

Las DIFICULTADES del espíritu crítico-científico

en una sociedad autoritaria

H.C.F. **Mansilla**

Durante el último medio siglo todos los países andinos y en general los de América Latina^{1,2} han experimentado un notable proceso de modernización, que ha generado una marcada especialización de roles y funciones, una intensa diferenciación de los tejidos sociales y una expansión sin precedentes de los estratos sociales medios. Algunos de los aspectos más importantes de este proceso son las múltiples modificaciones acaecidas en la esfera de aquello que imprecisamente llamamos la cultura popular. El fenómeno más importante y curioso es, empero, la pervivencia de mentalidades premodernas en medio de este proceso de modernización acelerada. El término “premoderno” alude aquí a actitudes autoritarias, prerracionales, convencional-conservadoras y tradicionalistas, las cuales persisten paralelamente a la adopción de normativas occidentales modernas en el contexto económico, la administración pública y el ámbito académico.

La situación del espíritu crítico-científico en la región andina puede ser mejor comprendida si consideramos brevemente las tres grandes corrientes histórico-culturales que han contribuido a moldear la mentalidad colectiva: 1) el legado civilizatorio precolombino, 2) la tradición ibero-católica, y 3) la recepción instrumentalista de la modernidad occidental.

EL LEGADO CIVILIZATORIO PREHISPÁNICO Y SU PERVIVENCIA EN EL ÁMBITO INDÍGENA

No hay duda de los notables logros del Imperio Inca (y de las culturas que lo antecedieron) en muchos terrenos de la actividad humana, logros que se extienden desde la arquitectura y la infraestructura de comunicaciones hasta prácticas de solidaridad inmediata y un sentimiento estable de seguridad, certidumbre e identidad —lo cual no es poco, ciertamente. La dignidad superior atribuida a lo supra-individual fomentó valores de orientación y modelos organizativos de índole colectivista. Los padrones ejemplares de comportamiento social eran la predisposición a la abnegación y el sacrificio, la confianza en las autoridades y el sometimiento de los individuos a los requerimientos del Estado.³ Todo esto condujo a una actitud básica que percibía en la tuición gubernamental algo natural y bienvenido y que consideraba cualquier cambio social y político como algo negativo e incómodo.

Las civilizaciones precolombinas no conocieron ningún sistema para diluir el centralismo político, para atenuar gobiernos despóticos o para representar en forma permanente e institucionalizada los intereses de los diversos grupos sociales y de las minorías étnicas. La homogeneidad era su principio rector, como puede detectarse parcialmente aun hoy en el seno de las comunidades campesino-indígenas. Esta constelación histórico-cultural no ha fomentado en estas latitudes el surgimiento de pautas normativas de comportamiento y de instituciones gubernamentales que resulten a la larga favorables al individuo como persona autónoma, a los derechos humanos como los concebimos hoy, a una pluralidad de intereses y opiniones que compitan entre sí y, por consiguiente, al florecimiento de un espíritu crítico-científico.

Las comunidades indígenas se hallan hoy inmersas en un proceso de modernización, y es verosímil que esto último haya sido inducido por factores exógenos, como el contacto diario con el mundo moderno y la influencia de la escuela y de los medios masivos de comunicación.⁴ Paralelamente a este decurso modernizante, las culturas indígenas del presente conservan a menu-

do rasgos autoritarios en la estructuración social, en la mentalidad colectiva y también en la vida cotidiana y familiar. Estos fenómenos no concitan el interés de los partidos indigenistas y de sus intelectuales, quienes más bien fomentan una autovisión de los aborígenes basada en un panorama idealizado y falso del pasado: las culturas precolombinas habrían sido profundamente democráticas y no habrían conocido relaciones de explotación y subordinación.⁵ En resumen para el ámbito andino: la civilización incaica debería ser vista como un socialismo revolucionario y original, pero en estadio embrionario.⁶ Es precisamente esta concepción la que dificulta la difusión de un espíritu crítico-científico: promueve una visión complaciente y embellecida de la propia historia, atribuye todas las carencias del pasado y de la actualidad a los agentes foráneos y evita un cuestionamiento del comportamiento, la mentalidad y los valores de orientación del propio pueblo. En este campo las corrientes izquierdistas y nacionalistas no han significado una ganancia cognoscitiva de la comunidad respectiva y más bien han contribuido a menudo a consolidar los aspectos autoritarios en el mundo indígena.



© María Luz Bravo, de la serie *Entretelón*, 2004/2005.

También hoy entre los científicos sociales existen tabúes, aun después del colapso del socialismo. Así como antes entre marxistas era una blasfemia impronunciable achacar al proletariado algún rasgo negativo, hoy sigue siendo un hecho difícil de aceptar que sean precisamente los pueblos indígenas y los estratos sociales explotados a lo largo de siglos –y por esto presuntos depositarios de una ética superior y encargados de hacer avanzar la historia– los que encarnan algunas cualidades poco propicias con respecto a la cultura cívica moderna, a la vigencia de los derechos humanos y al despliegue de una actitud básicamente crítica.

No hay duda de que casi todos los grupos indígenas intentan adoptar lenta, pero seguramente, numerosos rasgos básicos del mundo occidental, sobre todo en los campos de la técnica y la economía. Como este designio tiene lugar, al mismo tiempo, con el redescubrimiento de sus valores ancestrales, lo que finalmente emerge es una compleja y contradictoria amalgama que tiene una relevancia decisiva para la configuración de las identidades colectivas del presente.⁷ Esta problemática se halla inmersa en el debate mayor entre valores particularistas y coerciones universalistas,⁸ por un lado, y en la discusión sobre la identidad colectiva,⁹ por otro. En los países andinos se puede constatar una controversia tácita entre la conservación de la tradición aborígen y los intentos de alcanzar la modernidad a la brevedad posible, controversia no explícita que tiene lugar en el seno de cada comunidad indígena y, en realidad, en la consciencia de muchos individuos. Esta pugna es particularmente clara y de intensidad mayor en grupos indígenas de urbanización reciente y formación universitaria. Además hay que consignar que numerosas reivindicaciones indígenas encubren conflictos muy habituales por la posesión de recursos naturales cada vez más escasos, como tierras agrícolas y fuentes de agua.¹⁰ Nada de esto es sorprendente, pues pertenece al acervo de la historia universal.¹¹

Actualmente se puede aseverar que en la región andina suceden dos fenómenos al mismo tiempo. Por un lado, el proceso de modernización, por más modesto que sea, ha socavado en forma lenta, pero inexorable, la autoridad, el prestigio y las funciones que eran inherentes a las colectividades indígenas definidas según criterios étnico-culturales. La mayor autoconsciencia

individual, la construcción de la personalidad de acuerdo a parámetros urbanos, racionales y universales y las imágenes omnipotentes de la globalización cultural contribuyen a debilitar todo nexo identificadorio tradicional. Por otro lado, la misma acción modernizadora provoca una fuerte reacción defensiva de las comunidades aborígenes, que intentan preservar sus valores y normas y el control sobre sus miembros precisamente con más ahínco cuando se saben amenazadas de muerte, a menudo revitalizando tradiciones autoritarias.¹²

En la actualidad las tendencias indigenistas e indianistas¹³ hacen evidente un cierto fundamentalismo sobre todo en el anhelo de reconstruir lo propio diferenciándose de lo ajeno, lo extranjero, moderno y occidental; y en el rechazo del “imperialismo cultural” de Europa y los Estados Unidos, rechazo que engloba creaciones civilizatorias de índole universalista como el espíritu crítico-científico, los derechos humanos y ciudadanos, algunas pautas contemporáneas de comportamiento socio-político (como la democracia representativa liberal) y algunos valores actuales de orientación (por ejemplo el individualismo y la tolerancia pluralista). Esta inclinación fundamentalista, aunque atenuada, impide el autocuestionamiento de la propia constelación, de sus valores de orientación y de sus metas históricas, lo que constituye, en el fondo, el factor más importante de una actitud crítica.

Por otra parte, este intento de recrear un modelo civilizatorio propio puede ser calificado de traumatizante y de inútil: los ingredientes aparentemente más sólidos y los factores más sagrados del acervo cultural e histórico del actual espacio andino resultan ser una mixtura deleznable y contingente de elementos que provienen que otras tradiciones nacionales o que tienen una procedencia común con los más diversos procesos civilizatorios.¹⁴ La quintaesencia identificadoria nacional o grupal, estimada como algo primordial, básico e inalterable, sólo puede ser definida y comprendida con respecto a lo complejo, múltiple y cambiante que está encarnado en lo Otro, es decir, en los elementos determinantes de las culturas ajenas y hasta hostiles. Este ejercicio de la búsqueda de lo auténtico y propio tiene efectos traumáticos porque pone de relieve el hecho

de que el núcleo cultural que puede ser considerado efectivamente como la identidad nacional incontaminada constituye un fenómeno de importancia y extensión decrecientes. La inmensa mayoría de los Estados actuales no poseía una consciencia nacional hace escasamente doscientos años.¹⁵ El despertar político de la población indígena en toda el área andina puede estar justificado en términos sociales e históricos, pero conlleva el peligro de un renacimiento del autoritarismo colectivista, lo que no es favorable a un espíritu crítico.¹⁶

LA TRADICIÓN IBERO-CATÓLICA Y SU INFLUENCIA ACTUAL

No hay duda de que la larga era colonial española y luego la republicana, que continuó con algunos elementos centrales de la explotación y subordinación de los indígenas, han provocado en las etnias aborígenes una consciencia muy dilatada de nación oprimida, de una injusticia secular no resuelta y de agravios materiales y simbólicos aún vivos en la memoria popular. Estas tendencias no formulan soluciones practicables, pero sí han fomentado un imaginario colectivo altamente emocional, que de manera simultánea se cierra al análisis racional y al debate realista de su condición actual. La exacerbación de elementos comunitaristas y particularistas debilita los aspectos razonables de la modernidad, como la democracia pluralista, el Estado de Derecho, la concepción de los derechos humanos y la moral universalista.

La mentalidad prevaleciente en el área andina no puede ser disociada del relativo estancamiento histórico que sufrieron España y Portugal a partir del siglo XVI. Este atraso evolutivo no puede ser desvinculado del conocido talante no liberal y acrítico que permeó durante largo tiempo las sociedades ibéricas, el que fue responsable parcialmente de la esterilidad de sus actividades filosóficas y científicas, de la propagación de una cultura política del autoritarismo y de la falta de elementos innovadores en el terreno de la organización social. Se pueden aducir varios argumentos contra estas aseveraciones, como su carácter generalizante, el tratamiento poco diferenciado de unos fenóme-

nos históricos altamente complejos y el dejar de lado el erasmismo español,¹⁷ la ensayística política española de los siglos XVII y XVIII y los aportes originales de la Ilustración en la península ibérica. Pero lo determinante es que estos factores histórico-culturales no tuvieron ninguna influencia digna de mención en el área andina, la que tampoco experimentó la notable modernización española a partir de las últimas décadas del siglo XIX.

En la región andina se expandió una forma particularmente dogmática y retrógrada del legado cultural ibero-católico, que se destacó por su espíritu irracional, autoritario, burocrático y provinciano. A causa del llamado *Patronato Real*, establecido en 1508 por una bula papal, la Corona castellana y luego el Estado español ejercieron una tuición severa y rígida sobre todas las actividades de la Iglesia católica en el Nuevo Mundo.¹⁸ La Iglesia resultó ser una institución intelectualmente mediocre, que irradió pocos impulsos creativos en los ámbitos de la teología, la filosofía y el pensamiento social. Durante la colonia, el clero gozó de un alto prestigio social; la Iglesia promocionó un extraordinario florecimiento de las artes, especialmente de la arquitectura, la pintura y la escultura. La Iglesia, al igual que la Corona y el Estado, respetó de modo irreprochable el *modus vivendi*; toleró sabiamente rituales y creencias sincretistas; y sus tribunales inquisitoriales procedieron, en contra de lo que ocurría en España, con una tibieza encomiable. Pero esta Iglesia no produjo ningún movimiento cismático: le faltaron la experiencia del disenso interno y la enriquecedora controversia teórica en torno a las últimas certidumbres dogmáticas. Debido a la enorme influencia que tuvo la Iglesia en los campos de la instrucción, la vida universitaria y la cultura en general, todo esto significó un obstáculo insuperable para el nacimiento de un espíritu científico.

Las naciones ibéricas no estimularon ni contribuyeron esencialmente al nacimiento del mundo moderno basado en el desarrollo impetuoso de la ciencia y la tecnología, en la industrialización y la regulación metódica de la vida cotidiana. Al sur de los Pirineos y en el ámbito colonial español y portugués no se dio hasta el siglo XIX una comprensión adecuada de los cimientos espirituales y cognoscitivos de los procesos modernizadores y tampoco, paradójicamente, una actitud crítica con respecto a lo negativo de la modernidad. Cuando las



© María Luz Bravo, de la serie *Entretelón*, 2004/2005.

naciones latinoamericanas y especialmente las andinas ingresaron al arduo camino de la modernización, lo hicieron copiando indiscriminadamente los modelos ya existentes, ofreciendo muy poca resistencia a los aspectos antihumanos contenidos en aquellos sistemas imitativos de modernización, los cuales predominan aun hoy en la fase contemporánea de la evolución latinoamericana.

Algunos males del presente (baste el referirse a las prácticas cotidianas del Poder Judicial, de la administración pública y de la universidad) tienen que ver casi directamente con aquella tradición socio-histórica. La época colonial conllevó en la región andina una marcada propensión al centralismo,¹⁹ una clara inclinación al estatismo y al burocratismo²⁰ y un cierto desprecio por labores intelectuales y creativas. La atmósfera de las universidades de esa época era similar a la prevaliente en las Altas Escuelas de la Edad Media: no existía la inclinación a relativizar y cuestionar las certidumbres dogmáticas y los conocimientos considerados como verdaderos. Predominaba, en cambio, una enseñanza de naturaleza receptiva, basada en la memorización de textos y en la formación de destrezas retóricas. La investigación científica y las capacidades crítico-analíticas no fueron desarrolladas. Los debates podían ser

intensos, pero acerca de cuestiones triviales.²¹ Varias de estas características han persistido hasta hoy; los intelectuales adscritos al sistema universitario han sido —con pocas y notables excepciones— buenos receptores e intérpretes de ideas foráneas, pero no autores de planteamientos novedosos y heurísticos a escala mundial.

Todos estos factores han sido importantes para la conformación de la cultura política del autoritarismo, que durante siglos determinó el ambiente cultural de América Latina y de la región andina. Pero no se trata de esencias indelebles y perennes de una presunta identidad colectiva que es inmune al paso del tiempo, a transformaciones internas y a las influencias foráneas. Son fenómenos históricos, es decir: transitorios y pasajeros, pero que durante ciertos periodos, que pueden ser muy largos, determinan la atmósfera cultural e intelectual de un territorio. Los esfuerzos por implantar la democracia, el Estado de Derecho y el pluralismo ideológico en el área andina a partir de 1980 han mitigado la fuerza del autoritarismo y han debilitado las certezas dogmáticas; hoy en día surge, por lo tanto, la esperanza de que el espíritu crítico-científico pueda aclimatarse adecuadamente en América Latina y en la zona andina.²²

LA RECEPCIÓN INSTRUMENTALISTA DE LA MODERNIDAD OCCIDENTAL

Las sociedades del área andina tienden a adoptar la modernidad occidental en cuanto a la proliferación de espacios sometidos a la racionalidad de los medios, como se manifiesta de modo patente en la acogida extremadamente favorable que le ha sido deparada a la tecnología en todas sus manifestaciones. Los avances técnicos son percibidos como hechos de validez universal, dignos de ser incorporados inmediatamente a las actividades productivas, distributivas y organizativas del país respectivo. Esta concepción en torno al carácter únicamente positivo de la tecnología contrasta con la opinión muy difundida entre nacionalistas, izquierdistas e indigenistas de que la filosofía del racionalismo, el espíritu crítico-científico, el genuino individualismo, el respeto inviolable a los derechos



© María Luz Bravo, de la serie *Entretelón*, 2004/2005.

de la persona, el pluralismo ideológico y la libertad de expresión, serían productos secundarios y fortuitos, circunscritos a un ámbito geográfico y temporal restringido (la Europa Occidental de los siglos XVI al XIX) y, por lo tanto, de una validez relativa. Los fenómenos de vigencia parcial no merecen, obviamente, que se les preste una atención demasiado intensa y, menos aun, que sean integrados dentro de los valores de orientación de la vida cotidiana y de los parámetros de la planificación del desarrollo.

En Latinoamérica y el área andina está difundida la idea tácita de que es posible y deseable separar un invento técnico de su contexto científico de origen. La importación masiva de tecnologías ha dejado de lado el sustrato científico, el espíritu crítico e indagatorio que hicieron posible la ciencia y, por consiguiente, el florecimiento técnico-industrial contemporáneo. La apropiación incesante de tecnologías civiles y militares, consideradas como productos “neutrales” de la inventiva humana y, por lo tanto, como libres de las peligrosas inclinaciones occidentales en favor de actitudes

indagatorias y probatorias, sirve para tender un velo sobre la posible intención socio-política que subyace a numerosos intentos de modernización acelerada: la preservación de estructuras premodernas de tinte marcadamente antidemocrático, no liberal y antipluralista.

El resultado es una modernidad de segunda clase: hay enormes ciudades que poseen todos los inconvenientes y pocas de las ventajas de las grandes urbes del Norte; la urbanización apresurada y la apertura de vastos territorios suceden sin una preocupación colectiva por la contaminación ambiental y la destrucción de la naturaleza; la construcción de instituciones cívicas y políticas ha ocurrido hasta cerca de 1980 prescindiendo de los designios de liberalidad, democracia, tolerancia y pluralismo que animaron los orígenes de aquéllas en el marco de la civilización occidental.

Las grandes creaciones del Occidente europeo han pasado al Nuevo Mundo por un tamiz de economicismo, pragmatismo e instrumentalismo, provocando como efecto una recepción acrítica, unilateral y parcialmente deformada de la modernidad. Estas aseveraciones se entienden como limitadas al campo de su aplicación práctica y no conciernen obviamente a los afanes de

eruditos, literatos y artistas. El sesgo utilitarista y tecnocrático que ha tomado la modernidad en Latinoamérica tiende a ser mucho más pronunciado que en sus sociedades metropolitanas de origen y se manifiesta en la cultura popular y en el destino experimentado por las universidades.

LO RESCATABLE DE LAS TRADICIONES

Y LOS DILEMAS ACTUALES

Esta crítica de las tradiciones socio-culturales es a todas luces insuficiente, ya que deja de lado los aspectos positivos –es decir, válidos hasta hoy– de aquellas herencias históricas. En lo referente al legado ibero-católico hay que considerar los rasgos razonables que pueden ser localizados en la configuración de la vida cotidiana, en las estructuras familiares, en los ritmos laborales, en el ornato y la estética públicas, en el mayor respeto por los ecosistemas naturales y en el reconocimiento de las limitaciones inherentes a la especie humana, lo cual ha estado ligado a sentimientos religiosos. Aunque nos encontramos con un tema altamente complejo, cuyo tratamiento diferenciado puede despertar la impresión de un argumento esquizofrénico, es indispensable ver estas tradiciones desde una perspectiva adicional para percibir, aunque sea someramente, sus elementos rescatables y provechosos.

Por ejemplo: la tradición ibero-católica ha conocido también normativas y comportamientos a los que ahora se les atribuye el carácter de lo anticuado y de pasado por el rumbo pretendidamente inevitable del progreso material e histórico, los que, sin embargo, han simbolizado y encarnan todavía hoy –en la literatura y en la memoria colectiva de muchos pueblos de la región– diversos fragmentos aún válidos de una vida más plena y humana y de un convivencia más sana que los principios comparables derivados de la cultura de la modernidad. La herencia ibero-católica implicaba una relación distanciada, escéptica y hasta ingeniosa con respecto a la administración pública y al Estado: contenía además una ética laboral que no exaltaba el trabajo metódico y continuado ni el ascetismo intramundano a la categoría de fin óptimo de la especie humana y actitud gratísima ante los ojos de Dios –como lo hace todavía la mayoría de las confesiones protestantes.

Estos aspectos de la tradición ibero-católica no juegan, empero, un rol importante en la cultura practicada actualmente. El punto de referencia para la élite burocrática del poder, para los responsables de configurar la opinión pública y para la mayor parte de las clases medias no es la cultura indígena ni la herencia ibero-católica, sino las normas y los valores encarnados en la cultura globalizada de las naciones del Norte.²³ Todos estos segmentos sociales han sufrido un proceso más o menos largo de asimilación y aculturación, tomando como propios los patrones de orientación de la civilización norteamericana del presente y considerándolos como parámetros obligatorios de la evolución histórica universal. Al mismo tiempo, la consciencia colectiva en los países andinos intenta renovar su legado socio-cultural y contraponerlo al modelo irradiado desde los centros metropolitanos, pero con un resultado mediocre. Las culturas andinas se hallan a la defensiva dentro del universo del desarrollo científico-tecnológico de proveniencia metropolitana. Pero esta resistencia es mayoritariamente retórica y de poca influencia real en la praxis cotidiana.

CONCLUSIONES PROVISIONALES

El carácter imitativo del desarrollo andino actual debe ser visto en conjunción con la mencionada recepción unilateral de importantes fragmentos del pensamiento occidental. Se ha adaptado como genuinamente autóctono el precepto occidental de que los designios humanos son factibles si hay la firme voluntad política de implementarlos. Al mismo tiempo se difunde la concepción judeo-cristiana en torno a la desacralización de la naturaleza: el cosmos deja de ser un objeto de contemplación y admiración (con valiosas connotaciones estéticas, religiosas y morales) y se transforma en el mero substrato de recursos que puede y debe ser aprovechado hasta el último resquicio sin consideraciones ecológicas o conservacionistas. La consecuencia global²⁴ es un ordenamiento económico, político y cultural con rasgos claros de imitación subalterna, carente de originalidad en las esferas decisivas de la vida moderna, especialmente en el campo de la economía, la tecnología

y la organización empresarial e institucional, y, a causa de su falta de racionalidad a largo plazo, con el peligro de socavar su propio fundamento natural si persiste el ritmo actual de destrucción del medio ambiente y del crecimiento demográfico.

La adopción de los paradigmas metropolitanos de desenvolvimiento socio-económico y de pautas de consumo de proveniencia occidental ha sido facilitada enormemente por las mejoras en el campo de las comunicaciones, por el incremento de los contactos personales entre individuos de la civilización industrial y de los países andinos y por la ampliación de las oportunidades de educación superior. Las aspiraciones colectivas cada vez más altas en lo que concierne al nivel de vida, al consumo y a las distracciones conforman el fenómeno moderno de la “revolución de las expectativas crecientes”, que puede ser también definido como el anhelo colectivo de obtener lo más pronto posible los frutos de las sociedades altamente desarrolladas del Norte, frutos que desde el interior de los países andinos son vistos como reivindicaciones justas, deseables y obvias por casi todas las corrientes de opinión del espectro político-ideológico. Por la ausencia de una tradición cultural verdaderamente crítica, la conciencia colectiva está abierta y simultáneamente sometida a los llamados “efectos de demostración” de un modo de vida supuestamente superior. El impacto de estos efectos ha sido singularmente fuerte entre los intelectuales, las élites políticas y empresariales y los estratos medios, y ha conducido a que la actividad primordial de estos grupos esté centrada en torno a los conceptos mágicos de progreso y desarrollo. Los resultados avasalladores de los efectos de demostración sobre la conciencia colectiva representan, en el fondo, “efectos de fascinación”,²⁵ ya que los modelos metropolitanos tienden a ser internalizados como básicamente propios e históricamente justificados.

Importantes sectores de la opinión pública en el área andina anhelan que la consecución de progreso y desarrollo englobe los valores metropolitanos de orientación colectiva –modernización y urbanización aceleradas, consumo masivo, tecnificación de la vida cotidiana– junto con la preservación de la cultura po-

lítica tradicional y de pautas premodernas de comportamiento en las esferas familiar y cultural. Esta mixtura es al mismo tiempo favorable para perpetuar prácticas irracionales y autoritarias en nombre de una herencia cultural genuinamente propia y bajo el barniz de un designio progresista de desarrollo. La fatal combinación de tecnofilia ingenua y autoritarismo práctico parece ser una posibilidad bastante expandida de evolución histórica, no sólo en América Latina, sino en dilatadas zonas del Tercer Mundo. En los países andinos el futuro del espíritu crítico permanece entonces como precario e impredecible.

R E F E R E N C I A S

¹ Kurtenbach S et al. *Die Andenregion – Neuer Krisenbogen in Lateinamerika* (La región andina – Nuevo centro de crisis en América Latina), Frankfurt, Vervuert (2004).

² Cf. los volúmenes siguientes que contienen textos sobre la cultura política en la zona andina: Nieto Montesinos J (comp.). *Sociedades multiculturales y democracias en América Latina*, México, UNICEF (1999); Escobar A et al. (comps.). *Política cultural, cultura política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*, Bogotá, Taurus (2001).

³ Cf. Mörner M. *The Andean Past: Lands, Societies and Conflicts*, New York: Columbia U.P. (1985). Esta cultura política del autoritarismo no ha tenido significación para las etnias *tupi-guaraníes* de Sudamérica, que se han destacado por una actitud anti-estatista. Cf. la obra clásica: Clastres P. *La société contre l'état. Recherches d'anthropologie politique*, París, Minuit (1974).

⁴ Cf. Lucero JA (comp.). *Beyond the Lost Decade: Indigenous Movements and the Transformation of Democracy and Development in Latin America*, Princeton, Princeton U.P. (2001).

⁵ Bonfil Batalla G (comp.). *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, México, Nueva Imagen (1981) *passim*.

⁶ Uno de los mejores trabajos sobre esta problemática ha pasado totalmente desapercibido: Sarkisyanz M. “Vom Indigenismus als Mythos vom Indianer und indianischer Vergangenheit” (Sobre el indigenismo como mito del indio y del pasado indio) en Sarkisyanz M (comp.). *Vom Beben in den Anden. Propheten des indianischen Aufbruchs in Peru* (Del temblor en los Andes. Profetas del despertar indígena en el Perú), Munich, Dianus-Trikont (1985) i–xxxiii.

⁷ Von Kügelgen H (comp.). *Herencias indígenas, tradiciones europeas y la mirada europea*, Madrid / Frankfurt, Iberoamericana / Vervuert (2002).

⁸ Cf. el ensayo fundamental: Marramao G. Paradojas del universalismo. *Sociedad* 4, Buenos Aires (1994) 25–38.

⁹ Cf. Arenas N. Globalización e identidad latinoamericana. *Nueva Sociedad* 147, Caracas (1997) 121–131; Larrain Ibáñez J. *Modernización, razón e identidad en América Latina*, Santiago de Chile, Andrés Bello (1996); Inerarity D. ¿Quiénes somos nosotros? Preliminares para una política de la identidad. *Revista de Estudios Políticos* 113, Madrid (2001) 225–236.

¹⁰ Sobre los nexos entre las luchas étnico-culturales y la pugna por recursos naturales (especialmente tierra y territorio) a nivel mundial, cf. el número monográfico de *Internationale Politik und Gesellschaft* 2, Bonn (2003).

¹¹ Cf. paralelismos con el mundo islámico: Tibi B. *Vom Gottesreich zum Nationalstaat. Islam und panarabischer Nationalismus* (Del Imperio de Dios al Estado Nacional. Islam y nacionalismo pan-árabe), Frankfurt, Suhrkamp (1987) 30 sqq.; Tibi B. *Der Islam und das Problem der kulturellen Bewältigung sozialen Wandels* (El Islam y el problema de la superación cultural del cambio social), Frankfurt, Suhrkamp (1985) 157 sqq., 161.

¹² Cf. Weig B. Die vergessenen Völker Lateinamerikas. Indigene Bevölkerung zwischen Neo-Romantizismus und politischem Extremismus (Los pueblos olvidados de América Latina. La población indígena entre el neorromanticismo y el extremismo político). *KAS-Auslandsinformationen* 1 (2005) 4-12; Goedeck U. Über Sichtbarkeit und Diversität (Sobre visibilidad y diversidad). *Ibid.*, 118-130.

¹³ Sobre la diferencia entre *indianismo* (tendencia de los propios indios a la autonomía política e independencia cultural) e *indigenismo* (corriente proveniente de fuera de los indios y favorable a la mejora de los mismos mediante la aculturación y la imitación de modelos foráneos), cf. Alcina Franch J. "El indianismo de fray Bartolomé de Las Casas" en Alcina Franch J (comp.). *Indianismo e indigenismo en América*, Madrid, Alianza (1990) 38.

¹⁴ Sobre los muchos aspectos del indigenismo, su intento de revitalizar el pasado (una utopía arcaizante), sus frutos literarios y sus magras perspectivas actuales, cf. el hermoso libro de Vargas Llosa M. *La utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*, México, FCE (1996); cf. también Devés Valdés E. *El pensamiento indigenista en América Latina 1915-1930*, en *Universum. Revista de la Universidad de Talca*, vol. 12, (1997) 37-56.

¹⁵ Sobre las ficciones que fundan y sustentan los nacionalismos, cf. el interesante ensayo de Köhler HD. El nacionalismo: un pasado ambiguo y un futuro sangriento. *Revista de Estudios Políticos* 98, Madrid (1997) 172-175; Pfaff W. *La ira de las naciones*, Santiago de Chile, Andrés Bello (1994).

¹⁶ Cf. entre otros: Rabeneick M. Indigene Interessenorganisation und Armutsbekämpfung in Ekuador (Organización de intereses indígenas y combate a la pobreza en el Ecuador). *KAS-Auslandsinformationen* 1, vol. 21, Berlín (2005) 13-29; Meentzen A. Indígena und Politik im Andenraum: Peru (Indígenas y política en la zona andina: Perú). *Ibid.*, 30-56; Jost S. *Indigener Protest in Bolivien. Ziele einer radikalisierten Indígena-Bewegung* (Protesta indígena en Bolivia. Metas de un movimiento indígena radicalizado). *Ibid.*, 57-78.

¹⁷ Cf. Bataillon M. *Erasmus y España*, México, FCE (1966); Abellán JL. *El erasmismo español*, Madrid, Espejo (1976).

¹⁸ Cf. entre otros: Pietschmann H. *Staat und staatliche Entwicklung am Beginn der spanischen Kolonisation Amerikas* (El Estado y el desarrollo estatal al comienzo de la colonización española en América), Münster, Görres (1980); Mecham JL. *Church and State in Latin America: A History of Politico-Ecclesiastical Relations*, Chapel Hill, North Carolina U. P. (1966); Turner FC. *Catholicism and Political Development in Latin America*, Chapel Hill, North Carolina U. P. (1971).

¹⁹ Cf. la brillante obra de Véliz C. *The Centralist Tradition of Latin America*, Princeton, Princeton U. P. (1980). Para una visión diferente cf. MacLachlan CM. *Spain's Empire in the New World. The Role of Ideas in Institutional and Social Change*, Berkeley, etc., California U. P. (1988); Morse RM. *El espejo de Próspero. Un estudio de la dialéctica del Nuevo Mundo*, México, Siglo XXI (1982).

²⁰ Cf. Wiarda HJ. *Politics and Social Change in Latin America. The Distinct Tradition*, Amherst, Massachusetts U. P. (1982); Góngora M. *Studies in the Colonial History of Spanish America*, Cambridge U. P. (1975).

²¹ MoIs M. *Demokratie in Lateinamerika*, Suttgart, Kohlhammer (1985) 61, 114.

²² Para el caso boliviano cf. Toranzo Roca C et al. *Democracia y cultura*



© María Luz Bravo, de la serie *Entretelón*, 2004/2005.

política en Bolivia, La Paz, Corte Nacional Electoral / PRONAGOB (2001); Laserna R. *La democracia en el ch'enko*, La Paz, Milenio (2004).

²³ Con referencia al mundo islámico Bassam Tibi acuñó la expresión: "disposición hacia una permanente esquizofrenia", para denotar esta tendencia socio-política. No hay dudas de que existen notables paralelismos entre el ámbito musulmán y el área andina. Cf. Tibi B. *Internationale Politik und Entwicklungsländer-Forschung* (Política internacional e investigación sobre países en desarrollo), Frankfurt, Suhrkamp (1979) 181; cf. también la importante obra de Kodjo S. *Probleme der Akkulturation in Afrika* (Problemas de la aculturación en África), Meisenheim, Hain (1973), cuyo autor presentó un interesante marco teórico para la comprensión de fenómenos actuales de aculturación en el Tercer Mundo. Una de las obras más importantes sobre esta temática es la de Tibi B. *Die Krise des modernen Islams. Eine vorindustrielle Kultur im wissenschaftlich-technischen Zeitalter* (La crisis del Islam moderno. Una cultura pre-industrial en la era científico-técnica), Munich, Beck (1981). Estas obras, pioneras en su campo, no han perdido vigencia.

²⁴ Sobre las ambigüedades de la globalización cf. los estudios críticos: Quijano A. *Colonialidad del poder, globalización y democracia*, en: *Trayectorias. Revista de Ciencias Sociales* 7 / 8, vol. 4 (2001) / (2002) 58-90; Beck U. *Was ist Globalisierung?* (Qué es la globalización?), Frankfurt, Suhrkamp (2002); Mires F. *Teoría del nuevo capitalismo o el discurso de la globalización*, Caracas, Nueva Sociedad (2000).

²⁵ Cf. la obra que no ha perdido vigencia: Di Tella TS. "Populism and Reform in Latin America" en Claudio Véliz (comp), *Obstacles to Change in Latin America*, Londres, etc., Oxford U.P. (1965) 48.

H.C.F. Mansilla, miembro de número de la Academia de Ciencias de Bolivia y miembro correspondiente de la Real Academia Española.
hcf_mansilla@yahoo.com