemos partícipes a este respecto de los conceptos de "civilización" y "proceso civilizatorio" formulado por Norbert Elias. De acuerdo a este autor, el concepto de civilización abarca desde los códigos lingüísticos, a los códigos de comportamiento y de ética, a las formas de organización de la vida cotidiana, a la modelación del entorno ecológico y a la vida material. NORBERT ELIAS: "The Civilizing Process", Vol. I I, Pantheon Books, New York, 1982, pp. 229-270.

<sup>27</sup> Ver: RALPH LEE WOODWARD (Ed.): "Positivism in Latin America, 1850-1900. Are Order and Progress Reconcilable?", D.C. Heath and Company, London, 1971.

<sup>28</sup> Gustavo Beyhaut escribe sobre la "europeización de las élites latinoamericanas", que se expresaba en su "falta de originalidad y un profundo sentido imitativo de lo europeo". GUSTAVO BEYHAUT: "Raíces contemporáneas de América Latina", Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1964, p. 66. Ver también pp. 67-71; Una posición más moderada sobre esta problemática ha sido expuesta por Juan Marichal. Este autor postula que hubo una suerte de sincronía entre la primera generación de intelectuales nacionales en América Latina, y el desarrollo intelectual europeo de la época. Juan Marichal agrega, que esta generación mostró "clara y deliberada voluntad de sincronía intelectual"- pero que- "no fue, sin embargo, una generación puramente imitadora de su coetánea transatlántica: muy al contrario, porque se observa en ella la función matizadora"., JUAN MARICHAL : "Cuatro fases de la historia intelectual latinoamericana 1810-1970", Ediciones Cátedra, Madrid, 1978, p.47-48.

<sup>29</sup> Para una discusión sobre los principios de una lectura hermenéutica, ver: GADAMER: op.cit., 281-285.

<sup>30</sup> Para una discusión de esta tesis sobre la Modernidad incompleta, véase: JAIME ANTONIO PRECIADO CORONADO: "La Modernidad no resuelta de América Latina", [Http://mail.ufg.edu/red/modernidad.html](http://mail.ufg.edu/red/modernidad.html).

<sup>31</sup> Nos sentimos deudores e inspirados en la obra del filósofo y politólogo boliviano HUGO C.F. MANSILLA , que ha expuesto esta tesis en su libro: "Tradición autoritaria y modernización imitativa. Dilemas de la identidad colectiva latinoamericana" Plural Editores, La Paz, Bolivia, 1997.

<sup>32</sup> JORGE LARRAÍN: " Modernidad, Razón e Indentidad en América Latina", Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile, pp. 224-242.

<sup>33</sup> Refiriéndose a este proceso de "desespañolización" de América Latina, escribe Leopoldo Zea que los "emancipadores mentales de la América Hispana se entregaron a la rara y difícil tarea de arrancarse una parte de su propio ser, su pasado y su historia"., LEOPOLDO ZEA: "América como conciencia", Universidad autónoma de México, 1976, p. 88.

<sup>34</sup> "Tenemos un deseo muy natural en los pueblos nuevos, ardientes, que nos arrastra y nos alucina; tal es el de sobresalir, el de progresar en la civilización, *y de merecer un lugar al lado de esos antiguos emporios de las ciencias y de las artes, de esas naciones envejecidas en la experiencia, que levantan orgullosas sus cabezas, en medio de la civilización europea*" ., JOSÉ VICTORINO LASTARRIA: "Discurso inaugural en la Sociedad Literaria" 1842, en LASTARRIA: Op.cit. 99 ( la cursiva es nuestra).

<sup>35</sup> Una notable excepción a esta actitud esta representada por Andrés Bello, cuyo discurso filosófico se inscribía en el eclecticismo. Bello admitía la necesidad de recibir la influencia europeay repensarla a la luz en las realidades nacionales; ver: ANDRÉS BELLO en RAYMUNDO RAMOS (Ed.): "Ensayo político latinoamericano en la formación nacional", ICAP, México, 1981, pp. 110-125.

<sup>36</sup> Esta actitud mental se puede apreciar en el poema del poeta chileno Jacinto Chacón, institulado "Edad Moderna" (1846), en uno de cuyos versos se lee: "Marchad más nunca a ciegas mi Patria no ignorante en brazos del pasado tu espíritu abandones. El Libro de la Historia comprendes que vas adelante. *La Europa lo descifra: escuchad sus lecciones. Lo fataliza Vico, Brossuet lo profetiza, Guizot lo desarrolla y Herder lo profundiza*"., Citado por BERNARDO SUBERCASEAUX: "Cultura y sociedad liberal en el siglo XIX (Lastarria, ideología y literatura)", Editorial Aconcagua, Santiago de Chile, 1981, p. 58 ( la cursiva es nuestra).

<sup>37</sup> Hemos trabajado este tópico en la obra de José Martí en nuestro artículo: "José Martí y el paradigma de la Modernidad", en HUGO CANCINO y CARMEN DE SIERRA ( Coordinadores): "Ideas, cultura e Historia en la creación intelectual de América Latina, siglos XIX y XX", Biblioteca Abya-Yala, Quito, Ecuador, 1998, 301-324; Para Martí "Nuestra América" debería "entrar en esa gran corriente de

inventos útiles, de enérgicos libros, de aparatos industriales, que el viejo mundo y el septentrión del nuevo, arrojan en su seno la elocuencia de tantos sabios, la vivacidad de tantas obras...libros ambulantes, magníficos resúmenes del desarrollo espiritual e industrial moderno". JOSÉ MARTÍ: "Revista Guatemalteca", en MARTÍ: "Política en Nuestra América", Editorial Siglo XXI, México, 1977, p.56.

<sup>38</sup> Véase: JOSÉ MARTÍ: "Nuestra América", en "Revista Ilustrada", New York, 10 de enero, 1891 y S. REDONDO DE FELDMAN y A. TUDISCO (Eds.): "José Martí Antología crítica", Las Américas Publishing, New York, 1968, pp.; 245-252; "Madre América" (1889), en op.cit. pp. 237-244.

<sup>39</sup> JOSÉ MARTÍ: "La verdad sobre los Estados Unidos", "Patria", Nueva York, 23 de marzo de 1894, en S.REDONDO DE FELDMAN y A.TUDISCO: op.cit., p. 178-179; ver además: P.ESTRADE: "José Martí: Des fondements de la Democratie en Amérique Latine", Éditions Caribéennes, Université de Lille III, 1987.

<sup>40</sup> "Hoy es la primera nación en la agricultura, en la industria, en la navegación...Es la nación que hace más descubrimientos, que inventa más máquinas, que transforma con más rapidez la naturaleza a su servicio. Es la nación creadora...Derribaron las selvas, poblaron los desiertos, recorrieron todos los mares. Despreciando tradiciones y sistemas y creando un espíritu devorador del tiempo y del espacio". FRANCISCO BILBAO: "El Evangelio Americano" (1845), Editorial Ercilla, Santiago de Chile, 1941, pp. 61-62.

<sup>41</sup> Ver: ALONZO AGUILAR: "Pan-Americanism from Monroe to the Present", Monthly Review Press, 1968, pp. 43-66.

<sup>42</sup> Véase: MAX HENRÍQUEZ UREÑA: "Breve Historia del Modernismo", Fondo de Cultura Económica", México, 1978.

<sup>43</sup> Véase el poema de Rubén Darío: "Oda a Roosevelt", en RUBÉN DARÍO: "Canto de vida y esperanza", Colección Austral, Madrid, 1971, p. 50. El texto poético de Darío exalta el antagonismo entre la civilización norteamericana y al civilización de Hispanoamérica.

<sup>44</sup> Vasconcelos enfatiza el status del mestizaje en la creación de una civilización sintetizadora en Hispanoamérica. Vasconcelo critica la concepción materialista- pragmática de la vida en su versión

norteamericana y subraya los valores espirituales y humanista de la cultura latinoamericana. JOSÉ ENRIQUEZ RODÓ: "La raza cósmica", Espasa-Calpe, Buenos Aires, Argentina, 1948, pp. 1-57.

<sup>45</sup> Véase: JOSÉ ENRIQUE RODO: "Ariel" (1909), Cambridge University Press, editado en español con una introducción en inglés de Gordon Brothestan, 1967; NORMA VILLAGÓMEZ ROSAS: "Trayectoria de Calibán en el ensayo latinoamericano"., en HORACIO CERRUTTI GULDBERG (Ed.): El ensayo en Nuestra América Para una reconceptualización", Universidad Nacional Autónoma de México, 1993, pp. 519-535; WILLIAMS REX CRAWFORD: " A Century of Latin American Thought", Harvard University Press, 1967, pp. 79-84.

<sup>46</sup> Para una discusión sobre el marxismo en América Latina, véase: DONALD C. HODGES: "The American Revolution from Apro-Marxism to Guevarism", William Morrow & Company, New York, 1974; SHELDON B. LISS: "Marxist Thought in Latin America", University of California Press, 1984; MICHAEL LOWY: "Le Marxisme en Amérique Latine. Anthologie", Francois Maspero, Paris, 1980; ROBERT ALEXANDER: "Comunism in Latin America", Rutgers University Press, New York, 1957.

<sup>47</sup> Ver: DONALD C. HODGES: op.cit. , pp. 36-135:

<sup>48</sup> Nos hemos ocupado de esta problemática en nuestro trabajo: "Mariátegui entre la Modernidad y la Tradición: para una lectura hermenéutica de su discurso", en HUGO CANCINO T., SUSANNE KLENGEL y NANCI (Eds) , Vevuert-Iberoamericana, Frankfurt, 1999, pp. 48-73.

<sup>49</sup> Sobre el marxismo de Mariátegui, se recomienda ver: JOSÉ ARICO (Ed.): "Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano", Cuadernos Latinoamericanos", No. 60, Pasado y Presente/ Siglo XXI, Buenos Aires, Argentina, 1978; JOHN BAYNES: "Revolution in Peru: Mariátegui and the Myth", The University Of Alabama Press, 1972; RAIMUNDO PRADO: " El Marxismo de Mariátegui", en DAVID SOBREVILLA ALCÁZAR (Ed.): "El marxismo de José Carlos Mariátegui", Empresa Editora Amauta, Lima, Perú, 1995, pp. 24-47.

<sup>50</sup> JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI: "7 ensayos de interpretación de la realidad peruana", Empresa Editora Amauta, Lima, Perú, 1978, p. 336.

<sup>51</sup> MARIÁTEGUI: "La tradición nacional", en "El Mundial", Lima, 2 de diciembre, 1927, en MARIÁTEGUI: "Peruanicemos al Perú", Empresa Editora Amauta, Lima, Perú, 1978, p. 122.

<sup>52</sup> JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI: "La tradición nacional", op.cit., p. 123.

<sup>53</sup> MARIÁTEGUI: "Heterodoxia de la tradición" ( en "El Mundial", Lima, 25 de noviembre 1927), en MARIÁTEGUI: "Peruanicemos al Perú", Empresa Editora Amauta, Lima, Perú, 1978, pp. 117-120.

<sup>54</sup> "Con la conquista, España, su idioma y su religión entraron perdurablemente en la historia peruana, comunicándola y articulándola con la civilización occidental", MARIÁTEGUI: "La tradición nacional", en op.cit., p. 129.

<sup>55</sup> Mariátegui reconoce los aportes de la Modernidad europea a la cultura latinoamericana, expresando que en "cuya ciencia y en cuya técnica, solo románticos utopistas, pueden dejar de ver adquisiciones irrenunciables y magníficas del hombre moderno", MARIÁTEGUI: "La cruzada pro-indígena" (en "Boletín de defensa indígena", enero de 1927, del "Amauta" No. 5), en MARIÁTEGUI: "Ideología y política", Empresa Editora Amauta, Lima, Perú, 1978, p.165.

<sup>56</sup> Véase: VICTOR RAÚL HAYA DE LA TORRE: : "Treinta años de Aprismo", Editorial Monterrico", Lima, Perú, 1986, pp. 20-58; ABELARDO VILLEGAS: " Reformismo y revolución en el pensamiento Latinoamericano", Siglo XXI Editorial, Mexico, 1977, pp. 165- 179

<sup>57</sup> Ver: VICTOR RAÚL HAYA DE LA TORRE: " El antimperialismo y el APRA", Lima, Perú, 1985, pp. 126-139.

<sup>58</sup> Para una discusión sobre la problemática del populismo véase el sugestivo trabajo de Ernesto Laclau: "Towards a Theory of Populism", en ERNESTO LACLAU: "Politics and ideology in Marxist Theory", NLB, London, 1977, pp. 143-198.

<sup>59</sup> La exaltación de los héroes del pasado nacional y de las matrices ideológicas y simbólicas de la nacionalidad son un componente del discurso peronista y de todos los populismos en América Latina. En el campo cultural, se enfatiza lo "criollo", nativo frente a lo foráneo. El poder de fundación carismática del líder y la personalización del poder son también componentes de la dimensión tradicional del movimiento. La modernidad del movimiento aparece constituida por su proyecto de



industrialización sustitutiva y por su programa de racionalización de la administración, por la planificación y dentro de ello el rol del Estado y de la burocracia.

<sup>60</sup> Denominación acuñada por Gino Germani, en "Democracia representativa y clases populares", en GINO GERMANI, TORCUATO S. DI TELLA y OCTAVIO IANNI: "Populismo y contradicciones de clase en América Latina", Serie Popular Era, México, 1977, pp. 30-37.

<sup>61</sup> Un ejemplo de nuestro aserto es el trabajo de FERNANDO HENRIQUE CARDOSO y ENZO FALLETTO "Dependencia y desarrollo en América Latina", Fondo de Cultura Económica", México, 1976; pp. 102-129.

<sup>62</sup> Un excelente análisis del pensamiento de la CEPAL se encuentra en JOSEPH L. LOVE: "Economic Ideas and Ideologies in Latin America", en LESLIE BETHELL (Ed.): "The Cambridge History of Latin America", Vol. VI, Part 1, Cambridge University Press, 1994, pp. 393-441.

<sup>63</sup> Para una discusión sobre el paradigma de la CEPAL, se recomienda ver: CRISTÓBAL KAY: "Latin American Theories of Development and Underdevelopment", Routledge, New York, 1993, pp. 25-71.

<sup>64</sup> Véase: ANDRE GUNDER FRANK: "Capitalism and Underdevelopment in Latin America", Monthly Review Press, New York, 1969; "Latin America: Underdevelopment or Revolution"; Monthly Review Press, 1970

<sup>65</sup> Véase a este respecto el trabajo de FERNANDO MIRE: "Cuba: La revolución no es una isla", Ediciones el Hombre Nuevo, Medellín, Colombia, 1978, pp. 29-38, pp. 122-125.

<sup>66</sup> Una fuente inestimable para el estudio de la ideología originaria de la Revolución Cubana, es el discurso de Fidel Castro: "La Historia me absolverá", Ediciones Punto Final, Santiago de Chile, 1969. Este discurso fue pronunciado por Fidel, en el tribunal que lo juzgara por el delito de insurrección el 16 de octubre de 1953; Véase también: "Nuestra razón: Manifiesto-Programa del Movimiento 26 de Julio", en MARIO LLERENA: "The Unsuspected Revolution The Birth and Rise of Castroism", Cornell University Press, London, 1978, pp. 275-304.

<sup>67</sup> Sobre el marxismo-leninismo y el pensamiento de José Martí en la ideología de la revolución cubana, véase FIDEL CASTRO: "La primera revolución socialista en América", Informe al Primer

Congreso del Partido Comunista de Cuba, 17-22 diciembre de 1977, Siglo Veintiuno Editores, México, 1976, pp. 11-59.

<sup>68</sup> Para una discusión de esta problemática, véase: H.C.F.MANSILLA: "Tradición autoritaria y modernización imitativa. Dilemas de la identidad colectiva en América Latina", Plural Editores, La Paz, Bolivia, 1997, pp. 86-90.

<sup>69</sup> Un buen estudio de las fuentes del "Hispanismo" es la obra de FREDERIK PIKE: "Hispanismo", University of Notre Dame Press, 1971.

<sup>70</sup> El sociólogo Jorge Larraín Ibáñez denomina a esta última corriente como "neoindigenismo", para diferenciarla del "Indigenismo", movimiento cultural, político y literario de los años 1920-30. JORGE LARRAÍN IBAÑEZ: op.cit. pp. 169- 176: Hemos optado por usar la denominación "indianismo" que los nuevos movimientos de los pueblos indígenas han acuñado para precisamente diferenciarlo del "Indigenismo" cuyo impulso se encontraba en intelectuales de origen mestizo o blancos.

<sup>71</sup> Dentro de esta posición, se sugiere ver: JAIME EYZAGUIRRE: "Hispanoamérica del dolor", Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1947; OSVALDO LIRA: "Hispanidad y mestizaje", Editorial Covadonga, Santiago de Chile, 1985; CARLOS CAUSIÑO: "Razón y ofrenda. Ensayo en torno a los límites y perspectivas de la sociología en América Latina", Cuadernos del Instituto de Sociología, Pontificia Universidad Católica de Chile, 1990.

<sup>72</sup> Véase: CONSEJO INDIO DE SUDAMÉRICA: "Conclusiones I Congreso de Movimientos Indios de Sudamérica", Ollantaytambo, 27 de febrero al 3 de marzo, 1980, Mimeo. La Paz, Bolivia, 1980

<sup>73</sup> Para una discusión sobre el paradigma neoliberal véase: FERNANDO MIREZ: "La revolución que nadie soñó o la otra modernidad", Nueva Sociedad, Caracas, Venezuela, 1996; H.C.F. MANSILLA: "Espíritu Crítico y nostalgia aristocrática Ensayos dispersos sobre las limitaciones de la Modernidad", Ediciones, Cima, 1999, pp. 112-120.

## BIBLIOGRAFÍA

AGUILAR, ALONZO ( 1968): "Pan-Americanism from Monroe to the Present, Monthly Review Press, New York.

ALBERDI, JUAN BAUTISTA (1852): "Bases y puntos de partida para la organización de la República Argentina derivados de la Lei que preside el Desarrollo de la Civilización en América del Sud", Imprenta "El Mercurio", Valparaíso, Chile.

ALEXANDER, ROBERT ( 1957): "Communism in Latin America", Rutgers University Press, New York.

ANDERLE, ÁDAM (2000): "Modernidad e identidad en América Latina", Editorial Hispánia, Szeged, Hungría.

ARICO, JOSÉ ( Ed.) (1978): "Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano", Cuadernos Latinoamericanos, No. 60, Pasado y Presente/ Siglo XXI Editores, Buenos Aires, Argentina.

BAYNES, JOHN (1972): "Revolution in Peru: Mariátegui and the Myth", The University of Alabama Press.

BEYHAUT, GUSTAVO ( 1964): "Raíces contemporáneas de América Latina", Editorial Universitaria de Buenos Aires, Argentina.

BETHELL, LESLIE (Ed.) (1994): "The Cambridge History of Latin America", Vol. 1, Part 1, Cambridge University Press.

BILBAO, FRANCISCO (1945): "El Evangelio Americano", Editorial Ercilla, Santiago de Chile.

BURY, J.B. (1960): "The Idea of Progress. An Inquiry into its Origins and Growth", Dower Publications, New York.

CANCINO TRONCOSO, HUGO y MARÍA C. CASTRO-BECKER (1992): "Europa como paradigma y referente del discurso civilizatorio de Alberdi y Sarmiento en el contexto de la formación del Estado Nacional", en MARÍA JUSTINA SARABIA VIEJO: "Europa e Iberoamérica: cinco siglos de intercambio", Actas, Vol. III, IX Congreso Internacional de Historia de América, Sevilla.

----- (1998): "José Martí y el paradigma de la Modernidad", en HUGO CANCINO TRONCOSO y CARMEN DE SIERRA: "Ideas, cultura e Historia en la creación intelectual de América Latina, siglos XIX y XX", Biblioteca Abya-Yala, Quito, Ecuador.

CANCINO TRONCOSO, HUGO (1998): "Nation og nationale identitet i det post-koloniale samfund i Latinamerika, ca. 1824-1880", en "Den Jyske Historiker", No. 81, Aarhus Universitet, Historisk Institut, Dinamarca.

CARDOSO, FERNANDO HENRIQUE y ENZO FALETTO (1976): "Dependencia y desarrollo en América Latina", Fondo de Cultura Económica, México.

CASTRO, FIDEL (1969): "La Historia me absolverá", Ediciones Punto Final, Santiago de Chile.

CASTRO, FIDEL ( 1976): "La primera revolución socialista en América, Informe al Primer Congreso del Partido Comunista de Cuba, 17-22 diciembre, 1977" , Siglo XXI Editores, México.

CASTRO-GÓMEZ, SANTIAGO ( 2000): "Latinoamericanismo, Modernidad, Globalización. Prolegómenos a una crítica postcolonial de la razón", [http// ensayo.romuga.edu/critica/castro/castroG.html](http://ensayo.romuga.edu/critica/castro/castroG.html)

CAUSIÑO, CARLOS (1990): "Razón y ofrenda. Ensayo en torno a los límites y perspectivas de la sociología en América Latina", Cuadernos del Instituto de Sociología, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago.

CERRUTTI GULBERG, HORACIO (Ed.) (1993): "El ensayo en Nuestra América. Para una reconceptualización", Universidad Nacional Autónoma de México.

CONSEJO INDIO DE SUDAMÉRICA (1980): "Conclusiones del I Congreso de Movimientos Indios de Sudamérica", Ollantaytambo, mimeo., La Paz, Bolivia.

CRISTOFFANINI, PABLO (1991): "Dominación y legitimidad política en Hispanoamérica", Aarhus University Press.

DARIO, RUBÉN (1971): "Canto de vida y esperanza", Colección Austral, Madrid.

DI TELLA, TORCUATO S. y OCTAVIO IANNI (1977): "Populismo y contradicciones de clase en América Latina", Serie Popular Era, México.

ELIAS, NORBERT (1982): "The Civilizing Process", Vol. II, Pantheon Books, New York.

ESTRADE, PIERRE (1987): "José Martí. Des fundaments de la democratie en Amérique Latine", Éditions Caribéennes, Université de Lille III.

EYZAGUIRRE, JAIME (1947): "Hispanoamérica del dolor", Instituto de Estudios Políticos, Madrid.

FRANK, ANDRE GUNDER ( 1969): "Capitalism and Development in Latin America", Monthly Review Press, New York.

----- ( 1970): "Latin America: Underdevelopment or Revolution", Monthly Review Press, New York.

GADAMER, HANS-GEORG (1996): "Truth and Method", Sheed & Ward, London.

GARCIA CANCLINI (1989): "Culturas híbridas. Estrategias para salir y entrar de la Modernidad", Grijalbo, México.

GIDDENS, ANTHONY (1999): "Runaway World: The Reith Lectures", 24 nov.1999, London School of Economy.

HABERMAS, JÖRGEN (1998): "The Philosophical Discourse of Modernity", Polity Press, London.

HALPERING-DONGUI, TULIO ( 1973): "The aftermath of Revolution in Latin America", Harper Torchbooks, New York.

----- (1975): "Politics, Economics and Society in Argentina in the Revolutionary Period", Cambridge University Press.

HAYA DE LA TORRE, VICTOR (1985): "El antimperialismo y el APRA", Lima, Perú.

----- (1986): "Treinta años de Aprismo", Editorial Monterrico, Lima, Perú.

HASS, JÖRGEN (1980): "Tradition og fornuft. Gadammers teori og forståelsens historiskhed", en CARL HENRIK KOCH et al. ( Eds.): "Filosofiske Studier", Tomo 3, Filosofisk Institut, Copenhagen, pp. 31-61.

HAZARD, PAUL (1961): "La crisis de la conscience européenne", Tomo I-II, Gallimard, Paris.

HENRIQUEZ UREÑA, MAX (1978): "Breve historia del Modernismo", Fondo de Cultura Económica, México.

HOBBSBAWN, E.J. (1962): "The Age of Revolution 1789-1848", New American Library, New York.

HODGES, DONALD (1974): "The Latin American Revolution from Apro-marxismo to Guevarism", William Morrow & Company, New York.

KANT, ENMANUEL (1997): "Den evig fred", Gyldendal, Copenhagen.

KAY, CRISTÓBAL (1993): "Latin American Theories of Development and Underdevelopment", Routledge, New York.

LACLAU, ERNESTO (1987): "Politics and Ideology in Marxist Theory", NLB, London.

LARRAIN IBÁÑEZ, JORGE (1996): "Modernidad, Razón e Identidad en América Latina", Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile.

LASTARRIA, JOSÉ VICTORINO (1968): "Recuerdos literarios", Editorial Zig-Zag, Santiago de Chile.

LIRA, OSVALDO (1985): "Hispanidad y mestizaje", Editorial Covadonga, Santiago de Chile.

LLERENA, MARIO (1978): "The Unsuspected Revolution The Birth and Rise of Castroism", Cornell University Press.

LISS, SHELDON B. (1984): "Marxist Thought in Latin America", University of California Press.

LÖWY, MICHAEL (1980): "Le marxisme en Amérique Latine Anthologi", Francois Maspero, Paris.

MANSILLA, HUGO C.F. (1997): "Tradición autoritaria y modernidad imitativa. Dilemas de la identidad colectiva latinoamericana", Plural Editores, La Paz, Bolivia.

-----(1999): "Espíritu crítico y nostalgia aristocrática. Ensayos dispersos sobre las limitaciones de la Modernidad", Ediciones Cima, La Paz, Bolivia.

MARIÁTEGUI, JOSÉ CARLOS (1978): "7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana", Empresa Editora Amauta, Lima, Perú.

-----.(1978): "Ideología y política", Empresa Editora Amauta, Lima, Perú.

-----.(1978): "Peruanicemos al Perú", Empresa Editora Amauta, Lima, Perú.

MARICHAL, JUAN (1978): "Cuatro Fases de la historia intelectual latinoamericana, 1810-1970", Ediciones Cátedra, Madrid.

MARTÍ, JOSÉ (1977): "Política en nuestra América", Editorial Siglo XXI México.

MEDIETA, EDUARDO (2000): "Modernidad, postmodernidad y postcolonialidad. Una búsqueda esperanzadora del tiempo", <http://ensayo.rom.uga.edu/critica/teoria/castro/mendieta.html>

MIRES, FERNANDO (1978): "Cuba: La Revolución no es una isla", Ediciones Hombre Nuevo, Medellín, Colombia.

PIKE, FREDERIK (1971): "Hispanismo", University of Nore Dame Press.

PRADO, RAIMUNDO (1995): "El marxismo de Mariátegui", en DAVID SOBREVILLA ALCÁZAR (Ed.). "El marxismo de José Carlos Mariátegui", Empresa Editorial Amauta.



PRECIADO CORONADO, JAIME ANTONIO (2000): "La Modernidad no resuelta de América Latina", <http://mail.ufg.edu/red/modernidad.html>

RODÓ, JOSÉ ENRIQUE (1948): "La raza cósmica", Espasa-Calpe, Buenos Aires, Argentina.  
-----(1967): "Ariel", Cambridge University Press.

REX CRAWFORD, WILLIAMS (1967): "A Century of Latin America Thought", Harvard University Press.

SCHWARZMANTEL, JOHN (1998): "The Age of ideology", MacMillan, London.

SABINE, GEORGE (1963): "Historia de la teoría política", Fondo de Cultura Económica, México.

SARMIENTO, DOMINGO FAUTINO (1961): "Facundo. Civilización y barbarie", en D.F.SARMIENTO: "Obras", Tomo I, Ediciones Culturales Argentinas, Buenos Aires.

SUBERCASEAUX, BERNARDO (1981): "Cultura y sociedad liberal en el siglo XIX (Lastarria, ideología y literatura), Editorial Aconcagua, Santiago de Chile.

TOURAIN, ALAIN (1993): "Crítica de la modernidad", Ediciones Temas de Hoy, Madrid.

VILLEGAS, ABELARDO (1977): "Reformismo y Revolución en el pensamiento latinoamericano", Fondo de Cultura Económica, México.

WEBER, MAX (1964): "Economía y sociedad", Fondo de Cultura Económica, México.

WEBER, MAX (1969): "La ética protestante y el espíritu del capitalismo", Ediciones Península, Barcelona.

WOODWARD, RALPH LEE (Ed.)( 1971): "Positivism in Latin America, 1850-1900. Are Order and Progress Reconcilable ?", D.C. Heath and Company, London.

ZEA, LEOPOLDO (1976): "América como conciencia", Universidad Nacional Autónoma de México.