
LAS FLORES DEL MAL EN LA POLÍTICA

Autoritarismo, populismo y totalitarismo

H. C. F. MANSILLA



LAS FLORES DEL MAL EN LA POLÍTICA
Autoritarismo, populismo y totalitarismo

©Fundación Vicente Pazos Kanki
La Paz, Bolivia

Diseño: Percy Mendoza
Impresión: XXXXXXXX

Depósito Legal: XXXXXXXXXXXXXXXX

Impreso en Bolivia
2012

SUMARIO

Presentación	XX
Prologo	XX
CAPITULO 1: ASPECTOS TEÓRICOS	XX
1 Elementos centrales del populismo actual y de la cultura política en América Latina. Apuntes sobre un fenómeno recurrente pese a la modernidad	XX
2 Factores socio-culturales e historia política. La predisposición a favor de una mentalidad populista en América Latina	XX
3 Igualitarismo y utopía. Las clases dirigentes en experimentos de reforma radical y la auto-organización de la envidia	XX
4 Religiosidad popular y maniqueísmo político. Las oposiciones binarias en la cultura política latinoamericana	XX

PRÓLOGO

Charles Baudelaire publicó su obra más famosa, *Las flores del mal*, en 1857. El libro fue calificado de “ultraje a la moral pública”, y el autor tuvo numerosos problemas con la censura oficial. Escrito en un periodo de decadencia –probablemente son estos tiempos los más fructíferos para la cultura en general y la crítica en particular–, el poema retrata los pecados capitales y sus múltiples consecuencias. Cuando me decidí por un título para la presente colección de ensayos, no pensé en *Les fleurs du mal*, ni menos aun en describir y celebrar los posibles aspectos malsanos y libidinosos que están vinculados a los desaciertos y las monstruosidades políticas. Pero en un punto la elección no fue del todo fortuita: el autoritarismo y los otros infortunios de la esfera política tienen la suerte de cautivar a muchos intelectuales, escritores y artistas, que, a su vez, se consagran a cantar y a justificar los fastos de estos regímenes. Una parte importante de la población respectiva se siente atraída por diversos mecanismos de encandilamiento masivo que irradian estos experimentos sociales, y los elementos de este hechizo colectivo son percibidos a menudo como flores agraciadas y seductoras.

Mi interés por el autoritarismo y el populismo tiene rasgos autobiográficos. Durante la infancia hice varios viajes a

Buenos Aires, donde conocí de cerca el régimen del general Juan Domingo Perón y sus brillantes técnicas para seducir y manipular a las masas. En las ciudades argentinas se percibía inmediatamente que las edificaciones más notables, las universidades, academias y museos y también el sistema de transportes provenían de antes, de aquella larga época (1862-1943), en la que la aristocracia liberal había gobernado y formado el país. Como decían mis parientes, las instituciones culturales perdían peso de modo visible, lo que no molestaba para nada a los peronistas. Durante mis visitas era imposible pasar por alto el hecho de que las emisiones radiales y televisivas con propaganda gubernamental se introducían en los espacios familiares e íntimos, propalando sandeces y lugares comunes fáciles de detectar. Pero eran boberías que gustaban a la gente común; de alguna manera las masas se identifican rápida y gustosamente con el discurso oficial. Eso era lo triste. La calle estaba a menudo ocupada por desfiles y concentraciones organizadas desde arriba, y todos coreaban con entusiasmo las consignas que el gobierno había preparado fríamente. Mis parientes afirmaban que todo esto era el triunfo del ambiente provinciano y atrasado sobre los modestos logros de institucionalización y modernización que habían tratado de inducir los gobiernos liberal-democráticos. Posteriormente me di cuenta de que la estupidez propagada sistemáticamente por el régimen podía ser interpretada como la precondition de su popularidad. Esto era lo más lamentable y lo digno de ser investigado.

Otra de las experiencias traumáticas de mi infancia fue la llamada Revolución Nacional de abril de 1952. No hay duda de que el gobierno nacionalista introdujo una serie de medidas modernizadoras y de justicia social, como la Reforma Agraria y el voto universal. Pero al mismo tiempo el régimen

fomentó una cultura política autoritaria, que tenía profundas raíces en las tradiciones bolivianas y en las prácticas cotidianas de la administración pública. El partido de gobierno, el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), revigorizó ese legado cultural de autoritarismo cotidiano y retórica reformista altisonante, que es tan usual en América Latina y en el mundo islámico. El Estado de derecho, que nunca fue muy sólido, sufrió un serio embate, del cual tardó décadas en recuperarse. Se establecieron los campos de concentración de Curahuara de Carangas y Coro-Coro, hoy totalmente olvidados, se cerró el gran periódico LA RAZÓN y se complicaron todos los trámites burocráticos. Los campesinos traídos a la ciudad para las múltiples manifestaciones en favor del régimen se dejaban manipular como mansos rebaños de llamas. Nada de esto molestó a los intelectuales “progresistas”. Nosotros en la familia percibimos estas prácticas como el retorno a esa mentalidad retrógrada y provinciana que creíamos superada. Con el paso de los años —el régimen duró hasta 1964— y durante mi adolescencia noté con más precisión los aspectos negativos del mismo. Era una política de arbitrariedad cotidiana y corrupción generalizada, que concordaba con pautas de comportamiento que venían de muy atrás, disimuladas por la retórica izquierdista del nacionalismo revolucionario.

Pude estudiar estos aspectos durante mis largos años universitarios en Alemania (1962-1974), cuando todavía estaba fresca la memoria del nazismo. Guardo el mejor recuerdo de las universidades alemanas de aquella época, antes de que estas instituciones abandonasen su carácter humanista y se convirtieran en fábricas de meros técnicos y tecnócratas. El ámbito académico alemán se distinguió por una autocrítica paradigmática con respecto al pasado de su nación y realizó

análisis ejemplares en torno al nacionalsocialismo alemán, su origen y las condiciones de su florecimiento. En esta actividad se distinguieron particularmente mis maestros de la llamada Escuela de Frankfurt, que estudiaron las diversas causas profundas que posibilitaron el ascenso del régimen hitleriano. Me impactó sobre todo el libro de Erich Fromm titulado *El miedo a la libertad*, que transmite una visión pesimista del comportamiento humano en épocas de crisis, comportamiento que, en general, se halla lejos de las creencias optimistas acerca del ansia de libertad que atribuimos equivocadamente a la mayoría de los mortales. La existencia del nacionalsocialismo en Alemania, en el seno de una sociedad relativamente culta y por medio de elecciones libres, me llevó a pensar que la instauración de regímenes totalitarios representa a menudo un proceso permitido y hasta querido por las sociedades respectivas. Esto complica aun más esta problemática y dificulta las acciones que se podría tomar para impedir el advenimiento de experimentos totalitarios. Por ello me pareció muy interesante el ordenamiento institucional de la República Federal de Alemania, que está diseñado para que gobernantes ineptos o autoritarios, elegidos legalmente por el voto popular, no hagan demasiado daño al resto de la sociedad. En aquellos años escuché a *Karl R. Popper*, quien criticó con argumentos de mucho peso la famosa concepción del rey filósofo del divino Platón, que recomienda el gobierno de aquellos que poseen sabiduría y moralidad, quienes entonces deben ejercer el poder sin limitaciones legales o procedimentales. La cuestión clásica contenida en la *República* de Platón: “¿Quién debe gobernar?”, debería ser sustituida, según Popper, por la pregunta más compleja y más realista: “¿Cómo podemos organizar nuestras instituciones políticas de modo que a los gobernantes malos

o incompetentes les sea imposible ocasionar daños demasiado grandes?”.

A poca distancia de mi vivienda en Berlín Occidental empezaba el mundo comunista, en este caso la República Democrática Alemana y con ella la vigencia plena de un sistema totalitario. Allí pude ver la realidad del socialismo ortodoxo en la praxis diaria, que se manifestaba como la presencia exhaustiva de la policía, el ejército y los órganos estatales especializados en la represión de toda forma de pensamiento disidente. Además la vida cotidiana en la República Democrática Alemana era gris, triste y pobre, llena de carencias y prohibiciones de todo tipo. Pero lo sorpresivo radicaba en el hecho de que muchos compañeros latinoamericanos de estudios, que vivían cómodamente en Berlín Occidental, no cesaban de alabar las maravillas del régimen comunista, aunque lo hacían desde una distancia segura. Finalmente debo indicar que pasé largas temporadas en países islámicos, donde un cierto modelo de cultura y tradiciones parece predisponer a un ordenamiento autoritario, modelo que es considerado por las poblaciones de aquellos países como el fundamento de su identidad y de sus anhelos. Esto es lo grave y lo deprimente: en numerosas naciones del Tercer Mundo el núcleo del sistema civilizatorio parece fomentar a regímenes populistas y autoritarios, con lo cual el establecimiento de la democracia pluralista y el Estado de derecho se convierte en algo precario y lejano.

En la actitud de los intelectuales con respecto al populismo y al autoritarismo percibo una de las amenazas principales para la democracia en América Latina. Pero no es algo restringido al Tercer Mundo. En su debate con Günter Grass, que tuvo lugar en 1986, Mario Vargas Llosa criticó a los intelectuales europeos, quienes condenan toda forma de tota-

litarismo en Europa, pero estimulan a los pueblos de Asia, África y América Latina a seguir los ejemplos de Cuba, Nicaragua y Vietnam. Para ellos las ideas de izquierda se han transformado en un instrumento de ascenso socio-político y en una excusa para dejar de pensar por cuenta propia y en forma crítica.

Desde mi época estudiantil pensé que era necesario analizar las condiciones históricas y culturales que promueven el surgimiento de regímenes autoritarios y populistas y que, simultáneamente, hacen tan difícil la crítica socialmente efectiva de los mismos. Por ello esta colección de ensayos contiene cuatro temáticas que aparecen constantemente:

1. La religiosidad popular y las tradiciones culturales han jugado un rol peligroso al predisponer a la población a la aceptación de gobiernos y caudillos que piensan y deciden en nombre de los pueblos.
2. Los ideales igualitaristas y utópicos son muy importantes en el imaginario popular para la conformación de la mentalidad colectiva. Los regímenes populistas los alimentan vigorosamente y, al mismo tiempo, construyen élites muy privilegiadas que monopolizan las decisiones políticas.
3. Las masas y los intelectuales favorables a estos gobiernos piensan en oposiciones binarias elementales (“patria / antipatria”), que simplifican una problemática compleja, lo que facilita la manipulación de la población respectiva de parte de las élites políticas.
4. Los regímenes populistas y autoritarios se sirven de ideologías legitimatorias que destacan el carácter único e incomparable de los mismos, cuando en realidad estos modelos significan una marcada regresión en el campo histórico y un claro retroceso en el terreno institucional.

Estos temas son tratados tanto en la primera parte, consagrada a los aspectos teóricos generales, como también en la segunda, que está dedicada a casos específicos de América Latina y Bolivia. Los problemas de la identidad nacional y la percepción colectiva del medio ambiente están ligados claramente a la cultura política prevaleciente, y no son comprensibles del todo si no se estudia esta última.

Por los motivos mencionados creo que es adecuado recordar las palabras de Benedicto XVI, quien en un brillante discurso filosófico ante la Dieta Federal alemana el 22 de septiembre de 2011 afirmó que todo gobierno razonable y aceptable tiene vincular la democracia con el Estado de derecho y el respeto irrestricto a los derechos humanos, es decir con elementos que reducen poderosamente las posibilidades de las flores del mal en la política.

CAPÍTULO 1
Aspectos teóricos

ELEMENTOS CENTRALES DEL POPULISMO ACTUAL Y DE LA CULTURA POLÍTICA EN AMÉRICA LATINA

APUNTES SOBRE UN FENÓMENO RECURRENTE PESE A LA MODERNIDAD

Preliminares

La considerable desilusión generada por el sistema llamado neoliberal en América Latina ha favorecido el surgimiento de regímenes populistas (usando una denominación muy usual, aunque poco precisa) y ha devaluado el potencial explicativo de las teorías *institucionalistas* de la transición a la democracia¹, las que dominaron durante algunos años el

1 Cf. la obra más completa sobre esta temática: Martin Lauga, *Demokratietheorie in Lateinamerika. Die Debatte in den Sozialwissenschaften* (La teoría sobre la democracia en América Latina. El debate en las ciencias sociales), Opladen: Leske + Budrich 1999; cf. también: Petra Bendel, *¿Lejos de estar consolidados? Los sistemas políticos latinoamericanos hoy*, en: NOTAS. RESEÑAS IBEROAMERICANAS, vol. 5 (1998), N° 3 (= 15), pp. 2-12; Scott Mainwaring / Guillermo A. O'Donnell / J. Samuel Valenzuela (comps.), *Issues in Democratic Consolidation: The New South American Democracies in Comparative Perspective*, Notre Dame: Notre Dame University Press 1992; Guillermo A. O'Donnell, *Ilusiones sobre la consolidación*, en: NUEVA SOCIEDAD (Caracas), N° 144, julio / agosto de 1996, pp. 70-89; O'Donnell, *Rendición*

análisis politológico en el Nuevo Mundo (más o menos desde 1980 hasta 2000). En medios académicos se expanden ahora corrientes teóricas que con todo derecho ponen en cuestionamiento los enfoques institucionalistas. Pese a su alto grado de refinamiento, estos últimos suelen pasar por alto los aspectos centrales de la cultura política existente y, como corolario paradójico, desconocen el clima socio-histórico que ha posibilitado la pervivencia del autoritarismo cotidiano y, por ende, del populismo actual. Uno de los críticos más agudos del institucionalismo, *Hans-Jürgen Burchardt*, ha señalado que estas “teorías liberales”, como él las llama, desatienden temas centrales como hábitos colectivos, valores sociales de orientación, estilos de vida y ámbitos de interacción y, a la vez, descuidan los fenómenos de desigualdad real, sobreestimando la significación de la igualdad formal ante la ley e interpretando equivocadamente el acceso efectivo a los procesos democráticos². De acuerdo a Burchardt, los movimientos sociales, sobre todos los indígenas, encarnan las prácticas y configuran los valores de que carecen las democracias representativas; el mérito de las corrientes indigenistas residiría en haber enriquecido y ensanchado la democracia mediante las “experiencias autóctonas y la diversidad cultural”³. Las concepciones institucionalistas habrían interpretado los elementos populistas como *desviaciones* con respecto al paradigma de la democracia

de cuentas horizontal y nuevas poliarquías, en: NUEVA SOCIEDAD, N° 152, noviembre / diciembre de 1997, p. 153 sq.

2 Hans-Jürgen Burchardt, *The Challenge of Evidence - neue Fragen an die Demokratieforschung. Die Herausforderung Lateinamerikas* (El reto de la evidencia - nuevas preguntas para la investigación sobre la democracia. El desafío latinoamericano), en: Patricia Graf / Thomas Stehnken (comps.), *Lateinamerika. Politik, Wirtschaft und Gesellschaft* (América Latina. Política, economía y sociedad), Baden-Baden: Nomos 2008, pp. 41-57, aquí p. 51.

3 Ibid., p. 46.

representativa y al hacerlo así habrían fracasado al no reconocer que los experimentos populistas tratan de alcanzar y solucionar aquello que la democracia representativa no puede brindar⁴. De ahí hay, empero, un solo paso a justificar en teoría y praxis los sistemas populistas porque los líderes de estos serían los portavoces de los sectores desprotegidos de la población respectiva⁵.

Por otra parte es pertinente señalar que los modelos liberal-democráticos en América Latina (a partir aproximadamente de 1980) no han sido exitosos en superar los niveles críticos de pobreza y desigualdad, por lo menos en numerosos países de la región, y que hay todavía notables carencias en lo referente a la inclusión social y a la creación de una ciudadanía efectiva⁶. Cuestionando a Hans-Jürgen Burchardt es indispensable señalar que numerosos aportes teóricos que se inclinan ahora a sobrevalorar los efectos negativos del neoliberalismo, tienden simultáneamente a ignorar el renacimiento del autoritarismo y caudillismo, fenómenos que acompañan invariablemente a los regímenes populistas. Algunos de estos textos atribuyen, por ejemplo, una relevancia excesiva a los (modestos) intentos de los regímenes populistas —como la Venezuela de Hugo Chávez— de implementar programas de inclusión en

4 Ibid., p. 47.

5 Como dice acertadamente Elizabeth Burgos, *Paralelismos cubanos en la revolución bolivariana*, en: REVISTA VENEZOLANA DE CIENCIA POLÍTICA (Mérida), N° 29, enero-junio de 2006, pp. 39-71, aquí p. 52: “La legitimidad del chavismo y del castrismo se la otorga la existencia de los pobres. La pobreza le da el sustrato carnal a la revolución”. “[Los líderes populistas] pueden violar la constitución, fusilar, coartar la libertad de prensa, [...] todo se les perdona, pues actúan y se expresan en nombre de los pobres. [...] Los pobres constituyen una renta política asegurada”.

6 Cf. uno de los mejores resúmenes de esta temática: Hans-Jürgen Burchardt, *Democracia y desigualdad*, en: NUEVA SOCIEDAD (Buenos Aires), N° 215, mayo / junio de 2008, pp. 79-85, especialmente p. 79, 83, 85 (con amplia bibliografía).

favor de los grupos sociales subalternos, suponiendo, al mismo tiempo, que estos experimentos políticos practicarían formas más adecuadas de una democracia directa y participativa asociada a las etnias indígenas y a los llamados movimientos sociales. Apoyándose en teoremas postmodernistas, el resultado global del populismo es descrito como una “ampliación de los derechos democráticos”⁷. En contraposición a este enfoque es útil mencionar que en las nuevas “democracias étnicas”, como la boliviana a partir de 2006, se puede constatar una desinstitucionalización de la esfera pública en combinación con una cierta desintegración del Estado de derecho, el debilitamiento de la igualdad jurídica y del pluralismo ideológico y el retorno de prácticas arcaico-autoritarias bajo el manto del comunitarismo democrático⁸.

A pesar de sus buenos propósitos altisonantes (“convertir los derechos políticos formales en oportunidades reales de inclusión social a través de la reapropiación del concepto de ciudadanía”⁹), estos enfoques y los programas correspon-

7 Ibid., p. 86.- Cf. también: Hans-Jürgen Burchardt, *Zeitenwende - Politik nach dem Neoliberalismus* (Cambio de tiempos - política después del neoliberalismo), Stuttgart: Schmetterling 2004, obra de considerable pretensión teórica, en la cual el autor, basado en Pierre Bourdieu, intenta diseñar una crítica exhaustiva del neoliberalismo (un “modelo depasado”) y explorar las vastas posibilidades del futuro en base a los regímenes de Cuba y Venezuela.

8 Sobre esta temática cf. Henry Oporto, *La transgresión de la democracia y la vuelta al mito de la revolución*, separata de PULSO (La Paz) del 23 de agosto de 2009, vol. 10, N° 516, pp. 1-8.

9 Burchardt, *Democracia...*, op. cit. (nota 6), p. 89.- Una versión más amplia y sistemática de esta tesis se halla en dos obras de elevadas pretensiones teóricas: Hans-Jürgen Burchardt, *Tiempos de cambio - repensar América Latina*, El Salvador: Fundación Böll 2007; Hans-Jürgen Burchardt, *Neue Perspektiven auf Staat und Demokratie in den Nord-Süd-Beziehungen* (Nuevas perspectivas sobre el Estado y la democracia en las relaciones norte-sur), en: Hans-Jürgen Burchardt (comp.), *Nord-Süd-Beziehungen im Umbruch - neue Perspektiven auf Staat und Demokratie in der Weltpolitik* (Relaciones norte-sur en mutación - nuevas perspectivas sobre el Estado y la democracia en la política mundial), Frankfurt: Campus 2009, pp. 9-40.

dientes auspician inclinaciones colectivistas (en cuanto corrientes de mayor valía que el individualismo), descuidan el potencial de autoritarismo inmerso en los sectores subalternos de la sociedad y en sus prácticas políticas consuetudinarias, dejan de lado las consecuencias globales de la problemática ecológico-demográfica y no dejan vislumbrar una posición genuinamente crítica frente a los fenómenos de regresión que *también* entrañan todos los procesos de modernización. En suma: en lo referente a aspectos centrales de la temática contemporánea, tanto las concepciones institucionalistas de cuño liberal-democrático como aquellas favorables a nuevos modelos populistas, indigenistas y socialistas exhiben una ceguera similar.

Intentos de caracterización

No existe unanimidad en la literatura científica en torno a una definición del populismo¹⁰. En un texto clásico referido a América Latina, Alistair Hennessy calificó el populismo como un sistema organizativo para sincronizar grupos de intereses diferentes, con un liderazgo eminentemente carismático proveniente de la clase media desarraigada. Hennessy señaló y subrayó la naturaleza manipuladora de la dirigencia populista, pues la comunicación interna (en el interior de la organización y también en el seno de los grandes movimientos de masas) sería siempre unidireccional: del líder al pueblo. Dentro del partido los militantes tendrían en realidad

10 Para una discusión interesante en torno a las definiciones de populismo, cf. Emmanuelle Barozet, *Populismo regional y Estado en Chile*, en: ESTUDIOS INTERDISCIPLINARIOS DE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE (Tel Aviv), vol. 19, N° 2, julio-diciembre de 2008, pp. 45-60, especialmente p. 47.

poco que decir. La mayoría de los adherentes del populismo estaría compuesta por aquellas personas expuestas directamente (en cuanto víctimas) a los grandes procesos de cambio acelerado (urbanización, modernización, globalización). Conformarían la *masa disponible*, proclive a ser manejada arbitrariamente por la jefatura partidaria¹¹. Teniendo en cuenta la evolución real de los partidos y movimiento populistas de los últimos sesenta años, se puede decir que los adherentes de estos partidos y movimientos tienen en común su anhelo de reducir los privilegios de las clases altas tradicionales y ensanchar su propia base de derechos, pero no articulan estas demandas de modo más o menos autónomo, sino por medio de las visiones, la ideología y los designios políticos del aparato partidario y según las necesidades específicas de este último. El partido populista adquiere el carácter de un hogar, en el cual todo tiene su lugar conocido y donde la jefatura adopta fácilmente un rol paternalista y ejerce una función pedagógica de arriba hacia abajo.

En un estudio importante consagrado a la elucidación del populismo, *Peter Worsley* analizó detenidamente la ideología de este último, llegando a la conclusión de que esta es ante todo anti-elitaria y anti-intelectual. Su comprensión no exige grandes esfuerzos teóricos a ningún simpatizante o militante. En el fondo se reduce a una visión dicotómica de toda actividad política: patria / antipatria, amigos / enemigos, los de adentro contra los de afuera. No acepta la concepción marxista de la lucha de clases. El enfoque está destinado al hombre simple, al campesino pobre o al clásico *descamisado* peronista. Pese a la existencia de dilatados aparatos partida-

rios, los adherentes y militantes de base suponen por regla que existe un nexo directo de la masa con el líder sin pasar por instancias institucionalizadas del partido o de la organización¹². Los regímenes populistas implementan en general programas modestos de asistencia social, pero bien publicitados y mejor vendidos a la llamada opinión pública popular. Los gobiernos conocen muy bien el valor real del espectáculo circense. Estas concepciones han sido influidas por los estudios de *Gino Germani* sobre el peronismo argentino, que en la actualidad han vuelto a cobrar relevancia teórica. En el marco de la teoría clásica de la modernización, Germani sostuvo que el notable desarrollo argentino de la primera mitad del siglo XX generó un número muy alto de individuos sin raíces socio-políticas (las masas en estado anómico), que no pudo acceder inmediatamente a los beneficios de la modernidad. Estas masas cayeron bajo la influencia de líderes y partidos que les sugirieron la “máscara de la participación”, preservando el carácter cultural autoritario de donde provenían estas masas. Las demandas de estas últimas no eran socialistas en sentido estricto (incluían, por ejemplo, una vigorosa defensa de la pequeña propiedad), pero estaban dirigidas contra la clase alta tradicional, a la que se consideró como esencialmente opuesta a los genuinos intereses de la nación y del pueblo¹³.

Carlos de la Torre caracterizó al populismo como una estrategia política para alcanzar el poder; sus líderes buscan

11 Alistair Hennessy, América Latina, en: Ghita Ionescu / Ernest Gellner (comps.), *Populismo. Sus significados y características nacionales*, Buenos Aires: Amorrortu 1970, pp. 39-80, especialmente pp. 39-42.

12 Peter Worsley, *El concepto de populismo*, en: Ionescu / Gellner (comps.), op. cit. (nota 11), pp. 258-304, especialmente pp. 293-294.

13 Gino Germani, *Política y sociedad en una época de transición. De la sociedad tradicional a la sociedad de masas*, Buenos Aires: Paidós 1965; Gino Germani, *Autoritarismo, fascismo y populismo nacional*, Buenos Aires: Temas 2003.- Sobre la obra de Germani cf. Andrés Ortiz, *Populismo y transnacionalidad. Una hipótesis sobre el liderazgo de Chávez y Correa*, en: ECUADOR DEBATE (Quito), N° 73, abril de 2008, pp. 63-75.

el apoyo directo, no mediado por instituciones ni reglas, de un gran número de seguidores en principio desorganizados. Ideologías y programas juegan un papel secundario, por lo cual resulta difícil clasificar a los experimentos populistas dentro del espectro convencional de izquierdas y derechas. La etapa movilizadora abarcaría “la exaltación discursiva del pueblo”: el entusiasmo de gente habitualmente poco interesada en cuestiones público-políticas. En todo caso, las consignas y estrategias populistas dejarían al descubierto las carencias, los silencios y los errores de la democracia liberal. El concepto de “pueblo”, muy utilizado por los movimientos populistas, queda casi siempre en una sintomática oscuridad, con tendencia a englobar todo lo que no constituye específicamente las élites empresariales y las dirigencias políticas opuestas a la corriente populista¹⁴.

En un brillante ensayo *Loris Zanatta* demostró que para tener éxito los movimientos populistas presuponen un orden más o menos democrático, donde la demanda de ampliar el espacio público-político y extender la ciudadanía política y social se convierte en plausible y luego en apremiante. En muchos casos los movimientos populistas surgen como promesas de rescate de una soberanía popular presuntamente incautada y luego enajenada por la élite tradicional¹⁵.

No hay duda de que todos los regímenes populistas intentan debilitar o hacer superfluas las estructuras de intermediación político-institucionales; las jefaturas populistas sostie-

nen, de forma implícita, que estas estructuras confiscan o, por lo menos, debilitan el poder soberano del pueblo en beneficio de las élites tradicionales. Las ideologías populistas manipulan exitosamente el imaginario colectivo al pretender la abolición de la distancia entre gobernantes y gobernados, postulado que casi siempre ha gozado del fervor popular y cuya capacidad de movilización social no necesita ser mencionada con más detalle. Valiéndose de tecnologías actuales, los populistas han sabido instrumentalizar eficazmente amplias redes sociales, a través de las cuales las jefaturas hacen circular bienes materiales y simbólicos en favor de los más pobres y vulnerables, con lo que consiguen establecer vínculos estables y fuertes de lealtad y obediencia hacia las cúpulas benefactoras.

Otros autores han analizado la paradoja siguiente. Un proceso considerable de democratización precede por regla al populismo. La politización autónoma de las masas lleva a una diversidad de puntos de vista, a una pluralidad de intereses y, por ende, a una variedad de líneas políticas. Pero segmentos importantes de la población, que no son los favorecidos por el proceso de modernización —o que creen ser las víctimas del mismo— perciben la pluralidad ideológica como algo incómodo y hasta amenazador. Todos los modelos populistas propugnan, en consecuencia, la homogeneidad como norma, el uniformamiento político-partidario como meta, el *organicismo antiliberal* como factor estructurante¹⁶. Es indudable que esta constelación favorece aspectos tradicional-autoritarios de la mentalidad popular, que tienden paulatinamente a endurecerse. El poder de las imágenes

14 Cf. el instructivo texto de Carlos de la Torre, *¿Por qué los populismos latinoamericanos se niegan a desaparecer?*, en: ESTUDIOS INTERDISCIPLINARIOS DE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE, vol. 19, N° 2, julio-diciembre de 2008, pp. 7-28, aquí p. 10 sq.

15 Loris Zanatta, *El populismo, entre religión y política. Sobre las raíces históricas del antiliberalismo en América Latina*, en: ESTUDIOS INTERDISCIPLINARIOS DE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE, vol. 19, N° 2, julio-diciembre de 2008, pp. 29-44, aquí pp. 30-33.

16 Frédérique Langue, *Petróleo y revolución en las Américas. Las estrategias bolivarianas de Hugo Chávez*, en: REVISTA VENEZOLANA DE CIENCIA POLÍTICA, N° 29, enero / junio de 2006, pp. 127-152, especialmente p. 140.

decretadas desde arriba, la fuerza hipnótica y carismática del líder, el alcance y la cobertura de los medios modernos de comunicación, la facilidad de manipular a masas intelectual y culturalmente mal formadas y el sentimiento de gratitud de estas mismas a un gobierno que les ha brindado algunas ventajas producen una amalgama poderosa, ante la cual la defensa de los derechos humanos, la libertad de expresión y el pluralismo ideológico emergen como fenómenos de segundo rango, como elementos prescindibles de un orden ya caduco, como antiguallas liberales de una época pretérita y superada ampliamente por la historia contemporánea.

El organicismo antiliberal ha sido descrito por varios autores como factor decisivo de todas las formas de populismo. El chavismo venezolano tendría, según *Frédérique Langue*, una base amplia y profunda en el imaginario nacional popular, que concibe como positiva una férrea unidad entre caudillo, ejército y pueblo¹⁷, unidad operacional que estaría por encima de minucias como legalismos, plazos de periodos gubernamentales, elecciones, crítica de la opinión pública y acciones de la oposición. El peligro de este organicismo personalista y anti-institucionalista es la generación de un dilatado infantilismo político, que no es ajeno a las tradiciones culturales de América Latina: como el pueblo no puede y no debe dotarse de instrumentos de representación política —esto ya sería una concesión a las concepciones clásicas liberales—, hay que aceptar necesariamente una identidad *a priori* entre el pueblo y el gobierno que sale de sus entrañas y que habla por él, porque no es un órgano extraño

17 Ibid., p. 140; cf. también Colette Capriles, *La enciclopedia del chavismo o hacia una teología del populismo*, en: REVISTA VENEZOLANA DE CIENCIA POLÍTICA, N° 29, enero-junio de 2006, pp. 73-92, aquí p. 80; Elizabeth Burgos, op. cit. (nota 5), p. 57.

separado de las tradiciones de las masas populares. En esta constelación surge un grave problema, como señala Carlos de la Torre: “en el populismo no existe un campo reconocido para expresar la disensión”¹⁸. La función altamente integradora del populismo, la presunta identidad entre pueblo y gobierno y el mito de la armonía social completa (en cuanto reflejo del orden natural y también del divino) hacen imposible un pluralismo de programas, partidos y acciones. Es más: el populismo, convertido en un “fundamentalismo moral” y un “exclusivismo ideológico”, percibe en el pluralismo “la enfermedad a extirpar”¹⁹.

En los regímenes populistas las elecciones adoptan a menudo el carácter de semicompetitivas, en la medida en que los gobiernos respectivos no permiten a los opositores una actividad previa de información y proselitismo; tampoco está asegurada la total limpieza de las mismas²⁰. Hay que admitir que los regímenes populistas han desarrollado un notable virtuosismo en la creación de imágenes favorables a sus designios, en la elaboración de consignas y sistemas de propaganda para atraer a los votantes y en la utilización del sufragio universal en pro de fines autoritarios. No hay duda de que los populismos latinoamericanos han perfeccionado las prácticas del bonapartismo del siglo XIX y de las democracias plebiscitarias, logrando hacer aparecer la personalización autoritaria del poder como un gobierno legítimo y justo de amplia base electoral, aunque esto signifique, en el

18 Carlos de la Torre, *¿Por qué...?*, op. cit. (nota 14), p. 16.

19 Loris Zanatta, op. cit. (nota 15), p. 39.

20 Alfredo Ramos Jiménez, *De la democracia electoral a la democracia plebiscitaria. Elecciones y referendos en la Venezuela de Chávez*, en: REVISTA VENEZOLANA DE CIENCIA POLÍTICA, N° 29, enero-junio de 2006, pp. 7-37, aquí p. 11 sq.

fondo, una supremacía del Estado sobre la sociedad²¹, supremacía habitual en tiempos predemocráticos y premodernos.

En el contexto actual (de una considerable distancia entre las pretensiones programáticas del populismo y la modestia de sus resultados prácticos) es útil referirse muy brevemente a la diferencia entre populismo y neopopulismo²². El populismo que podemos llamar clásico (cuyo ejemplo paradigmático fue el régimen de *Juan Domingo Perón* en Argentina, 1943-1955) logra desplazar a la “oligarquía” tradicional de las fuentes del poder político, fomenta la ascensión de nuevos sectores sociales, posee una fuerte voluntad de reformas y se desarrolla junto a un sindicalismo vigoroso²³. En cambio el neopopulismo favorece pactos, así sea encubiertamente, con los estratos privilegiados y exhibe una débil voluntad de reformas auténticas, pese a una retórica radical. En el neopopulismo el sindicalismo autónomo está constreñido a un rol subordinado. Partidos y movimientos neopopulistas postulan, en contraposición a las doctrinas marxistas convencionales, una alianza de clases sociales, un modelo mixto de economía y una ideología nacionalista (y no un programa de la emancipación del género humano mediante la dictadura transitoria de la clase obrera). El neopopulismo ha surgido con fuerza en aquellos países donde ha florecido la debilidad

21 Hernán Ibarra, *El bonapartismo como liderazgo político*, en: ECUADOR DEBATE, N° 73, abril de 2008, pp. 41-46.

22 Cf. Guy Hermet / Soledad Loaeza / Jean-François Prud'homme (comps.), *Del populismo de los antiguos al populismo de los modernos*, México: El Colegio de México 2001; María Moira MacKinnon / Mario Alberto Petrone (comps.), *Populismo y neopopulismo en América Latina. El problema de la Centenaria*, Buenos Aires: EUDEBA 1998; Felipe Burbano de Lara (comp.), *El fantasma del populismo. Aproximación a un tema (siempre) actual*, Caracas: Nueva Sociedad 1998; Ludolfo Paramio, *Giro a la izquierda y regreso del populismo*, en: NUEVA SOCIEDAD, N° 205, septiembre-octubre de 2006, pp. 62-74.

23 Cf. el brillante estudio de Peter Waldmann, *El peronismo 1943-1955*, Buenos Aires: Universidad Nacional de Tres de Febrero (EDUNTREF) 2009.

institucional y donde se hizo importante la antipolítica²⁴, que es el rechazo desilusionado a todo lo que tenía que ver con los fenómenos políticos tradicionales. El neopopulismo agrega habitualmente una buena dosis de voluntarismo y decisionismo, todo ello dentro de la genuina tradición latinoamericana. Hay que indicar que la limitación de las competencias decisorias a una sola instancia o institución, como el presidente de la república, casi siempre ha sido percibida en América Latina como algo positivo, pues evita, en la opinión popular, la dispersión caótica en la toma de decisiones y auspicia la eliminación de las componendas y los arreglos bajo cuerda. En América Latina los modelos decisionistas radicales tienden a la concentración del poder en la figura presidencial: una vieja tradición, que ahora es remozada mediante los teoremas contemporáneos de una gobernabilidad comprendida en clave tecnocrática²⁵.

Los regímenes populistas del presente, como los existentes en Bolivia, Ecuador, Nicaragua y Venezuela, exhiben rasgos de ambos modelos, lo que hace algo superflua esta distinción entre populismo y neopopulismo. En este texto se usará el concepto relativamente amplio de populismo para englobar ambos fenómenos, como es lo habitual en la ciencia política de estos países.

24 René Antonio Mayorga, *Antipolítica y neopopulismo*, La Paz: CEBEM 1995, p. 27; Alfredo Ramos Jiménez, *Del proyecto de “socialismo del siglo XXI” al populismo realmente existente*, en: POLITEIA (Caracas), vol. 31, N° 40, enero-junio de 2008, pp. 175-197, aquí p. 179.

25 Sobre la problemática del decisionismo cf. Santiago C. Leiras, *Liderazgo político: estilo (neo)populista, estrategia (neo)decisionista. Hacia un modelo de interpretación en contexto democrático*, en: ECUADOR DEBATE, N° 73, abril de 2008, pp. 47-61.

Populismo, pulsiones religiosas y modernidad

En un texto muy comentado, *Margaret Canovan* expuso la tesis de que los movimientos populistas son como erupciones colectivas elementales, inherentes a todo ejercicio democrático, que emergen habitualmente en periodos de crisis y cambios. Canovan localiza al populismo en medio de las “dos caras” que tendría toda democracia: una redentoria y otra pragmática²⁶. Al agotarse esta última, importantes sectores de la población se inclinarían por un renacimiento de la fase redentoria, que se expresaría por una exaltación *quasi*-religiosa de las masas populares y por la creencia de que sus decisiones primordiales son necesariamente las correctas, según el principio: *vox populi, vox Dei*. Esta concepción, no muy convincente a causa de la idealización de la etapa redentoria²⁷, presupone una dicotomía relativamente simple, divulgada por *Michael Oakeshott*²⁸: los regímenes se moverían entre la política de la fe, que correspondería a la época premoderna, y la política del escepticismo, que caracterizaría a la era moderna.

El retorno a la etapa redentoria es considerada como una limpieza indispensable que hace una sociedad democrática, cansada de los refinamientos ociosos del pluralismo y el escepticismo liberales y de las perversiones de la economía de mercado: una expurgación de los males con los que las

masas se han contagiado en su intento de alcanzar la modernidad y una vuelta a las convicciones sanas y simples de aquellos que han conservado la fuerza de las emociones y los sentimientos²⁹. Esta etapa redentoria en su versión populista del presente – una versión edulcorada e idealizada de la democracia comunitaria – puede ser estudiada en el modelo populista boliviano instaurado en enero de 2006. Mediante elecciones y plebiscitos casi permanentes se intenta dar la impresión de una identidad entre gobernantes y gobernados, donde los intermediarios clásicos juegan un rol marcadamente secundario; esto es además facilitado por una concepción monista, antipluralista de *pueblo*, en la cual no hay fisuras político-ideológicas de importancia. Si hay elementos heterogéneos, estos pertenecen al no-pueblo, a lo que proviene de afuera, y que, por consiguiente, no tiene o no debería tener derecho a una representación autónoma y permanente de sus intereses. La unidad del pueblo, elevada a una categoría casi sagrada, hace superflua toda actividad opositora. Los gobernantes, que “mandan obedeciendo” (la actual fórmula ritual boliviana), no necesitan de instancias independientes que supervisen sus actos. La separación de poderes, la imparcialidad de los tribunales y la libertad de expresión adoptan entonces la característica de un fenómeno proveniente de un modelo civilizatorio fundamentalmente diferente, que por ello no necesita ser integrado en una “cosmovi-

26 Margaret Canovan, *Trust the People! Populism and the Two Faces of Democracy*, en: *POLITICAL STUDIES*, vol. 47, Nº 1, marzo de 1999, pp. 2-16, aquí p. 8.

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

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

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

sión que se basta a sí misma”³⁰. En el caso boliviano la identificación entre gobernantes y gobernados lleva al partido oficial (el Movimiento al Socialismo = MAS) a menospreciar todo instrumento y procedimiento para controlar y limitar el poder. Jorge Lazarte afirma que el poder es el “núcleo ordenador”, el “código profundo” de la retórica y la praxis de este partido y que, por lo tanto, la violencia, como “virtualidad inherente” a todo ejercicio de acción política, no es algo considerado como negativo o reprochable por los miembros del partido y por los votantes del mismo³¹. Restricciones institucionales y el uso del diálogo con los adversarios son percibidos, al igual que en la mayoría de las culturas autoritarias, como manifestaciones de debilidad o traición. Para comprender lo alcanzado en Bolivia hay que referir al mismo tiempo los resultados de un análisis supranacional comparativo, basado en datos empíricos y hechos documentales: el llamado *Índice de Desarrollo Democrático*. En el estudio de 2009, el último lugar en América Latina es ocupado por Bolivia, por debajo de las calificaciones obtenidas por Venezuela y Ecuador³².

Varios autores han insistido en que lo común a los distintos populismos serían la inclinación antipluralista, la tenden-

cia anti-elitista, el imaginario *quasi*-religioso y la función integradora de la ideología movilizadora. Como dice Loris Zanatta al caracterizar el “populismo genérico” (o el “*humus* populista”), la función integradora se manifiesta en el intento de restablecer una armonía primigenia que dormita en el alma colectiva, amenazada por los efectos corrosivos y cosmopolitas de los procesos de modernización. El populismo constituiría una forma actualizada de un sentimiento esencialmente conservador y religioso, basado en una solidaridad mecánica y dirigido contra la sociedad abierta y plural del presente y contra los elementos distintivos del liberalismo³³. Los regímenes populistas aparecen a menudo como un proceso de inmersión en los valores y las prácticas de la religiosidad popular y como la superación del debate perenne y de la lucha abierta de intereses divergentes, que una buena parte de la población considera como un proceso negativo, innecesario y hasta doloroso. El modo liberal de hacer política, la pugna continua de propuestas ideológicas y la “administración pragmática de lo público”³⁴ constituyen para dilatados sectores populares una forma excesivamente profana y materialista de conducir los asuntos de Estado, que debería ser reemplazada por un sistema basado en la confianza y no en el disenso, un modelo, por ende, más acorde con las emociones de la población y con una versión idealizada de la soberanía popular (por encima de las contiendas de intereses). En el trasfondo emerge la voluntad general de corte rousseauiano. Se trata de un imaginario colectivo con claros rasgos premodernos, religiosos y familiares, que pretende el restablecimiento de una armonía primigenia, la cual estaría en peligro por la acción combinada de la modernidad, el libera-

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

31 Ibid., p. 15, 22.

32 Konrad-Adenauer-Stiftung / Polilat.com, *Índice de desarrollo democrático de América Latina IDD-Lat 2009*, Buenos Aires: KAS 2009, p. 9.- En otros países los efectos prácticos de la “restauración” de la democracia indígena comunitaria (instauración legal del conjunto de usos y costumbres en municipios indígenas en Oaxaca / México) han dado como resultado la mediocridad en el desempeño económico, el autoritarismo político en la praxis y el privilegiamiento de una izquierda formada mayoritariamente por estudiantes y maestros que hablan en nombre de los campesinos. Cf. Ugo Pipitone, *Tres (breves) historias agrarias: Oaxaca, Kerala, Sicilia*, en: NUEVA SOCIEDAD, N° 223, septiembre-octubre de 2009, pp. 56-75, aquí p. 61.

33 Zanatta, op. cit. (nota 15), p. 30, 33.

34 Carlos de la Torre, op. cit. (nota 14), p. 11.

lismo y la globalización. Sistemas populistas refuerzan un ámbito de ideas y sentimientos favorable a la homogeneidad social y la simplicidad ideológica, afín a la solidaridad mecánica y más cerca de la comunidad preburguesa y pre-industrial que de la sociedad moderna. En suma: un ámbito engarzado en fundamentos orgánicos y en orientaciones colectivistas, que siente como extraños los presupuestos racionales y contractuales del mundo contemporáneo y su inclinación al individualismo. En este tipo de sociedad, como asevera Loris Zanatta, el caudillo populista no representa al pueblo, sino lo encarna adecuadamente; el caudillo conforma el camino hacia la redención socio-política³⁵.

Se puede argüir que esta dicotomía binaria (la modernidad liberal, racional y pluralista frente a la tradicionalidad autoritaria, prerracional y monista) no corresponde a la complejidad histórica alcanzada entre tanto en América Latina y no contribuye a explicar un fenómeno múltiple como el populismo, el cual ha surgido precisamente como una respuesta a problemas causados por procesos insatisfactorios de modernización en numerosas sociedades de todo el planeta. Se trata, evidentemente, de un modelo reduccionista que privilegia la visión y las normativas del liberalismo como opción política, económica y cultural. Concebir lo moderno como el campo del laicismo, del pragmatismo escéptico y de la duda científica deslegitima claramente el ámbito rural, la religiosidad popular, los grandes movimientos sociales, las reivindicaciones de los estratos afectados por la modernización liberal y las construcciones teórico-ideológicas que acompañan a estas últimas. La identificación simple de lo moderno con lo liberal es insostenible. Pero modelos teóri-

³⁵ Zanatta, op. cit. (nota 15), p. 33 sq., 38.

cos más elaborados y complejos, que se remiten a las tesis de *Max Weber* sobre las raíces de un modelo civilizatorio de alcance mundial, que está basado en los éxitos indudables de la ciencia y la tecnología, nos ayudan a comprender el impacto y la enorme atraktividad de ese impulso histórico que lo podemos calificar sumariamente como la modernidad occidental. Estos esfuerzos teóricos contribuyen a entender asimismo la notable gama de respuestas y alternativas que se reclaman de un carácter propio, autóctono y anti-imperialista, respuestas, empero, que presuponen la incursión de la modernidad occidental. Esta perspectiva, pese a todas sus carencias e inexactitudes, nos puede ayudar a comprender los aspectos negativos que *también* están asociados a los experimentos nacionalistas, indigenistas y socialistas.

Con mucha razón *Francisco Colom* ha llamado la atención acerca de la persistencia y extensión de un sustrato socio-cultural católico y antiliberal bajo los regímenes latinoamericanos más diversos, sustrato que se caracteriza por una concepción orgánica y jerárquica de la sociedad³⁶. Esta última se ha sobrepuesto a ideologías liberales y a corrientes individualistas, dando como resultado una amalgama que, bajo variantes muy diversas, integra elementos del liberalismo económico dentro de una línea general que prescribe una meta histórica obligatoria y no retrocede ante la idea de una dictadura iliberal para hacer el bien colectivo. Esta concepción es altamente favorable a un gobierno fuerte y popular, que se arroga la facultad de interpretar los decursos evolutivos y la *voluntad general*.

³⁶ Francisco Colom González, *La tutela del "bien común". La cultura política de los liberalismos hispánicos*, en: Francisco Colom González (comp.), *Modernidad iberoamericana. Cultura, política y cambio social*, Madrid: Iberoamericana / Vervuert / CSIC 2009, pp. 269-298, especialmente p. 291 sq.

La decepción socio-cultural

La falta de un mejoramiento sustancial del nivel de vida de las clases subalternas –o la creencia de que la situación es así–, el carácter imparable de la corrupción en la esfera político-institucional en las décadas anteriores y la ineficiencia técnico-profesional en el ejercicio de funciones públicas han sido los factores que han generado un sentimiento mayoritario de *desilusión* con la economía neoliberal, con la democracia representativa y con los pactos entre partidos políticos. Un factor esencial para el florecimiento del populismo debe ser visto en este desencanto colectivo producido por los modelos llamados neoliberales en América Latina y especialmente en Bolivia, Ecuador, Nicaragua y Venezuela. Esto se debió también a la manera cómo las élites tradicionales manejaron el aparato político: cumplimiento selectivo, cuando no arbitrario, de leyes y normas, sumisión frente a las presiones globalizadoras, subordinación a los intereses económicos más conspicuos y nombramientos erráticos o basados en el favoritismo convencional.

La desilusión es el corolario del desempeño nada brillante de un modelo económico que podemos llamar *radicalismo neoconservador de mercado*³⁷, tal cual ha sido calificado en su versión más dura impuesta por los norteamericanos en Irak después de 2003. A esto hay que agregar que en varios países el neoliberalismo generó una “desintegración de las bases culturales de acción del individuo”³⁸, a lo que ha contribuido

eficazmente el relativismo axiológico que irradian las corrientes postmodernistas, cuya relevancia debe verse no sólo en las ciencias sociales, sino principalmente en los campos de las normativas éticas, la publicidad y la configuración del ocio juvenil. Este relativismo de valores, junto con la permisividad moral-cultural que los medios modernos de comunicación han introducido en sociedades relativamente premodernas y preburguesas en el lapso de pocos años, son factores que han tenido una considerable influencia en el debilitamiento de la institucionalidad de aquellos países que ahora exhiben los regímenes populistas más radicales. Aclarando el contexto histórico-político se puede aseverar que en Venezuela a partir aproximadamente de 1990 y en Bolivia y Ecuador en la primera década del siglo XXI los partidos políticos tradicionales, que practicaban el llamado Consenso de Washington (economía de libre mercado junto con democracia representativa), ingresaron en una profunda crisis de credibilidad y en una fragmentación institucional, de las cuales no han podido salir hasta hoy. La erosión de la credibilidad de los partidos se trasladó a un plano mayor y se convirtió en una decepción con la democracia representativa occidental. A esto hay que agregar la segmentación étnica del electorado en Bolivia y en menor medida en el Ecuador: la población de origen indígena dio la espalda a los partidos tradicionales y su decidido apoyo a los movimientos populistas.

En varios países las élites asociadas al neoliberalismo y a la economía de libre mercado han tenido un historial particularmente mediocre en el campo de la ética social y en el desempeño técnico de las funciones gubernamentales. El descalabro del sistema tradicional de partidos tuvo lugar paralelamente al desprestigio de aquellas modernas élites tecnocráticas, como parecen ser los casos específicos de

37 Walter Otto Ötsch / Jakob Kapeller, *Neokonservativer Marktradikalismus. Das Fallbeispiel Irak* (Radicalismo neoconservador de mercado. El caso ejemplar de Irak), en: INTERNATIONALE POLITIK UND GESELLSCHAFT (Berlin), vol. 2009, Nº 2, pp. 40-55; cf. también Joseph Stiglitz / Linda Blimes, *The Three Trillion Dollar War*, New York: Norton 2008.

38 Luis Madueño, op. cit. (nota 29), p. 51.

Bolivia, Ecuador, Nicaragua y Venezuela³⁹. No se trata sólo de la gestión económica de los regímenes liberal-democráticos, considerada ahora como deficiente, sino de una decepción cultural muy amplia, percibida como tal por la mayoría de la población. Y esto es lo preocupante. Se puede afirmar que la gestión deficitaria de los partidos asociados al neoliberalismo no fue el único factor que desencadenó la desilusión colectiva. La presión demográfica, las demandas de las nuevas generaciones y de los grupos que pugnaban por reconocimiento, trabajo y bienestar, el resurgimiento de las identidades indígenas y la lucha por recursos naturales cada vez más escasos han promovido efectivamente una decepción casi ilimitada con respecto a lo alcanzado y a lo alcanzable en los terrenos social, económico y político. No se trata, en el fondo, de una apreciación objetiva de parte de las masas (los resultados del neoliberalismo no fueron tan negativos en ninguno de los países mencionados), sino de cómo el desarrollo histórico es visto por amplios sectores sociales. Y esta percepción colectiva es muy desfavorable al conjunto político-ideológico que hoy se denomina neoliberalismo. No hay duda de que las corrientes populistas han desplegado un notable virtuosismo al conformar y manipular las imágenes públicas ahora predominantes en torno a

39 Cf. Pilar Mendieta Parada, *Indígenas en política. Una mirada desde la historia*, La Paz: Instituto de Estudios Bolivianos 2009; Ángel E. Álvarez, *De la hegemonía partidista a la democracia sin partidos*, en: POLITEIA, N° 30, enero-junio de 2003, pp. 75-93; Steve Ellner / Miguel Tinker Salas (comps.), *Venezuela: Hugo Chávez and the Decline of an "Exceptional Democracy"*, Lanham: Rowman-Littlefield 2007; Carlos de la Torre / Enrique Peruzzotti (comps.), *El retorno del pueblo. El populismo y las nuevas democracias en América Latina*, Quito: FLACSO 2008; Kurt Weyland / Carlos de la Torre et al., *Releer los populismos*, Quito: CAAP 2007; Rafael Quinteros, *El mito del populismo*, Quito: Abya Yala 2005; Andrés Pérez-Baltodano, *El regreso del sandinismo al poder y la cristalización del "Estado-mara"*, en: NUEVA SOCIEDAD, N° 219, enero-febrero de 2009, pp. 4-13.

los logros y fracasos del neoliberalismo. Hay que mencionar, ante todo, las destrezas de los partidos populistas al aprovechar las oportunidades de ganar adherentes en medio de una atmósfera generalizada de frustraciones colectivas, marginalización socio-económica real y resentimientos ficticios o imaginarios que prevalecían entre las masas latinoamericanas a fines del siglo XX y comienzos del XXI. Al perfilarse paulatinamente estos problemas en el horizonte político, las élites tradicionales no pudieron esbozar una solución adecuada ni tampoco un imaginario colectivo más o menos favorable a sus intereses.

Todo esto ha producido una "fatiga cívica"⁴⁰ muy profunda, ya que antes de los éxitos electorales populistas se pudo constatar la declinación de los partidos en cuanto portadores de ideas y programas y como focos de irradiación de solidaridad práctica. Frente a este vacío de opciones dentro del espectro convencional de partidos, una buena parte de la población ha sido seducida por el discurso de un populismo con ribetes socialistas e indigenistas, máxime si este proceso ha coincidido con el surgimiento de nuevos líderes carismáticos que gozan de una comunicación fácil y directa con las masas, líderes que despiertan un sentimiento elemental de vinculación afectiva y solidaria y que han sabido manipular con notable virtuosismo el ámbito simbólico popular mediante consignas muy simples, pero realmente exitosas. Como se sabe, en numerosos países latinoamericanos dilatados sectores populares perciben que existe una brecha creciente entre el juego político cotidiano y las imágenes idealizadas de la democracia, entre el funcionamiento efectivo de las instituciones y las expectativas de la población. Aunque la realidad

40 José Antonio Rivas Leone, *Antipolítica y nuevos actores políticos en Venezuela*, en: Alfredo Ramos Jiménez (comp.), op. cit. (nota 29), pp. 241-268, aquí p. 252.

siempre es algo muy complejo y polifacético (el “fracaso” de la democracia representativa liberal es una tesis hábilmente difundida por sus adversarios), los estratos con nivel educativo inferior tienden a creer que existe un muro artificial, creado por los intereses del “sistema”, que los separa de las bendiciones de la modernidad y de la dignidad social. Los gobiernos populistas aparecen entonces como el camino más seguro y promisorio de acceso a estos bienes materiales e ideales que las élites tradicionales presuntamente les escatiman desde tiempos inmemoriales.

Populismo y cultura política tradicional

Con alguna seguridad se puede aseverar que en toda América Latina la cultura política prevaleciente hasta hoy ha carecido de un espíritu crítico, indagatorio y cuestionador de sus propios valores y fundamentos. Esto vale también para las ciencias sociales de la región, sobre todo para las versiones más exitosas entre el público receptor de las mismas. *Jessé Souza* ha postulado la interesante tesis de que la ciencia social brasileña se destaca por la falta de un genuino espíritu crítico (especialmente consigo misma) y que esto se expande a la “identidad colectiva” de la nación. Se ahí se derivarían el mito de la “solidaridad innata” del brasileño, la idealización de las condiciones del brasileño pobre y la ideología del “hombre cordial”, que tendrían ante todo la función de una “fantasía compensatoria” para hacer más digerible el subdesarrollo de esa nación: esta sería la ventaja comparativa frente al mundo ya desarrollado. Se daría “la construcción sentimental del oprimido, idealizado y glorificado”, que obstaculizaría políticas públicas adecuadas para cambiar ese estado

de cosas⁴¹. El resultado sería, sin embargo, una marcada inclinación a la “autocomplacencia” y a la “auto-indulgencia”, una “extraordinaria ceguera” que impediría una adecuada comprensión de los desafíos y problemas actuales de la sociedad brasileña⁴². La celebración de los vínculos personales en cuanto elemento identificador de parte de las ciencias sociales dificultaría la aceptación de la dimensión moderna de las relaciones impersonales, y ello favorecería el personalismo y el patrimonialismo en la esfera política y atrasaría la instauración de una esfera pública moderna, eficiente y centrada en principios objetivos. Otra consecuencia sería la auto-inmunización del debate intelectual contra un cuestionamiento efectivo: se daría un “discurso unidimensional” que construiría un poderoso nexo entre sentido común, necesidades de integración social y ciencia social acrítica⁴³. La situación no es muy diferente en el resto de América Latina.

La carencia de un espíritu crítico, como lo llama *Jessé Souza*, puede ayudar a comprender la constelación siguiente. En toda la región y en la zona andina en particular se puede observar un fenómeno recurrente, ya estudiado por las ciencias sociales: los avances en la educación de corte democrático y la ampliación de la vigencia de los derechos humanos suceden a veces *paralelamente* a un renacimiento (1) de la aun vigorosa tradición cultural del autoritarismo, (2) de corrientes indigenistas y (3) de movimientos populistas teñidos de nacionalismo y socialismo.

Todos estos movimientos poseen rasgos externos de una gran visibilidad simbólica. Sus características “públicas”

41 *Jessé Souza, Modernización periférica. El “hombre cordial” y la construcción de la identidad brasileña*, en: Francisco Colom (comp.), op. cit. (nota 36), pp. 489-507, aquí p. 505.

42 *Ibid.*, p. 497.

43 *Ibid.*, pp. 498-504.

están concebidas para el consumo popular masivo, y no siempre tienen una significación profunda y duradera. Los partidos y los líderes populistas han exhibido un notable virtuosismo técnico en el manejo de los medios masivos de comunicación. Sobre todo los presidentes de Bolivia, Ecuador, Nicaragua y Venezuela han demostrado ser “grandes comunicadores” que expresan las aspiraciones democráticas primarias de masas populares con un grado elemental de educación, las cuales acarician el viejo anhelo de disminuir la distancia y reducir la diferencia entre gobernantes y gobernados. Los dirigentes populistas simulan una comunión de lenguaje, estilo y modo de vida entre ellos y las masas y explotan así para sus fines particulares el imaginario popular y las expectativas de amplios sectores sociales⁴⁴.

En Ecuador, Bolivia y Venezuela la constelación actual es confusa a primera vista porque el movimiento populista tiene la reputación de encarnar la progresividad histórica y una auténtica modernización según las verdaderas necesidades del país. Esta opinión está muy difundida en las sociedades andinas y, lamentablemente, también en círculos de la cooperación internacional y la opinión pública europea⁴⁵. Al mismo tiempo el populismo del presente fomenta de manera

44 Pierre-André Taguieff, *L'illusion populiste. De l'archaïque au médiatique*, París: Berg 2002, p. 285 sq.; sobre el “telepopulismo” cf. el importante ensayo de Alfredo Ramos Jiménez, *Los límites del liderazgo plebiscitario. El fenómeno Chávez en perspectiva comparada*, en: Alfredo Ramos Jiménez (comp.), op. cit. (nota 29), pp. 15-46, especialmente p. 30: Los líderes populistas tienden más a dejarse ver que a dejarse entender.

45 Cf. los estudios, algo ingenuos con respecto a las prácticas cotidianas del populismo en acción: Gabriel Carrizo, *Ruptura populista y política en América Latina. Bolivia en tiempos de Evo Morales*, en: NÓMADAS. REVISTA CRÍTICA DE CIENCIAS SOCIALES Y JURÍDICAS (Madrid), Nº 22, julio-diciembre de 2009, pp. 317-332; con un barniz postmodernista a la moda del día cf. Sonia E. Álvarez et al. (comps.), *Cultures of Politics / Politics of Culture: Re-Visioning Latin-American Social Movements*, Boulder: Westview 1998.

muy efectiva actitudes, valores y normas que denotan una propensión a lo antidemocrático, iliberal y antipluralista y un talante anticosmopolita, provinciano y nacionalista. En ciertos países la evidencia empírica ha mostrado la coexistencia de nuevas orientaciones democráticas junto con viejas normativas autoritarias: las mismas personas que apoyan la democracia persisten en practicar valores autoritarios, y viven así “entre dos mundos”⁴⁶.

Se puede argüir, evidentemente, que los procesos de modernización técnico-económica y de globalización cultural, en los cuales América Latina está inmersa desde hace décadas, han influido de modo positivo sobre el funcionamiento de la administración pública y sobre los estilos de hacer política, de manera que no podría sostenerse la tesis de la naturaleza premoderna de las prácticas socio-políticas andinas. La realidad es más compleja. En las ciencias sociales se conoce bastante bien el fenómeno siguiente. Los cambios en la dimensión del comportamiento individual y colectivo son por naturaleza muy lentos y no coinciden necesariamente con modificaciones en los terrenos de la economía y la tecnología, por más profundas que sean estas últimas. Uno de los rasgos centrales de la historia contemporánea del Tercer Mundo consiste justamente en que la adopción del progreso tecnológico, la introducción de la economía de libre mercado, la utilización de los sistemas más avanzados de comunicaciones y la importación del armamento más sofis-

46 Jorge Lazarte, *Entre dos mundos. La cultura política y democrática en Bolivia*, La Paz: Plural 2000, p. 110, 115. Cf. dos investigaciones basadas en evidencia empírica: Mitchell A. Seligson et al., *Auditoría de la democracia. Informe Bolivia 2006*, Cochabamba: Ciudadanía / LAPOP / Vanderbilt University 2006; Daniel E. Moreno Morales (comp.), *Cultura política de la democracia en Bolivia 2008. El impacto de la gobernabilidad*, Cochabamba: Ciudadanía / LAPOP / Vanderbilt University 2008.

ticado pueden tener lugar en medio de la preservación de rutinas culturales que vienen de muy atrás y que mantienen su preeminencia en los campos de la política, el tratamiento efectivo de las leyes, la relación cotidiana del ciudadano con los poderes del Estado y la vida familiar e íntima.

El núcleo profundo de la ideología de los partidos populistas es, como ya se mencionó, una doctrina elemental para tomar y consolidar el poder político⁴⁷; todos los oropeles revolucionarios, indigenistas y nacionalistas representan un espectáculo, obviamente imprescindible, para ganar adherentes internos y para satisfacer las expectativas, a veces muy curiosas, de los donantes externos y de la opinión pública europea. No son ideologías programáticas en sentido estricto, que pudieran contribuir a inspirar y a moldear grandes procesos revolucionarios. Notables movimientos de masas, como los actuales partidos populistas del área andina, postulan políticas públicas “justas” (para las mayorías siempre explotadas), envueltas en un discurso moderno y convincente. Parecen, por ende, encarnar concepciones progresistas para reorganizar la sociedad respectiva y soluciones anti-elitistas a los problemas de desarrollo (la “refundación” del país respectivo, por ejemplo). Estos aparatos ideológicos reproducen, empero, prácticas consuetudinarias para manipular a las masas, reiteran concepciones desautorizadas por la historia y revigorizan rutinas prerracionales adversas al actual Estado de derecho (como la restauración de la llamada justicia comunitaria). La formación

47 Una visión radical de esta temática es la presentada por Andrés Pérez-Bal-todano, op. cit. (nota 39), pp. 4-13, donde el autor expone la tesis de que el sandinismo actual no se comporta según principios ideológicos o programáticos, sino de acuerdo a una lógica elemental-familiar para controlar porciones de territorio e ingresos. Cf. también Carlos Malamud, *Lugares comunes latinoamericanos: esa infinita sed de poder...*, en: PULSO (La Paz) del 8 de febrero de 2009, vol. 9, Nº 488, p. 6.

de las decisiones y voluntades políticas en el seno de los partidos gobernantes en Bolivia, Nicaragua, Ecuador y Venezuela es verticalista en el sentido de que los de arriba conciben y ordenan y los de abajo obedecen y cumplen; si existieran opiniones divergentes, estas se evaporan rápidamente ante la intervención concluyente de las instancias superiores. Las marchas, manifestaciones y bloqueos protagonizados por miles de adherentes de aquellos partidos, que acuden en grandes cantidades a los lugares de concentración, se llevan a cabo sólo si estos adherentes reciben la orden correspondiente, el aliciente financiero y la amenaza clara en caso de desobediencia; sin el modesto apoyo pecuniario las actividades masivas voluntarias serían mucho más reducidas. Es decir: las actividades masivas de los partidos populistas no son expresiones y decisiones espontáneas del “pueblo”, sino estrategias fríamente planificadas por las dirigencias de esos partidos, destinadas a conseguir objetivos que las masas generalmente ignoran.

La experiencia histórica nos señala que las preocupaciones prevalecientes de las jefaturas y los ideólogos populistas estuvieron y están centradas en el control y la indoctrinación de los adherentes, en la conquista del poder político, en atribuir al Otro por excelencia (la oligarquía, los países “imperialistas”, los disidentes) la responsabilidad por todo lo negativo, en programas de asistencia social y, ocasionalmente, en ambiciosos intentos de modernización acelerada. Pero ninguno de ellos ha mostrado interés por difundir una educación política crítica, por analizar adecuadamente el pasado, los valores contemporáneos de orientación y las pautas normativas de comportamiento o por divulgar una cultura racional-moderna de la legalidad. El mismo Estado de derecho jamás formó parte de los designios populistas de ningún país. Estas “cosas” son consideradas como minucias sin importancia de la burguesía

moribunda. Más bien: la tentación de formular promesas irrealistas, el vituperio radical de los adversarios, la práctica de la improvisación a todo nivel y la demagogia ininterrumpida representan las prácticas más usuales de los liderazgos populistas. En el fondo, es una tendencia a la *desinstitucionalización* de todas las actividades estatales y administrativas. Esta desinstitucionalización afianza paradójicamente el poder y el uso discrecional del aparato estatal por parte de la jefatura populista. Este acrecentamiento del poder de los arriba (con su correlato inexorable: la irresponsabilidad) sólo ha sido históricamente posible a causa de la ignorancia, la credulidad y la ingenuidad de los de abajo.

La combinación de una base autoritaria rutinaria con impulsos de la tradición socialista antidemocrática e iliberal ha engendrado una “recuperación” de las tradiciones políticas autóctonas, colectivistas y antipluralistas, que ahora se expanden nuevamente por la región andina y otras áreas de América Latina. Todo esto ha producido un crecimiento considerable del potencial electoral de los partidos populistas⁴⁸. El populismo nacionalista e indigenista, que en Bolivia y Ecuador ha desplegado sus alas en los últimos años criticando exitosamente a la democracia representativa “occidental”, ha significado en el fondo un claro retroceso en la configuración de las estructuras partidarias internas, en el debate de argumentos ideológicos y en la construcción de gobiernos razonables, pues ha revigorizado una amplia

48 Para una visión diferente cf. Leticia Heras Gómez, *Cultura política y democratización en América Latina*, en: REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES (San José), N° 103-104, enero-junio de 2004, pp. 23-37; Flavia Freidenberg, *La tentación populista. Una vía al poder en América Latina*, Barcelona: Síntesis 2007; y una apología del neopopulismo en: Hervé Do Alto, *Del entusiasmo al desconcierto. La mirada de la izquierda europea sobre América Latina y el temor al populismo*, en: NUEVA SOCIEDAD, N° 214, marzo-abril de 2008, pp. 54-66.

gama de procedimientos paternalistas, clientelistas y patrimonialistas, dotándoles de un simulacro muy efectivo de participación democrática. El funcionamiento interno de los partidos gubernamentales en Bolivia, Ecuador, Nicaragua y Venezuela no se distingue, justamente, por ser un dechado de virtudes democráticas, ni en la elección de los órganos superiores del partido por las instancias inferiores ni tampoco en la formulación programática que provenga espontáneamente de las filas de los militantes de base.

Los códigos paralelos

En todos los países latinoamericanos se puede observar la existencia paralela de dos sistemas de orientación: los códigos informales, de naturaleza oral, por un lado, y los códigos formales, transmitidos como estatutos escritos, por otro. A simple vista los primeros tienen un carácter gelatinoso, cambiante e irracional, mientras que los últimos poseen una estructura lógica y pueden ser enseñados e interpretados de manera homogénea, sistemática y permanente. Los códigos informales no se aprenden mediante libros, cursos y universidades, sino en la práctica de cada día. Esta es su gran ventaja: tienen una vigencia prerracional, obvia y sobreentendida. No requieren de teorías y explicaciones para ser aceptados, y su validez está por encima o más allá de los ejercicios de la lógica discursiva. Los códigos informales viven en el silencio y la sombra, pero son seguidos por una gran parte de la población con un acatamiento sumiso y hasta con obediencia afectuosa.

Ahora bien: las diversas formas de populismo florecen con la preservación e intensificación de los sistemas normativos informales. “Violar la ley nunca es tan grave como

desobedecer las órdenes del jefe”, afirma una descripción del populismo sandinista nicaragüense⁴⁹. Los códigos formales escritos son respetados sólo en público, es decir cuando hay que suponer una extensa audiencia mixta, dentro de la cual pueden hallarse personalidades y autoridades ya modernizadas, que no tolerarían una apología de los códigos premodernos. Por ello los códigos formales son celebrados con cierta solemnidad (y sin ironía) en toda ocasión pública o académica y están presentes en infinidad de leyes escritas, pero su vigencia es limitada y circunstancial.

Esta dualidad normativa (la vigencia de códigos paralelos⁵⁰) se complica hoy en día en los países de modernización reciente debido a un proceso acelerado de urbanización y modernización, que conlleva más problemas que soluciones, generando demandas, esperanzas e ilusiones que no pueden ser satisfechas fácilmente. La complejidad de las nuevas estructuras sociales y la variedad resultante de normativas de orientación han producido prolongados fenómenos de anomia, desestructuración e inseguridad. La mencionada existencia de dos órdenes legales simultáneos conduce a largo plazo (A) a la erosión de la confianza social en las normas de convivencia, (B) a debilitar la fe del ciudadano en el Estado y la administración pública, y (C) a ensanchar – o, por lo menos, a perpetuar – el poder fáctico de los estratos ya privilegiados, puesto que estos dominan las aptitudes hermenéuticas para “manejar” los códigos paralelos adecuadamente y en el momento preciso. Este peligro parece acentuado en los países con gobiernos populistas, ya que los esfuerzos de

esclarecimiento masivo y discusión pública de asuntos urtiantes no son, precisamente, aspectos bien vistos en ellos. El otro peligro reside en que la frontera entre la informalidad y la criminalidad es muy porosa. La sensación de inseguridad, que es uno de los rasgos esenciales del ámbito urbano en países como Venezuela y Nicaragua, tiene que ver con una generalización de la desconfianza, atmósfera paradójicamente propicia a las ideologías populistas que simplifican a propósito constelaciones complejas.

Se puede aseverar que la mayoría de los regímenes populistas ha contribuido con eficacia a la consolidación de los códigos paralelos, porque no promueve ni el surgimiento ni la enseñanza de una cultura cívica moderna. Los actuales gobiernos de Bolivia, Ecuador, Nicaragua y Venezuela no poseen ni han proyectado programas educativos a favor de una cultura política pluralista, tolerante y abierta al mundo; fomentan más bien valores normativos y cosmovisiones de amplio alcance cercanas al folklore y a la religiosidad populares y proclives a inclinaciones nacionalistas y particularistas. Las amplias conexiones de las prácticas populistas con las costumbres y las normativas prerracionales de la cultura de masas generan en la vida cotidiana la continuación e intensificación de las formas tradicionales de “hacer” política, lo que fomenta actitudes de astucia, trucos y artimañas como factores centrales del comportamiento colectivo. De esta manera está asegurada la pervivencia de los códigos paralelos rutinarios y convencionales, pervivencia que ahora adopta los rasgos superficiales de progresismo político e inclusión social. Estos gobiernos no han hecho nada efectivo para consolidar los derechos y las garantías de los ciudadanos, pues el interés del Estado central populista, sus desig-nios y su capacidad de maniobra tienen un claro privilegio

49 Andrés Pérez-Baltodano, op. cit. (nota 39), p. 11.

50 Cf. el excelente estudio de Peter Waldmann, *Guerra civil, terrorismo y anomia social. El caso colombiano en un contexto globalizado*, Bogotá: Norma 2007, especialmente el capítulo 6: “Inseguridad jurídica, pluralismo normativo y anomia social en América Latina”, pp. 169-188.

fáctico sobre aquellos derechos y garantías. El “privilegio estatal” no está establecido en textos legales ni constitucionales, pero tiene entera vigencia en la praxis populista debido a una vieja y sólida tradición. El equilibrio de los poderes públicos ha quedado vulnerado en favor del Poder Ejecutivo, cuyo prestigio y radio de acción son legitimados por la misma tradición. El Poder Judicial no ha podido ejercer su autonomía frente al Poder Ejecutivo, quedando supeditado a las instrucciones del gobierno en los casos judiciales donde se entremezcla una variable política.

La experiencia histórica nos lleva a sostener que una cultura de la ambigüedad legal, como es la practicada por los diferentes modelos populistas, favorece a largo plazo el infantilismo político. La falta de reglas claras y la omnipotencia de la nueva élite política hacen aparecer como superfluos los esfuerzos propios de los ciudadanos en pro de una politización autónoma. Las masas son manipuladas o, en el mejor de los casos, guiadas por el gobierno o el caudillo hacia su propio bien – definido unilateralmente desde arriba –, pero no son inducidas a que lo hagan mediante un proceso propio de aprendizaje y error, conocimiento y crítica.

La defensa teórica del populismo

Los estudios favorables al populismo, que a comienzos del siglo XXI son una verdadera legión⁵¹, atribuyen una relevan-

51 Cf. por ejemplo: Julio Aibar Gaete (comp.), *Vox populi. Populismo y democracia en Latinoamérica*, México: FLACSO 2007; Francisco Panizza (comp.), *Populism and the Mirror of Democracy*, Londres: Verso 2005; José Enrique Miguens / Frederick C. Turner, *Racionalidad del peronismo. Perspectivas internas y externas que replantean un debate inconcluso*, Buenos Aires: Sudamericana / Planeta 1988.- Sobre las diferencias del fujimorismo peruano

cia excesiva a los (modestos) intentos de los regímenes populistas de integrar a los explotados y discriminados, a las etnias indígenas y a los llamados movimientos sociales dentro de la nación respectiva. Resumiendo toda caracterización ulterior se puede decir aquí que estos estudios presuponen, de modo acrítico, que las intenciones y los programas de los gobiernos populistas corresponden ya a la realidad cotidiana de los países respectivos. Es decir: los análisis proclives al populismo desatienden la compleja dialéctica entre teoría y praxis y confunden, a veces deliberadamente, la diferencia entre proyecto y realidad.

En el contexto de estos estudios se puede constatar una cierta uniformidad desde la sencilla apología socialista de *Heinz Dieterich*⁵² hasta los estudios sofisticados de *Ernesto Laclau*⁵³. El esfuerzo teórico de Heinz Dieterich, que se distingue por una cierta ingenuidad, tiene el propósito de construir una defensa cerrada del personalismo de los caudillos, aseverando que estos últimos encarnan fehacientemente una voluntad democrática clara y sin mácula, adecuada a las necesidades contemporáneas de los pueblos latinoamericanos, que se diferenciaría de manera inequívoca de la democracia liberal, representativa y pluralista, presunta fuente de contubernios y engaños. La democracia directa y participativa, basada en plebiscitos y elecciones permanentes, estaría fundamentada

con respecto al populismo “tradicional”, cf. Julio Carrión (comp.), *The Fujimori Legacy: The Rise of Electoral Authoritarianism in Peru*, University Park: Pennsylvania State U. P. 2006.

52 Cf. las obras principales: Heinz Dieterich, *El socialismo del siglo XXI y la democracia participativa*, México: Ediciones de paradigmas y utopías 2002; Heinz Dieterich, *Hugo Chávez y el socialismo del siglo XXI*, Caracas: Instituto Municipal de Publicaciones de la Alcaldía de Caracas 2005; Heinz Dieterich et al., *Fin del capitalismo global. El nuevo proceso histórico*, México: Océano 2001.

53 Ernesto Laclau, *La razón populista*, Buenos Aires: FCE 2008; Ernesto Laclau, *La deriva populista y la centro-izquierda latinoamericana*, en: *NUEVA SOCIEDAD*, N° 205, septiembre-octubre de 2006, pp. 56-61.

en un sujeto colectivo responsable, activo y autónomo, aunque, al mismo tiempo, Dieterich destaca y justifica por todos los medios la figura decisiva y omnipotente del caudillo⁵⁴. Esta concepción personalista conlleva una marcada devaluación del rol de las clases sociales, las instituciones estatales y la opinión pública basada en el discurso libre y argumentativo. La teoría de Dieterich se apoya en una curiosa exégesis de los cimientos económicos del marxismo; simultáneamente este autor tiene la pretensión de haber producido una “auténtica” interpretación de los padres fundadores del marxismo y socialismo, aplicada ahora a la realidad del siglo XXI⁵⁵.

Para comprender mejor el nexo entre caudillo y masa no es superfluo mencionar un teorema propuesto por un Ministro de Educación del gobierno populista boliviano. El vínculo entre gobernantes y gobernados en esos sistemas podría ser descrito como “una especie de autoritarismo basado en el consenso”⁵⁶, expresión que se halla bastante cerca de la prosaica realidad cotidiana. Uno de los problemas de esta posición es que este “consenso” ha sido creado desde arriba mediante procedimientos poco democráticos. En el mismo tenor escribe Hans-Jürgen Burchardt: el “aporte” de los partidos de oposición en los regímenes populistas sería importante para vitalizar en general los procedimientos democráticos, pero en países como Venezuela y Bolivia las fuerzas de oposición a los gobiernos populistas sufrirían bajo una debi-

54 Muy similar la concepción de Ernesto Laclau, “*El populismo garantiza la democracia*” (entrevista con Carolina Arenas), en: LA NACIÓN (Buenos Aires) del 10 de julio de 2005.

55 Alfredo Ramos Jiménez, op. cit. (nota 24), p. 185; desde la óptica de la “izquierda esclarecida” cf. Américo Martín / Freddy Muñoz, *Socialismo del siglo XXI. ¿Huida en el laberinto?*, Caracas: Alfa 2007.

56 Félix Patzi, *Sistema comunal. Una propuesta alternativa al sistema liberal. Una discusión para salir de la colonialidad y del liberalismo*, La Paz: Comunidad de Estudios Alternativos 2004, p. 177.

lidad argumentativa y, en el fondo, debilitarían el proceso democrático como una totalidad. El populismo actual constituiría una “forma de política” que estaría en condiciones de superar crisis de variado origen y crear un nuevo equilibrio global, además de establecer una “novedosa” modalidad de comunicación entre gobernantes y gobernados. Sería, por lo tanto, un nuevo vehículo de amplia movilización política y desembocaría en el ensanchamiento de los derechos democráticos, con lo cual la mera existencia de partidos de oposición se convertiría en un asunto secundario⁵⁷.

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

La base argumentativa de Ernesto Laclau está asentada en un imaginario populista tradicional, diferente y a menudo opuesto al imaginario moderno⁵⁸. Se trata, en el fondo, de un

57 Hans-Jürgen Burchardt, *The Challenge...*, op. cit. (nota 2), p. 47.

58 Cf. Charles Taylor, *Imaginarios sociales modernos*, Barcelona: Paidós 2006; Cornelius Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*, Buenos Aires: Tusquets 2007; Ángela Arruda / Martha de Alba (comps.), *Espacios imaginarios y representaciones sociales. Aportes desde Latinoamérica*, Barcelona: Anthropos / UAM 2008.

enfoque teórico que analiza y luego justifica los fenómenos prerracionales, colectivistas y premodernos del populismo latinoamericano en su colisión con el ámbito de la modernidad, y les otorga de modo compensatorio las cualidades de una genuina democracia, distinta y superior a la democracia liberal pluralista. En un pasaje central de su obra más ambiciosa, Ernesto Laclau afirma que la razón populista es idéntica a la razón política⁵⁹. En el contexto de las teorías postmodernistas, entre las cuales se mueve la concepción de Laclau, esto equivale a devaluar todo esfuerzo racionalista para comprender y configurar fenómenos políticos, pues la razón “occidental” representaría sólo una forma de reflexión entre muchas otras que operan en el mercado de ideas para captar el interés del público participante. La deliberación racional se transforma en uno más de los varios procedimientos posibles, y no conforma el más importante. En el marco de un claro rechazo a la tradición racionalista y liberal de Occidente, Laclau asevera que la persona no debe ser vista como anterior a la sociedad; el individuo no posee una dignidad ontológica superior al Estado y no es el portador de derechos naturales inalienables, a los cuales la actividad estatal debería estar subordinada. Laclau sostiene que todo individuo nace y crece en un contexto cultural y lingüístico, del cual no se puede abstraer libremente (por ejemplo mediante un acto de voluntad racionalista). Este contexto y su conjunto de prácticas sociales es el que otorga sentido y dirección a las actividades humanas⁶⁰. Usando una expresión de Sigmund Freud, Laclau dice que desde un comienzo la

59 Ernesto Laclau, *La razón populista*, op. cit. (nota 53), p. 279.- Se trata de un libro de difícil digestión, que combina un marxismo diluido por el psicoanálisis de Jacques Lacan con enfoques postmodernistas y temas de la lingüística estructuralista.

60 Ibid., p. 212.

psicología individual es simultáneamente psicología social⁶¹. Esta concepción tiende necesariamente a enaltecer el valor de la tradición y a rebajar el rol de la acción racional; un legado histórico autoritario aparece, entonces, como un fenómeno que paulatinamente adquiere una cualidad positiva porque está profundamente enraizado en el alma popular. Además: la racionalidad, afirma Laclau de modo explícito, no es un “componente dominante”, ni desde la perspectiva individual ni desde el aspecto dialógico⁶². Más allá del “juego de las diferencias”, asevera Laclau, no existe ningún fundamento racional que pueda ser privilegiado por encima de fenómenos contingentes⁶³.

Uno de los fundamentos centrales de todo el pensamiento de Laclau – la celebración de lo aleatorio – es un relativismo lingüístico fundamental. Apoyado en *Gustave Le Bon* y en autores cercanos al postmodernismo, Laclau afirma que el lenguaje es liminarmente impreciso, que no hay diferencias evidentes e indubitables entre teoremas científicos y manipulaciones interesadas y, por consiguiente, entre “las formas racionales de organizaciones social” y los “fenómenos de masas”; prosiguiendo esta argumentación se postula que no es posible discernir entre lo normal y lo patológico, entre lo lícito y lo amoral⁶⁴. Puesto que, de acuerdo a Laclau, la “indeterminación y la vaguedad” no constituyen “defectos” de un discurso sobre la realidad social y la retórica no es un “epifenómeno” de la estructura conceptual, la imprecisión y los elementos retóricos se convierten en partes principales y obviamente positivas del populismo y de la comprensión

61 Ibid., p. 75.

62 Ibid., p. 213.

63 Ibid., p. 93.

64 Ibid., p. 38, 41, 45 sq., 60.

teórica del mismo. “[...] el populismo es la vía real para comprender algo relativo a la constitución ontológica de lo político como tal”⁶⁵. A esto no hay mucho que agregar, máxime si nuestro autor admite que no importa mucho la calidad ética e intelectual de los líderes populistas y que es indiferente cómo se mantiene satisfecho al elector. Lo que importa es que la jefatura populista pueda establecer un orden estable y un mínimo de homogeneidad. “[...] la identificación con un significativo vacío es la condición *sine qua non* de la emergencia de un pueblo”⁶⁶.

La razón populista es una obra de notables pretensiones conceptuales, muy apreciada en un ambiente intelectual que premia la combinación de ambigüedad teórica con una vaga reminiscencia de posiciones progresistas que se reclaman de un marxismo actualizado, mejorado y “enriquecido” por la experiencia histórica. El libro es una discusión sobre discusiones muy abstractas en el contexto del postmodernismo político radical, sin mucha relación con la prosaica realidad y ni siquiera con regímenes populistas concretos⁶⁷.

Uno de los peligros de las interpretaciones de Laclau, Burchardt, Dieterich y autores similares consiste en lo siguiente. La devaluación de los instrumentos y caminos habituales para la formulación y canalización de voluntades políticas – los partidos, el parlamento, la opinión pública, el debate racional – lleva a conferir una enorme importancia a la voz del pueblo, de la calle y de los llamados movimientos

65 Ibid., p. 91.

66 Ibid., p. 204. Cf. también ibid., pp. 44, 49, 201-203.

67 En una de las pocas alusiones concretas, Laclau se refirió de manera apologética al chavismo venezolano y enfatizó la necesidad de un liderazgo centralista. Cf. Ernesto Laclau, *La deriva populista...*, op. cit. (nota 53), pp. 60-61.- Para una crítica a este punto cf. Colette Capriles, op. cit. (nota 17), p. 87 sq.

sociales. Las demandas y los postulados de esta voz, en la mayoría de los casos, no pueden ser verbalizados de manera clara y directa, sino mediante “alguna forma de representación simbólica”⁶⁸. La voz del pueblo se manifestaría clara y abiertamente por medio de plebiscitos y referéndums, es decir a través de métodos relativamente simples, en los cuales la población se expresa de acuerdo al binomio sí o no. Esto tendría la ventaja de una gran cercanía al pensamiento popular y a la voluntad definitiva del pueblo. Esta alternativa decisoria, evidentemente fácil de comprender, corresponde a la dicotomía “amigo / enemigo”, que, como se sabe, es parte integral de teorías e ideologías autoritarias que, bajo ciertas circunstancias, son proclives al totalitarismo. Como ya lo vio *Carl Schmitt*, la dicotomía “amigo / enemigo” ayuda a expresar fácilmente la identificación del “pueblo” con el gobierno que propone esta disyuntiva plebiscitaria, y esta identificación contribuye, a su vez, a consolidar una democracia homogénea que expulsa sin grandes complicaciones a los elementos heterogéneos⁶⁹. Este tipo de democracia con reminiscencias rousseaunianas se exime de elementos liberales y pluralistas, como lo expuso inequívocamente Carl Schmitt⁷⁰. Las teorías

68 Ernesto Laclau, *La razón...*, op. cit. (nota 53), p. 46. Cf. también ibid., pp. 44-49.

69 Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen* (El concepto de lo político) [1932], Berlin: Duncker & Humblot 2009, p. 20 sqq.; Carl Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* (La situación ideológico-histórica del parlamentarismo actual) [1923], Berlin: Duncker & Humblot 1996, pp. 12-26, 33-41.

70 Sobre esta temática cf. el interesante estudio de Reinhard Mehring, *Carl Schmitt zur Einführung* (Introducción a Carl Schmitt), Hamburgo: Junius 2006, p. 41 sq., 47; Heinrich Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss y el “concepto de lo político”*, Buenos Aires: Katz 2008; DAIMON. REVISTA DE FILOSOFÍA (Murcia), N° 13, diciembre de 1996 (número monográfico dedicado al tema: “Carl Schmitt. Entre teología y mitología política”). Cf. también el conocido y polémico ensayo de Ellen Kennedy, *Carl Schmitt und die “Frankfurter Schule”*. *Deutsche Liberalismuskritik im 20. Jahrhundert* (Carl Schmitt y la “Escuela de Frankfurt”. La crítica alemana del liberalismo en el siglo XX), en:

favorables al populismo comparten estos aspectos con las doctrinas autoritarias. Ambas corrientes devalúan el carácter racional de los discursos políticos en general, lo que, sin lugar a dudas, sirve para exculpar de toda responsabilidad histórica a las tendencias autoritarias y totalitarias⁷¹. Y, finalmente, el antiliberalismo de ambas corrientes se manifiesta en la disolución de la diferencia entre la esfera privada y la estatal, pues en ambos casos el Estado toma a su cargo la indoctrinación de la consciencia de los “ciudadanos” y la manipulación de sus valores éticos. La mención de Carl Schmitt no es gratuita ni fuera de lugar: este pensador ha pasado a ser uno de los más leídos y “aprovechados” por todas las corrientes postmodernistas. Sus postulados, de un gran refinamiento conceptual, han servido de inspiración a los nuevos teóricos del populismo, especialmente en la devaluación del individuo (en favor de la colectividad) y en la contraposición entre democracia y liberalismo. Ambos elementos configuran nociones esenciales de corrientes autoritarias y totalitarias.

De acuerdo a estos enfoques teóricos nos queda el consuelo, expresado por *Marc Saint-Upéry*, de que el populismo venezolano y los otros de la región constituirían un “autoritarismo anárquico y desorganizado”, cuyo resultado puede ser calificado como una desinstitucionalización considerable, pero no como la supresión violenta de las libertades democráticas⁷². Aguzando esta tesis se puede llegar fácilmente a los lugares comunes del populismo contemporáneo:

GESCHICHTE UND GESELLSCHAFT, vol. 12 (1986), N° 3, pp. 380-419.

71 Lo que se agrava con la inclinación de populistas y autoritarios a percibir a los líderes carismáticos como fenómenos que no pueden ser comprendidos racionalmente, sino sólo experimentados existencialmente.

72 Marc Saint-Upéry, *El sueño de Bolívar. El desafío de las izquierdas sudamericanas*, Barcelona: Paidós-Ibérica 2008, passim. Se trata de un enfoque teórico muy matizado que trata de hacer justicia a los regímenes populistas de izquierda en América Latina.

esta tendencia garantizaría, en el fondo, la democracia y evitaría que esta última se convierta en la mera administración de procesos formales.

Coda provisoria

Esta constelación cada día más compleja de factores preocupantes se despliega en medio de una pugna cada vez más virulenta por recursos naturales escasos, pugna que es alimentada y complicada por el renacimiento de conflictos étnicos. Por lo general se trata de una mixtura de anomia social con expectativas cada vez más altas de consumo masivo, lo que intensifica un peligro muy grave de *entropía social*⁷³, que siempre estuvo presente y que puede ser descrito de forma breve como sigue. En las sociedades latinoamericanas podemos percibir algo así como una disipación continua de la energía de todo tipo, una desintegración de las instituciones que garantizan el orden, una descomposición creciente de normativas estructurantes, un aumento de tendencias autodestructivas y una intensificación dramática de la contaminación ambiental y de la destrucción de ecosistemas naturales. Estos fenómenos de entropía social no sólo se manifiestan en el aumento espectacular de la inseguridad ciudadana, sino también en la declinación de las competencias punitivas del Estado (salvo, claro está, en cuestiones claramente políticas, donde el Estado usa su capacidad punitiva sin escrúpulos), en la poca voluntad gubernamental para proteger efectivamente el medio ambiente y en la incapaci-

73 Manfred Wöhlcke, *Soziale Entropie. Die Zivilisation und der Weg allen Fleisches* (Entropía social. La civilización y el camino de toda carne), Munich: dtv 1996, p. 15, 231.

dad estatal de generar confianza ciudadana con respecto a las normas legales y en los órganos que las administran. Esta constelación, intensificada en los regímenes populistas, puede desembocar en soluciones claramente autoritarias.

No hay duda, por otra parte, de las carencias de la democracia representativa pluralista. Una gran parte de las masas del área andina no se ha sentido representada por ella. Pero los proyectos alternativos de una democracia participativa, directa y comunitaria no han logrado generar modelos sólidos, prácticos y convincentes que puedan competir con la democracia representativa. Esto es válido precisamente después de procesos constituyentes en Bolivia, Ecuador y Venezuela, donde los nuevos textos constitucionales no coadyuvaban a edificar una democracia operativa, creíble y acorde a los tiempos actuales. El discurso de la democracia directa y participativa es un esfuerzo que permanece en la esfera de teoría y, más a menudo, en el campo de la especulación, a lo que contribuye su estilo vehemente y dramático. Pero hay que decirlo claramente: las doctrinas de la democracia directa, por más gelatinoso que sea el contenido, articulan una esperanza, una nostalgia de las masas, que la democracia liberal y pluralista no ha sabido o no ha podido satisfacer. Frente a los proyectos civilizatorios de las élites, el populismo reivindica las presuntas formas de vivir y hacer política de los explotados y los marginales de la sociedad respectiva; bajo los regímenes populistas los estratos pobres y excluidos de la nación dejan de ser considerados como obstáculos para la modernidad y pasan a ser la esencia del país en cuestión, por lo menos en el discurso de los líderes y en la propaganda de los movimientos populistas⁷⁴.

74 Carlos de la Torre, op. cit. (nota 14), p. 23.

En varias sociedades latinoamericanas (Bolivia, Ecuador, Nicaragua, Venezuela) tiende a consolidarse un régimen que no es ni socialista ni capitalista, para usar términos sencillos. Y en sus diversas manifestaciones no ha resultado ser propicio para establecer una democracia digna de este nombre. Los medios de producción más importantes (los recursos llamados “estratégicos”) retornan paulatinamente a manos del Estado, lo cual no se debe a una planificación patriótica de largo aliento, sino a la necesidad de la *clase política* dominante de corte burocrático (la llamada clase estatal) de disponer fácilmente de rentas y puestos laborales para repartir entre sus allegados y clientes. El criterio decisivo para conocer al estrato gobernante en sociedades centralizadas y autoritarias no es la propiedad jurídica de los medios de producción, sino el acceso al poder estatal, es decir el dominio sobre el aparato burocrático, independientemente de una tendencia capitalista o socialista del régimen en cuestión. No hay duda de que actualmente esta privilegiada “clase estatal” debe someterse a pruebas constantes de legitimidad, como elecciones generales periódicas, pero las tradiciones históricas, la ingenuidad de la población y el manejo adecuado de los medios modernos de comunicación le permiten el disfrute del poder sin muchos contrapesos. Esto incluye habitualmente la facultad de distribuir el excedente económico (como lo denominan los marxistas), el goce del prestigio público y el control sobre el autorreclutamiento de sí misma (casi siempre mediante cooptación). Como casi todos los estratos dominantes, esta clase política desarrolla inclinaciones conservadoras y un talante autoritario, que se manifiestan por ejemplo en el culto exorbitante a los gobernantes, la expansión del secreto de Estado y la propensión

a controlar celosamente las actividades ciudadanas⁷⁵. Las sociedades andinas parecen repetir cíclicamente periodos breves de democracia efectiva y épocas largas de autoritarismo caudillista. Los movimientos políticos de base étnica en la región andina son un claro testimonio de tendencias autoritarias, que bajo ciertas condiciones pueden ser utilizadas para transformar una constelación populista en una autoritaria.

En los actuales regímenes populistas los intelectuales y los dirigentes de izquierda han exhibido su carácter conservador-convencional al menospreciar la democracia moderna, al propugnar la restauración de modelos arcaicos de convivencia humana bajo el manto de una opción revolucionaria y al favorecer comportamientos colectivos rutinarios como el rentismo, al cual se le brinda ahora un atrayente barniz progresista. Las normativas autoritarias provenientes del pasado colonial y republicano son las que entorpecen el surgimiento de una sociedad más abierta, tolerante y pluralista, el afianzamiento de una cultura razonable de la legalidad y el Estado de derecho.

Lo que puede afirmarse – con alguna seguridad – de los experimentos populistas es que estos nacen en un contexto (1) donde las tradiciones político-culturales no son históricamente favorables a comportamientos democráticos duraderos; (2) donde existen fuertes códigos paralelos de orientación normativa, (3) donde prevalece una amplia desilusión con los resultados de una incipiente modernización; (4) donde se resquebrajan los valores de orientación “tradicionales” (como la religiosidad generalmente aceptada) y no hay

75 Sobre estos aspectos del populismo venezolano cf. Nelson Antonio Castillo, *Venezuela en el siglo XXI: visiones de futuro*, Caracas: CENDES 2006; Nelly Arenas / Luis Gómez Calcaño, *Populismo autoritario: Venezuela 1999-2005*, Caracas: CENDES 2006.

códigos axiológicos que los reemplacen en la misma magnitud y calidad; y (5) donde la gente del ámbito cultural y en particular los intelectuales se dejan seducir por ideologías que propugnan un cambio fundamental en los asuntos públicos y, al mismo tiempo, no atribuyen gran relevancia a los derechos humanos, a las libertades públicas y a una cultura razonable de la legalidad.

Como dijo el ex-presidente brasileño *Fernando Henrique Cardoso*, América Latina adoptó la maquinaria pero no el alma de la democracia⁷⁶. Se trata, obviamente, de una generalización inexacta, pero nos da en pocas palabras una caracterización de la mentalidad latinoamericana, especialmente de sus sectores que no han experimentado una modernización adecuada a las necesidades actuales de la región.

76 José Natanson, “Las líneas de separación entre izquierda y derecha son otras, pero existen”. Entrevista a Fernando Henrique Cardoso, en: NUEVA SOCIEDAD, N° 217, septiembre-octubre de 2008, pp. 185-194, aquí p. 188 sq.

FACTORES SOCIO-CULTURALES E HISTORIA POLÍTICA

UNA VISIÓN HETERODOXA SOBRE LA PRE- DISPOSICIÓN A FAVOR DE UNA MENTALI- DAD POPULISTA EN AMÉRICA LATINA

Introducción: contra las interpretaciones culturalistas excesivas

Los hechos históricos pueden ser investigados desde la perspectiva del cambio, si uno enfatiza las modificaciones que se producen en el desarrollo de una nación o de cualquier comunidad humana. Y también se puede analizar la continuidad existente entre los fenómenos centrales de diferentes periodos históricos, lo que constituye parcialmente la cultura de un pueblo. En este último sentido se encuentra la tendencia básica de este ensayo, que estudia las tradiciones autoritarias que en América Latina se arrastran desde el pasado y que los regímenes populistas del presente revigorizan con notable virtuosismo. Los procesos incompletos de modernización fomentan la consolidación de los valores autoritarios de orientación política que provienen de los propios legados histórico-culturales de muy diversas áreas en casi todo el Tercer Mundo. La mayo-

ría de los procesos modernizadores puede ser calificada de parcial, pues estos han ocurrido sobre todo en los campos de la economía y la técnica y en un periodo temporal relativamente breve, a partir de la Segunda Guerra mundial. Esta afirmación debe ser obviamente relativizada, pues varios países han conocido también una modernización de las esferas concernientes a la política, la vida cotidiana y las creencias sociales, como parece ser el caso de las regiones meridionales de América Latina y algunos países del Asia Oriental (como por ejemplo Corea del Sur y Taiwán).

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

1 Cf. el instructivo artículo de Marc Saint-Upéry, *Las dimensiones de la revolución democrática árabe*, en: NUEVA SOCIEDAD (Buenos Aires), N° 232, marzo-abril de 2011, pp. 4-16, especialmente p. 9.

miento definitivo ni exhaustivo del desarrollo socio-político, sino únicamente una aproximación adecuada al mismo. Y esta aproximación debe estar sujeta permanentemente al examen del mejor argumento y a una exégesis plausible, lo que se logra mediante una deliberación discursiva sin trabas.

Aunque este enfoque tiende a atribuir una significación considerable a los factores recurrentes de la mentalidad colectiva, el autor subraya la necesidad de evitar, al mismo tiempo, un *determinismo culturalista*, el cual presupone que toda evolución estaría motivada y delimitada por los factores causales de periodos precedentes y que los actores sociales carecerían de la facultad de desarrollar estrategias basadas en la elección consciente y democrática de alternativas de desarrollo. Por ello hay que recordar, por ejemplo, que los factores de la cultura política del autoritarismo son históricos, es decir, pasajeros, cuando no efímeros vistos desde una perspectiva de largo aliento. No conforman esencias inamovibles, perennes e inmutables de pueblos y sociedades, aunque pueden durar varias generaciones. En los países latinoamericanos existen hoy en día dilatados sectores urbanos que son favorables a la autodeterminación democrática y a prácticas modernizadoras, dejando atrás factores muy arraigados de las propias tradiciones históricas. Una primera conclusión provisional nos dice que estamos ante la posibilidad de una democratización más o menos perdurable: los estratos juveniles urbanos aprecian no sólo los progresos materiales de la modernización tecnológica y las modas culturales del momento, sino también – aunque en grado más restringido – las libertades políticas de origen liberal-democrático y la relevancia de los derechos humanos. No hay duda alguna de que, por otra parte, siguen vigentes las corrientes político-culturales que revitalizan constantemente el pasado (aunque

hablen del futuro promisorio), corrientes que refuerzan la tradiciones colectivistas, autoritarias y centralistas y que son muy favorables al populismo contemporáneo. En su accionar cotidiano este último se apoya fuertemente en las rutinas del pasado, como en la astucia convencional (la viveza criolla, el cálculo rápido de oportunidades y las maniobras circunstanciales), las que no deberían triunfar sobre la inteligencia creadora y los intentos racionales para mejorar el curso de los asuntos públicos a largo plazo y en forma sostenida. Por ello hay que estudiar detenidamente los factores socio-culturales que *todavía* constituyen la base de la mentalidad populista en dilatadas regiones de América Latina. El futuro no está predeterminado por los legados histórico-culturales, y por ello hay un resquicio para la esperanza.

Tradiciones culturales relevantes para la esfera política, con especial énfasis en los aspectos religiosos

En el marco de este breve ensayo hay que considerar la siguiente hipótesis. Es probable que la pervivencia de ciertas tradiciones culturales, consideradas por las poblaciones respectivas como positivas (por ser favorables a una fuerte identidad colectiva y por constituir factores de diferenciación con respecto al modelo civilizatorio dominante en la actualidad), impida, dentro de ciertos límites, el advenimiento de un orden moderno genuinamente democrático, basado en la racionalidad de los nexos humanos, el Estado de derecho y las prácticas democráticas. Y justamente esta carencia de una modernidad político-cultural debe ser vista como una de las bases de una mentalidad relativamente autoritaria en amplias regiones de América Latina. Este imaginario popu-

lar, de índole convencional-conservadora e influido por una visión embellecida del propio pasado, exhibe pocos elementos de un espíritu innovador y crítico consigo mismo; no es del todo congruente con el mundo contemporáneo, signado por el desarrollo impetuoso de la ciencia y la tecnología y por una corriente que privilegia el desempeño individual. Es probable que este imaginario dificulte la creación de una riqueza social más o menos amplia en términos contemporáneos, los cuales presuponen pautas de comportamiento proclives a un espíritu emprendedor, innovador y respetuoso del marco legal-institucional y de prácticas democráticas y pluralistas. La falta de valores democráticos y del Estado de derecho representa entonces *una* de las razones para la pervivencia de una pobreza social relativamente enraizada en amplias regiones de América Latina.

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

puede denotar una vuelta al punto de partida. En los procesos históricos no hay retornos en sentido estricto, pero se puede detectar en la mentalidad popular el profundo deseo de recuperar algunos elementos del pasado que son vistos como la expresión popular adecuada de un orden socialmente justo, solidario y fácil de comprender. Y los pensadores “progresistas” han tenido y tienen la función de envolver y explicar este designio popular con las palabras y las teorías que las modas intelectuales convierten en obligatorias.

La persistencia del autoritarismo parece ser más pronunciada en los antiguos núcleos del colonialismo español, como el área andina, América Central y México². No se debería dejar de lado, en estos casos, el análisis de la cultura política proveniente de las grandes civilizaciones indígenas prehispánicas, que han manifestado elementos favorables al autoritarismo, el colectivismo y el centralismo³. No se puede pasar por alto los vínculos entre el legado indígena, la herencia colonial, los movimientos populistas y los aspectos autoritarios en la cultura cívica de hoy en día⁴. Los valores predominantes de la cultura del presente en las áreas latinoamericanas mencionadas, es decir, los que atraen aun hoy la mayor adhesión masiva, son aquellos que están fuertemente enraizados en las tradiciones vivas de la actualidad. Con toda razón se puede argumentar que las herencias culturales pro-

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

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

4 Para el caso boliviano cf. el texto que no ha perdido vigencia: James M. Malloy, *Authoritarianism and Corporatism: The Case of Bolivia*, en: James M. Malloy (comp.), op. cit. (nota 2), pp. 459-485.

venientes de las antiguas civilizaciones indígenas y de la época colonial española han sufrido una notable cantidad de modificaciones de toda especie y también mezclas con aquellas tendencias que podemos llamar modernizadoras, aunque se trate de corrientes socio-culturales que provienen del exterior y cuya aceptación en el grueso de la sociedad respectiva sea una cuestión altamente ambivalente. Por otra parte todos los países del Nuevo Mundo han alcanzado entretanto un alto grado de complejidad evolutiva, y ya no es posible determinar mediante un razonamiento sencillo cuáles son los valores de orientación provenientes del pasado premoderno y cuál es el aporte de la modernidad occidental. Por ejemplo: desde el punto de vista liberal-democrático es comprensible la tentación de identificar rápida y categóricamente estos valores de orientación como factores y elementos de carácter autoritario, colectivista e integrista que se arrastran desde hace mucho tiempo y que provienen del acervo, azteca o maya y de la tradición ibero-católica. La enorme riqueza de modelos sincretistas, en los que las diferentes tradiciones socio-culturales se entremezclan con las incursiones de la modernidad occidental, exhibe también modos novedosos de autoritarismo, que no pueden ser aprehendidos adecuadamente por medio de un análisis que sólo considera el peso de los legados premodernos.

El núcleo socio-económico de estas teorías fue anticipado por la teoría del colonialismo interno de *Pablo González Casanova*. El antiguo sojuzgamiento de los españoles sobre los indios se reproduciría hoy en América Latina bajo la modalidad de la dominación de los ciertos nativos sobre otros nativos, es decir: el predominio de la pequeña élite capitalista sobre dilatadas masas de explotados. Esta explotación *neocolonial* sería más racional y, por ende, peligrosa

y mortífera, que la del feudalismo clásico, puesto que abarcaría elementos de esclavismo, feudalismo y capitalismo⁵. González Casanova combina un énfasis moderno en las “leyes esenciales” del desarrollo histórico con una profusión contemporánea de datos estadísticos, series históricas y fórmulas matemáticas, todo ello dentro del curioso intento de “actualizar el marxismo” desde la perspectiva específica de América Latina, pero dentro de la “ciencia positiva”⁶. La mención de esta teoría del colonialismo interno no es superflua, porque a pesar de su carácter simplista – o a causa de ello –, esta concepción es considerada por numerosos grupos sociales como una innovación conceptual y como el fundamento de toda explicación de la realidad económica, política e histórica de América Latina.

La realidad y sus múltiples facetas nos muestran en el contexto latinoamericano la formación continua de diversas identidades y soluciones cambiantes de carácter sincretista, que no pueden ser adecuadamente comprendidas mediante teorías demasiado lineales. Esto se aplica paradójicamente a uno de los legados culturales más importantes y menos estudiados de América Latina, que es la influencia que la *Santa Inquisición* ha tenido a través de la religiosidad popular y que probablemente ha sobrevivido a la terminación de la era colonial y que se manifiesta aun hoy en diversos aspectos de la cultura política prevaleciente. Debido al enorme acervo documental que han dejado los tribunales inquisitoriales en el Nuevo Mundo (México, Cartagena de Indias y Lima), numerosos estudios en torno a la época colonial han utilizado estos

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

6 Ibid., p. 23.- Esta ciencia positiva, según el autor, estaría encuadrada dentro de la científicidad contemporánea, que evitaría juicios valorativos.

materiales para reconstruir los aspectos más importantes de la mentalidad de aquella época, su imaginario colectivo y sus pautas de comportamiento social⁷. Algunos elementos centrales de lo que podríamos denominar la sociología política de la larga era colonial pueden ser analizados mediante la investigación de las prácticas inquisitoriales, y entonces se percibiría la influencia de factores religiosos sobre la esfera de las prácticas políticas e institucionales. Por otra parte, es indispensable mencionar el hecho de que la Inquisición no fue criticada en su tiempo desde el interior de las sociedades hispanoamericanas, pues representaba la suma de los prejuicios sociales e ideológicos de las mismas. Lo mismo pasa con la cultura política actual del autoritarismo en las regiones de América Latina donde la modernización ha sido incompleta: esta cultura política específica no llama la atención como algo que deba ser estudiado o criticado porque es la mentalidad cotidiana, que penetra con su influencia normativa en muchos aspectos de la vida social. (Para evitar un malentendido, hay que señalar que las atribuciones de la Inquisición no alcanzaban la llamada “república de indios”, ni siquiera en sus creencias y prácticas religiosas⁸.)

La Inquisición ayudó a establecer un amplio control moral junto con una dilatada represión del ámbito de las ideas, fomentando la noción de que la desviación política era uno de

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

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

los mayores crímenes. Es probable que la “actividad censora y punitiva”⁹ de la Inquisición tuvo consecuencias importantes sobre el ámbito de las mentalidades, las pautas normativas y las relaciones humanas, que si bien se consolidaron en la época colonial, se han preservado parcialmente hasta hoy, especialmente en las regiones latinoamericanas que sólo han conocido incursiones fragmentarias y truncadas de la modernidad. Como ya se mencionó, en la América hispana la Inquisición representó un régimen relativamente laxo en comparación con lo que acontecía en España: un ritmo procesal reducido, una presión limitada sobre las actividades culturales y relativamente pocas condenas a muerte¹⁰, pero creó al mismo tiempo una sociedad basada en el temor, los prejuicios y la ausencia de libertades públicas¹¹. Lo más relevante reside probablemente en el hecho de que el Santo Oficio ayudó a instaurar una sociedad dominada por la “*pedagogía del miedo*”, según la expresión entretanto clásica de Bartolomé Bennassar¹². La combinación de autoritarismo estatal, centralismo administrativo y dogmatismo religioso, junto con la existencia de la Inquisición, generó un orden social proclive al integrista religioso, al infantilismo político y al antipluralismo político. Algunos residuos importantes de esta mentalidad han perdurado hasta hoy, y el populismo autoritario del presente se basa parcialmente en ellos.

9 Ibid., p. 7.

10 Ibid., p. 14.

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

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

Se trata, evidentemente, de una visión del pasado colonial y del catolicismo barroco que enfatiza los factores iliberales de los mismos y que podría dar lugar a un determinismo culturalista que no corresponde a la complejidad del desarrollo histórico. La América colonial también experimentó una Ilustración temprana¹³, y sobre todo, una variedad de regímenes socio-culturales, entre los cuales hay que subrayar la existencia de una atmósfera más liberal en las regiones del actual Cono Sur. Pero también hay que señalar que la base ideológica de los esfuerzos independentistas no fue el liberalismo racionalista, sino “la alta escolástica española” con fuertes reminiscencias del espíritu medieval¹⁴.

La controversia entre particularismo y universalismo y su relevancia ante el avance del populismo

En el área andina y en América Central las tendencias contemporáneas del nacionalismo y populismo –tan similares entre sí en los planos programático, ideológico y socio-cultural– entran en escena como una actitud de rechazo a la civilización occidental-metropolitana y, al mismo tiempo, como un mecanismo de consolidación de la cultura y los valores ancestrales. Este rechazo de la modernidad resulta bastante selectivo, ya que sólo abarca las esferas de la cultura, la vida social e íntima y la religión, pero no comprende los campos de la economía y la tecnología. El nacionalismo

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

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

y el populismo engloban asimismo una visión mejorada y embellecida del propio pasado, una visión que glorifica indiscriminadamente los periodos previos a todo contacto con Occidente y que, en general, prescribe el sometimiento del individuo bajo entes colectivos como la nación y el Estado¹⁵. Se puede afirmar que las concepciones reivindicatorias de corte nacionalista, socialista, populista e indigenista comparten un carácter anti-individualista: todas ellas subrayan la imperiosa necesidad de que el ciudadano se integre en el seno de una identidad colectiva –el pueblo eterno, el gobierno fuerte, el Estado omnipresente, el partido omnisciente–, de la cual se deriva recién la razón de ser del individuo. Por ello hay que llamar la atención sobre algunos factores socio-culturales que, según todas las evidencias, preparan el terreno para el surgimiento de movimientos autoritarios. A lo largo del proceso de modernización y urbanización estos grupos han sido arrancados de su ambiente habitual, signado por valores provenientes del mundo pre-industrial y hasta rural (como la solidaridad inmediata que brindan los grupos primarios intactos), y transplantados a un modo de vida marcado por normas cambiantes y abstractas y por la anonimidad de las ciudades modernas. La sociedad contemporánea es percibida, con cierta justicia, como una traba al desenvolvimiento familiar y como una maldición para la colectividad regional por sus actos de libertinaje y corrupción.

Estos grupos llevan en su seno un conflicto intercultural: se trata de gente que ha estado expuesta largamente a la civilización occidental y que ha tenido experiencias traumáticas

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

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

Debido precisamente a su dilatada expansión, la tradición occidental en todo el Nuevo Mundo no es considerada por una gran parte de la población como un cuerpo extraño, como una imposición negativa que deba ser combatida o expulsada. Elementos esenciales de la misma – las pautas del consumo masivo de la actualidad, la estructuración del aparato administrativo-estatal en sus rasgos generales, los productos de la ciencia y la tecnología contemporáneas, las metas normativas de desarrollo en última instancia – son

compartidos por casi todos los sectores mestizos e indígenas de América Latina. Por otra parte, ningún partido político o movimiento cívico se identifica claramente con el modelo civilizatorio occidental ni ha propiciado su defensa de manera doctrinaria y sostenida. Existen, obviamente, numerosos grupos que propugnan explícitamente elementos centrales de ese modelo, como la democracia representativa, el pluralismo ideológico y el Estado de derecho, o que se pliegan implícitamente a algunos valores del mismo, como la vida urbana moderna, la apertura al mundo exterior y la economía de mercado, pero lo hacen porque estos elementos configuran el núcleo *obvio* de lo que hoy en día es considerado el desarrollo adecuado de todas las sociedades del planeta, y no porque estos elementos pertenezcan a un modelo civilizatorio occidental, que poca gente siente como ajeno. Todo el territorio latinoamericano está cada vez más inmerso en el universo globalizado contemporáneo, cuyos productos, valores y hasta necesidades va adoptando de modo inexorable casi toda la población del país respectivo. Los propios latinoamericanos que provienen de zonas campesinas e indígenas incesantemente comparan y miden su realidad con aquella del mundo occidental, y ellos mismos compilan inventarios de sus carencias, los que son elaborados mediante la confrontación de lo propio deficitario con las ventajas ajenas¹⁶.

16 En relación al caso boliviano, *Franco Gamboa Rocabado* ha resaltado el carácter contestatario del indianismo y su resistencia con respecto al "orden occidental", señalando asimismo su índole antidemocrática, cuando el indianismo enaltece y embellece inadecuadamente las formas elementales de la organización social y económica de la época prehispánica como si fueran sin más los modelos pertinentes e insuperables para la época actual. Cf. *Franco Gamboa Rocabado, Bolivia y una preocupación constante: el indianismo, sus orígenes y limitaciones en el siglo XXI*, en: ARAUCARIA. REVISTA IBEROAMERICANA DE FILOSOFÍA, POLÍTICA Y HUMANIDADES (Sevilla), vol. 11, Nº 22, julio-diciembre de 2009, pp. 125-151, aquí 126-127.

Los réditos que generan las versiones elementales del particularismo político y de su correlato, el multiculturalismo relativista, pueden ser estudiadas brevemente en base a escritores alemanes que en los últimos años se han dedicado a enaltecer acríticamente (pero con un gran despliegue conceptual) los regímenes populistas en América Latina. Estos estudios apelan astutamente a las emociones del lector, envolviéndolo en una atmósfera de solidaridad con los explotados, para luego iniciar una defensa de los regímenes populistas (y de la Revolución Cubana). Los autores de estos estudios no ofrecen una sólida base empírica y documental, sino que justifican estos modelos sociales en casi todas sus manifestaciones a causa de su posición "indeclinable" frente al imperialismo norteamericano. Una de las mejores justificaciones del populismo se logra por medio del relativismo postmodernista. No existirían, se dice, criterios definitivos para juzgar a los regímenes populistas, que deberían ser calificados por el voto de sus usuarios, es decir de los ciudadanos que viven en ellos. Estos estudios favorables al populismo atribuyen una relevancia excesiva a los (modestos) intentos de los regímenes populistas de integrar a los explotados y discriminados, a las etnias indígenas y a los llamados movimientos sociales dentro de la nación respectiva. Resumiendo toda caracterización ulterior se puede decir aquí que estos estudios presuponen, de modo acrítico, que las intenciones y los programas de los gobiernos populistas corresponden ya a la realidad cotidiana de los países respectivos. Es decir: los análisis proclives al populismo desatienden la compleja dialéctica entre teoría y praxis y confunden, a veces deliberadamente, la diferencia entre retórica y realidad. Por lo general los autores de estos estudios no se percatan adecuadamente de la dimensión de autoritarismo, intolerancia y antipluralismo, contenida en los

movimientos populistas, pues tienden a subestimar la relevancia a largo plazo de aquella dimensión. Sus opciones teóricas, influidas por diversas variantes del postmodernismo y por un marxismo purificado de su radicalidad original, se diluyen frecuentemente en un relativismo axiológico y pasan por alto la dimensión de la ética social y política. Para estos autores los regímenes populistas practican formas contemporáneas y originales de una democracia directa y participativa, formas que serían, por consiguiente, más adelantadas que la democracia representativa occidental, considerada hoy en día como obsoleta e insuficiente.

Estos enfoques teóricos son ilustrativos por varias razones. Todos los regímenes populistas y sus dirigentes cultivan una visión maniqueísta que contrapone la democracia meramente *formal*, basada en los derechos políticos clásicos, a la democracia *directa* y sustantiva, que se expresaría principalmente en los derechos *vitales* a la salud, a la educación y a la vivienda. Un buen número de cientistas sociales apoya esta democracia sustantiva en detrimento de la “formal”. El mejor ejemplo apologético –a causa de su elevada pretensión teórica– es el enfoque propiciado por *Hans-Jürgen Burchardt* en su análisis del régimen venezolano de Hugo Chávez. Por un lado, Burchardt admite la mediocridad y el desorden en el desempeño del aparato estatal, constata un “marcado incremento de incoherencia institucional”, critica la falta de transparencia, la “corrupción desbordada” y los afanes curiosos de brindar a toda costa legitimidad a las actuaciones gubernamentales y de complacer las “preferencias subjetivas cortoplacistas” de las “capas sociales bajas”¹⁷. Este autor reconoce sin amba-

17 Hans-Jürgen Burchardt, *Un misionero y sus misiones. Progresos y trabas en la nueva política social en Venezuela*, en: POLITEIA (Caracas), vol. 32, Nº 42,

ges el clientelismo prevaleciente en casi todos los vínculos con el Estado venezolano, el paternalismo del presidente –Chávez como el “señor personal” de la esfera política– y la “manera jerárquica y autoritaria”¹⁸ en la que se implementan los celebrados programas sociales del régimen. Pero, por otro lado, Burchardt celebra no sólo el aspecto del creciente éxito material que él atribuye a las políticas sociales de Chávez, sino que asevera enfáticamente que lo genuinamente importante de las políticas sociales reside en que estas han “devuelto a los pobres de Venezuela también una voz, dignidad, esperanza y una nueva auto-estima”¹⁹, todo esto dentro de una eficaz movilización política. Al mismo tiempo Burchardt alaba la constitución y los planes de desarrollo chavistas porque estos *per se* garantizarían una democracia social y participativa, la cual sería cualitativamente mejor que la “fracasada democracia liberal-representativa”²⁰. En el marco de su argumentación Burchardt supone que la mera existencia de la nueva constitución chavista aseguraría sin duda una ciudadanía social basada en una “universalización de los derechos sociales y excluyente de toda forma de discriminación”, la creación de una auténtica justicia social como “primera meta” del orden económico y la conformación de un “espacio participativo para todos los ciudadanos”²¹. Cuando se trata de los instrumentos jurídicos y las declaraciones programáticas del régimen venezolano, Burchardt presupone que estos factores pertenecientes al plano de los programas, la retórica y las buenas intenciones tendrían efectos reales inmedia-

enero-junio de 2009, pp. 79-96, aquí pp. 91-92.

18 *Ibid.*, p. 93.

19 *Ibid.*, p. 90.

20 *Ibid.*, p. 83.

21 *Ibid.*, p. 83.

tos e insoslayables, olvidando, de modo sintomático, la diferencia y la distancia entre teoría y praxis que generó el pensamiento crítico en los albores de la reflexión filosófica. El enfoque de Burchardt celebra el modelo chavista de forma clara e inequívoca, y sólo encuentra unos determinados elementos criticables que son los mismos que mencionan todos los analistas opuestos al populismo.

Como resumen se puede aseverar que Hans-Jürgen Burchardt ha realizado una oscura apología de las fuerzas políticas colectivistas en menoscabo del individualismo racionalista²², con lo cual también reproduce uno de los tópicos centrales de todo populismo teórico-programático. Numerosos pensadores latinoamericanos han elaborado doctrinas para justificar corrientes particularistas y regímenes nacionalistas, enalteciendo enfoques favorables al autoritarismo, combatiendo las tradiciones liberal-democráticas y rechazando la cultura occidental en sus rasgos principales, aunque para ello se basen en mistificaciones historiográficas y en una utilización político-partidaria de datos históricos dispersos. Estos teóricos –que abundan también en el ámbito europeo– dan a entender que la auténtica misión de los intelectuales es asumir la vergüenza propia a causa de la explotación occidental-capitalista del mundo entero²³.

Otro representante de esta tendencia es *Robert Lessmann*, cuyo último libro sobre Bolivia²⁴ nos muestra una vigorosa

porción de esos réditos mencionados y derivados de un multiculturalismo elemental aplicado a la esfera política de un país andino. La obra de Lessmann es, ante todo, el intento de demostrar una continuidad histórico-cultural entre el Tiwanaku prehispánico y el gobierno actual de Evo Morales²⁵. El trasfondo común de ambos sería un protosocialismo²⁶ de rasgos muy originales, no derivado de otras fuentes, basado en la genuina voluntad popular, expresada ahora por los movimientos sociales y las organizaciones indigenistas. Todo el texto está engarzado en especulaciones esotéricas en torno a la historia de Tiwanaku y al periodo colonial español. Lessmann reconstruye con esmero rituales religiosos aymaras para demostrar la continuidad y la fortaleza de las tradiciones indígenas desde épocas inmemoriales hasta el gobierno actual²⁷. Los movimientos sociales bolivianos, herederos directos de la gran tradición tiwanakota, serían los portadores legítimos de la nueva identidad revolucionaria, que representaría, por otra parte, la solidaridad práctica de una gran cultura que ha resistido todos los intentos por subyugarla. El libro de Lessmann reúne así los elementos que hoy exhiben algunas corrientes importantes de las ciencias sociales: una visión idealizada y edulcorada del periodo prehispánico, una vinculación arbitraria entre un pasado remoto y un presente

y literarias, está basado en una bibliografía muy escasa y en pocos datos empíricos; y es, el fondo, un refrito de trabajos anteriores del autor sobre temáticas muy diversas.

25 Ibid., pp. 25-56.

26 Ibid., p. 59.

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

22 Hans-Jürgen Burchardt, *The Latin American Paradox: Convergence of Political Participation and Social Exclusion*, en: INTERNATIONALE POLITIK UND GESELLSCHAFT (Berlin), vol. 2010, N° 3, pp. 40-51, especialmente p. 46.

23 Rosa María Rodríguez Magda, *Inexistente Al Ándalus. De cómo los intelectuales reinventan el Islam*, Oviedo: Ediciones Nobel 2008, p. 9, 15.

24 Robert Lessmann, *Das neue Bolivien. Evo Morales und seine demokratische Revolution* (La nueva Bolivia. Evo Morales y su revolución democrática), Zurich: Rotpunktverlag 2010.- El libro, de amplias pretensiones teóricas

estilizado, y una descripción apologetica de los modestos logros del régimen populista²⁸.

La exaltación del particularismo se puede observar claramente en el comportamiento contemporáneo de los partidos revolucionarios y marxistas que hace poco eran los campeones de valores universalistas. Los partidos de izquierda y numerosos movimientos sociales²⁹ en América Latina representan el punto más claro de convergencia de tres planos axiológicos: (a) Fomentan orientaciones particularistas en lo referente a su actuación cotidiana y práctico-pragmática (en desmedro de valores universalistas), (b) han abandonado el marxismo humanista a favor de un indigenismo que brinda réditos políticos inmediatos y (c) han desprestigiado a la democracia representativa pluralista a favor de una dudosa democracia directa participativa y de otras formas de un arcaísmo autoritario, como la justicia

28 Ibid., pp. 176-179. El relativismo axiológico sirve para justificar al régimen populista boliviano, pues, como Lessmann lo muestra, no importa el análisis concreto de fenómenos comprobables según criterios racionales, sino la elaboración de una visión especulativa que satisface ante todo *necesidades emocionales de solidaridad* con causas de aparente justicia social e histórica. O sea: como no hay un criterio racional siempre válido para juzgar un fenómeno histórico, la opinión circunstancial de los "usuarios" del régimen populista sería tan o más válida y aceptable que los análisis de los especialistas. A este tipo de conclusiones llevan las variantes relativistas del multiculturalismo. Es superfluo añadir algo sobre su pertinencia política y calidad intrínseca.

29 Autores de estudios en torno a los movimientos sociales tienden a enaltecer su misión "histórica", a embellecer románticamente sus actividades "antisistema" y a equiparar su función central con la de los tradicionales partidos socialistas y comunistas del periodo heroico. Estos investigadores guardan un silencio sintomático en lo referente a la estructuración interna, la cultura política de los adherentes, la formación de élites dirigentes, las metas normativas finales y los intereses corporativos de los movimientos sociales. Para esta tendencia cf. por ejemplo: Ton Salman, *Movimientos sociales gobernando: entre ideales y responsabilidades. Bolivia después del triunfo del MAS*, en: PERSONA Y SOCIEDAD (Santiago de Chile), vol. XXV, N° 1, abril de 2011, pp. 89-119; José Antonio Lucero, *Struggles of Voice - The Politics of Indigenous Representation in the Andes*, Pittsburgh: Pittsburgh U. P. 2008.

comunitaria. Es por ello, por ejemplo, que comprender a las izquierdas de la zona andina significa hoy entender sus vínculos con el movimiento étnico-cultural, ya que todo el antiguo culto de lo proletario y obrero ha sido echado por la borda. En otras palabras: el marxismo clásico, de cuño libertario y humanista, ha sido reemplazado por oscuras invocaciones a la etnia, la tierra y el colectivismo, y la inspiración crítica y analítica del llamado socialismo científico ha sido sustituida por el fárrago postmodernista.

Por ello no es casualidad que los intelectuales favorables al populismo en toda América Latina propugnen una combinación de relativismo axiológico, marxismo diluido por el postmodernismo e indigenismo particularista, todo ello con una buena dosis de paternalismo y autoritarismo. Según el vicepresidente boliviano, *Álvaro García Linera*, toda verdad y evidencia representaría meras "construcciones"³⁰, algo fortuito y aleatorio. El concepto de democracia y luego la democracia misma serían fenómenos "relativos", dependientes siempre del contexto histórico y cultural y, sobre todo, de las relaciones de fuerza y poder. La democracia en cuanto mera construcción teórica combinaría "una arbitrariedad cultural" con una "arbitrariedad política"³¹. En última instancia el humanismo de Marx se ha transformado en un ámbito nietzscheano, donde sólo cuentan los nexos de fuerza y violencia en medio de un total relativismo de valores. Por ello el partido gobernante boliviano, el Movimiento al Socialismo (MAS), no tiene ideología y no permite un debate intelectual-ideológico en su seno. La consecuencia final no es inesperada: todo se mueve en torno a la repartición de

30 Álvaro García Linera, *Los retos de la democracia en Bolivia*, en: Álvaro García Linera et al., *Democracia en Bolivia*, La Paz: CNE 2005, pp. 13-39, aquí p. 14.

31 Ibid., p. 15.

puestos, espacios de poder y prebendas, mientras que el *etnonacionalismo* sirve de pantalla que todo lo encubre y lo justifica³². En muchos movimientos sociales se puede percibir el enaltecimiento irracional de las masas en detrimento de la capacidad individual de elegir racionalmente entre opciones, lo cual equivale a un retorno a formas premodernas y colectivistas de hacer política en sociedades todavía poco diferenciadas, con una esfera política poco evolucionada y con individuos atomizados, donde las instituciones estatales son anónimas y lejanas, donde hay un constante bombardeo de instructivas desde arriba y donde las élites tienen capacidades tradicionales y bien establecidas de manipulación de las consciencias y de la opinión pública³³. Por estas razones varios autores atribuyen al MAS una total incompreensión de democracia interna partidaria y de la necesidad de construir un espacio público libremente deliberativo³⁴.

Modelos específicos de populismo y sus problemas

Existe una dilatada literatura acerca de los modelos populistas del presente y de los rasgos concretos y distintivos de los mismos³⁵, que nos exige de un análisis detallado de estos

32 Pablo Stefanoni, *Bolivien unter Evo Morales: von der Mobilisierungslogik zur Entwicklungsdisziplin?* (Bolivia bajo Evo Morales: de la lógica de la movilización a la disciplina del desarrollo?), en: INTERNATIONALE POLITIK UND GESELLSCHAFT, vol. 2010, Nº 3, pp. 63-76, aquí p. 69, 74.

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

34 Fernando Molina, *Conversión sin fe - el MAS y la democracia*, La Paz: Eureka 2007; Roberto Laserna et al., *Poder y cambio en Bolivia 2003-2007*, La Paz: PIEB / Plural 2009.

35 En sentido apologético: Roberto A. Follari, *La alternativa neopopulista. El reto latinoamericano al republicanismo neoliberal*, Rosario: Homo sapiens

fenómenos. Y existe también una cierta unanimidad en suponer que el mal desempeño de los gobiernos neoliberales – ineptitud técnico-administrativa, mediocridad programática y corrupción en el plano ético – contribuyó decisivamente a la instauración de regímenes populistas con el cambio de siglo. José Sánchez-Parga ha expuesto la interesante hipótesis de que el periodo neoliberal en América Latina y especialmente en el Ecuador (aproximadamente 1980-2000) destruyó la representatividad democrática y favoreció la insurgencia de la “democracia caudillista”, la cual se distinguiría por una creciente concentración de atribuciones en el Ejecutivo, el debilitamiento de los otros poderes del Estado (“devastación” del Parlamento, del sistema electoral y del sistema de partidos) y por el distanciamiento entre gobernantes y gobernados³⁶.

El descabro de los gobiernos neoliberales no ha conducido, por lo tanto, a formas nuevas y más evolucionadas de democracia, sino a un paradójico resurgimiento de modelos autoritarios de convivencia social y de prácticas políticas rutinarias de vieja data. La combinación de una base autori-

2010. En sentido crítico: Mauricio Sáenz, *Caudillos. En América Latina nada ha cambiado en doscientos años*, Bogotá: Panamericana 2010; Maxwell A. Cameron / Juan Pablo Luna (comps.), *Democracia en la región andina. Diversidad y desafíos*, Lima: IEP 2010; Martín Tanaka / Francine Jácome (comps.), *Desafíos de la gobernabilidad democrática. Reformas político-institucionales y movimientos sociales en la región andina*, Lima: IEP 2010; Cándido Monzón Arribas / Miguel Roiz Célix / Mercedes Fernández Antón, *Perfiles de una cultura política autoritaria: el Perú de Fujimori en los años noventa*, en: REVISTA MEXICANA DE SOCIOLOGÍA (México), vol. 59, Nº 2, abril-junio de 1997, pp. 95-128.

36 José Sánchez-Parga, *La democracia caudillista en el Ecuador*, en: ARAUCARIA. REVISTA IBEROAMERICANA DE FILOSOFÍA, POLÍTICA Y HUMANIDADES (Sevilla), vol. 11, Nº 22, julio-diciembre de 2009, pp. 186-214.- Sobre el vínculo entre antipolítica, neopopulismo y fracaso neoliberal cf. Alfredo Ramos Jiménez, *Las formas modernas de la política. Estudio sobre la democratización de América Latina*, Mérida: CIPCOM 2008, pp. 95-107, especialmente p. 102.

taria habitual con impulsos de la tradición propia de los partidos comunistas en América Latina y los intelectuales próximos a ellos, que se habían distinguido por sus rasgos dogmáticos, antidemocráticos e iliberales³⁷, ha engendrado una *recuperación* de las tradiciones políticas colectivistas y antipluralistas, que ahora se expanden nuevamente por América Latina y particularmente por la región andina. Todo esto ha producido un crecimiento considerable del potencial electoral de los partidos populistas y la adhesión de dilatadas capas sociales. El populismo nacionalista e indigenista, que en Bolivia y Ecuador ha desplegado sus alas en los últimos años criticando exitosamente a la democracia representativa “occidental”, ha significado en el fondo un claro retroceso en la formación de las estructuras partidarias internas, en el debate de argumentos ideológicos y en la construcción de gobiernos idóneos, pues ha revigorizado una amplia gama de procedimientos paternalistas, clientelistas y patrimonialistas que vienen de muy atrás, dotándoles de un simulacro efectivo de participación democrática. El funcionamiento interno de los partidos gubernamentales en Bolivia, Ecuador, Nicaragua y Venezuela no se distingue, justamente, por ser un dechado de virtudes democráticas, ni tampoco por la elección de los órganos superiores del partido a partir de las instancias inferiores ni tampoco por una formulación programática que provenga espontáneamente de los militantes de base.

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

Los regímenes populistas intentan debilitar o hacer superfluas las estructuras de intermediación político-institucionales³⁸. La propaganda populista sostiene que estas estructuras confiscan o, por lo menos, debilitan el poder soberano del pueblo en beneficio de las élites tradicionales³⁹. Las ideologías populistas manipulan exitosamente el imaginario colectivo al pretender la abolición de la distancia entre gobernantes y gobernados, postulado que casi siempre ha gozado del fervor popular y cuya capacidad de movilización social no necesita ser mencionada con más detalle. Los dirigentes populistas han sabido instrumentalizar eficazmente amplias redes sociales, a través de las cuales las jefaturas hacen circular bienes materiales y simbólicos en favor de los más pobres y vulnerables, con lo que consiguen establecer vínculos estables de lealtad y obediencia a favor de las cúpulas benefactoras. Ingenuamente se podría pensar que el programa populista de reducir la distancia entre gobernantes y gobernados contiene un impulso básicamente democratizador y anti-elitario, pero la realidad nos muestra otra cosa, y de manera persistente. Los gobiernos populistas en Bolivia, Ecuador, Nicaragua y Venezuela han producido nuevas élites socio-políticas, altamente privilegiadas, muy distantes del pueblo llano y de acceso marcadamente restringido. En este sentido la formación de oligarquías no sujetas a una rendición democrática de cuentas sigue las pautas instauradas por la revolución soviética de 1917, perfeccionadas por el siste-

38 Cf. una dura crítica a la democracia representativa en base a argumentos deleznable: Álvaro Márquez-Fernández / Zulay Díaz-Montiel, *Nulidad democrática y coacción política: el desacato popular*, en: REVISTA DE FILOSOFÍA (Maracaibo), N° 64, enero-abril de 2010, pp. 7-23.

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

ma cubano y por otros experimentos socialistas. Pese a la propaganda oficial, todo indica que estas élites políticas han perseguido intereses particulares, como ser espacios de poder, puestos y prebendas, prestigio social y, por supuesto, dinero e ingresos. Los intelectuales adscritos a estos modelos no han criticado el particularismo egoísta de las nuevas élites y más bien, siguiendo fielmente los vaivenes de los gobiernos respectivos, han defendido el accionar de las nuevas clases altas y así han realizado un considerable aporte al infantilismo político de las masas y a la pervivencia del autoritarismo convencional. Siguiendo pautas *clásicas* de comportamiento colectivo, el éxito y la picardía de las nuevas clases dirigentes son posibles sólo mediante la ingenuidad y la maleabilidad de las masas. La propaganda oficial difunde concepciones y prácticas de igualitarismo, pero la realidad nos muestra la perdurabilidad de estructuras sociales señaladas por estrictas jerarquías piramidales.

Todos estos factores – el enaltecimiento del caudillo, el movimiento de masas conducido soberanamente desde arriba, la configuración de una nueva élite del poder y del dinero, la propensión al rentismo, la prevalencia de valores particularistas en detrimento de normas universalistas – se hallan presentes en el populismo venezolano. “El Estado no vive de la sociedad, sino que es la sociedad la que vive del Estado”⁴⁰. Esto tiene una seria consecuencia sobre la cultura política venezolana: la preeminencia del Estado impide la

40 Nelly Arenas, *La Venezuela de Hugo Chávez: rentismo, populismo y democracia*, en: NUEVA SOCIEDAD (Buenos Aires), N° 229, septiembre-octubre de 2010, pp. 76-93, aquí p. 79; Margarita López Maya, *Venezuela: once años de gestión de Hugo Chávez Frías y sus fuerzas bolivarianas (1999-2020)*, en: TEMAS Y DEBATES (Rosario), vol. 14, N° 20, octubre de 2010, pp. 197-226; Rodolfo Magallanes, *El gobierno de Hugo Chávez: qué lo distingue de los anteriores?*, en: POLITEIA (Caracas), vol. 32, N° 42, enero-junio de 2009, pp. 97-137.

formación de grupos realmente autónomos e individuos con fuerte personalidad propia. El populismo de Chávez actúa de forma reduccionista al interpretar el pasado: la realidad y la historia, ambas muy complejas, son vistas como una eterna e indiferenciada explotación de parte de élites egoístas y favorables al “capital extranjero”. Por ello: lo que estaría a la orden del día sería un “renacimiento nacional” que revierta totalmente las tendencias del pasado. Pero en la realidad lo que se puede constatar es una acentuación de formas autoritarias de hacer política y de manejar arbitrariamente el aparato gubernamental y una exacerbación del rentismo habitual en el pasado. El chavismo asegura la impunidad de los “corruptos del viejo y del nuevo régimen” dentro de la imposibilidad de establecer una rendición de cuentas de los gobernantes con respecto a los gobernados⁴¹. Lo más específico del chavismo reside en su potencial económico-financiero y, por consiguiente, en su facultad de actuar a nivel continental.

Lo que en primer término llama la atención en el caso boliviano es la relevancia del indigenismo y de los movimientos sociales, junto con una estructura política basada en las tradiciones convencionales del caudillismo carismático. Desde el advenimiento del actual régimen populista (2006), se puede notar una conjunción de aspectos vinculados a la antigua cultura política del autoritarismo, que abarca desde el centralismo administrativo hasta el resurgimiento de credos religiosos particularistas. Esto significa el renacimiento de un legado cultural proclive al verticalismo y al colectivismo, legado que proviene de las civilizaciones prehispánicas y de la época

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

colonial española. El accionar cotidiano del populismo boliviano restringe la capacidad de elegir de los individuos y favorece la opción premoderna de identificarse con el poder ya constituido. Es probable que la tendencia al *ruralismo*⁴², presente en este régimen con toda fuerza, corresponda a un orden social poco diferenciado, con una esfera política apenas evolucionada, donde las instituciones estatales son percibidas como anónimas y lejanas, donde hay un bombardeo constante de normativas desde arriba y donde la élite gubernamental tiene capacidades tradicionales y bien establecidas de manipulación de las consciencias y de la opinión pública⁴³.

El populismo boliviano propugna, en consecuencia, la homogeneidad social e ideológica como norma, el uniformamiento político-partidario como meta y el organicismo anti-liberal como factor estructurante. Un intelectual cercano al régimen, *Luis Tapia*, considera la democracia liberal y sus muchos procedimientos y fenómenos asociados (el Estado de derecho entre ellos) como una “reducción de la soberanía” del pueblo⁴⁴. La movilización autoritaria y manipuladora de masas, que también practica generosamente el Movimiento al Socialismo (MAS), es vista por este autor como una auténtica “constitución de sujetos”⁴⁵. El vicepresidente *Álvaro García Linera* califica la democracia liberal

como “minimalista”, lo que significaría una simple herramienta desechable para conquistar otras metas, entre las que se halla preferentemente el poder político⁴⁶. Es indudable que este régimen favorece aspectos tradicional-autoritarios de la mentalidad popular, el “*subsuelo político*” y socio-histórico, como lo denomina García Linera⁴⁷, la presunta fuente única de verdaderos cambios y, simultáneamente, de la solidaridad efectiva de las masas, visión que corresponde a la herencia del ethos barroco. Los regímenes populistas en la prosaica realidad promueven el endurecimiento de esos aspectos tan celebrados. La fuerza hipnótica y carismática del caudillo, la facilidad de manipular a masas culturalmente mal formadas y el sentimiento de gratitud de estas mismas a un gobierno que les ha brindado algunas ventajas simbólicas producen una amalgama poderosa, ante la cual la defensa de los derechos humanos, la libertad de expresión y el pluralismo ideológico emergen como fenómenos de segundo rango, como elementos prescindibles de un orden ya caduco, como antiguallas liberales de una época pretérita y superada ampliamente por la historia contemporánea.

El actual régimen populista ecuatoriano no posee una especificidad que lo diferencie sustancialmente de los otros modelos contemporáneos, y tampoco de las prácticas políticas anteriores. La figura del caudillo representa el aspecto claramente predominante, justificada por medio de la argumentación convencional de que él representa la unidad de la nación, la integración de las masas oprimidas y la esperanza de los explotados. El indigenismo ecuatoriano y la exaltación de las culturas aborígenes se mantienen dentro de límites rutinarios. La “defensa” de los recursos naturales y la inclinación ecolo-

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

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

44 Luis Tapia, *Las olas de expansión y contracción de la democracia en Bolivia*, en: [sin compilador], *25 años construyendo democracia*, La Paz: Vicepresidencia de la República 2008, pp. 11-25, aquí p. 17, 21.

45 Ibid., p. 19.- Este autor reprocha al periodo liberal-democrático el haber ampliado los derechos políticos en el ámbito municipal e instaurado un Estado de derecho que “desplazó la presencia de lo democrático a facetas secundarias” (ibid., p. 20).

46 Álvaro García Linera, op. cit. (nota 30), p. 15.

47 Ibid., p. 23.

gista del nuevo texto constitucional tienen, en el mejor de los casos, una función programática, que no interfieren en las actividades sociales y económicas de la vida cotidiana.

En Bolivia y Ecuador los especialistas en relaciones públicas –Carlos de la Torre los denomina “expertos en manipulación mediática”⁴⁸– han asumido posiciones estratégicas en los aparatos estatales, cuyas actuaciones políticas están acompañadas por encuestas de opinión pública y por campañas focales dedicadas a ganar influencia sobre grupos sociales y étnicos de relevancia para el gobierno respectivo. En lo que respecta a la esfera de la política cotidiana, el modelo populista ecuatoriano exhibe una fuerte tendencia a transformar la actividad pública en una escenificación fácilmente comprensible de una lucha permanente entre el caudillo bien intencionado y bien encaminado y los turbios opositores que se hallarían permanentemente en afanes conspirativos. Se trata, por otra parte, de un gobierno que aprovecha con virtuosismo los progresos técnicos en la esfera de las relaciones públicas, lo que se percibe en la utilización de los medios masivos de comunicación. Al “vender” exitosamente su propia imagen, el gobierno populista denigra a los opositores, simplifica todos los temas en debate e impulsa a un “plebiscito permanente sobre la persona del líder”⁴⁹. Esta situación de un proceso electoral perenne, que caracteriza la situación en Bolivia y Ecuador, conlleva una especie de confrontación maniqueísta entre lo *a priori* bueno que representa el gobernante populista y lo malo *per se* que encarna la oposición “neoliberal”. Esta confrontación es tolerada y

48 Carlos de la Torre, *El gobierno de Rafael Correa: postneoliberalismo, confrontación con los movimientos sociales y democracia plebiscitaria*, en: TEMAS Y DEBATES (Rosario), vol. 14, N° 20, octubre de 2010, pp. 157-172, aquí p. 165.

49 Ibid., p. 165.

aprobada por una buena parte de la ciudadanía porque simultáneamente se establece la ilusión de una comunicación directa y espontánea entre el caudillo y la población, comunicación que no es mediada ni por los desprestigiados partidos políticos ni por complicados canales institucionales. Pero este vínculo directo tiene sus aspectos problemáticos: se trata de una relación asimétrica, en la cual el caudillo adoctrina y enseña a las masas y estas aprenden y asimilan lo que viene de arriba. El presidente Rafael Correa, por ejemplo, es como el profesor que da cátedra a todos los ecuatorianos, el preceptor de la nación que está “por encima de un público que lo aclama, pero que no tiene la posibilidad de entablar un diálogo crítico con el primer mandatario”⁵⁰. Él es el “ser superior” –aunque de origen modesto– que de manera privilegiada maneja los códigos que conducen a la modernidad y al desarrollo⁵¹, es decir a las metas normativas que anhelan los ecuatorianos, aunque estas metas provengan del detestado modelo civilizatorio de Occidente. Estos caudillos son percibidos como si fuesen de extracción popular, pero superiores a la media del pueblo a causa de sus facultades carismáticas, su sabiduría innata y su astucia política.

El más convencional y rutinario de los regímenes populistas es el que prevalece en Nicaragua⁵². El primer periodo

50 Ibid., p. 166.

51 Ibid.- Sobre la constelación ecuatoriana cf. las instructivas obras de Carlos de la Torre, *Populist Seduction in Latin America. The Ecuadorian Experience*, Columbus: Ohio U. P. 2010; Franklin Ramírez Gallegos, *Post-neoliberalismo indócil. Agenda pública y relaciones socio-estatales en el Ecuador de la Revolución Ciudadana*, en: TEMAS Y DEBATES, vol. 14, N° 20, octubre de 2010, pp. 175-194.

52 Salvador Martí i Puig / David Close (comps.), *Nicaragua y el FSLN (1979-2009). ¿Qué queda de la revolución?*, Barcelona: Bellaterra 2009; Salvador Martí i Puig, *Mutaciones orgánicas, adaptación y desinstitucionalización partidaria: el caso del Frente Sandinista de Liberación Nacional, FSLN (1980-2006)*, en: REVISTA DE ESTUDIOS POLÍTICOS (Madrid), N° 143, enero-

gubernamental del Frente Sandinista de Liberación Nacional (1979-1990) terminó en la usual repartición de activos materiales y espacios de poder entre los funcionarios de la élite estatal, es decir en la privatización de bienes y funciones estatales y, por consiguiente, en la reproducción de los giros más habituales y detestables de la historia latinoamericana. Desde 2001, aun antes de comenzar su segundo periodo gubernamental, el FSLN ha promovido un “sistema” de distribución de cargos, prebendas y favores entre los antiguos adversarios acérrimos (liberales y sandinistas), que, de un lado, asegura la continuidad en el disfrute del poder a los partidos asociados en estas actividades y, por otro, garantiza la impunidad a los servidores públicos de estos partidos que se hayan *propasado* en el ejercicio de sus cargos⁵³. El resultado en el segundo periodo gubernamental (a partir de 2007) ha sido una “presidencia matrimonial”, en el fondo una “monarquía teologal” y simultáneamente pragmática⁵⁴, que acude a un providencialismo de tintes religiosos muy elemental y difundido en América Latina para legitimar su posición y sus decisiones. Mediante argumentos y sentimientos religiosos este providencialismo es instrumentalizado con mucha destreza por el régimen sandinista para justificar un gobierno y unas políticas públicas que han caído en creciente descrédito. Este providencialismo enaltece, como siempre ha sido lo acostumbrado, la figura del gobernante fuerte y sabio que no está limitado en sus atribuciones por el Estado de derecho y por mezquinas regulaciones de origen liberal-democrático. Estas últimas se manifiestan además como fuera de lugar si el providencialismo apela a una

marzo de 2009, pp. 101-128.

53 Cf. el brillante texto de José Luis Rocha Gómez, *Crisis institucional en Nicaragua: entre un Estado privatizado y un Estado monarquizado*, en: NUEVA SOCIEDAD, N° 228, julio-agosto de 2010, pp. 4-13, aquí p. 5.

54 *Ibid.*, pp. 7, 10-12.

instancia superior para validar sus decisiones: la esfera divina como fuente de autoridad y legitimidad. Si los gobernantes son considerados como intermediarios entre la voluntad divina y la esfera de la praxis política cotidiana, la opinión pública y la libertad de criticar y disentir aparecen como detalles secundarios que no merecen la protección legal-constitucional. “El presidente oficia de teólogo-instructor de las masas”⁵⁵. Es superfluo añadir que el providencialismo práctico es manejado por políticos generalmente agnósticos o ateos que se han distinguido por un comportamiento distanciado o cínico con respecto al ámbito de las ideas. El aspecto pragmático reside en el hecho de que el núcleo de la ideología del sandinismo (y de muchos regímenes similares) se ha revelado en la praxis cotidiana como una doctrina relativamente simple para tomar y consolidar el poder político. El sandinismo actual no se comporta según principios ideológicos o programáticos, sino de acuerdo a una lógica muy convencional de corte particularista-familiar para controlar porciones de territorio e ingresos⁵⁶.

Coda provisional

Las corrientes populistas no han podido o no han sabido generar una praxis político-institucional que pueda ser calificada de razonable en términos democráticos y del Estado de derecho, pero sí han fomentado un imaginario colectivo altamente emo-

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

56 Andrés Pérez-Baltodano, *El regreso del sandinismo al poder y la cristalización del “Estado-mara”*, en: NUEVA SOCIEDAD, N° 219, enero-febrero de 2009, pp. 4-13.

cional, que simultáneamente se cierra al análisis racional y al debate realista de su condición actual. La exacerbación de elementos comunitaristas y particularistas debilita los aspectos razonables de la modernidad, como la democracia pluralista, el Estado de Derecho, la concepción de los derechos humanos y la moral universalista. Esta mentalidad no es favorable a acuerdos y arreglos práctico-pragmáticos con tendencias políticas diferentes y tampoco con grupos étnicos. No hay duda de la injusticia que en América Latina conforman enormes sectores poblacionales de excluidos, discriminados y marginales, pero el retorno al irracionalismo histórico-social y el fomento de posiciones comunitaristas extremas sólo conducirán a crear nuevos estratos altamente privilegiados y elitarios, que hablan a nombre de los desposeídos. Los residuos autoritarios y, al mismo tiempo, particularistas de la mentalidad colonial, pueden tener un revestimiento *técnico* de modernización, pero han sido y son proclives al consenso compulsivo y al verticalismo en las relaciones cotidianas y, al mismo tiempo, ser poco favorables al espíritu indagatorio, a las innovaciones fuera del campo técnico y al respeto de las minorías y los disidentes dentro de sus propias comunidades.

Podemos cerrar estas reflexiones mencionando la siguiente hipótesis. Es posible que en el siglo XXI las jefaturas populistas en América Latina estén interesadas en preservar su dominio privilegiado del poder político, atribuyendo una significación sólo secundaria a la configuración de las esferas sociales y económicas, siguiendo en esto el paradigma representado por China (y probablemente en el futuro por Cuba)⁵⁷. Las políticas públicas seguidas por el Partido

57 Ricardo Bajo, Slavoj Žižek: "Caminamos hacia un divorcio entre capitalismo y democracia", en: LE MONDE DIPLOMATIQUE (La Paz, edición boliviana), vol. 3, Nº 35, abril de 2011, p. 3.

Comunista Chino desde la conclusión y superación de la llamada Gran Revolución Cultural Proletaria (1966-1976) son muy instructivas, porque nos permiten conocer, con algún detalle, lo que está detrás de una teoría altisonante, en realidad detrás de casi toda programática política que se reviste de elementos favorables a las masas subalternas. La consolidación del poder político debe ser considerada como la primera prioridad; todos los cambios de la agenda económica y financiera y del comercio exterior pueden ser percibidos como instrumentos del mantenimiento exitoso del poder bajo circunstancias cambiantes. La liberalización del comercio exterior y la instauración de la propiedad privada en los medios de producción –en una intensidad y escala que ha sido simplemente única en toda la historia de la China– se combinan con la exitosa preservación del poder político del partido comunista. Siguiendo, en el fondo, una antigua y venerable tradición del Celeste Imperio, el Partido Comunista Chino ha elevado la armonía social y el crecimiento económico a la categoría de metas normativas supremas. En este sentido se puede aseverar que el partido ha renunciado a un rol innovador y creador de paradigmas históricos. Actuaría de manera "reactiva"⁵⁸ ante la evolución política y social del país y del mundo, y con una notable eficacia. El partido no es un instrumento de participación popular amplia e intensa, aunque aparezca bajo la forma de un gran partido popular, sino una instancia elitaria de conciliación de intereses, robustecimiento del aparato estatal y dirección de las relaciones exteriores. Este juicio no desmerece el hecho de que en el

58 Falk Harting, *Die Kommunistische Partei Chinas: Volkspartei für Wachstum und Harmonie?* (El Partido Comunista de China: partido popular para el crecimiento y la armonía?), en: INTERNATIONALE POLITIK UND GESELLSCHAFT, vol. 2008, Nº 2, pp. 70-89.

seno del partido se hallan relativamente bien representadas las diversas tendencias provinciales, las distintas clases sociales y sectores claramente diferenciados, como el estamento militar, el ámbito universitario y académico y, por supuesto, la empresa privada. Pese a su nombre, el Partido Comunista Chino no es el órgano del clásico proletariado de fábrica ni tampoco de las masas campesinas desposeídas; es “popular” en el sentido de englobar a casi todos los estratos sociales (con la sintomática excepción de los disidentes políticos de toda laya), pero conserva su carácter elitario en su severa jerarquía piramidal y en su funcionamiento cotidiano.

Finalmente hay que confesar que estamos ante una temática deprimente. Como afirma *George Steiner* en un hermoso texto, hay una tristeza constitutiva del conocimiento, porque este se hallaría inextricablemente ligado al desencanto⁵⁹. El estudio del autoritarismo y sus fenómenos conexos nos hace ver las imperfecciones –para llamarlas suavemente– de las utopías y las ilusiones históricas, pero al mismo tiempo este análisis nos muestra que la praxis política latinoamericana podría resultar algo mejor mediante un esfuerzo que evite la fascinación que irradian las soluciones simples y simplistas como el populismo.

⁵⁹ George Steiner, *Diez (posibles) razones para la tristeza del pensamiento*, Madrid / México: Siruela / FCE 2007, pp. 12, 53-54.

IGUALITARISMO Y UTOPIA

LAS CLASES DIRIGENTES EN EXPERIMENTOS DE REFORMA RADICAL Y LA AUTO-ORGANIZACIÓN DE LA ENVIDIA

El postulado del orden justo y sus ambivalencias

A comienzos del siglo XXI son evidentes el desempeño deficiente y la desilusión colectiva que han producido diversos gobiernos llamados neoliberales en el Tercer Mundo, especialmente a lo largo del periodo 1980-2000. No se puede hablar, por supuesto, de un fracaso inexorable y generalizado en todos los países de Asia, África y América Latina, puesto que muchos regímenes de este tipo han resultado particularmente exitosos. Pero desde el cambio de siglo se expande una vigorosa corriente socio-política que propugna una reforma radical para “superar” las limitaciones del liberalismo en el campo económico, en la esfera institucional y en el terreno de las prácticas culturales. Es en este último ámbito donde estos experimentos de reforma radical parecen tener las raíces más profundas.

Se atribuye a los modelos neoliberales, entre otras cosas, la consolidación de las antiguas oligarquías o la conforma-

ción de nuevas élites sumamente privilegiadas. No hay duda de que estos sistemas han acentuado las diferencias de ingresos y patrones de consumo entre los estratos sociales y que han favorecido unas clases altas proclives a la laxitud ética, a la corrupción en gran escala, a la esterilidad intelectual y a la mediocridad técnica en el ejercicio de funciones estatales. Tanto en los regímenes populistas como en los sistemas socialistas lo que podríamos llamar la propaganda oficial sostiene la necesidad imperiosa de suprimir los privilegios legales y fácticos y debilitar o eliminar los grupos elitarios tradicionales. Este es uno de los postulados esenciales de un *orden justo*, en el cual debería prevalecer la igualdad fundamental de todos los ciudadanos. Esta demanda va más allá de la concepción de la igualdad jurídica de los liberales, pues, como ya lo explicitó la magna teoría de Karl Marx, la igualdad ante la ley puede convivir con la persistencia de desigualdades económicas, diferencias educacionales, prerrogativas políticas y exclusiones culturales, que, bajo ciertas circunstancias, pueden ser consideradas como inaceptables, anacrónicas y humillantes.

La consecución de la igualdad liminar representa, sin embargo, sólo una parte de un asunto mucho más complejo. La praxis cotidiana en las experiencias socialistas y populistas no ocurre —como los procesos sociopolíticos en general— en una esfera racional, transparente y aséptica, sino habitualmente en el terreno de la ambición, la codicia, la intriga y la concupiscencia. La envidia, que acompaña algunos de los aspectos más sombríos de aquellos regímenes, ha resultado ser una de las pasiones más fuertes y persistentes del género humano, que se expande a través de todos los experimentos de reforma social, alcanzando también a los más radicales. En las experiencias políticas donde el igualitaris-

mo constituyó la ideología oficial, se formaron paulatinamente nuevas élites con amplias prerrogativas que las distinguían —y las alejaban— del pueblo llano, y el surgimiento de estos estratos privilegiados ha tenido que ver directamente con factores social-psicológicos como los resentimientos de vieja data, la envidia y la *libido dominandi*, factores que aparentemente no pueden ser eliminados en los diferentes modelos de convivencia humana.

La lucha despiadada por el poder supremo oscureció para siempre la reputación de la Revolución de Octubre (1917)¹; el secretismo elitista y la arbitrariedad de las actuaciones gubernamentales han desacreditado a experimentos tan distintos como Cuba², Birmania y Corea del Norte; y el desempeño global muy mediocre de los regímenes populistas representa la base de juicios negativos acerca de los mismos³. Estos desarrollos han desprestigiado los ideologemas que subyacen a esos modelos, como la ilusión milenarista de una redención total del género humano, la doctrina de una igualdad liminar de los hombres y el postulado de la fraternidad universal entre los mortales.

1 Cf. las obras que no han perdido vigencia: Barrington Moore, *Soviet Politics - The Dilemma of Power*, New York: Harper & Row 1965; Robert Vincent Daniels, *The Conscience of the Revolution. Communist Opposition in Soviet Russia*, Cambridge: Harvard University Press 1965; Bertram D. Wolfe, *Lenin, Trockij, Stalin. Drei, die eine Revolution machten* (Lenin, Trockij, Stalin. Los tres que hicieron una revolución), Frankfurt: EVA 1965; Peter Henricke (comp.), *Probleme des Sozialismus und der Übergangsgesellschaften* (Problemas del socialismo y de las sociedades de transición), Frankfurt: Suhrkamp 1973.

2 Cf. los tempranos análisis críticos: Rolando E. Bonachea / Nelson P. Valdés (comps.), *Cuba in Revolution*, New York: Doubleday 1972; Carmelo Mesa-Lago (comp.), *Revolutionary Change in Cuba*, Pittsburgh: Pittsburgh University Press 1971; David Barkin / Nita R. Manitzas (comps.), *Cuba: camino abierto*, México: Siglo XXI 1974.

3 Cf. Mauricio Sáenz, *Caudillos. En América Latina nada ha cambiado en doscientos años*, Bogotá: Panamericana 2010; Francisco Panizza (comp.), *El populismo como espejo de la democracia*, Buenos Aires: FCE 2009.

Y, sin embargo, el igualitarismo sigue constituyendo uno de los pilares básicos de la ideología y la propaganda de los modelos socialistas y populistas. La inclinación a suprimir *prima facie* las élites privilegiadas se combina con doctrinas de carácter utopista, las que, fuertemente influidas por un aura religiosa, presuponen un comienzo inmaculado de la historia humana, no contaminado aun por la formación de clases sociales y diferencias económicas, un comienzo, que al mismo tiempo determina la meta normativa a la cual debe llegar la historia de los hombres cuando se haya llegado a una auténtica redención socio-histórica. La poderosa visión de las experiencias revolucionarias –y su fuerza de atracción sobre intelectuales, pensadores y románticos– tiene que ver con la recreación de un sustrato protorreligioso: la combinación de Paraíso y Apocalipsis, la mezcla de utopía arcaizante y tecnología moderna, la mixtura de creencias sencillas con los refinamientos teóricos del marxismo.

El igualitarismo del inicio debe constituir, según estas teorías, el fundamento esencial del anhelado futuro⁴. En el curso de una evolución muy compleja y enmarañada, este motivo del igualitarismo, que está muy arraigado en las clases populares y, sobre todo, en las construcciones teóricas de los intelectuales “progresistas”, se entremezcla con elementos revolucionarios de carácter teológico, con luchas políticas convencionales y, por consiguiente, sórdidas, con anhelos de progreso material y asimismo con el surgimien-

4 En el ámbito islámico las utopías políticas actuales de carácter revolucionario pretenden el retorno a la época de la fundación del Islam, a la cual se le atribuye al mismo tiempo un igualitarismo fundamental y un cumplimiento fiel de los preceptos religiosos.- Cf. Dan Diner, *Zeitenschwelle. Gegenwartsfragen an die Geschichte* (Umbral de los tiempos. Preguntas del presente a la historia), Munich: Pantheon 2010, p. 52.

to de nuevas élites dirigentes. Las concepciones del orden justo abarcan el principio de la igualdad fundamental de los hombres y el postulado de la hermandad universal de los seres humanos, que a menudo se combinan con doctrinas utopistas y con la esperanza de una pronta redención social y cultural. La obra de *Ernst Bloch*⁵ –la gran recreación lingüística y ética de la generación expresionista– nos muestra, bajo la perspectiva marxista y el estilo rapsódico, la fuerza y la profundidad de las utopías radicales y sus vínculos con el sustrato religioso del mesianismo, las profecías y la praxis de la solidaridad inmediata⁶. Un ejemplo histórico puede ayudarnos a comprender esta constelación tan interesante como enrevesada.

Aspectos conmovedores de anhelos populares largamente postergados aparecen lado a lado con fenómenos monstruosos e irrisorios de la praxis política cotidiana en uno de los pocos ejemplos de realización práctica del pensamiento religioso-utopista. En 1534 los *anabaptistas*, bajo la conducción de Jan van Leiden, se apoderaron del gobierno de Münster para eliminar el régimen político imperante

5 La obra representativa: Ernst Bloch, *Geist der Utopie* (El espíritu de la utopía) [1918/1923], Frankfurt: Suhrkamp 2000. Cf. también Silvia Markun, *Ernst Bloch*, Reinbek: Rowohlt 1977.

6 Desde una visión crítica cf. los textos: Theodor W. Adorno, *Blochs Spuren* (Las huellas de Bloch), en: T. A. Adorno, *Noten zur Literatur II* (Notas sobre literatura II), Frankfurt: Suhrkamp 1965, pp. 131-151; Jürgen Habermas, *Ernst Bloch. Ein marxistischer Schelling* (Ernst Bloch. Un Schelling marxista), en: J. Habermas, *Politik, Kunst, Religion. Essays über zeitgenössische Philosophen* (Política, arte, religión. Ensayos sobre filósofos contemporáneos), Stuttgart: Reclam 1978, pp. 11-32. Jürgen Habermas analizó cuidadosamente el aporte de Ernst Bloch en torno a los elementos milenaristas y religiosos que subyacen al utopismo moderno y a la doctrina del “socialismo científico”. La obra de Bloch y su conocida máxima: “La razón no puede florecer sin la esperanza, la esperanza no puede hablar sin la razón” contienen elementos rescatables, pero también aspectos retórico-ideológicos de valor muy discutible (ibid., p. 11).

en esa ciudad y región del norte de Alemania, régimen basado en las desigualdades sociales y en los privilegios políticos, y para establecer en su lugar el ansiado paradigma de amor mutuo, igualdad perfecta y sencillez cristiana. Eran los primeros años de la Reforma protestante en Alemania, cuando las esperanzas utópico-mesiánicas del cambio radical estaban aun a la orden día y cuando algunas sectas luteranas creyeron que había llegado el tiempo del milenio, es decir de la total redención política y cultural, lo que derivó en diversas formas de protoc comunismo religioso y fanatismo irrestricto y también de “romanticismo revolucionario”, como asevera Bloch⁷. Münster, un pequeño Estado soberano en el seno del Sacro Imperio Romano-Germánico, estaba gobernado por un príncipe-obispo y usufructuado por una nobleza de terratenientes, cuyos valores aristocráticos de orientación y normas de la vida cotidiana se diferenciaban claramente de aquellas imperantes entre labriegos, artesanos y pequeños productores urbanos. Aquellos valores llegaron a ser considerados como pecaminosos y hasta sacrílegos; la revolución política tenía que estar fundamentada en una renovación moral que propugnaba la igualdad radical y la fraternidad efectiva entre los conciudadanos de Münster.

Al comenzar el gobierno de los anabaptistas sólo quedaron en la ciudad los que no lograron huir. El resto fue convertido a la fuerza. Se abolió la propiedad privada, se prohibieron actividades pecaminosas como comprar y vender, trabajar por un salario, cobrar intereses, o comer y beber en base al sudor de los pobres. Todas las pertenencias de los

habitantes de Münster se transformaron en bienes de la comunidad. Simultáneamente se quemaron todos los libros (salvo la Biblia), se prohibió toda comunicación con el exterior y la vida familiar se convirtió en un asunto público, vigilado incesantemente por la autoridad. En nombre del amor al prójimo y de la modestia apostólica los anabaptistas resucitaron el más severo gobierno de la espada; la pena de muerte fue restablecida para toda clase de delitos, que iban desde respuestas incorrectas de parte de los niños hasta malos pensamientos de parte de los adultos.

En febrero de 1534 el caudillo de esta secta, Jan van Leiden, célebre por su celo puritano-plebeyo, se hizo nombrar Juez Supremo de Münster con poderes irrestrictos sobre vidas y haciendas. Al poco tiempo se proclamó rey, se rodeó de una espléndida corte y se obsequió a sí mismo un harem con dieciséis doncellas destacadas por su hermosura. La pena de muerte se aplicaba a toda mujer que se negaba a entretener al rey revolucionario. El boato y la magnificencia de la corte conformaban un contraste apenas concebible con la miseria, el hambre y la desesperación imperantes entre los ciudadanos ordinarios de aquel Estado, que estaba sitiado por los ejércitos de los antiguos gobernantes. No es de asombrarse, entonces, que la gente sencilla de Münster —para quien estaba pensado el régimen presuntamente anti-oligárquico— fuera la que decidió la suerte del experimento anabaptista en junio de 1535 abriendo las puertas de la ciudad al ejército de la nobleza y aceptando tácitamente la restauración del anterior sistema aristocrático de gobierno. El régimen de los anabaptistas ha dado lugar a una infinidad de estudios, novelas, películas y hasta una ópera, pues representa uno de los pocos ejemplos prácticos de un comunismo cristiano de tinte arcaico, pero de tendencia radical intransi-

⁷ Cf. Ernst Bloch, *Thomas Münzer als Theologe der Revolution* (Thomas Münzer como teólogo de la revolución) [1921], Frankfurt: Suhrkamp 1963, p. 243. Sobre la constelación político-cultural de la época cf. *ibid.*, pp. 56-72.

gente⁸. El igualitarismo doctrinario y la construcción de una nueva élite altamente privilegiada se dieron la mano en aquel experimento: no sería la última vez.

El régimen de Münster durante el Renacimiento alemán tiene también una relevancia actual: nos ayuda a comprender movimientos políticos de carácter fundamentalista revestidos de aspectos religiosos o pseudorreligiosos. En el siglo XVI y en la actualidad el fundamentalismo toma cuerpo a causa de motivos enlazados entre sí: la defensa del propio medio frente a los avances de la modernización, por más modestos que estos sean; la sensación de injusticia ante la irrupción de novedades socio-económicas; el miedo y la impotencia que se manifiestan como la antítesis a la moderna civilización occidental basada en el racionalismo. El fundamentalismo puede tomar la forma de un inofensivo movimiento patriarcalista, pero también el modelo de una sociedad antirracionalista con tinte totalitario, que, sin embargo, quiere preservar variados logros técnicos de la modernidad occidental. Los que ahora sustentan la tendencia fundamentalista son los individuos con una mentalidad refractaria al cambio cultural, los jóvenes de las capas subalternas de la sociedad que no logran insertarse en la modernidad y los intelectuales que no encuentran un lugar adecuado en la misma. En estos últimos puntos hay notables paralelismos entre la situación de Münster en 1534 y las bases de donde se nutre el populismo latinoamericano a principios del siglo XXI.

8 Sobre esta temática cf. los conocidos estudios de Richard van Dülmen, *Reformation als Revolution. Soziale Bewegung und religiöser Radikalismus in der deutschen Reformation* (Reforma en cuanto revolución. El movimiento social y el radicalismo religioso en la Reforma alemana), Munich: dtv 1975; Hans-Jürgen Goertz, *Die Täufer - Geschichte und Deutung* (Los baptistas - historia e interpretación), Munich: Beck 1980.

La hipótesis que subyace a este ensayo es la siguiente. Uno de los motivos profundos para el descontento masivo a partir del siglo XVI en Europa Occidental y desde el siglo XX en América Latina puede ser visto en el surgimiento de la modernidad socio-cultural, proceso complejo que socava las antiguas seguridades y las sencillas certidumbres de la vida colectiva o, mejor dicho, lo que las llamadas clases populares han creído que son aquellas seguridades y certidumbres. Uno de los caminos para restituir las certezas anteriores ha sido la doctrina del igualitarismo, que se combina a menudo con elementos mesiánico-religiosos, esperanzas milenaristas y concepciones utopistas en torno a un futuro promisorio que reproduce aspectos centrales de una presunta Edad de Oro de la fraternidad e igualdad fundamentales. Tanto los regímenes populistas como los experimentos socialistas generan una ideología y una propaganda oficiales que enfatizan precisamente estos componentes. Ellas no se basan en las teorías contemporáneas del derecho a la diferencia, la protección de minorías y el reconocimiento del Otro, como lo propugnan las posiciones actuales asociadas al comunitarismo⁹. Por todo ello se puede aseverar que las doctrinas populistas y socialistas poseen un tinte algo anacrónico y hasta premoderno. En todos los experimentos de estas características la praxis cotidiana ha resultado muy diferente y, sobre todo, más prosaica de lo imaginado por los partidarios y simpatizantes de estas corrientes.

9 Cf. Charles Taylor, *Imaginarios sociales modernos*, Barcelona: Paidós 2006; Charles Taylor et al., *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*, Madrid: FCE 2003; Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte* (La lucha por el reconocimiento. Sobre la gramática moral de los conflictos sociales), Frankfurt: Suhrkamp 1992; Axel Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie* (Lo otro de la justicia. Ensayos sobre filosofía práctica), Frankfurt: Suhrkamp 2000.

Los aspectos promisorios de las utopías

Los modelos de conformación utópica de la sociedad –diversos en sus orígenes e intención, diferentes en la solución futura que plantean– tienen su fuerza y su verdad¹⁰ en una negación crítica del presente, aunque este rechazo sea en nombre de un porvenir incierto y hasta fantástico. *Arnheim Neusüss* señaló acertadamente que la aversión contra las utopías no se dirige tanto a sus imágenes de un mañana mejor (por ejemplo: un proyecto socialista), sino al hecho de que las utopías contienen una acerba crítica de la mediocridad presente en el ámbito capitalista¹¹. Los utopistas plantearon la necesidad de soluciones radicales fuera de la existencia cotidiana del régimen jerárquico del momento o del capitalismo ubicuo, y ese aspecto radical es lo que define parcialmente a una utopía¹².

Es conveniente referirse al meollo mismo de la utopía, es decir, al elemento quiliástico contenido en ella, que reproduce bajo modos secularizados la creencia del Apocalipsis judío en el advenimiento del milenio: la reconciliación entre el Hombre y la naturaleza, la conversión del desierto en un jardín fructífero, la desaparición de los antagonismos y las

contradicciones y el surgimiento del Hombre redimido. Una existencia tal en inocencia, paz y júbilo eternos se acerca a la esfera divina, tanto por la imaginada magnificencia de la naturaleza como por la proyectada eliminación de toda discordia y la perennidad del placer¹³.

El mundo del milenarismo reproduce ocultas nostalgias por la estática, por el fin de toda evolución y por la quietud después de fuertes crisis y revueltas; es un universo donde ya no pasa nada. La vida cotidiana en él podría ser calificada de sublime, pero también de tediosa. La fundamentación misma de las utopías tiene mucho que ver con motivos de evasión: sus autores las conciben en épocas de desorden y descomposición sociales, cuando la población crece rápidamente, cuando los vínculos tradicionales se aflojan o se rompen, cuando las distancias entre los ricos y los pobres se hacen más grandes o cuando se modifican profundamente los modos de producción. Surge entonces un sentimiento colectivo de impotencia y de ansias de modificar el *status quo*, construyendo la sociedad perfecta, donde los justos gozarán eternamente de seguridad, abundancia y paz¹⁴. Es, por otra parte, el retorno a la Edad de Oro, concepción que comparten muchas culturas en torno al origen de la historia humana. Todos los utopistas, incluyendo a los pensadores marxistas, toman por cierta la iniciación inmaculada de la historia humana, la caída posterior en un orden más o menos pecaminoso y la redención futura, alcanzable por el

10 M. I. Finley, *Utopianism Ancient and Modern*, en: Kurt H. Wolff / Barrington Moore (comps.), *The Critical Spirit. Essays in Honour of Herbert Marcuse*, Boston: Beacon 1968, pp. 3-20.

11 Arnheim Neusüss, *Schwierigkeiten einer Soziologie des utopischen Denkens* (Dificultades para una sociología del pensamiento utópico), en: A. Neusüss (comp.), *Utopie. Begriff und Phänomen des Utopischen* (Utopía. Concepto y fenómeno de lo utópico), Neuwied / Berlin: Luchterhand 1972, pp. 13-112, aquí pp. 32-33.

12 Sobre la diversidad y complejidad del concepto y de la praxis de la utopía cf. el excelente volumen que reúne trabajos de los especialistas más destacados sobre esta temática: Richard Saager (comp.), *Hat die politische Utopie eine Zukunft?* (¿Tiene futuro la utopía política?), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1992.

13 Sobre esta temática cf. Alfred Doren, *Wunschräume und Wunschzeiten* (Espacios y tiempos de deseo), en: A. Neusüss (comp.), op. cit. (nota 11), pp. 123-177, aquí pp. 136-138.

14 Sobre el milenarismo cf. Norman Cohen, *The Pursuit of the Millennium*, New York: Harper 1961, p. 32; cf. la obra exhaustiva en dos tomos de Wilhelm Vosskamp (comp.), *Utopieforschung* (Investigaciones sobre la utopía), Frankfurt: Suhrkamp 1985.

esfuerzo humano. Los utopistas de tendencia socialista aseveran que mediante el conocimiento científico de la realidad el Hombre, como demiurgo en pequeña escala, creará un mundo mejor, sobre todo en base a una organización más apta. Este es el concepto casi mágico de las utopías: todas las partes aisladas del universo y de la sociedad serán vinculadas entre sí para formar un todo armonioso y sistemático, y ante esta tarea inmensa la libertad individual es considerada a menudo como un estorbo inútil. La cohesión social deviene entonces el valor de orientación más elevado, conseguida generalmente por medio de un aparato burocrático bastante extenso y, sobre todo, lleno de las más variadas prerrogativas. La totalidad de la vida queda sometida a los esquemas hartamente sencillos de una burocracia no limitada institucionalmente, al mismo tiempo que los objetivos ulteriores de las utopías –desde la felicidad perenne hasta la dominación del planeta– se caracterizan por su inmodestia. Hay evidentemente una tensión entre la mezquindad de las metas políticas concebidas para el interior de la futura sociedad utópica y lo fantástico de sus grandes designios a escala mundial¹⁵.

La primera de todas las utopías y la más importante hasta hoy es la *República* del divino Platón. En ella se manifiestan casi todos los aspectos promisorios y positivos de las utopías al lado de sus rasgos negativos e irritantes. Esta *Politeia* puede ser caracterizada como la congruencia de intereses y virtudes individuales y colectivas. La solución para una convivencia razonable de los mortales es vista por Platón en la armonía posible entre el desarrollo individual y la evolución de la sociedad: debe mejorarse al Estado para que sea más

15 Cf. Thomas Molnar, *El utopismo. La herejía perenne*, Buenos Aires: EUDEBA 1970, p. 142.

justo y al ciudadano para que sea más virtuoso. Como dice George H. Sabine, es difícil imaginarse un ideal moral mejor que este, considerando además la temprana fecha en que fue enunciado¹⁶. Es una concepción parcialmente válida aún hoy: la sociedad tiene que poner todos los medios a disposición del desarrollo integral de sus habitantes, para que estos puedan llegar a ser lo que potencialmente está dentro de ellos. La expresión completa de las habilidades naturales de los humanos coincidiría con sus mejores anhelos. La fundamentación del Estado ideal es, entonces, la consecución de la justicia¹⁷. Esta última es el lazo que mantiene una sociedad unida, y en cuanto virtud privada y pública simultáneamente, representa la unión armoniosa de individuos que realizan su ocupación vital en aquello para lo que exhiben las mayores aptitudes.

En todo el *corpus* teórico platónico hay un fuerte elemento racionalista y, por ende, muy aceptable, derivado de su axioma de que la virtud más alta es el conocimiento y la sabiduría. La delicia cognoscitiva deviene el bien supremo: la combinación de belleza, proporción (justicia) y verdad¹⁸. Nadie puede oponerse a tan hermosa teoría, que deja entrever un ímpetu, inspirado al mismo tiempo por el saber puro y por consideraciones estéticas. El conocimiento de la verdad sólo cede su precedencia a la idea de lo bueno, la más alta en dignidad y fuerza, próxima ya a lo divino y raíz de lo justo y lo bello. Congruente con esta concepción, la vida más justa, la que está dedicada al

16 George H. Sabine, *Historia de la teoría política* [1937], México: FCE 2006, pp. 70-73.

17 Sobre la finalidad del Estado cf. Platon, *Nomoi* (Leyes), en: Platon, *Sämtliche Werke* (Obras completas), Reinbek: Rowohlt 1966, t. VI, pp. 7-325, aquí p. 15 (= 630 c), 321 (= 965 d).

18 Platon, *Philebos*, en: Platon, *Sämtliche Werke*, op. cit. (nota 17), t. V, pp. 73-139, aquí p. 137 (= 65 a), 139 (= 67 a).- Cf. también W. K. C. Guthrie, *Los filósofos griegos de Tales a Aristóteles*, México: FCE 1964, pp. 106-107, 114.

conocimiento, es asimismo la más feliz¹⁹. Según Platón, una de las funciones más altas del Estado constituye en este contexto la educación con la meta de formar “buenos” ciudadanos, empeñados tanto en la práctica de la justicia como en el progreso de los conocimientos²⁰.

Nadie duda de los nobles motivos que impulsaron a los utopistas a concebir sus proyectos de reforma social, y menos aun en el caso de Platón. Pero sus teorías resultaron demasiado simples para un problema muy complejo. Su concepto de la justicia, por ejemplo, parece bastante formalista: su definición de lo “armonioso” y su conjunción de lo individual y lo colectivo carecen de un sustrato real sólido. Su definición de lo justo (“hacer lo que a uno le es propio”²¹) es demasiado abstracta y puede interpretarse de las más diferentes maneras.

Además Platón aconsejó que los filósofos sean reyes y viceversa²²; la imagen de los intelectuales como gobernantes debe ser algo que corresponde a los más caros anhelos y propósitos de los intelectuales de todos los tiempos. En un famoso pasaje de su crítica a la utopía platónica, *Karl R. Popper* censuró con argumentos de mucho peso la famosa concepción del rey filósofo, es decir la doctrina de que los que poseen sabiduría y moralidad deben gobernar su comunidad respectiva, y hacerlo sin limitaciones legales. La cuestión clásica contenida en la *Politeia* de Platón: “¿Quien

debe gobernar?” debería ser sustituida, según Popper, por la pregunta más compleja y más realista: “¿Cómo podemos organizar nuestras instituciones políticas de modo que a los gobernantes malos o incompetentes les sea imposible ocasionar daños demasiado grandes?”²³. Conociendo las debilidades de la humanidad, Popper propuso modificar y fortalecer la esfera institucional para que la nave del Estado funcione de manera pasable aun cuando la clase política no alterase sus (malas) prácticas consuetudinarias. Por ello resulta preferible la concepción de *Aristóteles*, pensada explícitamente como respuesta a Platón: “Para un rey, el ejercer la filosofía no solamente no es necesario, sino aun embarazoso; él debe más bien escuchar a los verdaderos filósofos y seguir sus consejos”²⁴.

Lo criticable de las utopías

Se debe enfatizar el hecho, curioso pero característico, de que todos los proyectos utópicos cuentan con una clase dirigente, aunque compuesta de diferente modo: el único rasgo realista de las utopías. Esta es la temática central del presente ensayo: la paradoja que se genera cuando la *teoría* del igualitarismo liminar, la fraternidad universal y la esperanza mesiánica tiene que convivir en la *realidad* con jerarquías sociales, privilegios políticos y prácticas represivas. El análisis de la literatura utopista nos da la clave: ya en el plano

19 Platon, *Nomoi*, op. cit. (nota 17), p. 44 sq. (= 661 e, 662 a-e).

20 Ibid., p. 28 (= 664 a, b).- Cf. sobre la influencia posterior de la utopía platónica: Richard Saager, *Utopia als Leviathan. Platons Politeia in ihrem Verhältnis zu den frühneuzeitlichen Utopien* (Utopía como Leviatán. La Politeia platónica en su relación con las utopías tempranas del Renacimiento), en: POLITIS-CHER VIERTELJAHRRESSCHRIFT, vol. 29, N° 2, junio de 1988, pp. 185-209.

21 Platon, *Politeia*, en: Platon, *Sämtliche Werke*, op. cit. (nota 17), t. III, pp. 67-310, aquí p. 159 (= 433 a-d), 169 (= 443 d).

22 Ibid., p. 193 (= 473 c - e), 200 (= 484 b).

23 Karl R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde* (La sociedad abierta y sus enemigos), vol. I: *Der Zauber Platons* (El encanto de Platón) [1944], Munich: Francke 1957, p. 170.

24 Aristoteles, *Über das Königtum* (Sobre la monarquía) [fragmento], en: Aristoteles, *Hauptwerke* (Obras principales), compilación de Wilhelm Nestle, Stuttgart: Kröner 1963, p. 76.

conceptual los autores de estos grandes proyectos subordinaron la igualdad y la fraternidad bajo elementos prosaicos como los gobiernos autoritarios, la obediencia irrestricta de parte de los ciudadanos y la atmósfera generalizada de temor y servilismo. El *principio esperanza* de Ernst Bloch y su utopía socialista-religiosa coexistieron con la apología abierta de las jefaturas comunistas y sus procedimientos totalitarios que también llevó a cabo este gran pensador²⁵. Esta carencia de espíritu crítico-racional afectó a muchos intelectuales en todo el mundo; los casos de Georg Lukács y Ernst Bloch son los más conocidos y deplorables. Se trata de una especie de traición con respecto a la misión decisiva de un genuino pensador, que es resistir al poder y sus tentaciones. Este proceder es una posibilidad siempre latente, porque la inclinación por lo despótico está en nuestras almas²⁶. La fascinación que irradia el totalitarismo tiene que ver con algunos aspectos protorreligiosos, a los que son particularmente sensibles los intelectuales: la unidad doctrinaria, la disciplina jerárquica de la iglesia secularizada, el sueño de hogar y fraternidad, la ilusión de la solidaridad practicada.

Ahora bien, según la lógica de los modelos utopistas, la clase dominante lo es precisamente porque dispone de mayor sabiduría y valor que las otras para manejar la cosa pública,

25 Cf. Arno Münster, *Ernst Bloch. Eine Biographie* (Ernst Bloch. Una biografía), Frankfurt: Suhrkamp 2004, passim.- Para Bloch la democracia parlamentaria y las libertades políticas eran sólo "cloroformo". Joachim Fest, *Nach dem Scheitern der Utopien. Gesammelte Essays zur Politik und Geschichte* (Después del fracaso de las utopías. Ensayos sobre política e historia), Reinbek: Rowohlt 2007, pp. 175-188.

26 Mark Lilla, *The Reckless Mind. Intellectuals in Politics*, New York: The New York Review of Books 2001, p. 216; Michael Rohrwasser, *Der Kommunismus. Verführung, Massenwirksamkeit, Entzauberung* (El comunismo. Seducción, efecto masivo, desencanto), en: Hans Maier (comp.), *Wege in die Gewalt. Die modernen politischen Religionen* (Caminos hacia la violencia. Las religiones políticas modernas), Frankfurt: Fischer 2002, pp. 121-142.

virtudes reforzadas por su desinteresado amor a la comunidad. Ya que esta clase posee fundamentados títulos para ejercer el gobierno, y más aún, para decidir lo que es bueno y malo, resulta insensato y hasta inmoral el poner en duda esas facultades o el rebelarse contra el poder de la élite dirigente. El cuestionamiento de la estructura de poder viene a ser en las utopías un pecado gravísimo y un delito político mayúsculo. El disentir bajo esas circunstancias se transforma en una estupidez y en un vicio, que deben ser castigados severamente. La condenación de los opositores es total porque cometen el más grave de los crímenes: contradicen el principio mismo de asociación y el mandamiento de unanimidad. Un teólogo conservador como *Martín Lutero* calificó también la resistencia al poder establecido como una de las faltas más horrendas en las que puede caer el Hombre²⁷. Platón, los marxistas, los fascistas y los totalitarios de toda laya han presupuesto que el poder político, por su mera esencia, es un fenómeno que no debería estar sometido a ningún control y a ninguna frontera; la soberanía del poder debería ser irrestricta. El rey filósofo o el partido omnisciente en funciones gubernamentales sabrían lo que es conveniente para la sociedad respectiva; limitaciones de sus prerrogativas representarían ataduras y obstáculos para una política justa y correcta *per definitionem*. Ante el peligro totalitario Popper apoyó con entera razón una estrategia institucionalista.

Los utopistas resultan además arbitrarios: ellos, que se han burlado del Estado convencional, de su policía, sus tribunales y verdugos, restituyen la vigencia de todos esos

27 Martin Luther, *Eine treue Vermahnung zu allen Christen, sich zu hüten vor Aufruhr und Empörung* (Una fiel exhortación a todos los cristianos para que se guarden de tumulto y sublevación) [1521-1522], en: Karl Gerhard Steck (comp.), *Luther* (Lutero), Frankfurt: Fischer 1955, pp. 102-114.

odiados órganos de un solo plumazo, pues una cosa hecha por un “tirano” no es mala o reprochable si la misma es adoptada por “el pueblo entero”²⁸. La *Politeia*, que sin duda ha servido de modelo a todas las utopías posteriores, exhibe en todo su vigor los rasgos totalitarios que aparecen luego como características centrales de casi todos estos proyectos de reforma social radical. En primer lugar, hay que mencionar que también en otros lugares del *opus* platónico se da la exaltación de lo general sobre lo particular e individual; en el *Critón*, por ejemplo, la validez irrestricta que se atribuye a los principios generales está por encima de los derechos de los individuos concretos, sin excepción alguna, aunque las leyes sean manifiestamente malas y a pesar de que sean mal aplicadas a casos particulares (es decir: sin respetar las peculiaridades de cada situación concreta)²⁹. En casi todas sus obras Platón enaltece claramente este predominio de lo general sobre lo particular³⁰, lo que en la esfera política significa que el ciudadano no existe por derecho propio, sino en función y al servicio del Estado.

Aparte de este totalitarismo liminar, Platón no escatima las medidas dictatoriales y autoritarias en su sociedad ideal: una amplia censura para la educación y la cultura, el destierro de los mitos y las leyendas, la supervisión de las actividades privadas y hasta íntimas de los ciudadanos, la prohibición de viajes y contactos con el extranjero, la reprobación de los poetas y la instauración de tribunales especiales para

28 Molnar, op. cit. (nota 15), p. 207.- Las palabras se refieren específicamente al teórico Étienne Cabet, conocido por su liberalidad y generosidad dentro del movimiento utopista.

29 Platon, *Kriton*, en: Platon, *Sämtliche Werke*, op. cit. (nota 17), t. I, pp. 35-47 (= 43 a - 54 e).

30 Platon, *Politeia*, op. cit. (nota 21), p. 148 (= 420 d), 181 sq. (= 460 a - 461 b), 183 (= 462 a, b), 228 (= 519 e - 520 a); Platon, *Nomoi*, op. cit. (nota 17), p. 146 sq. (= 773 b - 774 c), 265 (= 903 c).

juzgar los delitos de los ciudadanos contra el Estado³¹. Estos elementos totalitarios, propios de una “sociedad cerrada”, son complementados por una notable inclinación espartana y puritana. *Bertrand Russell* tiene razón al afirmar que la *República* platónica, monótona como pocas, tiene como objetivos reales unas metas muy modestas y prosaicas: el éxito en guerras contra poblaciones de un tamaño semejante y una fuente segura de supervivencia para un número reducido de gente. Su rigidez impediría toda producción artística y científica, como en Esparta. Pese a toda la magnífica y refinada argumentación, lo que Platón propugna como objetivo primordial es algo muy simple: habilidades bélicas y víveres suficientes. Durante su vida, Platón vio los estragos causados por la derrota militar y el hambre consiguiente en Atenas; tal vez creyó que sólo el evitarlos ya era prueba de la calidad del mejor estadista³².

Aristóteles, al criticar a Platón, señaló que la uniformidad total no puede ser la finalidad del Estado, debido a que este consiste en una multiplicidad y pluralidad de fenómenos socio-políticos; la tendencia platónica a la unidad forzada confunde una comunidad social con una familia³³. Asimismo Aristóteles aseveró que el proyecto platónico más moderado (la “segunda” mejor constitución) de las *Leyes (Nomoi)* también debía ser censurado a causa de su énfasis en los elemen-

31 Platon, *Politeia*, ibid., p. 114 (= 377 c - 378 b), 120 (= 386 a - 387 d), 125 (= 391 d, e), 298 (= 607 a-e): *Nomoi*, ibid., p. 306 (= 950 a), 171 (= 801 d), 186 (= 817 c,d), 141 (= 767 b - 768 a).- Sobre el rol de *Martin Heidegger* como preceptor de la nación alemana en imitación de Platón cf. George Steiner, *Martin Heidegger. Eine Einführung* (Martin Heidegger. Una introducción), Munich: Hanser 1989, p. 31.

32 Bertrand Russell, *History of Western Philosophy and its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*, Londres: Allen & Unwin 1975, p. 131.

33 Aristoteles, *Älteste Politik* (Antigua política), en: Aristoteles, *Hauptwerke*, op. cit. (nota 24), pp. 77-111, aquí p. 78.

tos tiránicos y oligárquicos y de sus imprecisiones³⁴. Karl R. Popper, por su parte, atribuyó a Platón el haber preparado la “teoría de la inquisición”, al proponer los argumentos que prohíben el pensamiento libre, la crítica de las instituciones políticas, la introducción de nuevas opiniones y la difusión de ideas novedosas entre las jóvenes generaciones³⁵. La concepción platónica anticiparía importantes elementos del totalitarismo contemporáneo: antihumanismo, al cerrarse a toda idea democrática e individualista; autarquía, al denigrar la función del comercio exterior; y anti-universalismo y tribalismo, al evitar toda influencia extranjera³⁶. Desde la *República* de Platón las utopías tienden a proponer un sistema político y social relativamente estático y jerárquicamente ordenado, racional, por un lado y totalitario por otro. Las utopías posteriores pueden ser más “liberales”, pero no menos problemáticas: la *Utopía* de Tomás Moro con su añoranza por la Edad Media, la *Nueva Atlántida* de Francis Bacon con su fe ilimitada en las potencialidades de la ciencia y, simultáneamente, en las estructuras autoritarias de gobierno, la *Ciudad del Sol* de Tommaso Campanella, con sus creencias religiosas ortodoxas, propias de un monje provinciano, mezcladas con su odio a la tiranía y su búsqueda exorbitante de justicia social³⁷. El advenimiento del individualismo en el Renacimiento y la competencia económica de todos contra todos habían destruido un orden ciertamente autoritario, pero dentro del cual hasta el más pobre se sabía protegido. Tomás Moro y

34 Aristoteles, *Politik* (Política), Reinbek: Rowohlt 1965, pp. 52-53 (= 1266 a).

35 Karl R. Popper, op. cit. (nota 23), p. 260.

36 Ibid., p. 245.

37 Karl Mannheim, *Utopie* (Utopía), en: A. Neusüss (comp.), op. cit. (nota 11), pp. 113-119, aquí pp. 113-114; Klaus J. Heinisch, *Zum Verständnis der Werke* (Para la comprensión de las obras), en: Klaus J. Heinisch (comp.), *Der utopische Staat* (El Estado utópico), Reinbek: Rowohlt 1966, pp. 216-265.

Campanella trataron de salvar ese régimen más o menos colectivista en sus utopías, pues para ellos la religión era el vehículo que preservaría el orden justo frente a la nueva miseria. La comunidad religiosa contribuiría entonces a mitigar o anular las odiosas reglas del capitalismo incipiente. La recomendación de la propiedad colectiva está basada en la creencia de que la producción debe realizarse para el bien común y no para los intereses de grupos reducidos³⁸.

O dicho de otro modo: no se puede negar los fines nobles y humanitarios perseguidos por los utopistas, entre ellos el de crear un ámbito social apropiado para el florecimiento de un verdadero amor entre los hombres, pero simultáneamente no se puede pasar por alto la recomendación de usar unos medios deplorables –como el uniformamiento de la sociedad y la coerción política– para obtener tales objetivos. En casi todas las utopías, el Estado tiene el derecho de suprimir toda manifestación de individualismo. En cuanto a este último punto, no es casualidad que los proyectos utópicos prevean la construcción de ciudades simétricas, donde no queda ni el más leve trazo para una arquitectura que difiera de las directivas oficiales o que se permita un pequeño capricho. En tales modelos la simetría urbana corresponde a las intenciones de la autoridad de controlar todo y a todos en forma irrestricta, reduciendo las convicciones y los intereses personales a un solo molde de pensamiento y conducta. La falta de una nota discordante en la planificación absolutista de las ciudades utópicas –concebidas estas para englobar y registrar mejor a los súbditos– concuerda con la pretendida igualdad de las conciencias y las opiniones, uniformidad

38 A este respecto cf. la brillante exposición de Max Horkheimer, *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie* (Comienzos de la filosofía burguesa de la historia), Stuttgart: Kohlhammer 1930, p. 85.

constatable en todas las doctrinas utopistas, lo que a su vez lleva al “final del progreso”³⁹.

La utopía no representa la realización de lo heterogéneo y diverso, sino de lo homogéneo y monótono; al igual que muchos intentos revolucionarios, no intenta la consecución de algo genuinamente nuevo, sino la restauración de un orden sencillo y severo. La afición a las utopías es similar a la fascinación que ejercen las culturas de la Edad de Piedra sobre los hastiados intelectuales urbanos del mundo tecnoburocrático: estos admiran a los aborígenes primitivos, que viven pobres, pero felices en un paraíso cerrado, sin controversias de ningún tipo e iluminados por el sentido pleno que irradia una práctica ideológico-religiosa elemental y por ello fácilmente comprensible. Es una especie de nostalgia mística que añora la unión perfecta con la naturaleza, anhelo que posiblemente esté aun escondido en el seno del subconsciente colectivo. Y como muchas leyendas de la creación del universo nos enseñan, un único y curioso pecado –el deseo de conocer y gozar– basta para que el Hombre sea expulsado del frágil paraíso. “El aspecto realmente terrorífico de un utopismo es que no existe ningún más allá, pues el Hombre ha arribado en Utopía a un estado de detención, con cada uno de sus deseos satisfechos, con cada uno de sus instintos domesticados”⁴⁰. Lo utópico aparece entonces como la abolición de lo histórico y contingente y, por ende, de lo genuinamente humano⁴¹.

39 Karl R. Popper, *The Poverty of Historicism*, Boston: Beacon 1957, p. 159; Karl R. Popper, *Utopie und Gewalt* (Utopía y violencia), en: A. Neusüss (comp.), op. cit. (nota 11), pp. 313-326, especialmente p. 322, 325.- Sobre la arquitectura utópica cf. el brillante trabajo de Delfín Rodríguez Ruiz, La arquitectura y el urbanismo de la utopía en el Renacimiento, en: CUADERNOS DE REALIDADES SOCIALES (Madrid), N° 16-17, enero de 1980, pp. 223-269.

40 Molnar, op. cit. (nota 15), p. 237.

41 Theodor W. Adorno, *Aldous Huxley y la utopía*, en: Adorno, *Crítica cultural y sociedad*, Barcelona: Ariel 1969, pp. 75-109.

El contexto socio-cultural y el surgimiento de nuevas élites

Probablemente no existe una constante antropológica que obligue de forma inevitable a los seres humanos a construir estructuras permanentes de control social y estratos dirigentes privilegiados en todos los ordenamientos sociales, incluidos los socialistas y populistas. Es casi inútil indagar por las causas últimas de esta evolución universal. En sus trabajos de investigación etnográfica, *Pierre Clastres* llegó a la conclusión de que los indígenas sudamericanos tupi-guaraníes habrían edificado un modelo de convivencia que premeditadamente renuncia a las jerarquías estables de mando y prestigio y a los mecanismos estatales de disciplinamiento y organización; los tupi-guaraníes habrían contrapuesto espontánea y exitosamente una sociedad libre a un Estado opresor⁴². La realidad de estas etnias, sobre todo en el siglo XXI, es seguramente más prosaica y menos deslumbrante que lo imaginado por Clastres: hoy en día los tupi-guaraníes están sometidos a las coerciones de la modernidad, entre ellas la expansión del mercado y la existencia cotidiana influida por los medios contemporáneos de comunicación, las pautas de consumo masivo y el crecimiento incesante de los centros urbanos. Su modo de vida se halla en la actualidad muy alejado de los anhelos y las fantasías de los intelectuales.

Frente a esta constelación, signada por una caracterización demasiado optimista de la naturaleza humana, es conveniente hacer la siguiente reflexión. El reconocimiento de la índole *ambivalente* del Hombre podría significar un aporte –teórico y obviamente provisional– para entender mejor la complicada

42 Pierre Clastres, *La société contre l'état. Recherches d'anthropologie politique*, París: Minuit 1974, pp. 161-186.

y persistente trama del poder político, que se manifiesta como tal por debajo del manto ideológico constituido por ilusiones utópicas, doctrinas igualitaristas, programas comunistas y prácticas populistas. Es un lugar común el mencionar el hecho de que las estructuras de dominación resultaron ser particularmente opresivas allí donde el dogma oficial había proclamado el fin de la lucha de clases, la eliminación de las diferencias sociales y la abolición del Estado como metas normativas de los designios revolucionarios. Basados en una visión sobria y realista del ser humano y de sus modelos reiterativos de comportamiento, varios enfoques teóricos atribuyen a las masas una predisposición constante a una “servidumbre voluntaria”⁴³. Teorías afines consideran que las élites gubernamentales poseen una propensión estable a una *libido dominandi*. Utopistas y revolucionarios han exhibido a lo largo de toda la historia una curiosa y obstinada tendencia a dejarse fascinar por el poder político y sus prerrogativas, ante todo por la posibilidad de poder disponer sobre hombres y recursos; los discursos legitimatorios no han variado gran cosa desde los anabaptistas de Münster hasta los preclaros pensadores al servicio del socialismo científico en Cuba o Corea del Norte. Sigmund Freud vio acertadamente que la *libido dominandi* y la capacidad de ejercer constricciones sociales efectivas sin recurrir necesariamente a la violencia manifiesta están correlacionadas con la psicología de las masas. El Hombre en cuanto miembro de un grupo se comporta, en líneas generales, de manera diferente a la de un individuo aislado; la naturaleza gregaria y maleable de las masas tiene que ver con la relaja-

43 Étienne de la Boétie, *Über die freiwillige Knechtschaft des Menschen* (Sobre la servidumbre voluntaria del Hombre), Frankfurt: EVA 1980; Judith Le Soldat, *Freiwillige Knechtschaft* (Servidumbre voluntaria), Frankfurt: Fischer 1989; J. L. Talmon, *Les origines de la démocratie totalitaire*, París: Calmann-Lévy 1966.

ción de los mecanismos internos de control de los impulsos, con la dilución de la consciencia moral y del sentido de responsabilidad, con un sentimiento difuso de omnipotencia, con su carácter cambiante y crédulo y finalmente con la transposición del yo ideal a un caudillo carismático⁴⁴.

La aparición de jerarquías con amplias prerrogativas de todo tipo se ha dado ampliamente, sin una sola excepción, en todas las experiencias de reforma política radical. Y es relevante constatar, como ya se mencionó, que este fenómeno ha sido anticipado y justificado por las teorías utopistas. La necesidad de apoyar un régimen existente en la dura realidad y de identificarse con el mismo ha llevado a muchos pensadores revolucionarios a enaltecer las experiencias fácticas de reforma radical, por representar estas los pocos y valiosos modelos de un orden justo y, por consiguiente, por conformar el mal menor con respecto a la totalidad de la historia universal. Como se desprende del *corpus* teórico de Ernst Bloch, la construcción parcial del orden justo ya constituye un acercamiento notable al ideal utópico que es necesario apoyar con las armas del intelecto⁴⁵.

Los grupos y cenáculos que luego conforman la clase dirigente en regímenes populistas y socialistas provienen

44 Sigmund Freud, *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (Psicología de las masas y análisis del yo), Frankfurt: Fischer 1967, p. 13, 16, 19.- Sobre esta temática cf. dos escritos que no han perdido vigencia: Heinrich Popitz, *Prozesse der Machtbildung* (Procesos de la formación del poder), Tübingen: Mohr-Siebeck 1969; Hans Strotzka, *Macht. Ein psychoanalytischer Essay* (Poder. Un ensayo psicoanalítico), Frankfurt: Fischer 1988.

45 Ivo Frenzel, *Philosophie zwischen Traum und Apokalypse* (La filosofía entre el sueño y el Apocalipsis), en: [sin compilador], *Über Ernst Bloch* (Sobre Ernst Bloch), Frankfurt: Suhrkamp 1968, pp. 17-41, especialmente pp. 28, 32-33: El núcleo del proyecto utópico se reduce a la dimensión de la mística, desde donde no molesta la edificación real del socialismo o del populismo en la praxis. Cf. también Martin Walser, *Prophet mit Marx- und Engelszungen* (El profeta con lenguas de Marx y Engels), en: *ibid.*, pp. 7-16, aquí p. 7.

mayoritariamente de los estratos medios, y se distinguen a causa de una relación ambivalente con respecto a las clases altas tradicionales. Sienten envidia por su dinero, su poder y sus privilegios fácticos, y simultáneamente anhelan su eliminación. O, de modo más realista, su suplantación. Ernst Bloch describió adecuadamente esta ambigüedad. Los representantes de las clases altas serían como “ídolos” que encarnan las posibilidades del destino vital (riqueza, placeres, posición) que codician los miembros de los otros estratos sociales menos favorecidos⁴⁶. Al tomar el lugar de las antiguas élites, las nuevas dirigencias populistas y socialistas renuncian a los oropeles de aquellas, a los aspectos aristocráticos, a la estética tradicional y a los valores de distinción de las clases altas desplazadas, pero se apropian de los factores centrales ya mencionados: el poder, el dinero y los privilegios fácticos. La doctrina del igualitarismo se transforma en un mecanismo ideológico con residuos folklóricos, pero en uno muy efectivo desde la perspectiva instrumental de la consolidación y preservación del poder. Pese a los principios del igualitarismo, las nuevas élites políticas de los regímenes radicales se consagran, con una energía digna de mejores fines, a la consecución de intereses particulares, como son la obtención de puestos y prebendas, la adquisición de espacios políticos y prestigio social y, por supuesto, la acumulación de dinero e ingresos, aunque esto último no conlleve necesariamente el convertirse en propietarios de medios de producción⁴⁷. La formación de las nuevas élites, sus valores reales

46 Ernst Bloch, *Spuren* (Huellas), Frankfurt: Suhrkamp 1959, pp. 50-51.

47 Existe una amplia literatura sobre la “clase estatal” o “burocracia del poder”. Cf. Hartmut Elsenhans, *Abhängiger Kapitalismus oder bürokratische Entwicklungsgesellschaft. Versuch über den Staat in der Dritten Welt* (Capitalismo dependiente o sociedad burocrática en desarrollo), Frankfurt / New York: Campus 1981, pp. 20-27.

de orientación y sus actuaciones cotidianas y reiterativas constituyen fenómenos que no han encontrado el interés analítico de los intelectuales progresistas. El particularismo egoísta de las nuevas élites conforma una temática que merecería estudios más amplios y de tipo comparativo. Siguiendo pautas clásicas de comportamiento colectivo, el éxito y la astucia de las nuevas clases dirigentes resultan posibles sólo a causa de la ingenuidad y maleabilidad de los estratos inferiores de la sociedad respectiva.

La “auto-organización de la envidia” —expresión de Wolfgang Kersting para designar el principal efecto del igualitarismo— se origina cuando los astutos encubren sus “bajos motivos” mediante una estrategia que canta las alabanzas de la igualdad social para conseguir metas que traicionan a esta última⁴⁸. El egoísmo particularista de las nuevas élites va de la mano de la carencia de capacidades innovadoras en casi todas las esferas, salvo en las destrezas para la manipulación de las masas. Una vez en el gobierno, estas nuevas clases dirigentes son conservadoras en el sentido de reproducir rutinas y convenciones de vieja data, dedicadas a la preservación del poder. No han mostrado, por ejemplo, ninguna originalidad en el tratamiento de asuntos ecológicos, lo que tiene que ver directamente con su incapacidad para concebir y analizar temáticas de largo plazo, que son, a menudo problemas derivados de las limitaciones humanas. En todos los experimentos del nuevo orden las dirigencias revolucionarias exhiben la misma arrogancia de las antiguas clases altas con respecto al pueblo llano, y mediante los privilegios fá-

48 Wolfgang Kersting, *Kritik der Gleichheit. Über die Grenzen der Gerechtigkeit und der Moral* (Crítica de la igualdad. Sobre los límites de la justicia y la moral), Weilerswist: Velbrück 2005, p. 62, 79, 81, 85.- La rehabilitación de la envidia tendría la misma estructura que la apología de la revolución violenta (ibid., p. 88).

ticos establecen una considerable distancia con respecto a las capas sociales que dicen representar. Se puede afirmar que las nuevas élites son, en general, menos eficientes que las anteriores en el manejo del aparato estatal, en la creación de una estética pública aceptable y en el ejercicio de una ética de genuino servicio a la comunidad. Finalmente hay que señalar que estas élites tienen mayoritariamente un sistema de cooptación para el reclutamiento de sus miembros, el cual funciona siguiendo criterios de fidelidad y azar, es decir utilizando los dos procedimientos más habituales y convencionales para la conformación de grupos cerrados y exclusivos. Por ello los integrantes exitosos de estas clases dirigentes no se destacan por cualidades intelectuales o morales, sino por una mediocridad rutinaria.

Para comprender las aporías del orden justo puede ser útil referirse a un ejemplo de la historia reciente, que combina la doctrina igualitarista, la esperanza mesiánico-utópica y las ansias de progreso social con un hábil instrumento consagrado a la manipulación de las consciencias. La Revolución Cubana representa, desde sus inicios en 1959, el paradigma de reforma radical y la fusión de factores populistas con elementos socialistas, que la convierten en un modelo de virtudes, altamente apreciado en el Tercer Mundo y en el ámbito académico europeo y norteamericano. La Revolución Cubana pertenece a la tradición de la cultura política latinoamericana del autoritarismo, que considera como superfluas las estructuras de intermediación político-institucionales y, en cambio, favorece la vinculación directa entre el caudillo y la masa. De acuerdo a este legado cultural y a la praxis cotidiana del proceso revolucionario, los organismos liberal-democráticos y los procedimientos del Estado de derecho confiscan o, por lo menos, debilitan el poder soberano del pueblo en beneficio de

las clases altas tradicionales y fomentan poderosamente las desigualdades sociales. Según la propaganda oficial, la revolución habría abolido las distancia entre gobernantes y gobernados, configurando así un régimen de igualdad liminar y movilización permanente del “pueblo” en favor de las metas revolucionarias⁴⁹. El resultado final es el establecimiento de nexos asimétricos de lealtad y obediencia, relativamente estables y sólidos, en favor de la élite gobernante. Para *Fidel Castro*, cuyas opiniones han tenido vigencia obligatoria y calidad paradigmática para el desarrollo cubano durante medio siglo, tres serían las condiciones esenciales para un movimiento político: “ideología, disciplina y jefatura. Las tres son esenciales, pero la jefatura es básica”⁵⁰. Según Carlos Franqui, Castro justificó explícitamente el totalitarismo stalinista como “la necesidad de la minoría revolucionaria de imponer la revolución a la mayoría no revolucionaria”⁵¹. Congruente con esta posición es el rechazo de todo organismo que pueda reducir y fiscalizar las instancias superiores del partido y del Estado. Castro calificó el parlamento, la libertad de prensa y las elecciones como meros “anacronismos”⁵², que ya no estarían a la altura de las nuevas técnicas estatales para la movilización de masas. No es de extrañar que Castro haya

49 Cf. excelentes estudios que no han perdido validez: Rolando E. Bonachea / Nelson P. Valdés (comps.), op. cit. (nota 2); Carmelo Mesa-Lago (comp.), op. cit. (nota 2); David Barkin / Nita R. Manitzas (comps.), op. cit. (nota 2); Lord Hugh S. Thomas / Georges A. Fauriol / Juan Carlos Weiss, *The Cuban Revolution: Twenty-five Years Later*, Londres / Boulder: Westview 1984; Sandor Halebsky / John M. Kirk (comps.), *Cuba: Twenty-five Years of Revolution 1959-1984*, New York: Praeger 1985.

50 Fidel Castro, Carta a Luis Conte Agüero del 14 de agosto de 1954 (“Personalismo y ambición”), reproducida en: Carlos Franqui, *Retrato de familia con Fidel*, Barcelona: Seix Barral 1981, p. 518.

51 Franqui, *ibid.*, pp. 151-152, 205.

52 Fidel Castro, *Discurso de despedida en Chile*, en GRANMA WEEKLY REVIEW (La Habana) del 19 de diciembre de 1971, pp. 2-4, 9-11.

sido desde su adolescencia un partidario entusiasta de modelos cesaristas y bonapartistas, que haya despreciado las “groseras” democracias occidentales y que se haya acercado continuamente a tendencias totalitarias.

En este sentido es también sintomática la concepción de democracia que tenía *Ernesto Che Guevara*. La debemos mencionar someramente porque mucha gente desinformada cree aun hoy de buena fe que Guevara, el santón moderno, poseía una concepción de socialismo más profunda, humana y original que la de Castro y el aparato del partido. Socialismo no significaba para Guevara la democracia de los productores o la posibilidad del debate libre en las bases, sino primordialmente el reemplazo exhaustivo del mercado por el plan, al cual él atribuía cualidades casi mágicas –pero no explicitadas– de democratización total. El plan significaba, por supuesto, el predominio de una pequeña élite de especialistas sobre las masas populares, que tenían que trabajar y no opinar. En su intento de acabar con todos los fenómenos de alienación, los que, según Guevara, están indefectiblemente ligados a la prevalencia del mercado, de la ley del valor y de los incentivos materiales, él patrocinó abierta e inequívocamente la identificación total de los intereses individuales y los estatales, la subordinación de la libertad ciudadana bajo la voluntad gubernamental y la supresión definitiva de toda elección entre contendientes políticos. Negó toda conexión entre enajenación y poder. Toda relación de dominio y dependencia dentro del sistema socialista sería, según Guevara, resuelta o, mejor dicho, diluida en la gran comunión de intereses entre la jefatura y el pueblo. La alternativa de organización propuesta por Guevara durante los primeros años de la revolución era un sistema de planificación altamente centralizado y absorbente, típico de

la era stalinista, dentro del cual todos los órganos de mando se hallan en el vértice del aparato estatal, exentos de todo control popular⁵³. Congruente con esta posición es el rechazo de todo organismo que pueda reducir y fiscalizar las instancias superiores del partido y del Estado.

La relativa vigencia del populismo, la atracción que aun ejercen modelos socialistas sobre la opinión pública en el Tercer Mundo y la continuada fortaleza de doctrinas utopistas e igualitaristas tienen que ver, por un lado, con dilemas y carencias que el sistema capitalista global no ha podido resolver y, por otro, con la pervivencia de tradiciones culturales fuertemente enraizadas en las sociedades latinoamericanas. Aunque los propagandistas de la igualdad y fraternidad universales hablan de un futuro promisorio, reproducen y consolidan un legado cultural del pasado. En sus actuaciones cotidianas ellos fomentan las rutinas pretéritas, como la astucia convencional –la viveza criolla, el cálculo rápido de oportunidades y las maniobras circunstanciales–, las que no deberían triunfar sobre la inteligencia creadora y los intentos racionales para mejorar los asuntos públicos a largo plazo y en forma sostenida. Pero ello es preciso robustecer la dimensión crítica de la herencia racionalista: sin ella la actividad humana pierde su instancia de corrección y su guía de orientación, disolviéndose la esperanza de un mejoramiento sustancial para los seres humanos.

53 Ernesto Che Guevara, *Il piano e gli uomini*, en: IL MANIFESTO, vol. I, Nº 7 (diciembre 1969), pp. 30-41.- Sobre la controversia conexas en torno a los incentivos morales cf. Robert M. Bernardo, *The Theory of Moral Incentives in Cuba*, Tuscaloosa: Alabama University Press 1971; Carmelo Mesa-Lago / Luc Zephirin, *Central Planning*, en: C. Mesa-Lago (comp.), op. cit. (nota 2), p. 148.- Sobre esta problemática cf. el ensayo, rico en observaciones empíricas, de Richard R. Fagen, *The Transformation of Political Culture in Cuba*, Stanford: Stanford University Press 1969.

RELIGIOSIDAD POPULAR Y MANIQUEÍSMO POLÍTICO

LAS OPOSICIONES BINARIAS EN LA CULTURA POLÍTICA LATINOAMERICANA

Preliminares

Hoy encontramos en América Latina fuertes tendencias que pretenden un resurgimiento de la herencia cultural y las tradiciones sociopolíticas de las naciones aborígenes. Presenciamos, por ejemplo, la reaparición del modelo civilizatorio indígena prehispánico, pero combinado inextricablemente con otros factores histórico-culturales de primera relevancia, como las tradiciones culturales de la época colonial española y los factores asociados a la modernidad occidental¹. Es muy difícil encontrar un pueblo que haya pervivido hasta hoy conservando exclusivamente sus características originales de identidad, como las étnicas y lingüísticas, sin

¹ Cf. Fernando Cámara Barbachano, *Identidad y etnicidad indígena histórica*, en: José Alcina Franch (comp.), *Indianismo e indigenismo en América*, Madrid: Alianza 1990, pp. 69-101.

haber aceptado y adoptado como propios importantes elementos culturales de las naciones vecinas y de las enemigas. En la actualidad la revalorización del legado indígena ocurre paralelamente a una nueva interpretación de ciertos rasgos centrales de la colonia española, entre los que se halla de manera preferente la religiosidad popular del periodo barroco en los siglos XVII y XVIII). Como en muchos casos similares en el Tercer Mundo, aquí tenemos un renacimiento de un modelo histórico-cultural que tiene connotaciones práctico-políticas tangibles e inmediatas. Estas corrientes fomentan la supremacía del particularismo por encima de normativas universalistas, las formas colectivistas de ocio popular y el abandono del humanismo occidental a favor de prácticas anti-intelectuales y del catolicismo prerracional y ritualista del barroco latinoamericano. Un ejemplo de ello es el localismo cultural y religioso que conlleva, por ejemplo, la revitalización de los credos animistas andinos. En los últimos años la “invención de la tradición”² en el caso de las religiones andinas ha significado, en el fondo, la utilización ideológica e instrumental de prácticas religiosas, reconstituidas artificialmente, en pro de metas políticas prosaicas y usuales³. De manera explícita las doctrinas que subyacen a estas tendencias propagan el reemplazo de la democracia liberal-pluralista y del Estado de derecho por el restablecimiento de formas arcaicas y autoritarias de ordenamiento social.

Estos procesos representan, en el fondo, una respuesta plausible al impulso modernizador de cuño capitalista que de manera acelerada se ha apoderado de casi toda América

2 Cf. el estudio clásico: Eric J. Hobsbawm / Terence Ranger (comps.), *La invención de la tradición*, Barcelona: Crítica 2002.

3 Cf. Fernando Mires, *Política como religión*, en: CUADERNOS DEL CENDES (Caracas), vol. 27, Nº 73, enero-abril de 2010, pp. 1-30, aquí p. 2.

Latina en la segunda mitad del siglo XX. Y esta respuesta – con muchas modificaciones y variantes – exhibe algunas de las características que tuvo la reacción *romántica* contra la Revolución Francesa y la industrialización a comienzos del siglo XIX. La modernización latinoamericana, particularmente en el área andina, ha destruido los vínculos primarios y las certezas doctrinarias de la población rural y las clases populares, y no ha creado una esfera social que ofrezca las seguridades y certidumbres del mundo premoderno. Es comprensible, entonces, que surja un movimiento en contra del egoísmo materialista decadente y del cosmopolitismo liberal y pluralista, un anti-occidentalismo⁴ de inclinaciones ruralistas, partidario de revitalizar las costumbres y los credos ancestrales, un movimiento de amplio alcance social, que adquiere simultáneamente una dirección anti-imperialista y un tinte paternalista, favorable al autoritarismo caudillista de las tradiciones populistas.

Esta “sensibilidad”, como se la llama ahora, también impulsa un modo de sentir y pensar que es propio de la religiosidad popular, que por su naturaleza prerracional – generalmente anterior a los esfuerzos teológico-filosóficos – se inclina hacia una visión simplificada de la esfera social: se percibe la realidad del mundo circundante mediante oposiciones binarias, como ser lo propio / lo ajeno; amigos / enemigos; la verdad / la mentira; lo familiar / lo extraño. Estas han sido usuales en numerosos modelos civilizatorios, sobre todo en las etapas iniciales del desarrollo histórico. Sirven evidentemente para una primera orientación en un campo que a menudo es hostil; generan además un claro sentimien-

4 Ian Buruma / Avishai Margalit, *Okzidentalismus. Der Westen in den Augen seiner Feinde* (Occidentalismo. El Oeste en los ojos de sus enemigos), Munich: Hanser 2004, p. 13.

to de seguridad y pertenencia. Si bien su utilidad es indudable en ordenamientos sociales relativamente poco evolucionados (“primitivos”, como se decía antes), su pervivencia en sociedades muy complejas, como son las latinoamericanas del siglo XXI, produce simplificaciones cognoscitivas y conlleva asimismo una consolidación de estructuras mentales y valores de orientación con un claro matiz arcaico, paternalista y autoritario. No se discute aquí la relevancia de ciertos elementos altamente positivos que a menudo están vinculados con ese mundo premoderno – como la existencia de redes de solidaridad inmediata y la vigencia de creencias que otorgan un sentido pleno a la vida humana –, pero hay que considerar la posibilidad de que *hoy* el pensar en oposiciones binarias simples conduce a la incompreensión de la diferenciación social y cultural alcanzada entre tanto en América Latina y prepara el terreno ideológico para el advenimiento de regímenes autoritarios. En el imaginario popular esta corriente doctrinaria es vista como un instrumento adecuado para enfrentarse a la complejidad y a la insolidaridad crecientes e insoportables del ámbito moderno, pero los efectos socio-culturales de esta acción simplificadora son el desconocimiento de este ámbito en el largo plazo y la preservación del infantilismo político convencional.

El ethos barroco y la cultura popular

Para comprender esta constelación y las herencias históricas que influyen decisivamente sobre la mentalidad colectiva, puede ser útil una aproximación a la religiosidad popular y a la praxis cotidiana de la Iglesia católica. En estos fenómenos se sedimentan la memoria de larga duración de una sociedad

y su arqueología mental⁵. Estos temas y especialmente la religiosidad del periodo barroco han concitado el interés de los estudiosos en los últimos tiempos⁶. En todas las civilizaciones y en la dimensión del muy largo plazo la religión es uno de los fundamentos centrales del imaginario popular y por ello esencial para la conformación de pautas paradigmáticas en el terreno social y político. Durante milenios la religión fue la manifestación cultural más importante y más expandida de la humanidad; la religión ha sido la fuerza que otorgó continuidad y sentido a los precarios productos del Hombre y a sus regímenes sociales. Los credos religiosos han influido poderosamente en la configuración de las imágenes del mundo que los seres humanos se han hecho de su entorno físico y social y de sus posibilidades de vida y desarrollo. Es conocido que los prejuicios que han surgido en torno a otros hombres y modelos culturales también han estado condicionados por la religión prevaleciente. Puesto que la religión constituyó el principal impulso cultural en América Latina hasta la incursión de la modernidad a fines del siglo XIX, se puede aseverar que ella ha permeado profundamente casi todas las prácticas sociales de la región, y aun hoy sigue teniendo una cierta influencia, a veces indirecta, pero siempre considerable, a pesar de los importantes procesos de secularización durante el siglo XX.

5 Para el estudio de la religiosidad popular cf. el brillante estudio, rico en elementos empíricos, de Imelda Vega-Centeno, *Aprismo popular. Cultura, religión y política*, Lima: CISEPA-PUCP / Tarea 1991, especialmente los acápites teórico-metodológicos pp. 49-90. Cf. también Pedro Morandé, *Cultura y modernización en América Latina*, Santiago de Chile: PUC 1984.

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

Precisamente la contribución de la religiosidad popular a los valores y las prácticas políticas en América Latina sólo puede ser comprendida por medio de una reflexión que dé cuenta de la riqueza del fenómeno en el plano práctico y profano, plano que no debe ser confundido con la esfera de la teoría y de la reflexión intelectual. Autores progresistas se dedican hoy a analizar y, más propiamente, a enaltecer el *ethos* barroco⁷ del catolicismo de la época colonial española como la gran creación espiritual y social de la Iglesia y como el factor perdurable de la religiosidad popular, porque este *ethos* habría estado cerca del pueblo llano y de sus costumbres, predilecciones y esperanzas mesiánicas⁸. Su presunto carácter grupal-comunitario, alejado de refinamientos filosóficos, y sus tendencias místicas y utópicas lo habrían acercado a las sensibilidades e intereses populares y lo habrían opuesto eficazmente al liberalismo egoísta y cosmopolita de los ámbitos francés y anglosajón.

En realidad, lo que se entiende bajo *ethos* barroco constituye un elemento central de toda la historia de la Iglesia católica en el Nuevo Mundo. Desde un comienzo en el siglo XVI y aún en la actualidad la Iglesia ha mostrado una gran capacidad de adaptación y por ello una notable versatilidad en la creación de doctrinas, instituciones e instrumentos para poder florecer en un ambiente diferente del europeo. La Iglesia realizó prácticas inquisitoriales y, al mismo tiempo, exhibió una curiosa tolerancia en cuestiones del dogma. Extirpó idolatrías

7 Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, México: Era 1998; Boaventura de Sousa Santos, *Pensar desde el Sur. Para una política emancipatoria*, La Paz: Plural / CLACSO 2008; Cecilia Salazar de la Torre, *Ethos barroco o herencia clásica? En torno a las hipótesis de Sousa Santos*, en: Luis Tapia (comp.), *Pluralismo epistemológico*, La Paz: CIDES / CLACSO / Muela del Diablo 2009, pp. 85-166, aquí p. 99.

8 Cf. Juan M. Ossio (comp.), *Ideología mesiánica del mundo andino*, Lima: Prado Pastor 1973.

por un lado y favoreció mixturas rituales y teológicas por otro. La Iglesia ha estado cercana a las élites y también próxima a los pobres; ha importado la civilización europea y ha promovido culturas indígenas al mismo tiempo. Pero como conclusión se puede afirmar que la Iglesia católica ha propagado, desde un comienzo, una fe pobre en la producción de teología y filosofía y rica en la generación de artes plásticas y música. Ha fomentado un sistema disperso de creencias, ple-tórico en fiestas, procesiones, santos, milagros, vivencias extáticas, prácticas adivinatorias y rituales de todo tipo, pero escaso en bienes intelectuales. En general la Iglesia católica no ha generado impulsos originales que hayan fructificado el pensamiento filosófico y político de la región.

Frente al mundo moderno, signado por la ciencia y la tecnología, pero también por una complejidad creciente y una insolidaridad insoportable, el *ethos* barroco, asociado inseparablemente al sincretismo y al mestizaje, es percibido ahora como una solución relativamente simple, pero adecuada a las demandas de la población latinoamericana, precisamente porque corresponde a una estructuración social relativamente simple y a un ámbito cultural fácilmente comprensible. Por ello es visto como una genuina creación socio-histórica de cuño popular. Se supone que el *ethos* barroco contribuyó a que la gente sencilla se sintiera bien dentro de su comunidad, en armonía o, por lo menos, en concordancia con el universo, tanto cósmico como social, y a que la vida política fuera percibida como más humana y más solidaria. Pero esta tendencia al consenso compulsivo y al descuido de las labores crítico-intelectuales, disolvió la especificidad del catolicismo, preparó el advenimiento (a partir del siglo XX) de nuevos credos religiosos que privilegian un confuso comunitarismo místico-sensual (como las diferentes denomi-

naciones pentecostalistas) y contribuyó a la consolidación del infantilismo político de dilatados sectores poblacionales⁹. Uno de los problemas que trae consigo esta mentalidad barroca es el renacimiento del *organicismo antiliberal*, con su carga de irracionalismo, colectivismo y anti-individualismo¹⁰. Paralelamente a su propósito primordial de ganar fieles para la verdadera fe, la Iglesia impulsó una especie de acción sobreprotectora con respecto a los indígenas, tratando – en la teoría – de mantenerlos en un espacio cerrado a las influencias exteriores, al pecado y, por consiguiente, a la modernización, un espacio que resultó ser proclive al ya mencionado infantilismo político.

Hasta hoy se puede hablar en dilatadas regiones latinoamericanas de un catolicismo barroco, que no se opuso explícitamente a productos intelectuales provenientes de la tradición democrático-liberal occidental, pero que contribuyó notablemente a diluirlos o, por lo menos, a dificultar su divulgación. Este catolicismo barroco ha fomentado una atmósfera de solidaridad inmediata entre los fieles, no mediada por instituciones burocráticas. En la región andina reforzó el colectivismo preexistente (típico del Imperio Incaico) y debilitó la formación de un individualismo fuerte y autónomo, que es una de las bases históricas del liberalismo democrático y pluralista. Esta atmósfera colectivista de ritos y fiestas, con presencia de un misticismo atravesado de sensua-

9 Entre otras razones porque la constelación social contiene tendencias colectivas poderosas que propugnan una satisfacción inmediata de pulsiones materiales y sensuales. Cf. Luis Madueño, *El populismo quiliástico en Venezuela. La satisfacción de los deseos y la mentalidad orgiástica*, en: Alfredo Ramos Jiménez (comp.), *La transición venezolana. Aproximación al fenómeno Chávez*, Mérida: Universidad de Los Andes / Centro de Investigaciones de Política Comparada 2002, pp. 47-76, especialmente pp. 70-71.

10 Para el caso boliviano cf. el ensayo de Fernando Molina, *Crítica de las ideas políticas de la nueva izquierda boliviana*, La Paz: Eureka 2003, pp. 9-36.

lismo elemental, no es proclive al surgimiento de una personalidad autocentrada individualmente, que pueda guiarse por la llamada elección racional entre opciones de comportamiento y por el sopesamiento meditado de elementos pragmáticos en los campos ideológico, propagandístico y político.

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

Desde la época colonial hasta el presente, la religiosidad y la mentalidad populares tienden a constituirse y a expresarse en oposiciones binarias fácilmente comprensibles: la fe verdadera de los creyentes frente a la razón deleznable de los filósofos, la sana ortodoxia doctrinaria contra las peligrosas herejías, la cultura ibero-católica frente a los modelos civilizatorios importados de los ámbitos francés y anglosajón, y las costumbres propias, enraizadas en una venerable *tradición*, contra las novedades y frivolidades procedentes de la *modernidad* occidental. En el terreno político, este modo dicotómico de percibir la realidad se traduce en una contraposición elemental (amigos vs. enemigos; ideales vs. intereses), que dificulta la aceptación del pluralismo de ideas y partidos y la tolerancia con respecto a los adversarios. Lo positivo es visto en la unidad doctrinaria, la disciplina jerár-

quica de la Iglesia (o el partido), el sueño de hogar y fraternidad y la ilusión de la solidaridad practicada, mientras que lo negativo se hallaría en la diversidad de opiniones y valores de orientación, en la dilución de la autoridad paternal y en la frialdad y el egoísmo de las relaciones humanas que prevalecen en el moderno mundo capitalista.

Maniqueísmo y teorías radicales

El maniqueísmo ha sido una importante religión de origen gnóstico, que tuvo una concepción dualista de la divinidad: la lucha perenne entre la luz y las tinieblas¹¹. *Maniqueísmo* es empleado aquí exclusivamente en sentido político-ideológico, para denotar una constelación donde se sedimentan ante todo dos fuerzas políticas, con exclusión de otras alternativas. Estas dos corrientes – que pueden ser movimientos políticos o tendencias de pensamiento – se hallan sumidas en una pugna permanente, condenadas a eliminarse la una a la otra. La idea rectora del maniqueísmo es muy simple: “Quien no está conmigo, está contra mí”. Lo más significativo del maniqueísmo político-ideológico reside en el principio siguiente. La estrategia política más conveniente no es impulsar una programática propia, clara y distinta, sino tratar de suprimir o, por lo menos, debilitar al contrario, con lo que ya se habría avanzado considerablemente en la consecución de los fines propios¹².

11 Cf. Fernando Rubio Bermejo, *El maniqueísmo: estudio introductorio*, Madrid: Trotta 2008.

12 Esta propensión maniqueísta está también contenida en la concepción político-práctica de Carl Schmitt. Cf. el excelente ensayo (pese a su modesto título) de Reinhard Mehring, *Carl Schmitt zur Einführung* (Introducción a Carl Schmitt), Hamburgo: Junius 2001, p. 41.

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

A menudo el resurgimiento del maniqueísmo político tiene lugar después de una grave crisis que conmueve los fundamentos de una sociedad, como ocurrió en Europa después de la Primera Guerra Mundial. Por otra parte los desarreglos económicos y la atmósfera de una dilatada inseguridad que engendraron los regímenes neoliberales en América Latina a fines del siglo XX han preparado el terreno para la propagación del maniqueísmo político a partir de diferentes doctrinas y prácticas socio-políticas, cuya popularidad en América Latina no ha disminuido sustancialmente, pese a los intensos procesos de modernización. Durante el siglo XX, algunos presupuestos histórico-filosóficos de vieja data, que

proviene del acervo del catolicismo barroco y popular, han sido revigorizados por pensadores y literatos adscritos a las diferentes versiones del indigenismo¹³.

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

13 Cf. Mario Vargas Llosa, *La utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*, México: FCE 1996; Claudio Esteva-Fabregat, *Indígenas, memorias étnicas y sociedades abiertas. Perspectivas comparadas*, en: José Alcina Franch (comp.), op. cit. (nota 1), pp. 102-131; para una visión diferente cf. Guillermo Bonfil Batalla, *México profundo: una civilización negada*, México: Grijalbo 1990; Guillermo Bonfil Batalla, *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, México: Nueva Imagen 1981.

dad de falseamiento y ventajismo. De acuerdo a esta reflexión, la violencia revolucionaria tiene ese carácter de pureza y no puede ser juzgada por el mezquino cálculo de proporciones. Las revoluciones genuinas, por lo tanto, tendrían un derecho histórico superior frente a toda crítica proveniente del liberalismo racionalista.

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

Esta contraposición de principios excluyentes ha sido usual en varios ámbitos culturales e históricos, como en Europa después de la Primera Guerra Mundial. Generalmente se atribuye a la primera esfera – la de la religión, la moralidad y el altruismo – una dignidad superior por encima del campo de la institucionalidad y las intermediaciones. Este último plano concita casi siempre un marcado sentimiento de desconfianza y desprecio, pues es considerado como el lugar privilegiado de las patologías sociales. Se supone que los factores asociados a la primera esfera disfrutan de las cuali-

dades de pureza, autorreferencialidad y hasta sacralidad. Estos aspectos no están, afortunadamente, sometidos al principio de rendimiento, eficacia y proporcionalidad; no prevalecen allí ni la racionalidad instrumental ni el detestable debate de intereses. Aquí se encuentra, en cambio, el potencial de nuevas concepciones, obviamente revolucionarias, acerca de la moral y la política.

En esta línea, y apoyado en Georges Sorel, el gran pensador y literato *Walter Benjamin* aseveró que la violencia revolucionaria y utópica es pura y autorreferencial: un fin en sí misma¹⁴. Se menciona aquí a Benjamin y a autores de tendencia similar a causa de la calidad de su obra y, ante todo, por haber formulado temprana y lúcidamente una concepción sobre las antinomias binarias de la cultura política que es muy semejante a la que desde entonces prevalece en América Latina. Por otra parte, el alto nivel de abstracción de estos esfuerzos teóricos nos permite reconocer aspectos similares en aportes intelectuales de diversas épocas y regiones. De acuerdo a Benjamin, la violencia revolucionaria y utópica no puede ser juzgada desde la perspectiva de la proporcionalidad de los medios, ni desde la óptica convencional de la filosofía de la historia, ni, menos aun, desde un punto de vista jurídico convencional. Al ser una meta por derecho propio, la violencia revolucionaria se convierte en sagrada. Igual que Sorel,

14 Walter Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt* (Sobre la crítica de la violencia) [1920-1921], en: Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze* (Sobre la crítica de la violencia y otros ensayos), Frankfurt: Suhrkamp 1965, pp. 29-65, especialmente p. 52.- Cf. el número monográfico de REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES (San José / Costa Rica), N° 100, abril-junio de 2003, dedicado al tema: "Homenaje a Walter Benjamin, pilar del pensamiento crítico", particularmente: Héctor González Morera, *Reflexiones sobre Walter Benjamin: aproximación a la experiencia para abordar otras formas de conocimiento*, en: *ibid.*, pp. 31-47; Mauricio Frajman Lerner, *El mesianismo en el pensamiento de Walter Benjamin*, en: *ibid.*, pp. 71-76.

Benjamin experimentó un notable entusiasmo por la "heroica energía de las masas"¹⁵. Como dice *Axel Honneth* en un estimulante ensayo, el propósito de Sorel y Benjamin consistía en mantener el concepto de lo político en la lejanía más grande posible de la pugna de intereses, en un "anti-utilitarismo" doctrinario¹⁶. Este intento de concebir la "genuina" política – aquella que se consagra exclusivamente a la consecución de la emancipación humana – en un estado de pureza prístina no hace justicia ni a la realidad histórica ni al núcleo de la política, que es la perenne discusión de intereses en el espacio de lo contingente y aleatorio y no algo eximido de metas y anhelos cotidianos y prosaicos, es decir eminentemente humanos.

La sacralización de la violencia física inmediata – en medio de un contexto claramente maniqueísta – fue postulada también por *Frantz Fanon*, cuya obra ha tenido una recepción muy positiva en los sectores populistas y socialistas de América Latina y en los cenáculos académicos dedicados a los estudios postcoloniales y subalternos. La violencia es enaltecida como la reintegración del individuo al todo social que le brinda sentido, como la recuperación de la transparencia perdida y como manifestación de la "praxis absoluta": el arma es la "humanidad" del revolucionario, "la violencia unifica al pueblo"¹⁷. Fanon contrapone la sublevación contra el poder colonial y su "hombre total" frente a la Europa deca-

15 Axel Honneth, *Eine geschichtsphilosophische Rettung des Sakralen. Zu Benjamin "Kritik der Gewalt"* (Un rescate histórico-filosófico de lo sagrado. En torno a la "Crítica de la violencia" de Benjamin), en: Axel Honneth, *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie* (Patologías de la razón. Historia y presente de la Teoría Crítica), Frankfurt: Suhrkamp 2007, pp. 112-156, aquí p. 115.

16 *Ibid.*, p. 116 (apoyado en un argumento de *Isaiah Berlin*).- Sobre la necesidad de rechazar la política como el campo de los compromisos y los pactos cf. Walter Benjamin, *op. cit.* (nota 14), pp. 46-47.

17 Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*, México: FCE 1963, p. 20, 22, 32, 77, 86.

dente, criminal y corrupta; sólo la revolución cruenta convertiría al habitante del Tercer Mundo en un ser humano, únicamente la lucha armada constituiría el camino de la liberación social y el mecanismo del progreso histórico¹⁸. Abel Posse, inspirado por reminiscencias heideggerianas, vio en los campesinos sublevados de Chiapas (México 1994) a los “puros”, a los que señalan un camino de salvación en medio del “actual eclipse total de valores”, a los “hombres primigenios del ser” y del “estar cósmico”, que habrían sido “agredidos por la prepotencia de la cultura ‘occidental’ del hacer”¹⁹.

El resultado del esfuerzo teórico de Walter Benjamin y de pensadores similares puede ser visto como un relleno quiliástico del concepto marxista de revolución, como lo pensó Ernst Bloch por los mismos años: el proletariado se convirtió en la vanguardia terrenal de un retorno del Mesías, retorno que era pensado como inmediato e indudable²⁰. Así la polí-

18 Ibid., pp. 291-292. Cf. dos brillantes ensayos críticos de esta posición: Karl Theodor Schuon, *Fanons Lehre von der befreienden Gewalt* (La doctrina de Fanon sobre la violencia liberadora), en: DAS ARGUMENT (Berlin), vol. 9, Nº 5-6 (= 45), diciembre de 1967, pp. 417-420; Bassam Tibi, *Internationale Politik und Entwicklungsländer-Forschung. Materialien zu einer ideologiekritischen Entwicklungssoziologie* (La política internacional y la investigación sobre países en vías de desarrollo. Materiales para una sociología crítica del desarrollo), Frankfurt: Suhrkamp 1979, p. 181.

19 Abel Posse, *México y el teocidio maya*, en: LA RAZÓN (La Paz) del 30 de enero 1994, p. 6.

20 Ernst Bloch, *Geist der Utopie* (El espíritu de la utopía) [1918/1923], Frankfurt: Suhrkamp 2000; Herbert Marcuse, *Revolution und Kritik der Gewalt. Zur Geschichtsphilosophie Walter Benjamins* (Revolución y crítica de la violencia. Sobre la filosofía de la historia de Walter Benjamin), en: Peter Bulthaupt (comp.), *Materialien zu Benjamins Thesen “Über den Begriff der Geschichte”. Beiträge und Interpretationen* (Materiales en torno a las tesis de Benjamin “Sobre el concepto de la historia”. Aportes e interpretaciones), Frankfurt: Suhrkamp 1975, pp. 23-27, especialmente p. 26; Rolf Tiedemann, *Historischer Materialismus oder politischer Messianismus? Politische Gehalte in der Geschichtsphilosophie Walter Benjamins* (Materialismo histórico o mesianismo político? Contenidos políticos en la filosofía de la historia de Walter Benjamin), en: ibid., pp. 77-121, especialmente pp. 94-96.

tica adquiriría definitivamente la calidad de un fin religioso en sí mismo. Pero al sacralizar la política de esta manera, Benjamin devaluaba las normativas filosóficas y jurídicas que tratan de proteger la dignidad humana de las incursiones de violencias y poderes irracionales. Él sostuvo en el mismo contexto que el “dogma de la santidad de la vida” sería una de las últimas confusiones de la “debilitada tradición occidental”²¹. No es entonces de extrañar que muchas de estas ideas las compartía con Carl Schmitt, el jurista más importante del nacionalsocialismo alemán, cuya influencia no deja de crecer en círculos “progresistas” y populistas de América Latina²². Al igual que Schmitt y Sorel, Benjamin rechazó toda fundamentación iusnaturalista del derecho²³ y se decantó por un positivismo jurídico muy convencional – como estaba en boga por aquellos años –, que considera que todo derecho es, en el fondo, casual y basado en la violencia irracional, particularista y egoísta; las leyes representarían la creación de dispositivos instrumental-rationales con respec-

21 Walter Benjamin, op. cit. (nota 14), p. 63. – Sobre Benjamin cf. Mark Lilla, *The Reckless Mind. Intellectuals in Politics*, New York: The New York Review of Books 2001, pp. 90-93; Jürgen Habermas, *Bewusstmachende oder rettende Kritik. Die Aktualität Walter Benjamins* (La crítica de hace consciente o que salva. La actualidad de Walter Benjamin), en: Jürgen Habermas, *Politik, Kunst, Religion. Essays über zeitgenössische Philosophen* (Política, arte, religión. Ensayos en torno a filósofos contemporáneos), Stuttgart: Reclam 1978, pp. 48-95; Werner Fulda, *Walter Benjamin. Zwischen den Stühlen* (Walter Benjamin entre las sillas), Munich: Hanser 1979, passim.

22 Cf. los estudios críticos: Jorge E. Dotti, *Carl Schmitt en Argentina*, Rosario: Homo sapiens 2000; Jorge E. Dotti / Julio Pinto, *Carl Schmitt: su época y su pensamiento*, Buenos Aires: Eudeba 2002; José Luis Villacañas / Román García, *Walter Benjamin y Carl Schmitt. Soberanía y estado de excepción*, en: DAIMON. REVISTA DE FILOSOFÍA (Murcia), Nº 13, julio-diciembre de 1996, pp. 14-60 (número monográfico dedicado al tema: “Carl Schmitt. Entre teología y mitología política”); Santiago C. Leiras, *Los conceptos de política y decisionismo político en Carl Schmitt. Su repercusión en el debate latinoamericano*, en: ECUADOR DEBATE (Quito), Nº 82, abril de 2011, pp. 159-174.

23 Walter Benjamin, op. cit. (nota 14), pp. 30-31.

to a ese derecho siempre arbitrario²⁴. La conclusión, en plena concordancia con Thomas Hobbes (*Auctoritas non veritas facit legem*), es conocida: el gobierno del momento, y no la verdad o la razón, sería el único fundamento legítimo del derecho, lo cual tendría plena vigencia para el futuro ordenamiento jurídico de movimientos mesiánicos y revoluciones socialistas. Como afirma Honneth en forma global acerca de la teoría de Benjamin: su concepción del derecho tenía tintes terroristas, su ideal acerca de la violencia parecía teocrático y su imagen de la revolución era quiliástico-mesiánica²⁵.

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

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

²⁴ Ibid., pp. 32-33.

²⁵ Honneth, op. cit. (nota 15), p. 155.- Para una interpretación diferente de Benjamin cf. Michael Löwy, *Redención y utopía*, Buenos Aires: Ed. El cielo por asalto 1997.

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

En el campo de la producción teórica del indigenismo y populismo se puede afirmar que la mayoría de los textos y discursos en cuestión muestra un tenor de continuado entusiasmo y exaltación religiosa, a veces apocalíptica, en concordancia con los rasgos característicos de la religiosidad popular, sobre todo en el área andina. A causa de este último aspecto es conveniente una mención de la *Teología y Filosofía de la Liberación*, pues parece ser la mejor bisagra teórica entre la religiosidad popular (incluyendo sus elementos ancestrales) y las concepciones contemporáneas del cambio social²⁶. Esta es además la construcción teórica más importante en la actualidad latinoamericana que explica y justifica un retorno a las oposiciones binarias elementales. Estas doctrinas tienen además la inestimable ventaja de representar, en forma más o menos fidedigna, el sentir colectivo de dilatadas capas sociales en toda América Latina y gozan aún de dilatada influencia en ambientes académicos y políticos.

El elemento central de esta construcción teórica es una contraposición artificial de dos culturas, la occidental-capitalista y la indígena-comunitaria. Se trata un genuino maniqueísmo fundamentalista que induce a un rigorismo moral-político que tiene poco que ver con los problemas cotidianos de las sociedades latinoamericanas, las que poseen identidades múltiples y cambiantes y relaciones complejas con el mundo occidental. Pero este dualismo maniqueísta pertenece

²⁶ Sobre el contexto histórico-político de la Filosofía de la Liberación, sus antecedentes teóricos y su vinculación con doctrinas teológicas, cf. Raúl Fornet-Betancourt, *Lateinamerikanische Philosophie zwischen Inkulturation und Interkulturalität* (La filosofía latinoamericana entre la enculturación y la interculturalidad), Frankfurt: IKO 1997, pp. 51-81.

al núcleo del pensar y sentir de muchas comunidades rurales latinoamericanas, especialmente en la región andina, y manifiesta una visión del mundo compartida por movimientos políticos de evidente fuerza de convocatoria. Según la Teología y Filosofía de la Liberación, el núcleo de la genuina identidad latinoamericana estaría constituido por el ritualismo y el comunitarismo de las religiones precolombinas, el catolicismo ibérico tradicional, el barroco en cuanto forma original de síntesis cultural y los modelos de convivencia de las clases populares, presuntamente incontaminadas por la perniciosa civilización occidental moderna. El punto más importante, sobre todo a los ojos de sus adherentes en el área andina, es la oposición entre dos culturas en el mismo suelo latinoamericano, una superficial y vistosa, demoníaca y mundana, inauténtica y elitaria, producto de la civilización decadente de Europa, y otra cultura profunda y medio oculta, de origen indígena, pero que viene de abajo y está apegada a la tierra y comprometida con el aquí y el ahora²⁷. Esta última cultura es la que representa la “alternativa real”, pues su “metafísica alteridad” garantizaría su cualidad como “lo Otro” con respecto al ámbito moderno y capitalista²⁸. Estas teorías propagan un dualismo entre lo positivo que es la “alteridad”²⁹ (la esfera de la verdad, la solidaridad con los

27 Rudolf Kusch, *América profunda*, Buenos Aires: Bonum 1975, pp. 89-92, 124-127.- Sobre la obra de Kusch cf. Fornet-Betancourt, op. cit. (nota 26), pp. 66-70.

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

29 Estas teorías y especialmente la Filosofía de la Liberación consideran lo autóctono (las clases subalternas, las “naciones” explotadas, la religiosidad popular y la cultura del pueblo genuino) como la auténtica *alteridad*, factores que son exaltados a la categoría de exclusiva positividad, de modo que esta ha tomado el lugar de lo *uno*, suprimiendo de esta manera la posibilidad de una verdadera alternativa. Es decir: lo otro se ha convertido en lo uno, la alteridad se ha vuelto afirmación dogmática. Y nace entonces otro fundamentalismo, esta vez

pobres y explotados, la utopía y la revolución promisorio) y lo negativo que es la “totalidad” (la propiedad privada como fuente de todos los males, el egoísmo de las élites y la mentira del individualismo). El “pueblo” es el soporte de la alteridad. Según el representante más ilustre de la Filosofía de la Liberación, *Enrique Dussel*, los indígenas y los trabajadores explotados – en cuanto los integrantes más destacados del “pueblo” – poseen aun las raíces telúricas que les permiten ser los portadores del “proyecto de liberación”³⁰, opuesto diametralmente al incriminado modelo occidental, aunque permanezca en una nebulosa conceptual. En los países andinos, como en aquellos en que florecieron notables civilizaciones, se extiende además el convencimiento de que los elementos más valiosos del saber autóctono y sus logros civilizatorios más notables han sido confiscados por el colonialismo europeo y norteamericano³¹. Esta concepción radical pasa por alto el hecho de que la mayoría de los habitantes de América Latina transita cotidianamente entre los dos campos; hasta los indígenas del área andina tienen como metas normativas de desarrollo los logros técnico-económicos de la detestada civilización occidental. Aquí reside uno de los problemas más importantes de esta temática: las mismas personas que se orientan por los valores del modelo occidental en el terreno científico-tecnológico pueden pensar en las oposiciones binarias aquí explicitadas cuando se trata de la esfera de la política o de la familia.

garantizado por la propia tradición y en nombre de la *esencia* identificatoria presuntamente oprimida por la modernidad occidental.

30 Enrique Dussel, *Filosofía...*, op. cit. (nota 28), p. 89.

31 Esta concepción está también muy divulgada en el ámbito islámico. Cf. Dan Diner, *Zeitenschwelle. Gegenwartsfragen an die Geschichte* (Umbral de los tiempos. Preguntas contemporáneas a la historia), Munich: Pantheon 2010, p. 18.- Frantz Fanon creyó sinceramente que Europa era, de modo literal, “la creación del Tercer Mundo”. Cf. Fanon, op. cit. (nota 17), p. 94.

Tanto la Filosofía de la Liberación como las concepciones teluristas postulan una *esencia* indeleble del alma latinoamericana que estaría en peligro de extinción a causa del impetuoso avance del modelo civilizatorio capitalista-occidental. Ambas corrientes propugnan ese dualismo mencionado, aunque con matices diferenciados³². Esta concepción se complementa con la idea romántica, propia de intelectuales urbanos, en torno a la “comunidad” entre los aborígenes latinoamericanos y la naturaleza del Nuevo Mundo, puesto que estos habitantes originarios tendrían una relación *vital* (y no una *casual*) con su medio ambiente, lo que produciría una sabiduría popular, inmediata y profunda y, por ende, más correcta que todo el saber científico y libresco en torno a la evolución del planeta, sabiduría que se sedimenta en mitos antiguos como el andino de la Pachamama, que atribuye a la Madre Tierra un carácter sagrado³³.

En ciertos aspectos centrales de su cultura cotidiana, las masas de migrantes campesinos tienden a favorecer las ideologías antimodernas y los valores particularistas que propagan los movimientos teluristas, nacionalistas y populistas. Los representantes del telurismo y de la Teología y Filosofía de la Liberación³⁴, por ejemplo, brindan una visión unilateral y apologética de los valores indígenas (en

realidad: precolombinos) de orientación. “La solidaridad, el respeto, la honradez, la sobriedad y el amor” constituirían los “valores centrales, piedras fundadoras de la civilización india”, mientras que las normativas de la civilización occidental son descritas como “egoísmo, engaño, desengaño, apetito insaciable de bienes materiales, odio; todo lo cual prueba la historia y lo comprueba la observación diaria de la vida urbana, reducto y fortaleza de la invasión occidental”³⁵. Continúa el destacado pensador mexicano *Guillermo Bonfil Batalla*: “La miseria, el hambre, la enfermedad y las conductas antisociales” no serían herencia de la civilización india, “sino productos directos de la dominación”. Formarían parte de una circunstancia temporal [la invasión occidental], pero no representarían “los rasgos constitutivos de la civilización india”³⁶. Se trata claramente del rechazo del Otro en nombre de un anticolonialismo ruralista que coloca al campesinado de origen indígena en el centro de la historia como sujeto privilegiado de los decursos evolutivos. Por lo demás se puede constatar fácilmente que esta contraposición maniqueísta de valores enteramente positivos de un lado y profundamente negativos del otro tuvo y tiene poco que ver con la realidad de cualquier sociedad, como la oposición binaria total entre el mundo luminoso y puro del campo y el ámbito sórdido y pecaminoso de la ciudad³⁷. Se proclama simultáneamente la superioridad ética del indio y la inferioridad moral del europeo, con lo cual, además, se relativizan los logros culturales de Occidente: estos se hallarían exclusivamente en

32 Sobre esta temática cf. Ofelia Schutte, *Cultural Identity and Social Liberation in Latin American Thought*, New York: SUNY Press 1993, pp. 187-197, 200-204; Gustavo Leyva, *Modernidad y exterioridad en Latinoamérica. La propuesta de la Filosofía de la Liberación*, en: DISENSO. REVISTA INTERNACIONAL DE PENSAMIENTO LATINOAMERICANO (Tübingen), Nº 1, 1995, pp. 11-32.

33 Carlos Cullen, *Fenomenología de la crisis moral. Sabiduría de la experiencia de los pueblos*, San Antonio de Padua / Buenos Aires: Castañeda 1978, pp. 14-16.

34 Cf. Enrique Dussel, *Introducción a la Filosofía de la Liberación*, Bogotá: Nueva América 1998; Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Madrid: Trotta 1998; Dussel, *Historia de la filosofía latinoamericana y Filosofía de la Liberación*, Bogotá: Nueva América 1997.

35 Guillermo Bonfil Batalla, *Aculturación e indigenismo: la respuesta india*, en: José Alcina Franch (comp.), op. cit. (nota 1), pp. 189-209, aquí p. 197.

36 Ibid., p. 199.

37 Ibid., p. 196.

el terreno técnico-material, contaminados por la racionalidad instrumental y el principio de eficacia, a los que están subordinados de todas maneras³⁸. El presidente argentino *Juan Domingo Perón* postuló la existencia de dos líneas en la cultura política de su país: una nacional, partidaria de la civilización hispano-católica, fuerte en las provincias y representada por los caudillos locales; la otra antinacional y anglosajona, afincada en Buenos Aires, personificada por la aristocracia europeizante, los masones y los partidos liberales³⁹. Las reminiscencias del catolicismo barroco en el lenguaje del nacionalismo del siglo XX son evidentes.

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

38 Ibid., p. 197.- En torno a la temática de lo Otro cf. Enrique Serrano Gómez, *Las figuras del “otro” en la dimensión política. La dimensión moral del conflicto político*, en: ESTUDIOS POLÍTICOS (Medellín), N° 10, enero-junio de 1997, pp. 11-33.

39 Juan Domingo Perón, *La hora de los pueblos*, Buenos Aires: Pleamar 1973, pp. 11-12. El “demoliberalismo” aparece como el factor negativo por excelencia (ibid., p. 19).

de las contaminaciones de la esfera de las instituciones y de la racionalidad instrumental⁴⁰.

La Teología y Filosofía de la Liberación representa probablemente (a) la nostalgia de sus autores por sistemas ideales de solidaridad humana que nunca han existido, (b) su animadversión por la compleja modernidad contemporánea y (c) una curiosa nostalgia, típica de sofisticados intelectuales urbanos, por los resabios populares y anti-elitistas del orden premoderno y rural, es decir por una porción de la tradicionalidad poco digna de ser recuperada. Como es lo habitual en buena parte del Tercer Mundo, los elementos de telurismo, populismo e indigenismo se coaligan en un *corpus* teórico que desdeña el racionalismo, la Ilustración y la democracia moderna en cuanto factores *exógenos*, e idealiza el pasado precolombino, la cultura y religiosidad populares, la tradición ibero-católica y el legado político-institucional del populismo, en cuanto factores *endógenos*. No es superfluo añadir que estas doctrinas, tan críticas del racionalismo occidental y tan cercanas al catolicismo barroco, se adhieren fácilmente a la conocida mixtura teórica compuesta por la obra de Martin Heidegger, el marxismo diluido por el post-modernismo y el relativismo axiológico.

Enrique Dussel corona sus reflexiones teóricas mediante la apología abierta y entusiasta de los *caudillos* clásicos del Nuevo Mundo y de otras regiones, porque estos “hombres

40 Enrique Dussel, *Veinte proposiciones de política de la liberación*, La Paz: Tercera Piel 2006; Juan José Bautista S., *Crítica de la razón boliviana. Elementos para una crítica de la subjetividad del boliviano-latinoamericano*, La Paz: Pisteuma 2005; Rafael Bautista S., *Octubre: el lado oscuro de la luna. Elementos para diagnosticar una situación histórico-existencial: una nación al borde de otro alumbramiento*, La Paz: Tercera Piel 2006.- Son obras de estilo exaltado y claro contenido milenarista y mesiánico, en las cuales la tibieza y las posiciones intermedias aparecen como despreciables (Rafael Bautista, ibid., pp. 97-100).

telúricos” —desde Espartaco, Juana de Arco, Simón Bolívar hasta Fidel Castro y Evo Morales, pasando por Mao Tse-Tung, Yassir Arafat y Ernesto Che Guevara— representarían a la verdadera humanidad y serían “el prototipo del hombre político”, los “profetas de la vida” y los “fundadores de la libertad”⁴¹, personajes carismáticos que saben encarnar los anhelos y los símbolos del pueblo y que detentan su confianza. Ellos, asevera el pensador argentino *Carlos Cullen*, personifican a la “patria como autoconsciencia” y son obedecidos con agrado porque el pueblo “se sabe autoconducido”⁴². El filósofo más conocido de la “autenticidad latinoamericana”, el mexicano *Leopoldo Zea*, calificó a los mismos personajes como los “arquetipos” de lo positivo y promisorio⁴³. El argentino *Ezequiel Martínez Estrada*, distinguido representante del telurismo, aseveró que el caudillo tradicional es “el ser llamado por Dios para corregir por el fuego y la espada a una sociedad que había perdido sus normas de justicia”, calificándolo de encarnación del “*ethos* latinoamericano”. El caudillo sería “el mesías con el trágico destino de cargar con los pecados de su pueblo”. Guiado por los “imperativos de la tierra”, el caudillo se rebela justamente contra el sistema ficticio de normas y valores de origen citadino y europeo⁴⁴.

41 Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, op. cit. (nota 28), pp. 96-97; Enrique Dussel, *Veinte proposiciones*, op. cit. (nota 40), p. 49.

42 Carlos Cullen, op. cit. (nota 33), p. 24.- Sobre la obra de Cullen cf. Fornet-Betancourt, op. cit. (nota 26), pp. 70-73.

43 Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más*, México: Siglo XXI 1978, p. 130, 160; Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana*, México: FCE 1987, pp. 34-35, 165-167; Leopoldo Zea, *América Latina: largo viaje hacia sí misma*, Caracas: Universidad Central de Venezuela 1983, p. 9; y en su obra principal: Leopoldo Zea, *Discurso desde la marginación y la barbarie*, Barcelona: Anthropos 1988, pp. 34-35.- Cf. la posición crítica de Santiago Castro-Gómez, *Crítica de la razón latinoamericana*, Barcelona: Puvill 1996, pp. 161-165.

44 Ezequiel Martínez Estrada, *Radiografía de la pampa*, Buenos Aires: Losada 1953, p. 52.

El colombiano *Orlando Fals Borda*, nexo entre el telurismo y la Filosofía de la Liberación, exaltó el caudillismo militar convencional de los movimientos guerrilleros latinoamericanos como la manifestación del “derecho a la rebelión justa”: la violencia física derivada de esa constelación fue glorificada como demostración de la vitalidad y virilidad de la sociedad latinoamericana, como signo de su autoconsciencia y anhelo de autorrealización⁴⁵. A esto no hay mucho que agregar: lo deplorable es la persistencia, es decir la notable continuidad de estas doctrinas autoritarias a través de largas décadas y hasta siglos. Estas afirmaciones, concebidas hace largas décadas, parecen haber sido escritas hoy para enaltecer a los caudillos populistas del siglo XXI.

Mentalidades colectivas bajo la influencia de las simplificaciones

De acuerdo a las doctrinas criticadas en este ensayo, el populismo es un elemento que acompaña el resurgimiento de los movimientos y las prácticas religiosas en el mundo contemporáneo y una comprensible reacción a una modernidad que para muchos ha significado descenso social, pérdida de la solidaridad inmediata y dilución de los signos evidentes de orientación. Los vínculos entre pulsiones religiosas y convicciones teluristas y populistas se manifiestan también en la inclinación simplificadora de amplias capas sociales que consiste en percibir las ideologías y hasta las declaraciones

45 Orlando Fals Borda, *Las revoluciones inconclusas de América Latina 1809-1968*, México: Siglo XXI 1968, pp. 49-50, 57.- El caudillo, según *Carl Schmitt* y *Martin Heidegger*, personificaría una voluntad general de corte rousseauniano que estaría por encima de constituciones y leyes. Cf. Reinhard Mehring, op. cit. (nota 12), p. 65.

programáticas de los partidos populistas y nacionalistas como si fueran elementos religiosos que, como tales, quedan fuera del análisis racional y del escrutinio crítico. Se puede afirmar que en América Latina determinadas ideologías son “vivas” como auténticas religiones, como ha sido el caso del peronismo en Argentina, del indianismo en Bolivia y del socialismo autoritario en Cuba. Al enaltecer lo propio y reprobar lo ajeno, es decir: al establecer una oposición binaria elemental, esta actitud favorece una marcada auto-indulgencia con respecto al gobierno que uno apoya, promueve el desprecio de aquellos que piensan de otro modo y auspicia una visión de la política que se acerca al fideísmo prerracional, a un dogmatismo religioso convencional (anterior a la Ilustración). Simultáneamente esta misma corriente fomenta de manera muy efectiva actitudes, valores y normas que denotan un marcado carácter premoderno, una propensión a lo antidemocrático, iliberal y antipluralista y un talante anticosmopolita, provinciano y nacionalista.

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

1. Principios universalistas contra valores particularistas (por ejemplo: las metas generales y generalizables del racionalismo occidental contra los elementos culturales más o menos permanentes del ámbito parroquial y provinciano; los derechos humanos de corte universalista contra las prácticas de justicia comunitaria, alimentadas por tradiciones de carácter limitado y hasta localista);
2. el programa humanista del socialismo marxista original contra los aspectos autoctonistas del nacionalismo y del indigenismo (elementos universalistas basados en el mar-

xismo europeo contra tendencias etnicistas que glorifican tradiciones culturales de alcance restringido)⁴⁶; y

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

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

⁴⁶ Esto es especialmente visible en los países andinos (Ecuador, Perú y Bolivia), donde los movimientos y partidos de las izquierdas marxistas tradicionales modificaron su ideología y, sobre todo, sus prácticas cotidianas desde aproximadamente el año 2000. A partir de entonces se dedican con bastante éxito a redescubrir las ideologías indianistas e indigenistas y a representar, con un tinte nacionalista, las demandas político-culturales de los pueblos aborígenes del área. A ello han contribuido probablemente el auge de la economía informal, la dimensión modesta del proletariado andino y el escaso arraigo anterior de estos partidos en las clases subalternas urbanas.

Hoy en día el renacimiento de la religiosidad popular y su influencia sobre los asuntos públicos latinoamericanos tienen que ver con un agotamiento de los modelos políticos que están vinculados, aunque sea indirectamente, con el racionalismo liberal. A comienzos del siglo XXI en varios países del Nuevo Mundo – como Bolivia, Ecuador, Nicaragua y Venezuela – se ha podido constatar un fuerte descrédito de regímenes neoliberales, manchados por dilatados fenómenos de corrupción, nepotismo y mala gestión administrativa. En esta constelación emerge lo descrito por *Margaret Canovan*: los movimientos populistas son como erupciones colectivas elementales, inherentes al ejercicio democrático, que salen a la luz en periodos de crisis y cambios. Canovan entiende estas erupciones como una de las “dos caras” que tendría toda democracia: una redentoria y otra pragmática⁴⁷. Al desprestigiarse esta última, importantes sectores de la población se inclinarían por un renacimiento de la fase redentoria, que se expresaría mediante una exaltación *quasi*-religiosa de las masas populares y por la creencia de que sus decisiones primordiales son ineludiblemente las correctas, según el principio: *vox populi, vox Dei*. Esta concepción, no muy convincente (1) a causa del carácter dicotómico asignado a la actividad política, (2) por la idealización acrítica de la etapa redentoria y (3) por el renacimiento de contraposiciones binarias simplificadoras, fue divulgada originalmente en el seno de una constelación diferente por *Michael Oakeshott*: los regímenes políticos se moverían entre la política de la fe, que correspondería a la época premoderna, y la política del

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

escepticismo, que caracterizaría la era moderna⁴⁸. La complejidad alcanzada entre tanto en América Latina convierte al modelo explicativo de Canovan en algo relativamente obsoleto, pero no hay duda de que contribuye a comprender los ciclos recurrentes del desarrollo político de América Latina, sobre todo en sus sociedades menos evolucionadas.

El retorno a la etapa redentoria es considerada como una limpieza indispensable que hace una sociedad democrática, cansada de los refinamientos ociosos del pluralismo y el escepticismo liberales y de las perversiones de la economía de mercado: una expurgación de los males con los que las masas se han contagiado en su intento de alcanzar la modernidad y una vuelta a las creencias sanas y simples de aquellos que han conservado la fuerza de las emociones y los sentimientos cercanos a las masas populares⁴⁹. Esta visión, en el fondo, fomenta la desinstitucionalización⁵⁰ y la pérdida del Estado de derecho que siempre han caracterizado a los experimentos populistas (y socialistas). Entre las características de la desinstitucionalización se hallan los cambios constantes de leyes y disposiciones sobre el funcionamiento del aparato estatal, la proliferación de trámites y procedimientos burocráticos, la desinformación generalizada de los funcionarios públicos, la alta rotación de los mismos, la incapacidad de innovación, el malgasto sistemático de fondos estata-

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

49 Cf. Benjamín Arditi, *El populismo como espectro de la democracia: una respuesta a Canovan*, en: *REVISTA MEXICANA DE CIENCIAS POLÍTICAS* (México D.F.), vol. XLVII (2004), Nº 191, pp. 86-99.- Sobre el populismo como factor de la política de la fe, cf. Carlos de la Torre, *Populismo radical y democracia en los Andes*, en: *JOURNAL OF DEMOCRACY EN ESPAÑOL* (Santiago de Chile), Nº 1, julio de 2009, pp. 24-37, aquí p. 35.

50 Guillermo A. O'Donnell, *¿Democracia delegativa?*, en: Guillermo A. O'Donnell (comp.), *Contrapuntos. Ensayos escogidos sobre autoritarismo y democratización*, Buenos Aires: Paidós 1997, p. 293.

les y, como corolario para los ciudadanos, la pérdida de tiempo, el recurso irrecuperable por excelencia.

Esta etapa redentoria en su versión populista del presente –una versión edulcorada e idealizada de la democracia comunitaria– puede ser estudiada en el modelo populista boliviano instaurado en enero de 2006, donde se pueden descubrir, ante todo, las derivaciones práctico-políticas de las contraposiciones maniqueístas mencionadas en este texto. En Bolivia, como en otros países latinoamericanos, se puede observar el fenómeno siguiente. Los avances en la educación democrática y la ampliación de la vigencia de los derechos humanos suceden a veces paralelamente a un vigoroso renacimiento (a) de la aun prevaleciente tradición cultural del autoritarismo, basada en factores centrales del catolicismo barroco, (b) de corrientes indigenistas e indianistas y (c) de movimientos populistas teñidos de nacionalismo y socialismo. Estas corrientes políticas poseen rasgos exteriores de una gran visibilidad simbólica⁵¹. Sus características público-propagandísticas están concebidas para el consumo popular masivo, y no siempre tienen una significación profunda y duradera. La constelación actual en Bolivia es confusa a primera vista porque el movimiento populista y los sectores políticos afines tienen la reputación de encarnar la progresividad histórica y una auténtica modernización según las verdaderas necesidades del país. Esta opinión está muy difundida en la sociedad boliviana y, lamentablemente, también en círculos universitarios europeos y norteamericanos. Simultáneamente esta misma corriente fomenta de manera muy efectiva actitudes, valores y normas que deno-

tan un marcado carácter premoderno, una propensión a lo antidemocrático, iliberal y antipluralista y un talante anticosmopolita, provinciano y nacionalista. La tentación de formular promesas irrealistas, el vituperio radical de los adversarios, la práctica de la improvisación a todo nivel y la demagogia permanente representan las prácticas más usuales del populismo boliviano. Esta constelación, que viene de muy atrás en términos histórico-culturales, determinará todavía por largo tiempo la vida pública en Bolivia.

Mediante elecciones y plebiscitos casi permanentes se intenta dar la impresión de una identidad entre gobernantes y gobernados, donde los instrumentos clásicos de intermediación (partidos, parlamento, opinión pública) juegan un rol marcadamente secundario. Todo esto es además facilitado por una concepción monista, antipluralista de *pueblo*, para la cual no hay fisuras político-ideológicas de importancia. Si hay elementos heterogéneos, estos pertenecen al no-pueblo, a lo que proviene de afuera, y que, por consiguiente, no tiene o no debería tener derecho a una representación permanente de sus intereses. La unidad del pueblo, elevada a una categoría casi sagrada, hace superflua toda actividad opositora⁵². Los gobernantes, que “mandan obedeciendo” (la actual fórmula ritual boliviana), no necesitan de instancias independientes que supervisen sus actos. La carencia de la separación de poderes, la parcialidad de los tribunales y la índole secundaria atribuida a los derechos humanos adoptan entonces las características de un modelo civilizatorio autónomo y propio, una “cosmovisión que se basta a sí misma”⁵³. En el

51 Cf. Rafael Loayza Bueno, *Halajtayata. Racismo y etnicidad en Bolivia*, La Paz: Konrad-Adenauer-Stiftung 2010; Jorge Eduardo Velarde Rosso, *Iglesia – religión – Estado en el gobierno de Evo Morales*, en: CIENCIA Y CULTURA (La Paz), Nº. 26, junio de 2011, pp. 129-144.

52 Rafael Loayza Bueno, *Descolonizar la mente para hegemonizar el poder: orientaciones racialistas de la izquierda “plurinacional”*, en: CIENCIA Y CULTURA, Nº 26, junio de 2011, pp. 185-214, especialmente pp. 210-211.

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

caso boliviano los altos índices de votación alcanzados en varias elecciones generales a partir de 2005 llevan al partido oficial (el Movimiento al Socialismo = MAS) a menospreciar todo instrumento y procedimiento para controlar y limitar el poder, lo que deriva en el uso instrumental de leyes y estatutos. Jorge Lazarte afirma que el poder es el “núcleo ordenador”, el “código profundo” de la retórica y la praxis de este partido y que, por lo tanto, la violencia, como “virtualidad inherente” a todo ejercicio de acción política, no es algo considerado como algo negativo o reprochable por los miembros del partido y por los votantes del mismo⁵⁴. A juzgar por la evolución desde 2006, la dirigencia del MAS sólo puede pensar la política como acercamiento al poder o como el ejercicio pleno del mismo⁵⁵. Las restricciones institucionales clásicas y el uso del diálogo con los adversarios son percibidos, al igual que en la mayoría de las culturas autoritarias, como manifestaciones de debilidad o traición.

Las oposiciones binarias en la política latinoamericana tienen una larga historia. Las famosas contraposiciones ideadas o propaladas por el peronismo argentino, *patria* / *antipatria*, *nación* / *antinación*, han tenido hasta hoy una considerable eficacia en la praxis política⁵⁶. ¿Quién va a estar dis-

puesto a buscar o encontrar aspectos positivos en un fenómeno llamado antipatria o antinación? Algo similar sucede con la contraposición de sentimientos y fe, por un lado, y leyes e instituciones, por otro; los sentimientos son percibidos como algo noble y luminoso, mientras que las instituciones son vistas a menudo como la fuente de la injusticia y las trampas. Esto favorece la identificación fácil con aquellos fenómenos ideológicos y políticos definidos *a priori* como positivos, es decir: sacralizados por una autoridad política o religiosa. Es probable, sin embargo, que toda identificación fácil sea a la larga un obstáculo con respecto a un proceso mental adecuado que intenta comprender una temática compleja. Estas antinomias binarias, cuya forma más simple es “amigo / enemigo”, recibieron su consagración teórica de parte de Carl Schmitt⁵⁷, cuyas concepciones gozan ahora de una notable simpatía en América Latina, sobre todo entre los partidarios de ideas tradicionalistas revestidas de modas ideológicas contemporáneas, todas ellas cercanas al organicismo antiliberal. El teorema de amigo / enemigo no sólo explica una realidad, sino que legitima un orden político; no analiza únicamente, sino también justifica y da lustre argumentativo a una constelación ya encontrada como tal. Y en términos gubernamentales es la *decisión*, y no la *deliberación*, lo que corresponde cabalmente al dualismo amigo / enemigo. El decisionismo resulta ser la respuesta adecuada al detestable contractualismo liberal, porque, además, el fundamento último del orden político sería la decisión autorita-

54 Ibid., p. 15, 22.- Para una versión diferente cf. Donna Lee van Cott, *Radical Democracy in the Andes*, New York: Cambridge University Press 2008.

55 Dentro de esta tendencia la política es entendida como maniobra, y los políticos se piensan primeramente como estrategas. “Si el MAS ganó las elecciones es para tener poder y no para gobernar”. Jorge Lazarte, *El nuevo discurso del poder. Mutaciones de la política, de actores y percepciones: 2006-2008*, en: Rodrigo Ayala et al., *Conflictos. Una mirada hacia el futuro*, La Paz: FES-ILDIS / FBDM 2009, pp. 295-359, aquí. p. 333.

56 Peter Waldmann, *Der Peronismus 1943-1955* (El peronismo 1943-1955), Hamburgo: Hoffmann & Campe 1974, pp. 77-104, 113-118, 131-152, 269-280; algunos aspectos muy interesantes en: Mariano Plotkin, *Mañana es San Perón. Propaganda, rituales políticos y educación en el régimen peronista* (1946-1955), Buenos Aires: Ariel 1993.

57 Carl Schmitt, *El concepto de lo político* [1932], Madrid: Alianza 1991, pp. 56-59; cf. también Reinhard Mehring (comp.), *Carl Schmitt: Der Begriff des Politischen; ein kooperativer Kommentar* (Carl Schmitt: El concepto de lo político: un comentario cooperativo), Berlin: Akademie-Verlag 2003.- Acercándose explícitamente al teorema de Schmitt está la posición de Enrique Dussel, *Veinte proposiciones*, op. cit. (nota 40), p. 62.

ria y no la constitución o las normas debatidas racional y democráticamente. Por todo ello se puede aseverar que el fundamento conceptual schmittiano fue, en el fondo, una reacción a la modernidad y la Ilustración políticas. Schmitt estuvo en contra de pensar lo político como una actividad falible e incierta, que en nuestra época se presenta al debate público bajo la forma de una convicción basada en la argumentación racional. En cambio Schmitt propugnaba una concepción de lo político como un retorno a lo arcaico y primordial, una vuelta a lo elemental, sano y a veces irracional, que, según Schmitt, se diferenciaba radical y ventajosamente del ámbito moderno, corrompido por la técnica, la racionalidad instrumental y el juego de intereses⁵⁸.

Pensadores afines a corrientes populistas y, sobre todo, al organicismo antiliberal se han sentido atraídos por la revalorización que realizó Carl Schmitt del poder político como una fuerza extraordinaria, primordial y casi sagrada, idea contrapuesta a la comprensión del poder como una forma compleja de dominación con sus rutinas de estabilización, legalización y repetición y con su inclinación a generar un aparato y normas burocráticas. No hay duda, por otra parte, del refinamiento teórico de Schmitt, ni de su profundidad conceptual ni de la brillantez de sus formulaciones⁵⁹. La doctrina de Schmitt como simplificación del fenómeno del poder fue algo bienvenido en un periodo histórico cansado de sutilezas. Paradójicamente en la sencillez de su idea resi-

de su aceptación por intelectuales que buscan afanosamente el núcleo irreductible, el cimiento fácilmente comprensible de la vida política. El radicalismo de su concepción, que habría contribuido a redescubrir la esencia de lo genuinamente político, y su propósito de desvelar la hipocresía que encubriría la engorrosa democracia parlamentaria y pluralista, constituyen dos temas que vuelven a estar en boga, sobre todo en círculos intelectuales que proclaman su apego a un presunto realismo radical y simultáneamente su desinterés por la siempre engorrosa esfera institucional y por los detalles a menudo confusos de la realidad⁶⁰.

Una pensadora muy influyente en América Latina, *Chantal Mouffe*, criticó con toda razón a los teóricos optimistas y hasta apologeticos de la globalización, que postulan un pluralismo aséptico, una confrontación dulcificada de intereses sociales y la desaparición de toda antinomia genuinamente política (en lo referente a soberanía, poder y hegemonía) en un mundo signado por la tolerancia liberal y la probabilidad de un consenso razonado⁶¹. Frente a esta visión “antipolítica”, Mouffe, basada parcialmente en argumentos de Carl Schmitt, propugnó el retorno a una crítica radical del liberalismo, especialmente a sus fundamentos racionalistas e individualistas, que, de acuerdo a su concepción, imposibilitan el reconocimiento de identidades colectivas y el adecuado tratamiento de regímenes populistas y de sistemas socia-

58 Thomas Blanke, *Carl Schmitt - ein intellektueller Antiintellektueller* (Carl Schmitt - un intelectual anti-intelectual), en: Thomas Jung / Stefan Müller-Doohm (comps.), *Fliegende Fische. Eine Soziologie des Intellektuellen in 20 Porträts* (Peces voladores. Una sociología del intelectual en 20 retratos), Frankfurt: Fischer 2009, pp. 250-268, aquí p. 254, 259.

59 Sobre la relevancia de Carl Schmitt cf. Panajotis Kondylis (comp.), *Der Philosoph und die Macht* (El filósofo y el poder), Hamburgo: Junius 1992, passim; Mark Lilla, op. cit. (nota 21), pp. 49-76.

60 Esta constelación, que caracteriza también a la Escuela de Frankfurt, es criticada en un brillante ensayo de Ellen Kennedy, *Carl Schmitt und die "Frankfurter Schule". Deutsche Liberalismuskritik im 20. Jahrhundert* (Carl Schmitt y la "Escuela de Frankfurt". La crítica alemana del liberalismo en el siglo XX), en: GESCHICHTE UND GESELLSCHAFT, vol. 12 (1986), N° 3, pp. 388-391.

61 Chantal Mouffe, *Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion* (Sobre lo político. Contra la ilusión cosmopolita), Frankfurt: Suhrkamp 2007, pp. 7-11, 170.

les colectivistas⁶². Esta autora supone que los antagonismos (en la modalidad que ella llama “agonismos”) no desaparecen jamás y que es indispensable un instrumento teórico fundamentado en el teorema de amigos / enemigos (como ella también los llama: “nosotros / ellos”) para aprehender correctamente el campo de lo político. Lo criticable en la teoría de Mouffe es la insistencia en explicar la dimensión actual de la política mediante oposiciones binarias excluyentes –como las que postuló Carl Schmitt– y la inclinación a diluir la vigencia de los derechos humanos y los procedimientos del Estado de derecho por medio del argumento, cómodo y peligroso, de que estos fenómenos representan características específicas de la cultura occidental, que por ello no son universalizables y no pueden y no deben ser impuestas a otros modelos civilizatorios en el planeta⁶³. El efecto final de este enfoque es la simplificación de una problemática compleja y la “comprensión” benevolente de todo tipo de régimen en el mundo extra-europeo.

Un ejemplo extremo de contraposición binaria, unida a un intento radical de desdiferenciación de lo complejo, lo encontramos durante el régimen stalinista en la antigua Unión Soviética. Fue probablemente un modelo de purificación exhaustiva que destruyó literalmente a todo disidente y a toda idea divergente; fue una purgación no sólo intelectual-

62 Ibid., pp. 17, 113-114, 165.

63 Ibid., pp. 164-165.- El libro es muy útil en cuanto crítica de posiciones divergentes; el propósito de establecer una teoría propia pierde rápidamente impulso y termina acercándose a las incriminadas posiciones liberal-democráticas. Cf. también: Chantal Mouffe, *La paradoja democrática*, Barcelona: Gedisa 2003; Chantal Mouffe (comp.), *Deconstrucción y pragmatismo*, Buenos Aires: Paidós 1998; Ernesto Laclau / Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Madrid: Siglo XXI 1987; Ernesto Laclau, *La razón populista*, Buenos Aires: FCE 2005; Daniel Gutiérrez Vera, *Ernesto Laclau: el populismo y sus avatares*, en: ÍCONOS (Quito), vol. 15, N° 40, mayo de 2011, pp. 151-168.

metafórica, sino una eliminación corporal-física de todo lo que tenía la reputación de ser hostil, nocivo y peligroso para el orden social establecido, lo que entonces significaba también ser percibido como cosmopolita, individual y autónomo⁶⁴. Las primeras etapas del comunismo en la Unión Soviética pueden ser entendidas como una regresión social, una simplificación de enorme escala, una destrucción de la modernización lograda trabajosamente hasta ese momento y una anulación de la diferenciación entonces alcanzada del trabajo social en aquellas tierras, tan atribuladas por el mesianismo político-ideológico.

Coda provisional

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

64 Cf. el celebrado libro de Gerd Koenen, *Utopie der Säuberung. Was war der Kommunismus?* (Utopía de la depuración. ¿Qué era el comunismo?), Frankfurt: Fischer 2000, p. 27.

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

Como *François Furet* nos recuerda, estas ideas anti-occidentalistas poseen también una amplia y distinguida tradición en Europa, donde autores ilustres como Friedrich Nietzsche, F. M. Dostoyevski y Georg Lukács se dedicaron metódicamente a denunciar el carácter mezquino y decadente de la democracia mercantil⁶⁵. Numerosos intelectuales de reconocida solvencia –como Thomas Mann en su primera etapa– tomaron posición contra la desfalleciente civilización occidental, la democracia pluralista y el capitalismo parasitario y a favor de

⁶⁵ François Furet, *El pasado de una ilusión. Ensayo sobre la idea comunista en el siglo XX*, México: FCE 1995, p. 142.

un orden autoritario y paternalista, que pudiera defender el *alma* y la humanidad contra la barbarie materialista, relativista, individualista y egoísta del Occidente. En este antagonismo binario, la *cultura*, profunda, humanista y religiosa, se enfrentaba a la frívola *civilización*, aunque esta fuese técnicamente superior⁶⁶. Estas posturas eran usuales alrededor de 1918-1933, cuando abundaban las críticas de la racionalidad meramente instrumentalista y del capitalismo deshumanizado. Pensadores de índole conservadora polemizaron contra la excesiva secularización: las metas sublimes habrían sido desplazadas por los medios perfectos y el cristianismo degradado a ser una mera organización pacifista. Numerosos intelectuales, afines a Carl Schmitt, propugnaron un romanticismo político como antítesis consciente de la Ilustración para rehabilitar el poder del destino y de la fuerza dionisiaca instintiva-creadora, contraria a la mera razón⁶⁷.

Complementando la tesis de Furet es indispensable mencionar que la democracia occidental no estaba (y no está)

⁶⁶ Cf. Joachim Fest, *Bürgerlichkeit als Lebensform. Späte Essays* (Civildad como forma de vida. Ensayos tardíos), Reinbek: Rowohlt 2007, pp. 191-214.

⁶⁷ Distinguidos intelectuales de indudable prosapia progresista e izquierdista, como Walter Benjamin, Ernst Bloch y Herbert Marcuse, alimentaron la concepción de que las ideas liberales eran sólo instrumentos de la "burguesía" para seducir a las masas explotadas o, en el mejor caso, ficciones para obnubilar a los ingenuos. La tolerancia ideológica sería sólo una forma de represión, aseveró Marcuse, cuya ética revolucionaria desembocó en la apología del odio, la violencia y el terror. Estos pensadores, entre ellos algunos distinguidos miembros de la Escuela de Frankfurt, se sintieron atraídos por las simplificaciones teóricas de Carl Schmitt y por el radicalismo de su doctrina, que habría contribuido a redescubrir la esencia de lo genuinamente político. Cf. Herbert Marcuse, *Repressive Toleranz* (Tolerancia represiva), en: Robert Paul Wolff / Barrington Moore / Herbert Marcuse, *Kritik der reinen Toleranz* (Crítica de la tolerancia pura), Frankfurt: Suhrkamp 1966, pp. 91-128, especialmente p. 120.- Cf. la excelente crítica de Wolfgang Lipp, *Apparat und Gewalt. Über Herbert Marcuse* (Aparato y violencia. Sobre Herbert Marcuse), en: SOZIALE WELT, vol. 20 (1970), N° 3, pp. 274-303, especialmente pp. 295, 302-303.

exenta de numerosos aspectos mezquinos y decadentes –y aun otros más graves–, que, a su modo, criticaron Nietzsche y Dostoyevski, aportes que pertenecen a lo más noble del legado europeo, y sin los cuales la cultura actual sería mucho más pobre. Pero la solución no es eliminar este modelo de democracia, sino mejorarlo.

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

forma contemporánea de control social. Fenómenos como la manipulación de consciencias, la consolidación de un caudillismo carismático y la creación de un barniz anti-imperialista con los colores del folklore momentáneo, constituyen elementos recurrentes del populismo, que pueden facilitar la transición a un sistema totalitario.

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

seno de un proceso de modernización y secularización. Ella mantiene vigentes los ideales de igualdad, fraternidad y solidaridad, sin los cuales no podría existir la meta normativa de un orden justo, aunque en moldes premodernos que evitan su aplicación realista en la praxis del presente.

LA EXALTACIÓN DE LAS DIFERENCIAS

EL CAMINO DE LA REGRESIÓN HISTÓRICA Y LA APOLOGÍA DE REGÍMENES POPULISTAS Y AUTORITARIOS

El revisionismo axiológico

Desde comienzos del siglo XXI se percibe en América Latina el florecimiento de gobiernos de una izquierda nacionalista con vocabulario socialista, que en las ciencias sociales son clasificados a menudo como populistas y ocasionalmente como neopopulistas¹. Estos regímenes, sobre todo los existentes en Bolivia, Ecuador, Nicaragua y Venezuela, han

¹ El populismo clásico (como el peronismo argentino) fomenta la ascensión de sectores sociales subalternos, posee una fuerte voluntad de reformas y se desarrolla junto a un sindicalismo vigoroso, mientras que el neopopulismo cierra pactos con los sectores más disímiles, exhibe una débil voluntad de reformas auténticas (pese a una retórica radical) y favorece un modelo mixto convencional de economía. Puesto que las diferencias entre ambos fenómenos tiende hoy a desaparecer, aquí se empleará el término populismo para designar a los regímenes similares al modelo venezolano.- Cf. Guy Hermet / Soledad Loaeza / Jean-François Prud'homme (comps.), *Del populismo de los antiguos al populismo de los modernos*, México: El Colegio de México 2001; María Moira MacKinnon / Mario Alberto Petrone (comps.), *Populismo y neopopulismo en América Latina. El problema de la Cenicienta*, Buenos Aires: EUDEBA 1998.

sido justificados según perspectivas postmodernistas y desde posiciones del multiculturalismo relativista como modelos ejemplares de una democracia original, la cual no necesita legitimarse por medio de teorías evolutivas de vigencia universal ni tampoco mediante comparaciones con otros ordenamientos sociales. En la actualidad el populismo deja de ser percibido como una praxis política de carácter retrógrado y premoderno, desdeñada por pensadores e intelectuales de tendencia liberal-democrática, y es visto, por lo menos en amplios sectores académicos y universitarios, como un modelo positivo, como una nueva lógica social que encarna las visiones y los anhelos de dilatados estratos populares que nunca se habían sentido representados por los partidos tradicionales y por las instituciones provenientes del legado europeo-occidental.

Hay que recordar, por otro lado, que en el ámbito intelectual a nivel global siempre ha existido una cierta simpatía con aquellos movimientos radicales que rechazan el orden rutinario, la comodidad burguesa y la moderación liberal; esta simpatía aumenta hoy si las corrientes en cuestión parecen ser favorables a la emancipación de los llamados sectores subalternos en el Tercer Mundo. Los experimentos populistas del presente en América Latina atraen esos sentimientos de fraternidad y solidaridad hacia lo aparentemente novedoso y revolucionario; anteriormente esa ola de solidaridad estaba dirigida hacia grupos y partidos socialistas. La simpatía no disminuye, paradójicamente, si los experimentos sociales adquieren un carácter autoritario. En ello juega un papel importante la “pasión de la omnipotencia”², el desig-

2 Cf. el excelente ensayo de Joachim Fest, *Die Intellektuellen und die totalitäre Epoche. Gedanken zu einer Geschichte der Täuschungen und Enttäuschungen* (Los intelectuales y la época totalitaria. Pensamientos en torno a una

nio soberano de mejorar el mundo de acuerdo a los planes de los intelectuales progresistas. En todo caso la inclinación a enaltecer regímenes autoritarios se incrementa notablemente si estos últimos parecen constituir laboratorios sociales donde se despliegan las destrezas de la gente del saber, que cree tener una especie de monopolio exegético para comprender y moldear el desarrollo histórico.

Numerosos intelectuales y políticos latinoamericanos rechazan la teorías evolucionistas de la historia —consideradas ahora como un producto del “imperialismo cultural”—, que postulan un progreso permanente de las sociedades humanas y que tienen como paradigma el desarrollo de Europa Occidental. Este repudio tiene que ver con la posibilidad de que se elaboren juicios valorativos sobre los sistemas populistas a partir de aquella lógica histórica universal, juicios que podrían resultar desfavorables para los mismos. Esta visión se basa en un relativismo axiológico de origen nietzscheano, combinado con reminiscencias revolucionarias marxistas. Esta mixtura, pese a sus incongruencias internas, está muy difundida en círculos universitarios y académicos latinoamericanos, y ha generado una considerable cantidad de aportes de carácter postmodernista que se consagran a una *revisión* del pasado latinoamericano y especialmente de sus regímenes nacionalistas y sus caudillos políticos. Al no existir, según estos enfoques, un *metacriterio de verdad* histórica y política, sólo se puede constatar una pluralidad de voluntades de poder en pugna, entre las cuales sería irrisorio escoger una como la más racional y razonable. La contingencia define el destino de las mismas: la lucha perenne por el poder privilegia circuns-

historia de los engaños y las desilusiones), en: Joachim Fest, *Bürgerlichkeit als Lebensform. Späte Essays* (Civildad como forma de vida. Ensayos tardíos), Reinbek: Rowohlt 2007, pp. 163-188, aquí pp. 166-169.

tancialmente a algunos experimentos socio-políticos, que entonces, en el momento de su éxito aleatorio, encarnan la verdad histórica. Lo mismo vale para la calificación de la violencia, cuyos excesos son reprobables sólo de acuerdo a un punto de vista, que resulta tan fortuito como cualquier otro³.

Ernesto Laclau, el pensador actual más importante favorable a los experimentos populistas, escribió que lo valioso del populismo reside en un “exceso peligroso, que cuestiona los moldes claros de una comunidad racional”⁴. Las formas específicas de este exceso estarían inscritas, sin embargo, en el “funcionamiento real de todo espacio comunitario”⁵. Esta situación liminar borraría, por consiguiente, las fronteras entre los regímenes populistas y los otros sistemas gubernamentales y haría muy arduo el establecimiento de una jerarquía de modelos estatales según el criterio de la cualidad intrínseca. En palabras simples: de acuerdo a las teorías postmodernistas hoy en boga sería imposible declarar que unos ordenamientos socio-políticos son mejores o peores que otros. Los excesos –políticos, institucionales, culturales en general– no resultarían inadmisibles, porque conformarían un aspecto integrante e irrenunciable de toda vida política. Así se relativiza lo negativo que habitualmente se asocia con los “excesos peligrosos”: hay que aprender a convivir con aquellas “multitudes” que exhiben un comportamiento que sólo desde la perspectiva liberal puede ser calificado como arbitrariedad irracional.

3 Esta tesis nietzscheana ha sido reivindicada por muy diferentes corrientes de pensamiento, entre ellas los filósofos vinculados al nacionalsocialismo alemán y algunos pensadores postmodernistas como Michel Foucault. Cf. Rüdiger Safranski, *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, México: Tusquets 2001, pp. 358-361.

4 Ernesto Laclau, *La razón populista*, Buenos Aires: FCE 2008, p. 10.

5 Ibid., p. 10.

Laclau va más allá y sostiene que no existe un metacriterio desde el cual recién se podría calificar a la deliberación política racional como superior (o más adecuada a los tiempos modernos) en comparación con el liderazgo carismático de caudillos populistas. En el “juego de las diferencias”⁶, afirma Laclau, no existe ningún fundamento que privilegie *a priori* los regímenes basados en alguna forma de racionalidad práctica por encima de otros modelos de ordenamiento social, pues todos serían fenómenos contingentes, sometidos a los mismos azares históricos. No hay duda de que estas posiciones, pese a su retórica izquierdista y revolucionaria, pertenecen a un discurso básicamente *conservador*; que se niega a establecer críticamente diferencias discernibles entre los fenómenos sociales, que rechaza los juicios valorativos en torno a los regímenes políticos y que, en último término, acepta mansamente todos los modelos de convivencia humana sólo por el hecho de que estos existen en un momento dado. El término conservador significa aquí la preservación de antiguas rutinas y convenciones político-culturales, aunque hoy en día se hallen revestidas de un lenguaje presuntamente revolucionario y transgresor.

Estos enfoques relativistas tienen antecedentes muy notables en pensadores reputados como progresistas. *Walter Benjamin*, el inspirador del postmodernismo y, parcialmente, de la Escuela de Frankfurt, promovió el juego de las paradojas brillantes, que también puede servir para desdibujar las distinciones racionales y, en nombre de las diferencias irreductibles, para entender el universo social como una pasta informe donde todo se confunde con todo⁷. Si, por ejemplo,

6 Ibid., p. 93.

7 Cf. Hans Heinz Holz, *Prismatisches Denken* (Pensamiento prismático), en: [sin compilador], *Über Walter Benjamin* (Sobre Walter Benjamin), Frankfurt:

todo testimonio de la civilización es, a la vez, un signo de la barbarie⁸, si el método científico representa, en el fondo, un rodeo hermenéutico, si significado no se puede separar del significante, entonces, como aseveró *Herbert Marcuse* en referencia expresa a la obra de Walter Benjamin, no se puede diferenciar la guerra de la paz, el mesianismo de la lucha de clases, la excepción de la normalidad⁹. Por el mismo procedimiento se debilitan los límites entre lo estético y lo instrumental, entre un código de ética y una indicación técnica. Siguiendo este principio postmodernista, comprender sería también perdonar y legitimar, interpretar equivaldría a subordinarse al lenguaje oficial del momento. Esta glorificación del azar histórico es lo que generan numerosos intelectuales contemporáneos cuando examinan los experimentos populistas y califican como aceptable –y a menudo como progresista y promisorio– la ideología oficial del régimen respectivo.

El relativismo actual y la reconquista de la dignidad social

En la misma corriente hay teorías contemporáneas que afirman que el pasado es ante todo una reconstrucción cultural, configurada por motivos específicos, por esperanzas y metas

Suhrkamp 1968, pp. 62-110, especialmente p. 67.- En el contexto latinoamericano cf. Felipe Lagos, *Hegemonía, heterogeneidad, clasificación social: hacia un programa latinoamericano de sociología cultural*, en: PERSONA Y SOCIEDAD (Santiago de Chile), vol. XXII, N° 3, diciembre de 2008, pp. 45-65, aquí pp. 51-53.

8 Walter Benjamin, *Geschichtsphilosophische Thesen* (Tesis sobre filosofía de la historia), en: Walter Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze* (Sobre la crítica de la violencia y otros ensayos), Frankfurt: Suhrkamp 1965, pp. 78-94.

9 Herbert Marcuse, *Nachwort* (Epílogo), en: Walter Benjamin, op. cit. (nota 8), pp. 99-107.

determinadas, las que, a su vez, fomentan la generación de ficciones de continuidad histórica y así de identidad y dignidad sociales¹⁰. La identidad colectiva sería entonces un asunto de rememoración y recuerdo: el sentido histórico de una nación estaría construido mediante acciones de almacenamiento, reactivación e interpretación de fragmentos dispersos, acciones que corresponderían siempre a necesidades políticas casuales y a prácticas manipulativas. De ahí hay un paso a las teorías postmodernistas de amplia aceptación que degradan y hasta niegan la posibilidad de un conocimiento más o menos objetivo de la realidad (incluyendo el pasado) y que, al mismo tiempo, propagan la doctrina de que lo único valioso sería lo que refuerza la voluntad popular de cambio, el sentido nacional de dignidad efectiva y la aspiración perenne de que los agravios sean reparados de una vez. Una creación contingente, como resultan ser el pasado y la identidad nacional, se convierte en algo extremadamente valioso para fines políticos contemporáneos, como son los programas radicales de reivindicación de culturas indígenas o las ideologías anticolonialistas o las bases conceptuales nacionalistas de los movimientos populistas.

Los regímenes populistas, independientemente de sus logros o fracasos concretos, son considerados entonces como *el* modelo social que encarna el sentimiento colectivo de experimentar el reconocimiento histórico que se debe otorgar a los sectores subalternos de las sociedades latinoamericanas: el populismo surge como el sistema político adecuado que otorga a las masas “el derecho a tener más derechos”¹¹,

10 Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen* (La memoria cultural. Escritura, recuerdo e identidad política en las altas culturas tempranas), Munich: Beck 2007, pp. 88-89, 134-135 (siguiendo una intuición de *Maurice Halbwachs*).

11 Franco Gamboa Rocabado, *Teorías de la democracia en pugna: una evalua-*

lo que a largo plazo supone la dilución de limitaciones procedimentales y éticas. Este sentimiento de dignidad y reparación hace aparecer como secundario cualquier esfuerzo por edificar un sistema democrático pluralista, basado en la racionalidad deliberativa y en el Estado de derecho. Puesto que las grandes conquistas del racionalismo y la Ilustración son vistas ahora como meros acontecimientos aleatorios de una tradición histórica específica –la de Europa Occidental–, que por ello no podría pretender una vigencia universal, la defensa de la democracia y del racionalismo político se transforma en una acción de determinados intereses culturales y políticos, tan parciales y tan válidos como cualquier otro interés en la gran pugna permanente que son la historia universal y la política local.

No hay que sorprenderse, por consiguiente, de que los fenómenos radicales de expresión social, entre ellos el Islam unilateralmente politizado, pueden ser percibidos como procesos históricos habituales, aceptables y legítimos desde esa óptica relativista, porque servirían de vehículo de autojustificación, ascenso y captación de poder para grupos sociales (especialmente juveniles) que de otra manera estarían excluidos de las ventajas que las élites siempre han usufructuado. Y estos medios de auto-affirmación de los desclasados tradicionales permitirían, además, que estos últimos puedan y deban ejercer violencia en nombre de la justicia social y en la figura de los vengadores del orgullo nacional vulnerado¹². Desde una perspectiva racional-liberal se puede aseverar que este es el peligro latente en los movimientos populares que

ción crítica del sistema político en Bolivia, La Paz: Fundación Konrad Adenauer 2011 (KAS CONTRIBUCIONES, vol. I, Nº 1, septiembre de 2011), p. 39.

12 Sobre esta temática cf. la estimulante obra de Hans Maier, *Das Doppelgesicht des Religiösen. Religion – Gewalt – Politik* (La doble faz de lo religioso. Religión, violencia, política), Friburgo: Herder 2004, p. 88.

caen bajo la influencia de consigas radicales: el paso de un orden democrático a una oclocracia despótica puede resultar un proceso rápido y sin grandes obstáculos socio-culturales, como ya lo postuló Aristóteles al analizar el destino trágico de la democracia ateniense. Y este paso puede ser un deslizamiento paulatino, cuyos comienzos parecen ser inofensivos, porque las teorías relativistas a la moda del día subestiman su peligrosidad y tienden más bien a enfatizar las diferencias culturales, que, como tales, estarían por encima de toda crítica políticamente correcta.

Por lo tanto: en buena parte del Tercer Mundo doctrinas radicales, que cuestionan la validez de los principios liberal-democráticos de la tradición occidental, sirven para consolidar una identidad social devenida precaria y para compensar las carencias de estas sociedades (y de sus élites dirigentes) mediante el recurso de postular la supremacía de la propia esfera cultural. En estas “culturas a la defensiva”¹³ dentro de la modernidad incipiente, como las calificó Bassam Tibi, extensos grupos de afectados por el proceso de modernización tratan de “reconquistar su identidad”, es decir: su dignidad, su visión del mundo y su presunta valía histórico-política, mediante un renacimiento de la tradición religiosa, que es el más importante de los legados culturales propios. Pero esta restauración de la fe de los antepasados resulta ser una empresa por demás ambivalente. En la era actual de la ciencia y la tecnología el resurgimiento de las creencias antiguas

13 Cf. los brillantes estudios que no han perdido vigencia: Bassam Tibi, *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, pp. 11-20; Bassam Tibi, *Die neue Weltordnung. Westliche Dominanz und islamischer Fundamentalismus* (El nuevo desorden mundial. La dominación occidental y el fundamentalismo islámico), Munich: Econ 2001, p. 100.

sólo puede funcionar tomando prestadas grandes porciones de la modernidad occidental, sin que tenga lugar una discusión amplia y crítica, relevante en términos sociales y políticos, en torno a la propia herencia cultural¹⁴.

Un ejemplo puede permitirnos ver los límites de la reconquista de la dignidad por medios violentos, como lo justifican numerosos enfoques postmodernistas. Al mismo tiempo podemos vislumbrar las facetas menos conocidas del difundido *victimismo*, que en muchos casos está vinculado al ejercicio de esos excesos aparentemente característicos de todo orden social, excesos que según la formulación encubridora de Ernesto Laclau configuran inocentemente los lineamientos aleatorios de toda comunidad. En numerosos países de Asia, África y América Latina el progreso socio-económico no avanza a la misma velocidad de las tendencias demográficas. El incremento exponencial de la población en las últimas décadas – entre otras causas – ha producido también un clima del hacinamiento, la desesperanza y la miseria, que afecta sobre todo a las capas juveniles de la población¹⁵. Esta atmósfera dificulta la formación profesional y el ascenso social de los jóvenes, que sería el camino para dejar atrás la situación de pobreza crónica, baja auto-estima y carencia de ilusiones constructivas. Como se sabe, esta constelación fomenta el fanatismo y la violencia política, la sobreestimación de la astucia y la brutalidad y el surgimiento de corrientes autoritarias y hasta totalitarias.

Los “excesos” a los que alude Laclau se manifiestan a menudo como actos terroristas, a los que no podemos inge-

nuamente otorgar la cualidad de factores que conforman las nuevas identidades sociales o que promueven formas novedosas de dignidad colectiva. La meta principal del terrorismo no es coadyuvar constructivamente a edificar una nueva identidad sólida, sino, como dice acertadamente *Peter Waldmann*, es sembrar un gran efecto psíquico, la “propaganda del hecho”. El terror social constituye un proceso comunicacional, que se expresa en un clima de impotencia colectiva, en el cual los ciudadanos se sienten expuestos a un peligro ominoso que acecha de todo lado y que es imposible de predecir. Se trata, en el fondo, de un frío cálculo de los terroristas, que, entre otras cosas, quieren sugerir la idea de una moral superior, la imagen de la propia omnipotencia y de la extrema desigual de las partes en conflicto¹⁶. A sus propios simpatizantes y adherentes los terroristas quieren transmitir un mensaje de fortaleza, esperanza y entusiasmo. Y finalmente las acciones terroristas buscan la mayor atención posible de los medios masivos de comunicación para lograr una enorme presencia en la opinión pública.

No podemos, por lo tanto, aceptar el terrorismo como un procedimiento político entre otros, como una estrategia desagradable, pero “obligada” por las circunstancias históricas, como un camino fortuito para construir identidades o alcanzar la dignidad social, tan bueno o tan malo como los otros. Mediante sus tácticas de provocación, los terroristas quieren hacer aparecer a sus adversarios como los verdaderos atacantes, como las presuntas fuerzas de la agresión y la represión; se hacen pasar como las *víctimas* del proceso histórico, con lo que, lamentablemente, obtienen a menudo el apoyo de la llamada opinión pública progresista. La acción terrorista

14 Anouar Abdel-Malek, *La dialectique sociale*, París: Seuil 1972, p. 69.

15 Peter Waldmann, *Terrorismus und Bürgerkrieg. Der Staat in Bedrängnis* (Terrorismo y guerra civil. El Estado en asedio), Munich: Gerling Akademie 2003, pp. 11-12.

16 Ibid., pp. 16-17, 38-41, 195.

contribuye a moldear la mentalidad colectiva si es reiterativa dentro de la atmósfera social donde puede desplegarse: las pautas de percepción y cognición de la sociedad respectiva son conformadas de tal manera que los terroristas asumen la función de mártires inocentes que merecen todo el respeto y al apoyo de sus congéneres, lo que dificulta enormemente una visión sobria y objetiva de la problemática en cuestión. El *status* de víctima tiene considerables ventajas: florece la presunción de inocencia, de justicia social e histórica, se consigue la simpatía de los mal informados, de los que quieren la justicia a nivel mundial y, a menudo, se alcanza una cierta dimensión de reconocimiento público¹⁷.

Otra consecuencia práctica similar se desprende de las teorías postmodernistas que describen el orden premoderno del mundo islámico con tal simpatía y “comprensión”, que terminan en una apología acrítica de ese estado de cosas, sobre todo en los planos político, cultural y familiar. La defensa postmodernista de ese ámbito –tan usual ahora en universidades y academias de Europa Occidental y Estados Unidos– se constituye, según *Dan Diner*, en una “alianza funesta”¹⁸ entre viejas pautas reaccionarias de comportamiento y nuevas modas académicas de última generación, alianza que, en el fondo, dificulta a los habitantes del espacio musulmán conocer las ventajas del racionalismo y la Ilustración. En el fondo, esta concepción considera a estos habitantes como si fuesen seres humanos de segunda clase, a quienes la cultura y la tradición petrificadas – mediante razones muy sólidas ancladas en la propia identidad – les impi-

17 Ibid., pp. 41, 232-237.

18 Dan Diner, *Zeitenschwelle. Gegenwartsfragen an die Geschichte* (Umbral de los tiempos. Preguntas del presente a la historia), Munich: Pantheon 2010, p. 33.

den gozar de los progresos sociales que ya son obvios en otros ámbitos geográficos.

La dialéctica entre diferencia y evolución

De acuerdo a los cánones contemporáneos del postmodernismo y relativismo, el *corpus* teórico del racionalismo político (obviamente “occidental” en casi todas sus variantes) constituiría sólo una forma de pensar entre muchas otras que abundan en el ágora plural de concepciones e ideales para atraer el interés de los ciudadanos-consumidores. Los sistemas democráticos y pluralistas de libre deliberación racional se transforman entonces en uno más de los distintos caminos posibles para determinar la voluntad popular y canalizar intereses divergentes, y, según los postmodernistas, no representan ni la vía históricamente más usual ni la más convincente y conveniente para los sistemas políticos contemporáneos en áreas diferentes al modelo civilizatorio occidental. La consecuencia práctica de todo esto es devaluar los esfuerzos racionales para comprender y también para configurar fenómenos políticos.

En este contexto el enfoque teórico de Ernesto Laclau es importante¹⁹ porque representa el relativismo postmodernista en su mejor exponente de filosofía política, relativismo que, a su vez, ha resultado ser la apología doctrinaria más exitosa del populismo a nivel mundial y de los modelos de socialismo autoritario que aun quedan en el mundo. Laclau presupone un relativismo lingüístico amplio y radical: el lenguaje sería liminarmente impreciso y no habría una dife-

19 Cf. Simon Critchley / Oliver Marchart (comps.), *Laclau. Aproximaciones a su obra*, México: FCE 2008.

rencia realmente sólida entre un análisis científico, una deliberación política razonable y un intento de manipulación de consciencias²⁰. Tampoco se podría distinguir tajantemente entre lo normal y lo patológico, entre lo ético y lo amoral, entre lo racional y lo irracional. Las muchas variantes de esta escuela de pensamiento están de acuerdo en que no se puede contraponer la democracia pluralista en *imagen positiva* frente al populismo autoritario²¹ en *visión negativa*.

Pero: aun existen argumentos de algún peso en favor de una tesis evolutiva *moderada* de carácter universalista, que nos permita, entre otras cosas, percibir el carácter anticuado y prerracional de los regímenes populistas y afines. La autonomía de las ciencias y las artes, de la literatura y la música, autonomía que se abrió paso en el siglo XVIII, ha fomentado un mayor florecimiento de las actividades humanas creativas e intelectuales y, al mismo tiempo, ha hecho factible la crítica de esos logros desde una perspectiva pública y con consecuencias políticas²². Esto nos da la posibilidad de vivir con distintos credos y varias religiones simultáneamente, y de diferenciar, por ejemplo, la verdad científica de la verdad literaria, la religiosa de la política. Y nos permite, además, emitir juicios valorativos en torno a las ventajas y las des-

20 Ernesto Laclau, op. cit. (nota 4), pp. 37-47.

21 Probablemente el concepto de "populismo autoritario" fue utilizado por primera vez para denominar el periodo del conservadurismo inglés bajo Margaret Thatcher (1979-1990), periodo que en retrospectiva histórica tuvo muy poco de populista y de autoritario. Desde un comienzo el concepto estuvo influido por Ernesto Laclau y Jacques Lacan. Cf. Stuart Hall, *Popular-demokratischer oder autoritärer Populismus* (Populismo popular-democrático o autoritario), en: Helmut Dubiel (comp.), *Populismus und Aufklärung* (Populismo e Ilustración), Frankfurt: Suhrkamp 1986, pp. 84-105.

22 Aleida Assmann, *Die Vergangenheit begehbar machen. Vom Umgang mit Fakten und Fiktionen in der Erinnerungsliteratur* (Hacer transitable el pasado. Sobre el tratamiento de hechos y ficciones en la literatura del recuerdo), en: DIE POLITISCHE MEINUNG (Berlin), vol. 56, N° 500-501, julio-agosto de 2011, pp. 77-85, aquí p. 78.

ventajas de los diferentes ordenamientos sociales en base a una perspectiva comparada. Los intentos actuales de simplificación cultural – en el seno de regímenes populistas y socialistas o bajo la invocación del Islam puro – significan entonces un retroceso histórico con respecto a lo alcanzado por la Ilustración europea, porque conllevan la imposición de una única verdad normativa en lugar de varias verdades con iguales derechos y la denegación de nuestra facultad de confrontar y sopesar entre sí a los distintos modelos civilizatorios. El fundamentalismo contemporáneo es un esfuerzo por anular el gran logro que significan la tolerancia y el pluralismo, obtenido por las sociedades seculares occidentales.

Otro progreso evolutivo se da cuando los ordenamientos políticos simples son sucedidos por modelos complejos, en los cuales la consolidación permanente del centralismo decisorio (o hasta del monopolio) es más improbable a causa del pluralismo de informaciones y opiniones y de la existencia de múltiples actores políticos simultáneos. En muchas sociedades musulmanas prevalece todavía un centralismo decisorio con respecto a las opciones políticas y culturales, como si sólo tendría valor ético-religioso aquella determinación que personifica la verdad o la fidelidad a la tradición. El movimiento democratizador árabe a partir de 2011 tiene que ver directamente con el rechazo de la juventud a plegarse a ese centralismo decisorio, independientemente de su contenido, y con el anhelo de experimentar la complejidad del mundo moderno²³. El desarrollo que va desde la sencillez del mundo prehistórico hasta la complejidad del ámbito contemporáneo puede ser percibido como un enriquecimiento cultural al cual

23 Michael A. Lange, *Die Jugend und der demokratische Aufbruch in der arabischen Welt* (La juventud y movimiento democrático en el mundo árabe), en: KAS-AUSLANDSINFORMATIONEN (Berlin), vol. 27, 2011, N° 5, pp. 24-35.

no podemos renunciar fácilmente, pese a todos sus fenómenos negativos concomitantes.

No hay duda de que la modernidad, en cuanto representación paradigmática de la complejidad, ha traído consigo numerosos dilemas y desarreglos²⁴, como los que se registran en el medio ambiente. Pero precisamente la idea de una evolución progresiva, fundamentada en un modelo civilizatorio signado por la ciencia y la tecnología, recibe desde el propio Tercer Mundo una especie de confirmación práctico-pragmática, pues casi nadie querría hoy renunciar a la expansión general del conocimiento, a los adelantos médicos y al progreso en los campos de las comunicaciones y los transportes, que están vinculados estrechamente al racionalismo occidental y que actualmente constituyen elementos indispensables de la vida social en todo el planeta. Este concepto de la evolución histórica pone inmediatamente en confrontación a las sociedades modernas con los regímenes tradicionales premodernos, y estos últimos quedan por debajo de los primeros, tanto en los análisis académicos como en las apreciaciones prácticas y cotidianas de los usuarios y habitantes de los sistemas premodernos. Se trata evidentemente de un ejercicio de comparación valorativa, que es inevitable en un planeta cada vez más pequeño e intercomunicado. Aun los partidarios más recalcitrantes de la incomparabilidad de los modelos civilizatorios se sirven diariamente de los inventos tecnológicos de todo tipo (incluyendo las armas) y gozan de los progresos en medicina, transportes y comunicaciones, con lo que se percibe en toda

24 Sobre los peligros y las amenazas que conlleva todo intento de modernización (la "destradicionalización") cf. Ulrich Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Wege in eine andere Moderne* (La sociedad de riesgo. En camino a una otra modernidad), Frankfurt: Suhrkamp 1986, pp. 17, 19, 63, 115-120.

su magnitud la intrincada dialéctica entre evolución y diferencia. Una concepción diferenciada y moderada de la evolución histórica se asienta precisamente en el hecho de que casi todos los adherentes de doctrinas particularistas anti-occidentales saben apreciar de forma pragmática, pero también permanente, los adelantos científicos y técnicos que conforman la base de la cultura occidental.

Como crítica adicional del relativismo cultural podemos considerar el siguiente argumento. Existe una llamada falacia de composición cuando inferimos la igualdad de las culturas a partir de la igualdad natural de los hombres. Asevera *Gabriel Andrade* que no existe superioridad o inferioridad entre los rasgos biológicos individuales que distinguen a los seres humanos, "pero sí existe superioridad e inferioridad entre algunos comportamientos e ideas aprendidas colectivamente. En otras palabras, la piel clara no es superior a la piel oscura, pero el Código Napoleónico sí es superior al Código de Hammurabi"²⁵. Las características intrínsecas de los seres humanos no son necesariamente las mismas características de las culturas. Mostrando las trampas en que cae el relativismo histórico-sociológico, Andrade afirma que los seres humanos son iguales entre sí, pero las culturas no son – y no necesitan ser – iguales entre ellas²⁶. Por ello se puede afirmar que existen diferencias, sobre todo en el plano de las jerarquías y gradaciones evolutivas entre las culturas, los modelos civilizatorios, los comportamientos éticos y los códigos jurídicos. "Una civilización que defienda la igualdad del hombre será, paradójicamente, superior a una civilización que no defienda la igualdad del hombre. Es este un primer

25 Gabriel Andrade, *Sobre la desigualdad de las culturas*, en: REVISTA DE FILOSOFÍA (Maracaibo), N° 59, mayo-agosto de 2008, pp. 61-86, aquí pp. 67-68.

26 Ibid., p. 67, 72, 76.

motivo para defender la superioridad de Occidente²⁷. La diferencia y por ende la posible superioridad de Occidente se basan, según este autor, en la predisposición occidental de explorar lo que está fuera de su órbita, lo Otro, lo que redundaba en una actitud simultánea de autocuestionamiento y también en un reconocimiento del Otro (que los relativistas utilizan ahora en su ataque a Occidente)²⁸.

Por todo ello y aun sin apelar a una lógica histórica obligatoria, es indispensable recordar el teorema weberiano: el racionalismo griego, las filosofías estoica y escéptica, el cristianismo, el Renacimiento y el despliegue de la ciencia en las naciones occidentales de Europa han producido una amalgama histórica única, una cultura fundamentalmente diferente a la de los otros continentes –por lo menos considerando la situación alrededor de los siglos XVI-XVIII–, y sólo ella ha engendrado la actual concepción de la superioridad e infundibilidad del individuo y de sus derechos personales. Aun teniendo en cuenta todas las barbaries cometidas con ayuda de la razón instrumental, no se puede soslayar la gran conquista de Occidente: los derechos humanos, el orden democrático, el pluralismo de valores, la secularización, la moral universalista y el espíritu científico²⁹. Es bueno y necesario el cuestionar la civilización occidental y relativizar sus logros –lo que, además, es una moda con réditos académicos tangi-

27 Ibid., pp. 71-72.

28 Ibid., pp. 71, 76-82.- Para una crítica a este enfoque cf. Jesús Avelino de la Pienda, *Multiculturalidad y multiculturalismo. Relatividad cultural y relativismo*, en: REVISTA DE FILOSOFÍA (Maracaibo), N° 61, enero-abril de 2009, pp. 89-115.

29 Sobre esta temática weberiana cf. el excelente ensayo de Wolfgang Mommsen, *Universalgeschichtliches und politisches Denken* (Pensamiento histórico universal y político), en: Wolfgang Mommsen, *Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte* (Max Weber. Sociedad, política e historia), Frankfurt: Suhrkamp 1974, pp. 97-143.

bles–, pero es necio el negar los avances de esa civilización occidental que han hecho la vida del Hombre más llevadera y más plena en gran parte del planeta.

Estas reflexiones no conducen necesariamente a postular una determinada teoría de evolución universal o una filosofía de la historia que termine forzosamente en la imitación exhaustiva de la civilización occidental contemporánea³⁰. Un sentido común guiado críticamente – que reconoce los límites y las limitaciones de esa civilización – nos aconseja proceder evitando dos extremos interpretativos. Son igualmente criticables (a) la teoría de un modelo único y obligatorio de evolución histórica (postulando por ejemplo y como metas normativas paradigmáticas la democracia vacía de contenido, el consumismo masivo y el relativismo ético de Occidente) y (b) la concepción de la absoluta incomparabilidad y el carácter único e igualmente valioso de todos los modelos socioculturales existentes (como en los enfoques postmodernistas). No se puede, por consiguiente, afirmar que algunos modelos conceptuales de la razón occidental sean universales y obligatorios, pero tampoco podemos decretar que todas las tradiciones culturales son válidas y razonables hoy en día y que todos los saberes locales y temporales están por encima de la crítica racionalista, porque todos tendrían la misma dignidad ontológica.

Reconocer que unos modelos de ordenamiento social han resultado más humanos que otros, que unas tradiciones culturales son menos autoritarias que otras y que unas prácticas políticas encarnan más racionalidad que otras, tiene

30 Cf. por ejemplo los interesantes estudios de Isaiah Berlin, *Giambattista Vico und die Kulturgeschichte* (Giambattista Vico y la historia de la cultura), en: Isaiah Berlin, *Das krumme Holz der Humanität. Kapitel der Ideengeschichte* (El árbol torcido de la humanidad. Capítulos de la historia de las ideas), Frankfurt: Fischer 1992, pp. 72-96, especialmente p. 74.

que ver con un *common sense* guiado críticamente, con un rechazo a la hipocresía y mediocridad intelectuales que se escudan en la corrección política y con el simple hecho de que una buena parte de los ciudadanos del Tercer Mundo (y especialmente del área islámica) se esfuerzan por superar lo que ellos mismos consideran como un sistema inferior y deficiente de ordenamiento social³¹. Efectivamente: las naciones árabes y musulmanas están inmersas desde hace mucho tiempo en un contexto universal globalizado, dominado por los valores de la cultura occidental. Pero mucho más importante es el hecho de que los propios habitantes de esos países se interpretan e identifican a sí mismos mediante un inventario de carencias e imperfecciones, inventario ganado casi exclusivamente por medio de la comparación con el mundo occidental. Es decir: los ciudadanos de la calle evalúan su sociedad con respecto a lo ya alcanzado en el ámbito occidental para conocer cómo está su desarrollo y qué deben hacer para modificarlo y mejorarlo. Y, como se sabe, las migraciones de los países islámicos en dirección de Europa – el voto con los pies – es la comprobación fehaciente de que los habitantes de las naciones musulmanas han adoptado parcialmente el paradigma occidental para decidir su destino individual, por lo menos en algunos terrenos importantes de la vida cotidiana.

31 Desde la perspectiva asiática cf. Claudia Derichs, *Geschichte von gestern – Geschichte von heute: asiatische Perspektiven* (Historia de ayer – historia de hoy: perspectivas asiáticas), en: Peter Birle et al. (comps.), *Globalisierung und Regionalismus. Bewährungsproben für Staat und Demokratie in Asien und Lateinamerika* (Globalización y regionalismo. Pruebas para el Estado y la democracia en Asia y América Latina), Opladen: Leske + Budrich 2002, pp. 21-38.

La posible regresión civilizatoria que significan populismo y autoritarismo

En este contexto es conveniente señalar que la mayoría de los regímenes populistas y socialistas – por razones diferentes entre ellos³² – puede ser percibida como un intento de simplificación política y cultural, como un retorno, a veces altamente apreciado por la población, a formas paternalistas, tradicionales y autoritarias de hacer política. Una infinidad de pensadores marxistas y progresistas ha visto en la Revolución de Octubre en Rusia (1917) uno de los grandes acontecimientos que hacen avanzar cualitativamente la historia universal. Pero en la actualidad muchos estudiosos de la temática tienden a considerar esta revolución, sobre todo en sus primeras etapas, como una *regresión histórica*, una simplificación de las relaciones sociales en una enorme escala y hasta como una destrucción de la modernización lograda trabajosamente hasta entonces. La Revolución de Octubre podría ser vista como un rechazo de la diferenciación del trabajo social y una dilución de estructuras políticas y laborales que estaban en camino de modernizarse. Este proceso regresivo se habría manifestado no sólo en la eliminación física de los capitalistas, industriales, comerciantes y funcionarios estatales, sino también en la discriminación de personas con una buena instrucción y capacidades intelectuales. En las áreas rurales esto significó un retorno a formas más primitivas de organización social y a la simplificación de modelos de cooperación familiar en la organización de la

32 Cf. dos visiones diferentes sobre esta temática: Steven Levitsky / Kenneth Roberts (comps.), *The Resurgence of the Latin American Left*, Baltimore: Johns Hopkins U. P. 2011; Enrique Desmond Arias / Daniel M. Goldstein (comps.), *Violent Democracies in Latin America*, Durham / Londres: Duke U. P. 2010.

producción. De acuerdo a *Gerd Koenen*, los elementos distintivos de ese subdesarrollo inducido por el modelo socialista autoritario eran: la pérdida de valor del tiempo, la desinformación generalizada sobre el ancho mundo, la incapacidad de innovación, el malgasto sistemático y la escasez generalizada³³.

A escala mucho menor estos factores pueden ser detectados también en regímenes populistas latinoamericanos. También en ellos se han dado prácticas sociales, fomentadas a su vez por acciones gubernamentales, que promueven la desinformación de los ciudadanos sobre el acontecer político en general, el desinterés por la investigación científica y técnica, el menosprecio de la actividad intelectual crítica e indirectamente la reducción de la capacidad productiva del país respectivo³⁴. Todo esto puede disminuir la potencialidad económica de estos regímenes en el mundo contemporáneo, signado inexorablemente por el avance tecnológico y la competitividad comercial. En la esfera político-cultural esta corriente favorable a la simplificación (en el sentido de involución) actúa como *condensación y acentuación de tradiciones anteriores*, que provienen parcialmente de la época colonial española, cuando el autoritarismo paternalista y el centralismo asfixiante eran la norma, fenómenos que fueron consolidados por una atmósfera inquisitorial poco propensa al espíritu crítico y a la indagación científica.

En Venezuela y a partir de 1999 un proceso progresivo y

33 Gerd Koenen, *Utopie der Säuberung. Was war der Kommunismus?* (Utopía de la depuración. ¿Qué era el comunismo?), Frankfurt: Fischer 2000, pp. 26-28, 404-409.

34 Para conocer varias opiniones diferentes cf. Kurt Weyland / Raúl L. Madrid / Wendy Hunter (comps.), *Leftist Governments in Latin America: Successes and Shortcomings*, Cambridge: Cambridge U. P. 2010.

sostenido de caminar hacia un autoritarismo convencional ha generado al mismo tiempo la mencionada tendencia hacia la involución social, lo que históricamente parece concordar con las tradiciones irracionales y antidemocráticas de vieja data del propio país. Paralelamente a su ideología “progresista”, el populismo venezolano en la actualidad convive muy bien con la vigencia continuada y acentuada de fenómenos como la corrupción administrativa, la inseguridad ciudadana, la violencia social y la falta de una adecuada gestión en el seno del aparato estatal³⁵. La mencionada regresión político-histórica se manifiesta también en la utilización masiva –y bien aceptada por una buena parte de la población– de aspectos míticos y religiosos que han acompañado desde muy temprano la ideología bolivariana en Venezuela³⁶.

En toda América Latina y desde el siglo XIX los gobiernos autoritarios se han destacado por propagar una especie de culto religioso en favor del caudillo del momento. El aparato doctrinario correspondiente se basa en determinados valores normativos colectivos, que son altamente apreciados por varios sectores sociales, como la apología del hombre fuerte y providencial (el “gendarme necesario”³⁷), que se sacrifica por el bien de la patria y que por ello tiene el dere-

35 Cf. los excelentes trabajos de Nelly Arenas, *La Venezuela de Hugo Chávez: rentismo, populismo y democracia*, en: NUEVA SOCIEDAD (Buenos Aires), N° 229, septiembre-octubre de 2010, pp. 76-93, especialmente p. 79; Nelly Arenas, *Las transformaciones de la política y la “revolución” chavista ¿nadando contra la corriente?*, en: Alfredo Ramos Jiménez (comp.), *La revolución bolivariana. El pasado de una ilusión*, Mérida: La Hoja del Norte / CIPCOM 2011, pp. 55-95, especialmente pp. 61, 73-74; Margarita López Maya, *Venezuela entre incertidumbres y sorpresas*, en: NUEVA SOCIEDAD, N° 235, septiembre-octubre de 2011, pp. 4-16.

36 Nelly Arenas / Luis Gómez Calcaño, *Populismo autoritario: Venezuela 1999-2005*, Caracas: CENDES 2006.

37 Luis Ricardo Dávila, *Dictadura y democracia en Venezuela. Discurso y mito del “gendarme necesario”*, en: Alfredo Ramos Jiménez (comp.), op. cit. (nota 35), pp. 19-54.

cho y el deber de guiar a la nación con mano segura. Otros elementos de esta tendencia son el culto a lo heroico, el canto a la cohesión nacional y la expansión del paternalismo y el verticalismo en numerosos contextos sociales. El paternalismo practicado por los de arriba tiene, lamentablemente, su correspondencia en el infantilismo prevaleciente en los de abajo. La utilización sagaz y adecuada de los medios modernos de comunicación permite a las dirigencias populistas “una venta de sueños”³⁸, como asevera *Franco Gamboa Rocabado*, fríamente diseñados estos últimos para el consumo masivo, pero de contenido muy modesto, cuando no confuso y gelatinoso. Y es probable que los destinatarios de la propaganda populista no busquen un análisis racional y pormenorizado de las políticas públicas o una crítica exhaustiva de los programas de los partidos adversarios, sino la sensación vaga (e infantil) de ser tomados en serio, unida a la siempre necesaria “prédica del consuelo”³⁹, aunque este último se refiera a un futuro siempre incierto.

En Venezuela este catálogo de prácticas populistas se complementa con el militarismo de cuño plebeyo, modernizado y embellecido por el régimen actual para diferenciarse de los desacreditados modelos anteriores. Como afirma *Frédérique Langue* en un brillante ensayo⁴⁰, el presidente Hugo Chávez —el “*magos de las ilusiones*”— representa la culminación de una larga corriente histórica de caudillos militares que, en general, puede ser calificada de conservadora en el sentido de preservar viejas rutinas y convenciones

38 Franco Gamboa Rocabado, op. cit. (nota 11), p. 39.

39 Ibid., p. 43.

40 Frédérique Langue, *Reinvención del Libertador e historia oficial en Venezuela*, en: ARAUCARIA. REVISTA IBEROAMERICANA DE FILOFÍA, POLÍTICA Y HUMANIDADES (Sevilla), vol. 13, Nº 25, enero-junio de 2011, pp. 26-45, especialmente p. 36.

culturales, y de regresiva por hacer retroceder la consciencia política colectiva a estadios evolutivos que habían sido ya superados en décadas pasadas, pese obviamente a todas las carencias e insuficiencias que distinguieron al periodo democrático de 1958-1998. El proceso actual de involución debe ser visto en el contexto de una utilización ingeniosa de los medios masivos de comunicación, que combina la manipulación del registro psíquico con los resultados tangibles de un “populismo redistributivo y munificente”⁴¹... mientras alcance la renta petrolera.

Los fenómenos de regresión político-cultural pueden ser constatados también en el seno del populismo indianista en Bolivia a partir de 2006. Es comprensible el intento del partido gubernamental Movimiento al Socialismo (MAS) de reflotar una ideología populista-indianista de profundas raíces y amplia aceptación en la población indígena del país, la cual tiene una larga lista de agravios contra el llamado colonialismo interno desde la conquista española. Pero esta ideología, que no está exenta de aspectos arcaicos y valores verticalistas y paternalistas, no congenia fácilmente con propósitos de cooperación y negociación referidos a sectores poblacionales que no comparten su visión del mundo. La lógica que subyace al *corpus* ideológico del populismo indianista no es proclive a una “síntesis democrática”⁴² y resulta más bien favorable a la exclusión de otras opciones políticas. Es una ideología del enfrentamiento, que rechaza el pluralismo de orientaciones y los procedimientos democráticos modernos por pertenecer estos últimos a una esfera

41 Teodoro Petkoff, *Dos izquierdas*, Caracas: Alfadil 2005, pp. 37-38; cf. el importante volumen de Alfredo Ramos Jiménez, *El experimento bolivariano. Liderazgo, partidos y elecciones*, Mérida: CIPCOM 2009.

42 Franco Gamboa Rocabado, op. cit. (nota 11), p. 83.

ajena, la de la cultura occidental de los conquistadores, que, según los portavoces del populismo indigenista, no brinda ninguna “confianza” liminar a la población indígena⁴³.

En Bolivia esta lógica de la confrontación es vista ahora por el gobierno y los intelectuales populistas de manera positiva y ejemplar como una lógica de la *resistencia* a la civilización occidental y como el denodado esfuerzo de preservar procedimientos y modelos propios de ordenamiento político. Este fenómeno de una loable resistencia secular a la invasión europea y a la modernidad occidental ha concitado el interés de la antropología y la sociología política a causa de sus rasgos originales⁴⁴. Pero esta lógica de la resistencia no puede brindar mecanismos idóneos a la sociedad boliviana actual para llevar a cabo adecuadamente los procesos de formación de voluntades políticas, ni siquiera en el seno de los sectores indígenas de esa población, que hoy son mayoritariamente urbanos y están empleados en ocupaciones ligadas a modos modernos de producir, comerciar y consumir. En el fondo esta “resistencia” se limita a conservar algunos procedimientos originales de nombramiento de autoridades y repartición de tareas comunales en las pocas comunidades campesinas de tierras altas, que no han sido afectadas por la modernización socio-cultural. Estos procedimientos pueden ser vistos como *diferentes* si los comparamos con los ordenamientos provenientes de la moderna civilización occidental, pero no por ello están fuera o por encima de un análisis crítico y de un juicio valorativo con

43 Ibid., p. 87.

44 Sobre esta temática cf. la obra muy rica en testimonios históricos y documentales: Manuel Sarkisyanz, *Kollasuyo: indianische Geschichte der Republik Bolivien. Propheten des indianischen Aufbruchs* (Kollasuyo: historia india de la República de Bolivia. Los profetas del levantamiento indio), Idstein: Schulz-Kirchner 1993, passim.

respecto a su desempeño democrático en el mundo del presente. El resurgimiento de estos modelos arcaicos mediante la promoción gubernamental –con sus rasgos marcadamente verticalistas y paternalistas y su aislamiento frente al mundo exterior– conlleva hoy en día un proceso de involución histórico-institucional, que el régimen populista utiliza virtuosamente para manipular la consciencia colectiva en las áreas rurales y para consolidar la aversión por los mecanismos relativamente abstractos y complejos de la democracia moderna. El celebrado “espontaneísmo” del movimiento indígena boliviano, expresado mediante formas “populares” como el tumulto, el bloqueo, el saqueo, la huelga, la insurrección y la llamada acción directa, tiene – en una perspectiva realista de largo plazo – la función de suplantar la educación cívica moderna y el análisis crítico concreto por la manipulación de las masas y la consolidación de la antigua fe en la presunta misión mesiánica de las comunidades indígenas⁴⁵.

Por todo ello es probable que la celebrada ruralización⁴⁶ y la indianización concomitante de la política en Bolivia no lleguen a ser un vehículo adecuado de democratización y mayor participación de las masas. Un estudio con materiales empíricos llegó a la conclusión de que la indianización de la política en los últimos años ha significado una “racialización” de los procesos electorales: la población indígena se inclinara ahora a emitir un voto masivo en favor del partido gubernamental según criterios étnico-tribales colectivistas. Habría, por ejemplo, una clara correlación positiva entre el porcentaje de la población indígena y el porcentaje de votos en favor

45 Sobre las connotaciones políticas de esta constelación cf. Fernando Molina, *Crítica de las ideas políticas de la nueva izquierda boliviana*, La Paz: Eureka 2003, pp. 39-40, 76, 103.

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

del partido gubernamental en casi todos los distritos electorales⁴⁷. Los votantes indígenas en la actualidad no votarían individualmente según programas políticos e intereses individuales, sino de acuerdo a consignas generales provenientes de arriba, las cuales estarían orientadas por una nueva *heterofobia*, que podría ser definida como un racismo invertido⁴⁸. La ideología populista oficial habría empujado a los indígenas, siguiendo la “ansiedad postcolonial”, a la creencia en la superioridad racial propia contra las carencias consideradas ahora como intrínsecas de los blancos y mestizos: estos no podrían salir de un círculo de corrupción, ineficacia administrativa, arrogancia y servilismo con respecto al imperialismo neocolonial. El resultado global sería la glorificación de la diferencia⁴⁹ y, por lo tanto, la prohibición fáctica de comparaciones supranacionales, en las cuales el modelo populista boliviano podría salir malparado. Muy similar es la apología de la llamada justicia comunitaria en Bolivia⁵⁰. Se trata de revigorizar sistemas muy elementales de dirimir pleitos y causas siguiendo el derecho consuetudinario de las comunidades campesinas indígenas de tierras altas, derecho que ya en siglos anteriores había caído en desuso y hasta en el olvido. El resurgimiento de estos modelos arcaicos es legitimado a partir de 2006 como una forma original y, por lo tanto, incomparable

47 Rafael Loayza Bueno, *Eje del MAS. Ideología, representación social y mediación en Evo Morales Ayma*, La Paz: Fundación Konrad Adenauer 2011, p. 93, 99, 155, 161, 163, 246.

48 *Ibid.*, p. 83, 87.

49 *Ibid.*, p. 87, 96.

50 En lo referente a formas “novedosas” de justicia rural-comunitaria, contrapuestas a la justicia racionalista de la tradición europeo-occidental cf. Edwin Cocarico Lucas, *El etnocentrismo político-jurídico y el Estado multinacional: nuevos desafíos para la democracia en Bolivia*, en: AMÉRICA LATINA HOY. REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES (Salamanca), N° 43, agosto de 2006, pp. 131-152. Cf. también: Mark Goodale, *Dilemmas of Modernity: Bolivian Encounters with Law and Liberalism*, Stanford: Stanford U. P. 2009.

y no criticable de administrar justicia, lo que, en la prosaica praxis de la realidad, conlleva una fuerte dependencia en relación con las instrucciones emanadas de órganos estatales, con los caudillos locales a nivel rural y con las rencillas personales, que ahora en las comunidades campesinas adquieren un interesado barniz político.

La construcción de las estructuras internas del Movimiento al Socialismo y el ejercicio gubernamental cotidiano a partir de 2006 corresponden a fenómenos repetitivos en la historia boliviana, caracterizados por la manipulación de masas y la constitución de nuevas élites privilegiadas, como ocurrió también durante la llamada Revolución Nacional de 1952. La motivación para ingresar al MAS es la misma que se dio con el entonces partido de gobierno, el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR): la obtención de puestos, prebendas, espacios de poder y posibilidades de enriquecimiento discreto, es decir de ascenso social. La estructura partidaria y el proceso de formación de voluntades políticas dentro del MAS es muy similar a lo que existía en el antiguo MNR: predominio indiscutible del gran caudillo, severas jerarquías internas (de construcción muy oscura), la ausencia de debates en el seno del partido, la apariencia de unidad monolítica hacia el exterior y la fijación de políticas públicas de acuerdo a las constelaciones cambiantes de poder en los escalones superiores de la estructura partidaria⁵¹.

En el caso del populismo boliviano se pueden registrar claros procesos de involución en el manejo de la economía

51 Cf. el informativo texto de Hervé Do Alto, *Un partido campesino en el poder. Una mirada sociológica del MAS boliviano*, en: NUEVA SOCIEDAD, N° 234, julio-agosto de 2011, pp. 95-111, especialmente pp. 99, 102, 104-106.- Para una visión distinta cf. María Teresa Zegada et al., *La democracia desde los márgenes: transformaciones en el campo político boliviano*, La Paz: CLACSO / Muela del Diablo 2011, pp. 141-198.

estatal a partir de 2006. Esta observación no se refiere a la dilatación del rol empresarial de Estado, sino a la forma cómo esta expansión se lleva a cabo en la praxis cotidiana. Se ha creado en pocos años una considerable cantidad de nuevas empresas estatales en los más variados rubros de las actividades económicas, pero estas empresas prácticamente no han generado nuevos empleos, no han establecido en su seno los muy publicitados mecanismos de control social y no rinden cuentas de su funcionamiento financiero a la opinión pública⁵². Aquí se constata el mismo fenómeno de regresión histórico-cultural que ha ocurrido con las reformas del aparato judicial: por un lado se han echado por la borda los criterios meritocráticos en la contratación de personal y en la designación de jueces, reemplazándolos por el principio sacrosanto de la lealtad partidaria, y, por otro, se van eliminando los mecanismos para rendir cuentas a los ciudadanos, fomentando el infantilismo de estos últimos.

Conclusiones provisionales

Por todo lo expuesto se puede afirmar en clave transitoria: las teorías de la incomparabilidad e inconmensurabilidad de los fenómenos socio-históricos poseen una función profana y prosaica que es la de estabilizar y vigorizar identidades nacionales y grupales devenidas precarias por el avance de la modernización y hoy por la globalización. El impulso irradiado por estos procesos amenaza con diluir todas las características específicas e identificatorias de las tradiciones particulares. La celebración teórica de estos legados cultura-

52 Iván Arias Durán, *El estado de las empresas del Estado*, La Paz: Milenio 2011 (serie "Coloquios económicos" N° 23), p. 60.

les premodernos suena plausible, progresista y hasta simpática, pero tiene un rol instrumental: cuestionar el modelo occidental para asegurar la vigencia del propio orden tradicional, con sus estamentos privilegiados, sus costumbres irracionales (aunque cómodas), sus prácticas autoritarias y sus intereses bien establecidos.

En este contexto es que los regímenes populistas juegan un rol importante. En los procesos latinoamericanos de modernización, cuyos éxitos son modestos, ha crecido la demanda por legitimar la base de los gobiernos – que ha permanecido precaria – mediante la inclusión de factores *prepolíticos*, que tienen que ver con los anhelos y las ilusiones premodernas y hasta arcaicas de los ciudadanos. Ante las múltiples desilusiones provocadas por una modernización incompleta, surge como idónea y oportuna la estrategia de brindar una amplia justificación al poder político, derivada de una utilización instrumental de las pasiones irracionales, los miedos colectivos, las inclinaciones regresivas y los resentimientos profundos de los ciudadanos. Los sistemas populistas han resultado muy exitosos en la manipulación – para fines políticos – de las “experiencias de agravios” que tienen los ciudadanos de a pie⁵³. Siguiendo esta tendencia, las instituciones de la moderna democracia representativa y pluralista se transforman en objeto preferido de la crítica, porque encarnan las complejidades que son fácilmente asociadas a posibilidades de engañar y confundir a las masas populares. El éxito de los sistemas populistas se asienta en el hecho de que la población respectiva no se percató de las verdaderas intenciones dominacionales de las nuevas élites gubernamentales. Cuanto menor sea el espíritu crítico-emancipatorio de la

53 Helmut Dubiel, *Das Gespenst des Populismus* (El espectro del populismo), en: Helmut Dubiel (comp.), op. cit. (nota 21), pp. 33-50, especialmente p. 49.

población, mejor para los caudillos populistas. Estos últimos corresponden a modelos anticuados – pero aun muy efectivos – de “hacer política”. Por ello resulta tan importante para los populistas (a) la construcción del adversario, que personifica y condensa todos los males sociales, y, al mismo tiempo, (b) la consolidación de una moral pública muy convencional, que justifica y ennoblece a los del propio bando y, al mismo tiempo, denuesta y ennegrece a los contrarios⁵⁴.

Existen, obviamente, considerables diferencias entre los regímenes populistas, que, además, han sufrido notables modificaciones a lo largo de la historia contemporánea. Hoy algunos líderes del llamado “populismo competitivo” han comprendido, por ejemplo, el valor y el prestigio de los procedimientos democráticos y del Estado de derecho, y por ende se sirven de los instrumentos y procedimientos de la democracia moderna, como las elecciones más o menos correctas, y no infringen abiertamente el ordenamiento legal del país respectivo⁵⁵. Pero por detrás de la fachada de respeto a las “formalidades democráticas” y a valores de orientación propagados por la comunidad internacional, los modelos populistas persiguen dos metas normativas irrenunciables: la ascensión de una élite gobernante privilegiada que habla soberanamente en nombre de los explotados del país respectivo, y el establecimiento de un orden social antiliberal y antipluralista.

Estos elementos se manifiestan también en los productos teóricos más refinados favorables al populismo, como en los escritos de *Chantal Mouffe*. Su crítica del globalismo a ultran-

54 Cf. el ensayo clásico: Hans-Jürgen Puhle, *Was ist Populismus?* (¿Qué es el populismo?), en: Helmut Dubiel (comp.), op. cit. (nota 21), pp. 12-32.

55 Steven Levitsky / Luncan A. Way, *Competitive Authoritarianism. Hybrid Regimes after the Cold War*, Cambridge: Cambridge U. P. 2010, passim.

za y del optimismo democrático es muy válida, pero simultáneamente se estrella contra la universalidad de los derechos humanos y contra el cosmopolitismo liberal, favoreciendo oposiciones binarias elementales en la sucesión de Carl Schmitt, quien ha llegado a ser una de las referencias teóricas más importante del populismo latinoamericano⁵⁶. (Una alternativa de evolución histórico-política en el Tercer Mundo es la representada por la República Popular China, que resulta igualmente detestable. No se dan aspectos populistas, pero se trata de un ordenamiento social elitario y antidemocrático, en el cual el partido comunista actúa como el “emperador organizativo”, que monopoliza el proceso decisorio político en forma tan exclusiva como la élite populista⁵⁷.)

Esta argumentación necesita, sin embargo, de una aclaración básica. No se pueden pasar por alto los aspectos y productos negativos de la civilización occidental y, por consiguiente, de sus teorías evolutivas. El aspecto de mayores consecuencias ha sido el predominio de la racionalidad parcial de los medios sobre la razón global de los fines: los mecanismos instrumentales se imponen por encima de los objetivos de largo alcance. Como señaló Herbert Marcuse al criticar el enfoque weberiano, este sistema dominado por la racionalidad instrumental puede llegar a convertirse en una “burocracia total”, en la cual la legitimidad del orden político

56 Chantal Mouffe, *Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion* (Sobre lo político. Contra la ilusión cosmopolita), Frankfurt: Suhrkamp 2007, pp. 7-9, 17, 164-165.

57 Cf. Richard McGregor, *The Party: The Secret World of China's Communist Rulers*, Camberwell: Penguin 2010; Zheng Yongnian, *The Chinese Communist Party as Organizational Emperor: Culture, Reproduction and Transformation*, Londres: Routledge 2010.

se reduce al funcionamiento adecuado de los subsistemas de racionalidad instrumental⁵⁸, lo que significaría el fin de una democracia genuina, basada en principios humanistas. La modernidad se transformaría en un conjunto de subsistemas bien aceitados, y uno de ellos sería una burocracia con excelente desempeño técnico. La equiparación de la racionalidad técnico-instrumental con la razón política haría superfluo cualquier intento de configurar la esfera político-institucional según los preceptos de una razón global de los fines. El libre albedrío, la discusión de alternativas políticas serias (y no meramente personales) y hasta los esfuerzos teóricos por comprender y mejorar el mundo se revelarían como ilusorios.

No se puede pasar por alto las mencionadas patologías sociales generadas por la modernidad occidental, pero, como afirma *Dieter Senghaas*, pensador conocido por sus simpatías con posiciones izquierdistas, las ventajas de esa misma modernidad compensan de lejos sus aspectos negativos. El impulso autocrítico de la modernidad occidental (su elemento más valioso) permite detectar sus falencias y tomar los recaudos pertinentes. Según Senghaas, hoy ya no cabe defender un esencialismo cultural que proclame el carácter incomparable e inconmensurable de las sociedades autóctonas del Tercer Mundo, máxime si tal apología termina justificando prácticas autoritarias. En el campo práctico-político estaría hoy a la orden del día la “civilización contra la propia voluntad”, que se expresaría en el monopolio estatal de la violencia política, en el establecimiento del Estado de Derecho, en el control de los afectos con consecuencias

58 Herbert Marcuse, *Industrialisierung und Kapitalismus im Werk Max Webers* (Industrialización y capitalismo en la obra de Max Weber), en: Herbert Marcuse, *Kultur und Gesellschaft* (Cultura y sociedad), Frankfurt: Suhrkamp 1965, vol. II, pp. 107-129.

sociales, en una cultura de resolución pacífica de los conflictos y en una sociedad con amplia justicia social⁵⁹. Es probable que a causa de sus resultados globalmente benéficos estos factores se hayan convertido en criterios universales de desarrollo positivo, es decir mediante la praxis cotidiana y no por medio de una imposición teórico-doctrinaria, como sucede a diario con mejoras en el campo de la medicina e inventos en el terreno de los transportes y las comunicaciones. Aquí reside la posibilidad de diluir la atracción de modelos populistas y autoritarios.

59 Dieter Senghaas, *Zivilisierung wider Willen. Der Konflikt der Kulturen mit sich selbst* (Civilización contra la propia voluntad. El conflicto de las culturas consigo mismas), Frankfurt: Suhrkamp 1998, pp. 33-46.

EL DESAMPARO HUMANO EN MEDIO DE LOS PROCESOS DE MODERNIZACIÓN

UN BREVE ENSAYO DE FILOSOFÍA POLÍTICA EN TORNO AL TOTALITARISMO

Introducción

El totalitarismo del siglo XXI parece alimentarse de aquello que ha pervivido desde la primera mitad del XX y que fue analizado brillantemente por Hannah Arendt: *la patología de la modernidad*. Se manifiesta en las relaciones humanas convertidas en fríos vínculos funcionales, la anonimidad de las grandes ciudades, la soledad y el desamparo del individuo (que ha perdido sus raíces y nexos primarios), las personas con un yo débil, la sociedad de masas, la decadencia del espíritu crítico-político y la tendencia a la burocratización¹. El desamparo del ser humano, el sinsentido de la historia, el predominio ciego de la técnica sobre la naturaleza y la deca-

¹ Esta es la tesis decisiva de Hannah Arendt, *Ideologie und Terror: eine neue Staatsform* (Ideología y terror: una nueva forma estatal), en: Bruno Seidel / Siegfried Jenkner (comps.), *Wege der Totalitarismus-Forschung* (Camino de la investigación en torno al totalitarismo), Darmstadt: WBG 1968, pp. 133-167, aquí pp. 159- 160.

dencia nihilista de la vida social representan conceptos usuales en pensadores como Georg Lukács, Martin Heidegger y Max Horkheimer ya antes de la Segunda Guerra Mundial².

A primera vista esta temática parece alejada de los problemas contemporáneos de Asia, África y América Latina, pero la realidad a comienzos del siglo XXI nos demuestra que no es así. Debilitado el “socialismo realmente existente” y consolidada la democracia pluralista en el otrora llamado Primer Mundo, los fenómenos asociados al autoritarismo y al totalitarismo se expanden en el Tercer Mundo paralelamente a diversos intentos de democratización. Por ejemplo: la revuelta democrática en el ámbito árabe a partir de diciembre de 2010 tiene lugar al mismo tiempo que una cierta consolidación de la mentalidad premoderna, favorable a actitudes colectivas claramente autoritarias. El contexto histórico-cultural en dilatadas regiones del Tercer Mundo se manifiesta en el sentimiento de debilidad personal, impotencia social fracaso colectivo, lo que favorece la emergencia de líderes carismáticos, gobiernos arbitrarios (pero aparentemente vigorosos), y hasta partidos únicos que aligeran a los ciudadanos del peso y la preocupación de tomar decisiones. No importa, en un ambiente así, que el resultado sea un sistema despótico en grado notable; en tiempos de crisis aguda a la masa atemorizada de la población le parece que este sistema representa lo último (y lo único) en lo que puede confiar³. Hannah Arendt se refirió en primer término a los regímenes totalitarios de Alemania y Rusia en el periodo entre las dos guerras mundiales, pero no hay duda de que elementos centrales de esta

2 Cf. Jürgen Habermas, *Politik, Kunst, Religion. Essays über zeitgenössische Philosophen* (Política, arte, religión. Ensayos sobre filósofos contemporáneos), Stuttgart: Reclam 1982, p. 110.

3 Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* [1951], New York: Harcourt Brace Jovanovich 1973, pp. 305-340.

constelación se han reproducido en varias sociedades del Tercer Mundo⁴. Hay que recordar que el orden totalitario no es un retorno al oscurantismo de épocas pretéritas, sino un desarrollo peculiar que se basa en la tecnología moderna, en un orden social urbanizado e industrializado y en el triunfo de la razón instrumentalista, aunque tenga poco que ver con la modernidad en sentido político, institucional y cultural.

Hoy en día la marcha victoriosa de la razón instrumentalista parece haberse desplazado a diversas sociedades del Tercer Mundo, sobre todo a aquellas inmersas en un proceso acelerado de modernización económica, lo cual se combina con (a) el renacimiento de sus propios legados culturales y religiosos, con (b) la carencia de tradiciones democrático-pluralistas, con (c) ansias colectivas de consumo elevado y con (d) un crecimiento desmesurado de su población, dando como consecuencia procesos de crisis de índole novedosa, procesos que dejan reconocer parcialmente algunas similitudes con el totalitarismo del siglo XX.

Una de las paradojas centrales de esta constelación consiste en que estos regímenes consagrados al crecimiento acelerado representan, al mismo tiempo, sociedades cerradas sobre sí mismas en el plano cultural⁵, que muestran poco interés por conocer (y apreciar) el mundo exterior. Estos órdenes sociales favorecen una opinión demasiado positiva sobre sí mismos y una concepción negativa (generalmente falsa) sobre otras naciones, lo que impide desarrollar criterios realistas de autopercepción y análisis. Estas sociedades, relativamente anquilosadas y poco flexibles, carecen de pro-

4 Cf. Miguel Abensour, *Para una filosofía crítica*, Barcelona / México: Anthropos 2007, passim.

5 Sobre las implicaciones del aislamiento individual y colectivo, cf. Hannah Arendt, *The Origins...*, op. cit. (nota 3), p. 477.

cedimientos adecuados de autocorrección y reforma. España en el Siglo de Oro⁶ presentaba estas características, y probablemente estas mismas influyeron en la larga decadencia española y en la formación de una mentalidad autoritaria de notable duración, que se ha prolongado en tierras latinoamericanas hasta el presente. Innumerables testimonios históricos nos sugieren que esta cultura política no promueve el Estado de Derecho, no fomenta autonomías regionales y tampoco una administración pública racional y confiable, sino más bien alienta el surgimiento de regímenes centralistas, auspicia una dilatada corrupción y consolida la inclinación a la astucia cotidiana (el ámbito de los trucos y las picardías en lugar de comportamientos predecibles y razonables). Todo esto no predestina obligatoriamente a un sistema totalitario. Pero una cultura política de esta índole, que habitualmente es muy resistente al cambio, se puede combinar con elementos muy modernos en los campos de la economía y la tecnología, y el resultado son los regímenes autoritarios en muchas regiones del Tercer Mundo, cuya afinidad al totalitarismo puede crecer bajo ciertas circunstancias históricas.

La modernización deseada y rechazada

En Asia, África y América Latina el totalitarismo incipiente puede ser interpretado como una especie de revuelta contra el mundo moderno, la democracia pluralista y el individualismo occidental, pero una revuelta dirigida y configurada por aparatos partidarios y religiosos de considerable disciplina y rigor, apoyados por los mecanismos convencionales de

6 Marcelin Defournaux, *La vie quotidienne en Espagne au siècle d'or*, París: Hachette 1964 (y la amplia literatura allí citada).

control social. Todo esto no se opone a los adelantos de la técnica. El efecto es un orden social premoderno con símbolos revolucionarios y consignas radicales, pero con objetivos programáticos modernos, como la consecución acelerada del progreso material —el nacionalsocialismo alemán y el stalinismo ruso lograron aquí un notable virtuosismo—, lo que aumenta su atractivo para las generaciones jóvenes del Tercer Mundo. Para sus ambiciosos procesos de modernización rápida vienen muy bien los otros fenómenos del totalitarismo clásico: la movilización permanente de todos los “recursos humanos”, la concentración de la “voluntad histórica” en pocas manos y cerebros que saben “descifrar” los decursos históricos, la eliminación de los derechos individuales que devienen en “obsoletos” y la instauración de un partido dominante (o único) que administra la verdad absoluta⁷. Aquí *pueden* surgir los elementos constitutivos “clásicos” del totalitarismo: una ideología ubicua y preponderante con pretensión de verdad absoluta, un partido único de masas organizado jerárquicamente, un sistema severo de control y supervisión de parte de la policía secreta, un monopolio de los medios de comunicación y una dirección centralizada y burocrática de las actividades económicas⁸. Pero lo más probable hoy en día es un totalitarismo “suave”, basado en factores político-institucionales: concentración de los procesos decisorios en instancias centrales que no están sometidas a ningún control democrático; reglamentación de los ámbitos de la vida social y cultural (con amplias liberta-

7 Hannah Arendt, *Ideologie und Terror*, op. cit. (nota 1), pp. 133-167.

8 Para una descripción fenomenológica de esta constelación cf. los textos clásicos: Gerhard Leibholz, *Das Phänomen des totalen Staates* (El fenómeno del Estado total), en: Bruno Seidel / Siegfried Jenkner (comps.), op. cit. (nota 1), pp. 123-132; Carl J. Friedrich, *Der einzigartige Charakter der totalitären Gesellschaft* (El carácter único de la sociedad totalitaria), en: *ibid.*, pp. 179-196.

des económicas); posibilidad de aplicar sanciones y castigos ejemplares a los desobedientes y disidentes; influencia determinante sobre los procesos educativos y formativos; y apariencia general de un gran apoyo popular. La República Popular China parece encarnar este nuevo modelo de un totalitarismo suave.

En las periferias mundiales los regímenes situados a medio camino entre autoritarismo y totalitarismo parecían crecer en número, por lo menos hasta comienzos de 2011. Son sistemas sociales como Irán desde 1978 y Venezuela desde 1998, que respetan la propiedad privada (dentro de un régimen de inseguridad liminar), sobre todo en los niveles de empresas medianas y pequeñas, que escenifican elecciones generales cada cierto tiempo, pero sin alternativas partidarias realmente auténticas, que exhiben poco apego a los derechos humanos, especialmente a los políticos, y que poseen una ideología oficial –basada a veces en la religión tradicional– que permea casi todos los aspectos de la vida social y hasta familiar, una ideología que tiene respuestas prefabricadas para casi todos los asuntos humanos y cuyo efecto de seducción y fascinación es muy dilatado. Una élite política muy reducida controla casi todo el aparato del Estado, permitiendo un pluralismo institucional-político cada vez más reducido. Un liderazgo carismático, al que es difícil y hasta peligroso criticar, representa una de las características centrales de estos regímenes. No hay duda, por otra parte, de la popularidad y hasta de la aceptación de estos líderes por parte de la población respectiva, aunque esto puede constituir un *prejuicio culturalista*, como lo expresó brillantemente Mario Vargas Llosa⁹. En dilatadas regiones del Tercer Mundo lo

9 Mario Vargas Llosa, *La libertad y los árabes*, en: EL PAÍS (Madrid) del 13 de febrero de 2011, p. 5; Margarita López Maya, *Venezuela: reactualización del*

recurrente es una fatal combinación de nacionalismo y socialismo, que se parece a la “dialéctica disimulada de nacionalismo e internacionalismo”¹⁰, que constató Wolfgang Kraushaar en el movimiento estudiantil alemán alrededor de 1968. Este fenómeno es extraordinariamente relevante porque los elementos involucrados son muy resistentes a toda crítica y la mixtura resultante adquiere el aspecto de algo plausible y razonable.

Paralelamente a la existencia de caudillos vigorosos y populares se puede constatar una considerable *fragilidad* de las instituciones, como el Parlamento, el Poder Ejecutivo y otros órganos estatales, además de la *precariedad* de las organizaciones de la sociedad civil. La inclinación prevalente es una subordinación de todas estas instituciones al Poder Ejecutivo, que viene de muy atrás y que no es percibida por la mayoría de la población como una carencia o un déficit. Las normas hechas por seres humanos y organizaciones estatales son vistas como secundarias y subalternas; las leyes de origen biológico y religioso son las que realmente valen. Como estas leyes tienen que ser adaptadas permanentemente a las necesidades de la modernidad tecnificada, los que *interpretan* las leyes son los verdaderos detentadores del poder. Estas operaciones no están eximidas de una cierta arbitrariedad y parcialidad (y de intereses propios particulares), para decir lo menos.

populismo “radical”?, en: ESTUDIOS LATINOAMERICANOS (México), N° 45, vol. 2005, pp. 251-265.

10 Wolfgang Kraushaar, *1968 als Mythos, Chiffre und Zäsur* (1968 en cuanto mito, cifra y cesura), Hamburgo: Hamburger Edition HIS 2000, pp. 89-129.

Diferencias entre autoritarismo y totalitarismo

A comienzos del siglo XXI un enfoque que utiliza los aspectos rescatables de las teorías del totalitarismo es necesario por varios motivos. La terrible historia de los últimos cien años y la praxis política contemporánea de numerosas sociedades del llamado Tercer Mundo nos muestra que el avance tecnológico y el crecimiento económico pueden revigorizar tradiciones autoritarias y consolidar regímenes dictatoriales, con el peligro de que se transformen en sociedades totalitarias. A la vista de esta posibilidad real, no debemos sucumbir a modas ideológicas que postulan la inexistencia de una perspectiva razonable para juzgar los méritos y los deméritos de todos los modelos civilizatorios, porque estos serían irreducibles a un metacriterio común de entendimiento y valoración. Esta corriente teórica relativista tiene la doble ventaja de una cómoda simplificación de la realidad y de una inmensa popularidad en aquellos países del Tercer Mundo donde es más aguda la amenaza del totalitarismo. Por ello y a partir de un sentido común guiado críticamente debemos atrevernos a juicios valorativos bien fundamentados sobre las cualidades intrínsecas de los modelos civilizatorios del planeta.

Para postular algo similar a una teoría crítica del totalitarismo es indispensable esbozar las distinciones entre autoritarismo y totalitarismo. No existe una transición obligatoria que conduzca de una cultura política autoritaria a un modelo totalitario de organización social. Las diferencias entre ambos no son sólo de naturaleza cuantitativa, sino cualitativa. Todos los modelos totalitarios incluyen fundamentos autoritarios, pero no todos los regímenes autoritarios representan una primera fase del totalitarismo y, por lo tanto, no están predestinados a convertirse en regímenes de este tipo.

Uno de los mejores enfoques para distinguir autoritarismo de totalitarismo ha sido el esbozado por Juan J. Linz¹¹. La diferencia más importante entre ambos reside en el hecho de que el régimen autoritario permite un *pluralismo limitado*, lo que no es posible bajo ningún modelo totalitario. Este pluralismo limitado es algo tolerado durante largos periodos temporales, no algo impulsado premeditadamente por los gobiernos autoritarios. Hace posible la articulación de variadas opiniones y la influencia de diversos intereses políticos sobre el accionar del Estado.

Por otra parte los modelos autoritarios carecen de una ideología ubicua de índole obligatoria. En cambio las sociedades sometidas al totalitarismo tienen que sufrir una ideología casi universal, que permea y configura todos los aspectos sociales y que pretende poseer una validez dogmática y el carácter de un credo único, verdadero y correcto. Bajo sistemas autoritarismos encontramos obviamente una especie de doctrina oficial, pero se trata de propaganda gubernamental enfocada a ciertos espacios determinados de la vida social. En la masa de la población no se detecta un entusiasmo muy marcado por esta doctrina, que además debe competir con la religión establecida y con tradiciones de vieja data. Todo ello contribuye a diluir el impacto de la ideología propalada por instancias gubernamentales.

En sistemas totalitarios la élite gobernante conforma un grupo muy pequeño y cerrado de iluminados, que se renueva – lo menos posible – por el procedimiento de la cooptación. Esta élite dispone de una monopolio celosamente

¹¹ Juan J. Linz, *Una interpretación de los regímenes autoritarios*, en: PAPERS. REVISTA DE SOCIOLOGIA (Barcelona), vol. 1978, N° 8, pp. 11-26; Juan J. Linz, *Opposition in and under an Authoritarian Regime: The Case of Spain*, en: Robert A. Dahl (comp.), *Regime and Oppositions*, New Haven: Yale U. P. 1973, pp. 171-259.

guardado sobre todas las decisiones relevantes en los campos político, económico, legal y hasta cultural. Ningún grupo político o sector social puede servir de contrapeso al poder ilimitado de la élite gobernante. Sobre la Unión Soviética en la época de Stalin afirmó François Furet: “El partido bolchevique reinó soberano sobre una plebe universal de individuos atomizados”. Y añadió que esta plebe estuvo hasta el final “a la vez fascinada y aterrorizada” por el aparato gubernamental¹². (La Revolución Francesa creó un sistema de representación política que dejaba a los individuos aislados unos de otros y atomizados frente al Estado centralizado. De esta “nueva” debilidad de los ciudadanos, la abolición de los poderes intermedios y provinciales y de la eliminación de los nexos con las tradiciones locales, puede surgir, paradójicamente, una posibilidad de totalitarismo, como lo entrevió tempranamente Edmund Burke, quien puede ser visto como un genuino representante de un sentido común guiado críticamente¹³.)

En los regímenes autoritarios la élite del poder es también reducida numéricamente y privilegiada desde la perspectiva legal e institucional, y ejerce las funciones gubernamentales dentro de límites mal definidos, pero sin incurrir continuamente en arbitrariedades escandalosas. Su poder está constreñido por variados sectores privilegiados, que existen desde hace mucho tiempo y que tienen procedimientos muy distintos de reclutamiento. Los regímenes autoritarios pue-

12 François Furet, *El pasado de una ilusión. Ensayo sobre la idea comunista en el siglo XX*, Madrid: FCE 1995, p. 495.

13 François Furet, *La revolución a debate*, Madrid: Encuentro 2000, p. 103: “Burke se percató del vínculo secreto que puede unir la democracia revolucionaria y el despotismo: la emancipación de los individuos respecto a los vínculos tradicionales que los ligaban a sus comunidades, superiores y anteriores a ellos, no suponía una disminución de la autoridad ejercida sobre ellos, sino su desplazamiento y ensanchamiento bajo la forma del Estado-soberano”.

den ser considerados como una continuación más dura del orden tradicional, cuando este ha sido puesto en cuestionamiento por una buena parte de la sociedad. Este endurecimiento conlleva una reducción de las modestas libertades públicas, pero el sistema sigue teniendo un pluralismo de sectores elitarios que evita un monopolio absoluto del poder. Los modelos autoritarios no son exponentes del Estado de Derecho, pero tampoco son regímenes exentos de todo estatuto legal. A ellos les falta la dimensión del terror permanente y sistemático, propia del totalitarismo; en ellos las prácticas del miedo paralizante, la desconfianza mutua total y la intimidación policial constante se dan sólo ocasionalmente y, en general, en los primeros tiempos del régimen. La existencia de fracciones concurrentes dentro de la élite del poder, por un lado, y el carácter difuso de la ideología oficial, por otro, son factores que en las sociedades autoritarias dificultan una movilización masiva como se observa en las totalitarias. Esto conduce a que los sistemas autoritarios toleren, más mal que bien, ciertos ámbitos autónomos consagrados a las actividades culturales e intelectuales. El resultado fáctico es una limitación del poder estatal, un resultado no deseado ni previsto por la élite gubernamental. Esta constelación fáctica no cuenta habitualmente con una base legal.

El limitado pluralismo institucional, cultural y social de los regímenes autoritarios, un cierto respeto a los estatutos legales y la carencia de un partido único todopoderoso pueden dar lugar a el Estado de Derecho que se vaya afianzando paulatinamente; este conjunto de factores, bajo ciertas circunstancias, puede derivar en una democracia liberal moderna. El régimen de Francisco Franco en España (1936-1975) constituye uno de los ejemplos más notables de autoritarismo y de la posibilidad de una transición ulterior a la demo-

cracia contemporánea. Otros ejemplos serían la dictadura de Augusto Pinochet en Chile (1973-1990) y el régimen militar en el Brasil (1964-1985). En cambio los sistemas totalitarios más conocidos han sido el fascismo italiano (1922-1943), el nacionalsocialismo alemán (1933-1945), el régimen comunista en la antigua Unión Soviética (1917-1991, sobre todo en sus periodos leninista y stalinista), el periodo duro (“ortodoxo”) en la República Popular China (1949-1976), el curioso modelo establecido a partir de 1945 en Corea del Norte y la llamada revolución islámica en Irán (a partir de 1978).

A comienzos del siglo XXI hay que considerar otras posibilidades de evolución histórico-política, muy diferentes del caso español:

1. las sociedades autoritarias se pueden convertir en regímenes semi-totalitarios y totalitarios, con rasgos propios y persistentes; y (2) las democracias sin una cultura liberal vigorosa (es decir: democracias mal consolidadas) pueden transformarse en gobiernos débiles de larga duración, que, bajo ciertas circunstancias, dan paso a regímenes autoritarios con marcada inclinación a adoptar de modo paulatino rasgos totalitarios.

La primera posibilidad existe, por ejemplo, en el ámbito islámico contemporáneo¹⁴; la segunda puede ser constatada a lo ancho del Tercer Mundo. En este último caso la

¹⁴ Cf. Yehuda Bauer, *Der dritte Totalitarismus* (El tercer totalitarismo), en: DIE ZEIT (Hamburgo), N° 32 del 31 de julio de 2003, p. 1: El primer totalitarismo habría sido el comunismo ruso, el segundo el nacionalsocialismo alemán y el tercero el radicalismo islámico. Sobre el totalitarismo religioso en el seno de corrientes fundamentalistas islamistas, cf. Hartmut Krauss, *Der islamische Fundamentalismus als religiöser Totalitarismus* (El fundamentalismo islámico como totalitarismo religioso), en: GLASNOST-ARCHIV (www.glasnost.de) [consulta del 12 de enero de 2011].

acción combinada de un desarrollo tecnológico descontrolado, el potencial de seducción de los medios masivos de comunicación, la desilusión de la población con los resultados reales de la democracia contemporánea (muy magros, por lo habitual) y el renacimiento de tradiciones premodernas e irracionalistas, pero ampliamente compartidas por la población, pueden generar un autoritarismo que se acerca a modelos totalitarios.

La experiencia de la revolución

Esta última posibilidad es similar a la constelación histórico-política estudiada por las primeras teorías del totalitarismo. Lo que puede afirmarse de los experimentos totalitarios del siglo XX – con alguna seguridad – es que estos nacen en un contexto (a) donde las tradiciones político-culturales no son históricamente favorables a comportamientos democráticos duraderos; (b) donde el populismo radical puede ser aprovechado por partidos extremistas; (c) donde prevalece una amplia desilusión con los resultados de una incipiente modernización; (d) donde se resquebrajan los valores de orientación “tradicionales” (como la religiosidad generalmente aceptada) y donde no hay normativas que los reemplacen en la misma magnitud y calidad; y (e) donde la gente del ámbito cultural y en particular los intelectuales se dejan seducir por ideologías que propugnan un cambio fundamental en los asuntos públicos y que, al mismo tiempo, no atribuyen gran relevancia a los derechos humanos y a las libertades públicas. Esta combinación de elementos se ha dado en países del Primer Mundo, como Italia, Rusia, Alemania y Europa Oriental durante la primera mitad del siglo XX. Entre

tanto la situación en numerosas sociedades del Tercer Mundo, que se hallan en un proceso acelerado de modernización, exhibe algunos paralelismos notables. Por estos motivos es que las teorías del totalitarismo merecen de nuevo la atención de los cientistas sociales.

François Furet estudió detenidamente uno de los factores más importantes que allanan el camino al totalitarismo: la pasión revolucionaria que afecta a dilatados grupos sociales, precisamente a aquellos con ciertos conocimientos históricos y amplia cultura general. Desde la Revolución Francesa estos sectores alimentan una concepción sacralizada de los procesos revolucionarios: se los percibe como un impulso noble y desinteresado, que, pese a sus muchos errores y hasta horrores, tiene como objetivo determinante la consecución de un orden social más justo, humano y solidario. En el marco de esta visión embellecida y romántica de los procesos revolucionarios, es muy improbable que estas metas sublimes sean asociadas acríticamente, por ejemplo, al sucio trabajo cotidiano de los funcionarios policiales de estos regímenes o a las cárceles y otros mecanismos de disciplinamiento que siguen existiendo en los mismos. Es decir: aquellos que se dejan fascinar por el brillo de las leyendas revolucionarias no pueden percibir los numerosos aspectos negativos y hasta monstruosos que generan los autoritarismos y totalitarismos en la praxis diaria.

La pasión revolucionaria está habitualmente vinculada a un moralismo doctrinario, que se refleja en una afición entusiasta y luego en un exagerado apego por el “hombre regenerado”, aquel que sabe eximirse de la “maldición del lucro” y del “prosaísmo universal del cálculo económico”¹⁵. Se trata

en el fondo del viejo odio a la “burguesía” o, de acuerdo a los cánones y términos contemporáneos, de la repulsión que muchas personas sensibles y cultas experimentan frente a las detestables prácticas de los estratos medios, sobre todo con referencia a aquellos dedicados a actividades mercantiles, bancarias y financieras, porque estos serían incapaces de sentir algo así como el entusiasmo por una buena causa y la generosidad hacia el prójimo, estando más bien sometidos a la medida uniformante del dinero.

Otra de las manifestaciones de la pasión revolucionaria es la fascinación que han ejercido las grandes revoluciones, la rusa, la china y la cubana (“*el embrujo universal de Octubre*”), sobre todo porque los actos revolucionarios representarían “la afirmación de la voluntad en la historia, la invención del hombre por sí mismo, figura por excelencia de la autonomía del individuo democrático”¹⁶. Como dijo Furet, lo que más atrae y fascina de las revoluciones es su elemento *voluntarista y subjetivista*, aunque sea el menos democrático-liberal. Este subjetivismo, como lo llama Furet, se muestra en algo que es irresistible para muchos intelectuales de talante radical: la omnipotencia de la voluntad política, voluntad que recibe el apoyo de una teoría historiográfica aparentemente científica y que se encarna en un partido político, “oligarquía de sabios y de organizadores”, una organización que cambia el mundo según su voluntad, pero cree hacerlo obedeciendo las leyes de la historia¹⁷. Esta irrupción de la voluntad en los decursos de la historia parece exonerar a la misma de su carácter azaroso y fortuito, y gracias a la acción planificada de los revolucionarios, la “historia” parece alcanzar por fin un carácter y un sentido lógicos y racio-

15 François Furet, *El pasado...*, op. cit. (nota 12), p. 180, 354.

16 Ibid., p. 77 sq.

17 Furet, *ibid.*, p. 167 sq.

nales. Todo ello conduce a justificar cualquier acción revolucionaria que conlleve víctimas humanas.

Esta tradición revolucionaria –y no una que defienda las libertades públicas e individuales– es la más común en los sectores sociales de menores ingresos y bajo nivel educativo, pero también es muy popular entre intelectuales, no sólo por su sinuosa relación con la teoría y ante todo con la práctica de las libertades públicas y los derechos humanos, sino porque este concepto de revolución ha canalizado las pasiones dirigidas contra el egoísmo del orden burgués y así ha creado sus propios mitos, los que paradójicamente resultan robustos en el imaginario colectivo si están respaldados por el poderío militar de una gran potencia (lo que fue el caso de China y la Unión Soviética). En un estudio psicoanalítico sobre el marxismo, Mathilde Niel aseveró que la popularidad de las doctrinas revolucionarias no se basa en el valor científico de sus enunciados, sino en el hecho de que millones de personas creen en la fuerza mágica de las mismas¹⁸.

Para comprender la enorme relevancia de la esfera simbólico-comunicativa en el surgimiento y la consolidación de regímenes totalitarios, resulta útil mencionar la hazaña mediática de Stalin: aparecer como el príncipe de la paz a nivel mundial, cuando en realidad su “paz” significaba la neutralización, el aislamiento y finalmente la eliminación de todos los disidentes¹⁹. El centro del poder estaba exento de la propia ideología socialista. El aspecto totalitario del comunismo se define, según Gerd Koenen, mediante las purgas incesantes y la purificación exhaustiva que destruyó literal-

mente a todo disidente y a toda idea divergente. Fue una purgación no sólo intelectual-metafórica, sino una exhaustiva persecución corporal-física de todo lo que tenía la reputación de ser hostil, nocivo y peligroso para el orden social establecido, lo que entonces significaba también ser percibido como cosmopolita, individual y autónomo²⁰. En las primeras etapas del comunismo soviético Koenen percibe una regresión social, una simplificación de enorme escala (una supresión radical de los matices socio-históricos y culturales), una destrucción de la modernización lograda trabajosamente hasta entonces, una anulación de la diferenciación entonces alcanzada del trabajo social y una dilución de la estructura laboral que se había edificado en Rusia. Todo esto se habría manifestado en la eliminación física de los capitalistas, los industriales, los comerciantes y los funcionarios estatales. En las áreas rurales esto significó un retorno a formas más primitivas de organización social y la simplificación de formas de cooperación familiar en la organización de la producción. Dice Koenen que el subdesarrollo resultó la forma más elevada del socialismo. Y los elementos distintivos de ese subdesarrollo eran: la pérdida de valor del tiempo, la desinformación generalizada sobre el ancho mundo, la incapacidad de innovación, el malgasto sistemático y la escasez generalizada²¹. Todo esto no es extraño a varios experimentos totalitarios en el Tercer Mundo, por ejemplo en Cambodia, Vietnam, China, Etiopía y Corea del Norte durante sus etapas heroicas.

18 Mathilde Niel, *Psychoanalyse des Marxismus* (Psicoanálisis del marxismo), Munich: List 1972, p. 7.

19 Cf. el celebrado texto de Gerd Koenen, *Utopie der Säuberung. Was war der Kommunismus?* (Utopía de la depuración. ¿Qué era el comunismo?), Frankfurt: Fischer 2000, p. 361.

20 Ibid., p. 27.

21 Ibid., pp. 26-28, 404-409.

El criterio de la vida cotidiana

Pero: desde la misma Revolución Francesa la credibilidad de los propagandistas de los regímenes revolucionarios ha sido cuestionada porque ellos han consentido las vulneraciones a las libertades públicas y a los derechos humanos de parte de esos regímenes, amparándose en un inadmisible derecho histórico superior de las revoluciones, lo que las haría inmunes a cualquier crítica. Por todo ello una de las labores centrales de una teoría crítica del totalitarismo es tratar de explicar la extraordinaria popularidad de estos regímenes, *independientemente de su desempeño cotidiano* (y a veces contra el mismo): la historia objetiva de hechos y resultados es desplazada dentro del imaginario colectivo por una visión idealizada y edulcorada de las grandes revoluciones, y esta visión, adornada de leyendas románticas, es la que perdura a la hora de moldear las imágenes que el gran público tiene de los fastos heroicos del mesianismo revolucionario, tanto en sus versiones laicas como en las religiosas.

Habría, por consiguiente, que analizar con detenimiento algunas preguntas centrales, como ser (a) si el régimen analizado está en condiciones de aliviar real y persistentemente la vida cotidiana de sus ciudadanos, (b) si respeta efectivamente la vigencia de los derechos humanos y las libertades políticas y (c) si persigue a largo plazo una política de convivencia pacífica con otros estados. La emisión de juicios valorativos según este *criterio de la vida diaria* presupone un ejercicio de *phronesis*, es decir: de prudencia, de la estimación de situaciones recurrentes en la existencia de seres humanos concretos, para lo cual no se puede apelar a leyes obligatorias de la historia o desarrollos tecnológicos insoslayables. Lo que interesa es la calidad y estructuración de la vida cotidiana, las

pequeñas contrariedades de la misma y las interacciones del sujeto común y corriente con la burocracia estatal, con los jefes en el puesto del trabajo y con los otros ciudadanos. Aquí es donde se puede apreciar la vigencia o no de pequeñas, pero indispensables libertades en ámbitos delimitados de la existencia diaria; aquí se puede estudiar si una opinión casual, una palabra al viento o un sentimiento espontáneo significan la ruina de una vida o una carrera o si son interpretados como actos de la esfera personal sin consecuencias legal-políticas. En regímenes totalitarios, donde las competencias de los jefes políticos y gerentes empresariales se transforman fácilmente en derechos ilimitados no escritos sobre el destino de la gente común y corriente, el ciudadano depende de los humores y caprichos de sus superiores, lo que obliga a un comportamiento de extremo cuidado y recelo, porque precisamente lo espontáneo y bien intencionado puede ser fatal.

En casi todos los modelos civilizatorios y para la mayoría de los seres humanos la vida cotidiana representa una experiencia gris y engorrosa, que es agravada por el proceder de los burócratas. Al ciudadano “normal” le es indiferente e irrelevante si los medios de producción pertenecen a “todo el pueblo”, si el régimen en el que le toca vivir es la “culminación de la razón histórica” o si el gobierno de turno es la “representación adecuada de la voluntad popular”, pues en la vida diaria está sometido a la monotonía del trabajo, a una autoridad imprevisible y absolutista y a una atmósfera cultural de dogmatismo y obscurantismo. Como dijo *Karl Dietrich Bracher*, haciendo uso de un sentido común guiado críticamente, para la inmensa mayoría de los seres humanos la diferencia de vivir bajo un régimen que es la encarnación de la “razón histórica emancipada” y otro que es la “sociedad clasista de la explotación”, ha resultado ser un asunto mera-

mente académico²², pues el ciudadano “normal” está enfrentado a un poder político similar y a tribulaciones semejantes de la vida diaria. El consuelo de que alguna vez sobrevendrá el paraíso en la Tierra es un consuelo demasiado débil.

La justificación del totalitarismo revolucionario

Uno de los factores esenciales de la ideología exculpatoria del totalitarismo práctico debe ser vista en la tendencia a eximir a las grandes revoluciones de toda justificación moral y político-institucional. Hannah Arendt llamó la atención sobre el hecho de que los modelos totalitarios confunden deliberadamente el poder y la autoridad, el ejercicio del gobierno y la ley²³: el poder y el gobierno aparecen entonces como anteriores y superiores a la autoridad y la ley. Los últimos adquieren sólo una función subordinada. Al régimen revolucionario victorioso se lo exonera de la obligación de someterse a elecciones libres, en las cuales tendría que rendir cuentas a la sociedad en una competencia pluralista con otras corrientes políticas. Los intelectuales al servicio de la revolución inventan la llamativa fórmula de la “democracia real” y las “libertades reales”, distintas y superiores a la mera “democracia formal” y las “libertades formales” del orden “burgués”. El Estado todopoderoso de la revolución es considerado como el garante de la igualdad y la libertad revolucionarias. Como dijo Furet, su preeminencia con respecto a todos los otros modelos sociales parece ser tan evidente e inmensa, que resulta inmune a todo argumento

22 Karl Dietrich Bracher, *Zeitgeschichtliche Kontroversen um Faschismus, Totalitarismus, Demokratie* (Controversias de la historia contemporánea en torno al fascismo, el totalitarismo y la democracia), Munich: Piper 1976, p. 40.

23 Hannah Arendt, *Über die Revolution* (Sobre la revolución), Munich: Piper 1974, p. 237.

empírico o prueba testimonial²⁴. Y de ahí hay un solo paso a creer que la “democracia real” y la revolución requieren de un Estado todopoderoso y dictatorial, que no esté coartado por prescripciones legales e institucionales de ningún tipo.

Hay que subrayar, por consiguiente, el rol indispensable que juegan los intelectuales a la hora de crear y propalar esa concepción idealizada de los grandes procesos revolucionarios. No es necesario ocuparse de esa dilatada masa de funcionarios bajo los propios regímenes totalitarios, que no tenían más remedio que cantar las loas del sistema, pues durante largas décadas cualquier otro comportamiento hubiera sido peligroso o simplemente fatal. Y, como se sabe, la gente de los libros y la pluma rara vez exhibe un temple heroico. Lo que interesa y espanta es el papel de los intelectuales que celebraron (y aun celebran) los modelos totalitarios desde la seguridad que les brinda el Estado de Derecho bajo las denostadas democracias occidentales, donde no estaban (y no están) sometidos a la presión de organismos como la policía secreta y donde, además, tenían (y tienen) la posibilidad de examinar y contrastar todas las informaciones provenientes de los elogiados sistemas totalitarios. Esta *trahison des clercs* muestra el carácter básicamente iliberal y antidemocrático de muchísimos pensadores que, bajo ese cómodo refugio de la legislación burguesa, se dedicaron a confeccionar las más curiosas justificaciones del terror revolucionario y de la vulneración de los derechos humanos.

La traición de los intelectuales queda como una posibilidad siempre latente, porque, como escribió Mark Lilla, la inclinación por lo despótico está en nuestras almas²⁵. La

24 François Furet, *La revolución...*, op. cit. (nota 13), p. 14, 41, 130.

25 Mark Lilla, *The Reckless Mind. Intellectuals in Politics*, New York: The New York Review of Books 2001, p. 216.

fascinación que irradia el totalitarismo tiene que ver con algunos aspectos protorreligiosos, a los que son particularmente sensibles los intelectuales: la unidad doctrinaria, la disciplina jerárquica de la iglesia, el sueño de hogar y fraternidad, la ilusión de la solidaridad practicada²⁶. Otros factores de la misma seducción tienen que ver con algo que no es de ninguna manera sagrado, pero que, bajo ciertas circunstancias, tiende a ser sacralizado. Un régimen político que detenta un gran poder, preferentemente de carácter irrestricto, llega fácilmente a ser endiosado por muchos de sus benévolo admiradores, que aprecian sobre todo la facultad de “hacer historia”, la aptitud de moldear y dirigir los acontecimientos políticos y los destinos de la humanidad. No pocos intelectuales se han considerado como demiurgos impedidos, y proyectan sobre otros hombres exitosos sus ambiciones de poder y su inmodestia proverbial. La factibilidad de la historia²⁷, la posibilidad de hacer *tabula rasa* con lo alcanzado hasta ahora, la creencia de que la inminente instauración del futuro está en sus manos, representan otros elementos que explican la acción cautivadora de modelos totalitarios sobre gente culta, pero ávida de poder y prestigio. Numerosos investigadores han señalado que una de las fuentes más notables del totalitarismo moderno es la pretensión de lo “básicamente nuevo”: al propugnar una ruptura radical con el curso de la historia y, concomitantemente, la creación de un orden fundamentalmente diferente, los revo-

26 Michael Rohrwasser, *Der Kommunismus. Verführung, Massenwirksamkeit, Entzauberung* (El comunismo. Seducción, efecto masivo, desencanto), en: Hans Maier (comp.), *Wege in die Gewalt. Die modernen politischen Religionen* (Caminos hacia la violencia. Las religiones políticas modernas), Frankfurt: Fischer 2002, p. 128 sq.

27 Jürgen Habermas, *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien* (Teoría y praxis. Estudios social-filosóficos), Neuwied: Luchterhand 1963, p. 214.

lucionarios exigen que se reconozca nuevos criterios de justificación, nuevos principios morales y nuevos procedimientos políticos²⁸. Todos ellos no podrían ser juzgados y menos condenados desde la perspectiva “convencional”, desde los valores “tradicionales” anteriores a la gran revolución, sino desde una constelación novedosa, que inventa los principios éticos e históricos que inician así su propio periodo de vigencia. Lo nuevo legitima asimismo el uso de la violencia física en gran escala para defenderse o para conquistar nuevos territorios; las víctimas de la violencia revolucionaria son “víctimas” sólo desde la perspectiva antigua, tradicional, depasada por la historia. Desde la óptica de lo “nuevo”, la violencia política deja de tener una connotación ética negativa y se transforma en un mecanismo político, cuya razón de ser se reduce al hecho instrumental si contribuye (o no) eficazmente a consolidar y ensanchar el poder político revolucionario. Esto inmuniza al proceso revolucionario contra toda crítica relevante, pues esta puede ser desdénada como una mera opinión adversa porque proviene del campo enemigo y perdedor. Y el partido político que dirige el magno proceso revolucionario se considera como un movimiento que posee su fin en sí mismo: esta pretensión, como dice François Furet, lo emparenta con la secta religiosa²⁹ y lo pone por encima de toda impugnación racional. De ahí se deriva *también* una de las fortalezas de los regímenes totalitarios y, deplorablemente, una de las fuentes de su popularidad, por lo menos en ciertas épocas históricas.

28 Cf. Bronislaw Baczko, *Hat die Französische Revolution den Totalitarismus hervorgebracht?* (Ha generado la Revolución Francesa el totalitarismo?), en: Hans Maier (comp.), op. cit. (nota 26), pp. 11-36, especialmente p. 13.

29 François Furet, *El pasado...*, op. cit. (nota 12), p. 161.

El rechazo a las instituciones democráticas

En las periferias mundiales los sistemas autoritarios y totalitarios combinan prácticas arcaicas con tecnología moderna, rituales primitivos con adelantos industriales, control despótico con ideología revolucionaria, hábitos policiales con medios modernos de comunicación, palizas y cárceles tradicionales con modelos administrativos de último momento, campos de concentración con hazañas de astronautas, y todo esto los hace paradójicamente atractivos para un número muy elevado de gente pensante. La constelación prevaleciente hoy en día en Cuba y China, Corea del Norte y Birmania, Irán y Sudán corresponde a esta fenomenología. La sacralización de la historia y de los grandes entes colectivos (Estado, partido, movimiento) conduce a percibir los regímenes como una forma superior y perfecta de la democracia.

Las políticas públicas seguidas por el Partido Comunista Chino desde la conclusión y superación de la llamada Gran Revolución Cultural Proletaria (1966-1976) son muy instructivas, porque nos permiten conocer, con algún detalle, lo que está detrás de la teoría altisonante, en realidad detrás de casi toda programática política. La consolidación del poder político debe ser considerada como la primera prioridad; todos los cambios de la agenda económica y financiera y del comercio exterior pueden ser percibidos como instrumentos de la preservación exitosa del poder bajo circunstancias cambiantes. La liberalización del comercio exterior y la instauración de la propiedad privada en los medios de producción – en una intensidad y escala que ha sido simplemente única en toda la historia de la China – se combinan con la exitosa preservación del poder político del partido comunista. Siguiendo, en el fondo, una antigua y venerable tradición del

Celeste Imperio, con claros signos confucianos, el Partido Comunista Chino ha elevado la armonía social y el crecimiento económico a la categoría de metas normativas supremas. En este sentido se puede aseverar que el partido ha renunciado a un rol innovador y creador de paradigmas históricos; actuaría de manera “reactiva”³⁰ ante la evolución política y social del país y del mundo, pero, sin duda alguna, con una notable eficacia. El partido no es un instrumento de participación popular amplia e intensa, aunque aparezca en la figura de un gran partido popular, sino una instancia elitaria de conciliación de intereses, revigorización del aparato estatal, dirección de las relaciones exteriores y fijación de tendencias básicas para el futuro. Este juicio no desmerece el hecho de que en el seno del partido se hallan relativamente bien representadas las diversas tendencias provinciales, las distintas clases sociales y sectores claramente diferenciados, como el estamento militar, el ámbito universitario y académico y, por supuesto, la empresa privada. Pese a su nombre, el Partido Comunista Chino no es el órgano del clásico proletariado de fábrica ni tampoco de las masas campesinas desposeídas; es “popular” en el sentido de englobar a casi todos los estratos sociales (con la sintomática excepción de los disidentes políticos de toda laya), pero preserva su carácter elitario en su severa jerarquía piramidal y en su funcionamiento cotidiano³¹.

30 Falk Harting, *Die Kommunistische Partei Chinas: Volkspartei für Wachstum und Harmonie?* (El Partido Comunista de China: partido popular para el crecimiento y la armonía?), en: INTERNATIONALE POLITIK UND GESELLSCHAFT (Bonn), vol. 2008, N° 2, pp. 70-89, aquí pp. 70 sq.

31 Hay que notar que una destacada tendencia académica percibe en el partido “una democratización desde arriba”, que podría extenderse al resto de la sociedad.- Cf. Hartig, *ibid.*, p. 75.

François Furet, siguiendo argumentos de Hannah Arendt, aseveró que las dos formas principales del totalitarismo, el fascismo y el comunismo, se nutren de una fuente común: el rechazo de la democracia, entendida esta última como (a) el sistema político fundado en elecciones libres y competitivas y como (b) el régimen de derechos garantizados para una sociedad de individuos iguales, autónomos y con diferentes proyectos de vida. El totalitarismo premia, en cambio, la uniformidad de comportamientos y valores, rechaza el individualismo y propugna la unidad de intereses y voluntades. Bajo el totalitarismo el terror político-policial no siempre propende a la eliminación física de todos los disidentes, pero sí se esfuerza en eliminar todas las diferencias entre los “ciudadanos” y, por consiguiente, en anular el concepto mismo de individualidad positiva. El régimen totalitario promueve la atomización de las personas ante el Estado todopoderoso. En la esfera política las corrientes totalitarias combaten la inclinación “reformista” a pactos, compromisos y alianzas y desprecian el Estado de Derecho (“la violencia como partera de la historia”). Se trata de un sistema donde el poder político es monopolizado por un solo partido o grupo, y nunca comparido lealmente con otras fuerzas; donde la violencia cotidiana se convierte en un hábito tácito; donde prevalece con todo esplendor la doctrina de que el fin justifica los medios; donde el partido único siempre tiene razón (y en todas las actividades humanas); y donde la ética toma la forma de un catecismo convencional para domesticar a las masas³².

A comienzos del siglo XXI y en el Tercer Mundo se hacen manifiestos ciertos rasgos que se popularizan entre

32 Furet, op. cit. (nota 12), pp. 36, 154, 191-200, 221, 234.- Una de las primeras formulaciones de esta teoría sigue siendo la más brillante: Hannah Arendt, *The Origins...*, op. cit. (nota 3), pp. 323-334, 468-473.

algunos círculos intelectuales, rasgos que también florecieron, y con inusitado vigor, en la primera mitad del siglo XX. Los sujetos colectivos – como el grupo étnico o lingüístico, las nacionalidades, los movimientos sociales, las tendencias indigenistas – vuelven a ganar en importancia, y esto ocurre en detrimento del individuo y de la representación racional de intereses bien delimitados. El pluralismo ideológico, el parlamento como lugar de negociación de políticas públicas, los partidos contendientes entre sí y los debates interminables en el seno de la opinión pública son vistos otra vez como obstáculos a un desarrollo auténtico, como una rémora frente a las apremiantes necesidades del momento y como una pérdida de tiempo en comparación con el presunto mejor desempeño de un gobierno fuerte y de un líder enérgico. Se repite la crítica, muy difundida, acerca de las debilidades innatas y las complicaciones innecesarias de la cultura liberal-democrática; las instituciones de la misma, desde los procedimientos parlamentarios hasta las discusiones en los órganos de la opinión pública, pierden el favor de las masas.

Coda provisoria

Desde la Revolución Francesa se advierte que un proceso de democratización radical contiene también algunos factores que pueden desembocar en un desarrollo proclive al totalitarismo. Esto no es, de ninguna manera, un argumento contra todo proceso de democratización, sino un ejercicio de realismo y sobriedad. Hay que reconocer, por ejemplo, que el otorgamiento de derechos políticos a dilatados sectores sociales conlleva a veces grandes movilizaciones de masas, que requieren de una dirección y del estímulo permanente de

una organización política. La espontaneidad revolucionaria es, como se sabe, una cosa muy emotiva, pero efímera y pasajera. Y las organizaciones políticas tienden rápidamente a desplegar elementos oligárquicos, como el predominio de los elegidos sobre los electores y la conformación de élites extraordinariamente estables y duraderas. Estas élites partidarias no poseen una gran autoridad moral ni intelectual, pero saben adueñarse del aparato partidario, que se vuelve autónomo con respecto a las masas de los simples afiliados. Marx y los intelectuales marxistas no han querido o no han podido darse cuenta de este desarrollo, que conduce a élites dirigentes estables y altamente privilegiadas³³.

Diversos autores han señalado el papel decisivo que la democracia como tal habría jugado para el surgimiento del totalitarismo, pero bajo la figura de una degeneración de la democracia moderna de masas. Desde J. L. Talmon hasta la Escuela de Frankfurt, pasando por Hannah Arendt, se han elaborado varias teorías en torno a la “modernidad totalitaria”, que señalan las complejas vinculaciones entre la sociedad democrática de masas y el régimen totalitario³⁴. El punto

central sería la pérdida de la facultad personal de discernir, es decir el sometimiento de las masas a la industria de la cultura. Se trata, obviamente de juicios surgidos desde una perspectiva liberal, individualista y logocéntrica, como se dice actualmente en talante peyorativo, pero ello no desvaloriza este análisis. Si no aceptamos la degradación postmoderna de la consciencia individual y si nos negamos a considerar esta última como un mero receptáculo casual de sensaciones cambiantes, entonces la facultad personal de discernir, elegir y actuar de forma autónoma sigue siendo el criterio más importante para juzgar la calidad y los logros de un régimen social determinado. Por ello las corrientes contemporáneas asociadas al postmodernismo y al relativismo axiológico no nos pueden dar luces para comprender la actualidad socio-cultural en numerosas regiones de Asia, África y América Latina, en la cual se dan fenómenos que caen bajo la rúbrica del autoritarismo y el totalitarismo.

33 Robert Michels, *Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie. Untersuchungen über die oligarchischen Tendenzen des Gruppenlebens* (Sociología de los partidos en la democracia moderna. Investigaciones sobre las tendencias oligárquicas en la vida grupal) [1912], Stuttgart: Krone 1970, pp. 13-15, 38, 368-371, 380.- A Michels le corresponde el destacado mérito de ser el primero en haber investigado y comprobado las tendencias oligárquicas en los partidos socialdemocráticos e izquierdistas, pero al mismo tiempo él tomó como fundamento un concepto absoluto de democracia, que sólo permite como alternativa una democracia radical y plebiscitaria como la postulada por *Jean-Jacques Rousseau*.

34 Cf. J. L. Talmon, *Les origines de la démocratie totalitaire*, París: Calman-Lévy 1966; Lars Rensmann, *Das Besondere im Allgemeinen. Totale Herrschaft und Nachkriegsgesellschaft in den politisch-theoretischen Narrativen von Arendt und Adorno* (Lo particular en lo general. Poder total y sociedad posterior a la guerra en las narrativas político-teoréticas de Arendt y Adorno), en: Dirk Auer et al. (comps.), *Arendt und Adorno* (Arendt y Adorno), Frankfurt: Suhrkamp 2003, pp. 150-195.

SOCIALISMO Y NACIONALISMO COMO AGENTES DE MODERNIZACION ACELERADA

Lo realmente importante y hasta trágico del desarrollo del Tercer Mundo reside en el hecho de que las masas y los intelectuales de aquellas sociedades se han sentido fascinados por modelos autoritarios de modernización, sin que los datos en su contra hagan demasiada mella en la consciencia colectiva. Hasta aproximadamente 1980 el sistema socialista aparecía como la última esperanza ante los ojos de los pueblos empobrecidos, como ahora el fundamentalismo en vastas porciones del ámbito islámico. A pesar de sus errores y retrocesos, sus actos antilibertarios y sus manías economicistas, los experimentos socialistas y los nacionalistas de izquierda emergían como una alternativa válida y más promisoría que los regímenes capitalistas. Por ello y ante el renacimiento del populismo izquierdista, hay que retomar las brillantes teorías que sobre este decurso evolutivo elaboraron pensadores críticos como *Umberto Melotti*, *Barrington Moore*, *Kostas Papaioannou*, *Richard Pipes* y *Karl August Wittfogel*, que lamentablemente no han salido del ámbito del silencio y el

olvido. Es un acto de justicia volver a considerar los esfuerzos intelectuales que se hicieron hasta 1980 para entender la evolución de Asia, Africa y América Latina.

Se trata, en todo caso, de un fenómeno relativamente reciente y casi único a lo largo de la historia universal. La *urgencia por el desarrollo* es con seguridad un producto de la segunda mitad del siglo XX y un fruto del incremento espectacular de las comunicaciones entre las naciones más avanzadas y las áreas aun atrasadas. La idea misma de *subdesarrollo* ha nacido de la comparación entre lo que existe en el actual Tercer Mundo y las naciones metropolitanas del Norte, cuya evolución adquiere entonces la categoría de paradigma, de acuerdo a la cual se mide todo “progreso”. La noción de subdesarrollo es algo derivado, es decir, sin autonomía de origen, y depende paradójicamente de lo alcanzado en las envidiadas y, al mismo tiempo, vilipendiadas sociedades opulentas del Norte. Su núcleo está compuesto por los *efectos de demostración* que genera la civilización industrial sobre la mentalidad colectiva de los pueblos meridionales.

Tanto los admiradores del capitalismo como los amigos del socialismo radical, del nacionalismo anti-imperialista y hasta del fundamentalismo islámico consideran *volens volens* al llamado Primer Mundo como el marco normativo de referencia para determinar qué cosa es atraso o adelanto. Los criterios básicos son la existencia de una industria moderna, el florecimiento de una tecnología avanzada, una tasa alta de urbanización y escolarización, la consolidación de un Estado nacional fuerte, expansivo y respetado internacionalmente y la adquisición de un alto nivel de vida¹. La “emulación de

Occidente”² es predicada por autores que han dedicado su vida a la crítica del capitalismo: *Paul A. Baran* escribió que las naciones periféricas debían, “a su modo”, alcanzar lo que habían logrado Francia, Gran Bretaña y América con sus revoluciones³. Los representantes de la *teoría latinoamericana de la dependencia* han creado sus conceptos centrales, tales como “subdesarrollo”, “dependencia”, “heterogeneidad”, “estancamiento”, “marginalidad”, “periferia”, “satélites” y muchos otros derivándolos de “desarrollo”, “autonomía”, “homogeneidad”, “dinámica”, “integración”, “metrópoli”, “centros” y otros que caracterizan las naciones del Norte y que conforman así la *positividad* normativa a escala mundial⁴. Todos estos enfoques teóricos tienen como contenido sólo *determinaciones negativas*: sus categorías fundamentales y su especificación del subdesarrollo resultan ser criterios de déficit y recuento de carencias, que surgen mediante la confrontación con la situación actual de los países más avanzados del Norte, que adquieren así de manera obvia – y, por ende, incontestable – la dignidad de paradigmas históricos. Esta genuina dependencia con respecto al criticado modelo metropolitano se manifiesta en el tratamiento que los “dependencistas” dan a los grupos empresa-

1 Cf. Dieter Senghaas, *Weltwirtschaftsordnung und Entwicklungspolitik. Plädoyer für Dissoziation* (Orden económico mundial y política de desarrollo. Llamamiento a la disociación), Frankfurt: Suhrkamp 1977, p. 14, 28, 38, 41,

67, 79, 89, 178, 269 sq.- Senghaas recapitula (aceptando acríticamente) las teorías latinoamericana y africana de la dependencia, tomando sus puntos de vista; aquí se evidencia en forma clara la “dependencia” de estas teorías con respecto al “sistema” que ellas atacan tan enfáticamente.

2 Cf. un buen resumen en: Fred W. Riggs, *Modernization and Political Problems: Some Developmental Prerequisites*, en: Willard A. Behing / George O. Totten (comps.), *Developing Nations. Quest for a Model*, New York: Van Nostrand Reinhold 1970, pp. 60-82

3 Paul A. Baran, *On the Political Economy of Backwardness*, en: MANCHESTER SCHOOL, vol. 20, octubre de 1952, p. 82 sq.

4 Theotonio dos Santos, *La estructura de la dependencia*, en: Sweezy / Wolff / Dos Santos / Magdoff, *Economía política del imperialismo*, Buenos Aires: Periferia 1971, p. 60 sq.

riales de los países periféricos: si éstos han logrado un éxito comparable a la burguesía capitalista europea, como en el caso del Japón, entonces se los admira casi irrestrictamente⁵; si sus resultados son más modestos, entonces merecen sólo el calificativo de clases explotadoras y vendidas a los intereses extranjeros.

En un plano práctico y más profano se puede constatar igualmente cómo el progreso material occidental se ha transformado en el parámetro obvio para evaluar todo sistema socio-económico. En 1961 Nikita Xrushchëv prometió a la generación soviética en vida el goce del comunismo más completo, constituido éste por la plenitud del bienestar material, teniendo explícitamente a Occidente como el modelo a imitar. El socialismo existente tendió a convertirse en una variante de política social exitosa; la meta ya no era el “Hombre nuevo”, sino “el automóvil nuevo”. Si se toma como objetivo el alcanzar *cuantitativamente* el ingreso *per capita* de las naciones más avanzadas de Occidente, entonces se establece *cualitativamente* como meta del experimento socialista el copiar cabalmente al inculpatado capitalismo, lo cual permite advertir irónicamente los fracasos del socialismo en la vida cotidiana.

En la China, por otra parte, la evolución posterior a la Revolución Cultural (1966-1976) puede ser interpretada como un intento modernizante que deja a un lado conscientemente las veleidades de un experimento radical y autoctonista y se concentra en los métodos habituales para industrializar un extenso territorio. Todas las fracciones del Partido Comunista Chino han querido convertir a su país en una potencia grande y fuerte a nivel mundial, residiendo las dife-

rencias entre ellas en la cuestión relativa al camino hacia tal fin. Los sucesores de Mao Tse-Tung se decidieron tras una década de controversias por la imitación de los centros metropolitanos en lo que se refiere al progreso material: sacando a relucir una posible cita del Gran Timonel de 1956, los altos dirigentes tienen en vista el sobrepasar a Estados Unidos como objetivo central del programa modernizador⁶. En realidad, lo que anhela la China Continental es obtener las conquistas de *Taiwan* en las esferas de la industria, la agricultura, la educación y la occidentalización de la vida cotidiana bajo un régimen político autoritario, muy en consonancia con las tradiciones paternalistas de la antigua China⁷.

Es interesante mencionar que Taiwan exhibe un desempeño económico realmente envidiable: 40 años de un crecimiento continuado del orden del 8 % anualmente, una de las mayores reservas de divisas del mundo, inversiones cuantiosas en la China continental y en la mayoría de los países del sudeste asiático, concentración en diez áreas estratégicas de tecnología intensiva y “emergente” y un continuado y ejemplar fomento estatal de la educación y la investigación científico-técnica. Y todo ésto con una estructura de empresas medianas y pequeñas, es decir a contrapelo de lo que parece prescribir la corriente mayoritaria de la economía capitalista mundial. A ésto hay que añadir un proceso profundo y apa-

6 Cf. el interesante artículo premonitorio: Karl-Heinz Janssen, “Wie ein Ochse arbeiten”. *Maos Nachfolger mobilisieren die Massen für einen neuen Sprung nach vorn* (“Trabajar como un buey”. Los sucesores de Mao movilizan a las masas para un nuevo salto adelante), en: DIE ZEIT (Hamburgo) del 20 de mayo 1977

7 Theo Sommer, *Wettlauf der beiden Chinas* (Competencia de ambas Chinas), en: DIE ZEIT, N° 31 del 3 de agosto de 1979; Oskar Negt, *Modernisierung im Zeichen des Drachen. China und der europäische Mythos der Moderne* (Modernización bajo el signo del Dragón. China y el mito europeo de la modernidad), Frankfurt: Fischer 1988

5 Senghaas, op. cit. (nota 1), pp. 91-99; Baran, op. cit. (nota 3), pp. 71-74

rentemente irreversible de democratización (a partir de 1988/1991), que no excluye la permanencia de ciertos factores paternalistas en la vida política y económica⁸. En una palabra: Taiwan ya consiguió todo lo que trata de obtener la población de la China continental, y lo hizo con esfuerzos colectivos más humanos, con resultados mejores y sin el uso de las tediosas doctrinas que hasta ahora proclaman la supremacía del modelo socialista chino.

Hasta en Cuba las últimas metas perseguidas por la mentalidad colectiva son las anticipadas por la civilización occidental. Como lo señaló *Helga Strasser*, el estudio universitario, las profesiones intelectuales, el *standard* de vida de Estados Unidos y el desarrollo como progreso meramente tecnológico conforman las aspiraciones y los ideales de la juventud cubana, precisamente de aquéllos que provienen de un origen humilde. Mientras que el trabajo manual cae en descrédito paulatinamente, el consumismo de los centros metropolitanos es admirado y no censurado; la base de esta posición está formada por una fe inmovible en el más prosaico progreso material⁹. Otros ejemplos de modernización socialista en el Tercer Mundo no han tenido tanto éxito, pero tampoco ninguna originalidad. En Corea del Norte, por ejemplo, el régimen se destaca por su nacionalismo lindante en el fanatismo, por el grotesco culto a la personalidad del Gran Jefe, por aspectos francamente totalitarios en la educación, en la vida familiar, en las relaciones sociales, en el tratamiento de los niños, en el terreno de la sexualidad y en la actividad política. Se advierte

8 Cf. el brillante e informativo artículo de Jörg Meyer-Stamer, *Taiwan – die anhaltende Erfolgsstory* (Taiwan – la historia exitosa que perdura), en: INTERNATIONALE POLITIK UND GESELLSCHAFT (Bonn), N° 1, 1994, pp. 47-56

9 Helga Strasser, *Sozialistischer Alltag in Kuba* (Vida cotidiana socialista en Cuba), en: LATEINAMERIKA-BERICHT (Munich), vol. 4, No. 24, julio/agosto de 1979, p. 8

la creación de una notable industria pesada: se fabrican desde locomotoras hasta reactores nucleares.

El desarrollo estrictamente económico y exento de todo elemento democrático coadyuva a erigir un tipo extraordinariamente resistente de tiranía; la técnica se transforma en vehículo de opresión y consolidación del régimen totalitario. Entre las instituciones que más se aprovechan de la tecnología moderna para mantener un estado represivo y regresivo se hallan la policía y el departamento de agitación y propaganda. Corea del Norte es un buen ejemplo de una sociedad *orwelliana*: en la capital han sido instalados innumerables altavoces que “ofrecen” a cada barrio música, consignas del partido y alabanzas al Gran Jefe desde la mañana hasta la noche. La vida cotidiana se transforma así en un infierno inescapable, y la conciencia colectiva no tiene otro destino que degenerar en infantilismo político¹⁰.

Tampoco es posible discernir algo genuinamente propio en la revolución iniciada el 28 de abril de 1978 en Afganistán por un grupo de pequeños burgueses radicalizados y frustrados: su marcada inclinación hacia la Unión Soviética, su imitación de todo el simbolismo comunista (incluida la bandera roja), su dogmatismo, su brutalidad en el trato de los disidentes (así sean del mismo partido), su olímpico desprecio por procedimientos democráticos y la implementación de las medidas clásicas contenidas en los manuales económicos, terminaron en un burdo remedo del modelo soviético – con todos sus errores y sin un mínimo de originalidad, cosa que se repitió en Benin, Angola, Mozambique, Etiopía, Laos, etc.¹¹.

10 Cf. el temprano testimonio de Horst Kurnitzky, *Chollima Korea*, en: KURSBUCH, N° 30, diciembre 1972, p. 101

11 Cf. Andreas Kohlschütter, *Der “Volksfeind” ist das Volk selber* (El “enemigo del pueblo” es el pueblo mismo), en: DIE ZEIT, N° 34, del 24 agosto 1979

Es probable que justamente la extrema pobreza y el atraso del país respectivo hayan inducido a esos grupos insatisfechos de la clase media a adoptar lo que podría llamarse el núcleo simplificado de la modernización socialista con tintes nacionalistas en el siglo XX: la obsesión por un cierto tipo de desarrollo material acelerado (favorecimiento de la industria pesada a costa de los bienes de consumo) y la inclinación a la represión política y al control severo de la población. En todo caso, lo que sí llamó la atención en Afganistán y Etiopía fue la cantidad de presos políticos, el poco respeto por tradiciones religiosas y tribales, la liturgia de la dictadura del proletariado (en países sin él), la prohibición explícita de toda otra agrupación política y la exaltación de una unanimidad ficticia.

Para un espíritu escéptico, Cuba representa también un caso de modernización socialista periférica que, pese a los enormes esfuerzos de su población, sólo logró resultados bastante mediocres. Las diferentes estrategias implementadas en Cuba (desarrollo tendiente a la industria pesada bajo *Ernesto Che Guevara* en los primeros años del régimen, luego fomento masivo de la caña de azúcar como pilar de la economía, finalmente promoción errática del turismo proveniente del criticado mundo capitalista) han tenido como objetivo común la consecución de un nivel de producción y consumo comparable al de los centros metropolitanos. El camino hacia esta meta ha sido, empero, espinoso – para usar un eufemismo. Después de una breve fase redistributiva al comienzo de la revolución, el proceso de acumulación e “industrialización” ha seguido las pautas habituales de privaciones y sacrificios propios de las dictaduras modernizantes. En líneas generales, la acumulación primaria socialista en Cuba se ha basado en el principio stalinista de “crecer prime-

ro y repartir después”¹², que trajo consigo una serie de fenómenos reiterativos en este tipo de “experimentos”: sueldos y salarios determinados estrictamente por el rendimiento laboral¹³, extensión del tiempo de trabajo “voluntariamente” o por medios coercitivos, intensificación de la jornada laboral, creación de una ética que exalte estos aspectos a la categoría de lo *quasi*-sagrado, introducción de innumerables medios de control social, político y policial tanto en el lugar de trabajo como en la esfera privada y difusión de una ideología de la resignación y del acatamiento. Dejando atrás el período heroico y los experimentos con la “nueva moral”, se trató de implementar, obviamente desde arriba, el ubicuo principio de rendimiento, pero con resultados famosos por su carencia de éxitos y su enorme distancia entre esfuerzo y efecto¹⁴. Este énfasis general en el aumento de la productividad no han podido evitar resultados muy modestos tanto en el sector productivo¹⁵ como en el de servicios y consecuencias muy deplorables en el plano humano: reducción del Hombre a un ser cuantificable y manipulable según los requerimientos de la planificación económica; ensalzamiento de aquellos trabajadores que sobrepasan las normas de productividad dictadas desde arriba, pero que simultáneamente están satisfechos con el sistema y son incapaces de articular alguna crítica contra éste; y afianzamiento de una atmósfera general

12 Helga Strasser, op. cit. (nota 9), p. 3

13 Ibid., p. 4; cf. también Martha Harnecker (comp.), *Cuba, dictadura o democracia?*, México: Siglo XXI 1975, p. 45, 108.- Este principio fue acogido por el artículo 44 de la nueva constitución cubana en la década de 1970-1980.

14 Strasser, *ibid.*, p. 3 sq.; Reinhold Keilbach, *Entwicklung und Perspektiven der kubanischen Wirtschaft* (Desarrollo y perspectivas de la economía cubana), en: LATEINAMERIKA-BERICHT, vol. 2, Nº 12 (julio / agosto 1977), pp. 45-56

15 Cf. el temprano análisis de Hermann Josef Mohr, *Entwicklungsstrategien in Lateinamerika* (Estrategias de desarrollo en América Latina), Bensheim: Kübel 1975, p. 126.- Las cifras compiladas por Mohr sobre la producción alimentaria en Cuba no son demasiado positivas para el régimen castrista.

de obediencia, resignación y apoliticidad. Esto es particularmente perceptible en la esfera de la educación, que ha adquirido un carácter eminentemente tecnicista y que sirve también, a partir del jardín de infantes, como instrumento de control sobre el desenvolvimiento de cada individuo¹⁶.

Esta misma política, que en el campo laboral ha llevado a la militarización del trabajo¹⁷, ha conducido a una reglamentación muy estricta de todas las actividades sociales. En ambos casos la argumentación favorable a la Revolución Cubana ha subrayado la eficacia de factores tales como la centralización, la unidad de voluntades, la introducción de estructuras jerárquicas claras y sencillas, la eliminación de “críticas no constructivas” al sistema y la concentración de inclinaciones políticas dispersas y divergentes, factores que pueden traducirse en un incremento de la productividad media. Pero, como señaló tempranamente *Hermann Josef Mohr*¹⁸, la militarización y el autoritarismo no evitan, sino más bien favorecen el recelo ante la iniciativa y la responsabilidad individuales, el conformismo, el poco interés genuino por la actividad cotidiana, la dilapidación de fondos públicos, la predilección por proyectos gigantes, la pesadez del aparato burocrático y la ejecución pasiva e ineficiente de las órdenes.

El modelo modernizador cubano tiene una indiscutible semejanza con el colectivismo burocrático¹⁹, y poco que ver

16 Strasser, op. cit. (nota 9), p. 7; Marvin Leiner, *Los cambios principales en la educación*, en: David Barkin / Nita R. Manitzas (comps.), *Cuba: camino abierto*, México: Siglo XXI 1974, p. 233 sqq., 248.- Para una evaluación global contemporánea del régimen castrista cf. Jean-François Fongel / Bertrand Rosenthal, *Fin de siècle a La Havane. Les secrets du pouvoir cubain*, París: Seuil 1993; Andrés Oppenheimer, *La hora final de Castro*, México: Arcos / Vergara 1992

17 H. J. Mohr, op. cit. (nota 15), p. 128

18 Ibid.

19 Cf. Nelson P. Valdés, *Cuba: socialismo democrático o burocratismo colectivista?*, en: APORTES, N° 23 (enero de 1972), pp. 25-52.- *Colectivismo burocrá-*

con los ideales de Marx, como toda modernización en las periferias. Ello no se debe únicamente a fenómenos contingentes, como la dictadura personalista del “máximo líder”, sino también a causas más profundas e intrínsecas: la planificación centralizada y detallista excluye *per se* toda posibilidad efectiva de cogestión y auto-administración. El pleno empleo es una mera apariencia, pues encubre todos los innumerables casos de puestos totalmente inútiles y superfluos creados para acabar artificialmente con el desempleo; el aparato burocrático, muy inflado, suministra un aporte reducidísimo a la generación de un genuino excedente económico. La prevalencia absoluta del marxismo-leninismo crea un ambiente dogmático e intolerante, donde los disidentes políticos van fácilmente a parar a la cárcel; y el sistema autocrático engendra indefectiblemente una casta dominante militar y burocrática que puede mostrarse paternalista hacia la población, pero que sabe muy bien defender y ampliar sus privilegios e intereses²⁰.

Investigadores básicamente favorables a la Revolución Cubana han reconocido que esta ha sido un intento socialista-estatista de modernización, basada en la movilización instrumentalista de las masas, dirigida por una élite no controlada democráticamente y con una adjudicación de costes sociales similar a la del modelo soviético, es decir: sobre las espaldas del pueblo trabajador y no sobre la nueva élite dirigente²¹. Se ha tratado, como en todo intento periférico de modernización, de comprimir en unos “cuarenta años” un proceso que en Occidente “necesitó más de un siglo para

tico es una expresión acuñada en 1939 por el genial precursor *Bruno Rizzi*.

20 Cf. la instructiva crítica de H. J. Mohr, op. cit. (nota 15), p. 134 sq.

21 James M. Malloy, *Generation of Political Support and Allocation of Costs*, en: Carmelo Mesa-Lago (comp.), *Revolutionary Change in Cuba*, Pittsburgh: Pittsburgh U. P. 1971, p. 24 sq., 28, 32, 38

realizarse”²². Bajo tales circunstancias el marxismo se transforma de una herramienta crítica de análisis en una “ideología central y unificadora”, en una “suerte de religión secular”²³. Estos autores admitieron explícitamente que la ideología cubana, con su amalgama de socialismo y nacionalismo, ha servido para legitimizar los sacrificios actuales en función de una meta futura²⁴.

Ahora bien, la determinación explícita de la jefatura cubana de implementar la acumulación primaria conlleva los riesgos reconocidos por ella misma de tener que poner en práctica métodos coercitivos, exigencias compulsivas de trabajo y cercenamiento de las libertades individuales, con lo que la historia de la acumulación cubana y periférica en general reproduce los sacrificios y las víctimas de la larga historia presocialista²⁵.

22 Nita R. Manitzas, *Clase social y nación: nuevas orientaciones*, en: Barkin / Manitzas (comps.), op. cit. (nota 16), p. 93

23 Ibid. (Así lo reconocieron entonces estos apologistas de la Revolución Cubana, que entretanto se han desvinculado astutamente de todo lo que tiene que ver con la desgraciada isla.).- Cf. desde una perspectiva totalmente diferente: Vladimir Tismaneanu, *El castrismo y la ortodoxia marxista-leninista en la América Latina*, en: *Cuba 1959-1991: evaluando el castrato*, Tijuana: IICLA 1991, pp. 109-135

24 Desde una perspectiva multicausal y estrictamente académica cf. el volumen de Donald E. Schulz (comp.), *Cuba and the Future*, Westport: Greenwood 1994 (un intento de apreciación global y dirigido hacia el futuro); Irving L. Horowitz (comp.), *Cuban Communism*, New Brunswick: Transaction 1988

25 Bertram Silverman, *Organización económica y consciencia social: algunos dilemas*, en: Barkin / Manitzas (comps.), op. cit. (nota 16), p. 180, 183 (con alusiones pertinentes del entonces ministro cubano Reginaldo Boti); David Barkin, *La estrategia de desarrollo*, en: Barkin / Manitzas (comps.), op. cit. (nota 16), p. 98 (con un análisis del clásico discurso de Fidel Castro del 16 de octubre de 1953).- Para la significación de esta temática con respecto a los resultados a mediano y largo plazo cf. Carmelo Mesa-Lago, *La economía en Cuba socialista. Una evaluación de dos décadas*, Madrid: Playor 1983; Lord Hugh S. Thomas / Georges A. Fauriol / Juan Carlos Weiss, *The Cuban Revolution: Twenty-five Years Later*, Londres / Boulder: Westview 1984

En China y Vietnam la lucha contra el dominio exterior –más claro en el caso vietnamita– tuvo ciertamente un enorme apoyo popular. Pero la dirigencia de estos levantamientos estuvo desde el primer momento en manos de intelectuales provenientes de las clases medias o altas, quienes deseaban para sus pueblos (al mejor estilo paternalista) la obtención de los logros de Occidente. Además, en muchos otros experimentos socialistas, como Cuba, Etiopía, Afghanistan y la totalidad de Europa Oriental, el apoyo popular ha sido un fenómeno muy restringido. En todo caso, han sido revoluciones “socialistas” muy distintas de las previstas por Marx y casi exentas de una participación mayoritaria de los proletariados – si es que se puede hablar de la mera existencia de éstos. De acuerdo a Marx, la genuina revolución socialista debía ser el corolario de la evolución más avanzada del capitalismo. El florecimiento de las *fuerzas productivas*, la ciencia y la técnica tendría que haber suministrado aquella riqueza de bienes y servicios, aquella abundancia de recursos, cuya utilización estaría precisamente impedida por las *relaciones capitalistas de producción*. La revolución que Marx y Engels tenían en mente tendría que haberse realizado sobre la inmensa base material desplegada por el largo dominio capitalista-burgués; esta revolución constituiría la autoliberación y autorrealización de la mayoría de los hombres, eliminando, ante todo, cualquier fenómeno de alienación. De este programa no se ha llegado a poner en práctica ni un solo fragmento válido en ningún régimen socialista realmente existente. Que la revolución socialista emergiese en la periferia del sistema capitalista, en los países atrasados, estaba sencillamente fuera del pensamiento de Marx.

Contra esto se puede argumentar que la cosa no es tan sencilla. A partir de 1870 Marx mostró una gran inclinación por

los asuntos de Rusia; en un pasaje muy conocido de su obra entrevió también la posibilidad de que Rusia pase al socialismo sin atravesar el infierno capitalista. Pero fue más bien un argumento bastante aislado dentro del *corpus* marxista global. En todo caso, una revolución en Rusia no debería servir de modelo para Europa Occidental y el resto del mundo, ya que Marx veía en Rusia la encarnación del *despotismo oriental*. Su posición era, en el fondo, la de un demócrata clásico de la Europa burguesa, consternado por la pesadilla del autocratismo ruso y convencido de que toda corriente reaccionaria provenía de las profundidades de las estepas asiáticas. La obra de Marx en su conjunto —una brillante crítica del capitalismo— apunta a la necesidad de desenvolver al máximo las fuerzas productivas (y, por ende, el modo capitalista de producción), como precondiciones indispensables para el posterior surgimiento de una sociedad emancipada, es decir: socialista. La idea de que justamente el atraso y la miseria sean los presupuestos del socialismo no tuvo la más remota cabida en el pensamiento de Marx y Engels²⁶.

En cierto sentido, *Vladimir I. Lenin* invirtió la hazaña que Marx y Engels se atribuyeron: *G. W. F. Hegel* y su dialéctica, que habían sido presuntamente puestos sobre sus pies por los “fundadores del socialismo científico”, volvieron a ser colocados de cabeza: las ideas y el activismo socialistas reemplazaron en dilatadas porciones de este mundo los fundamentos materiales, históricos y técnicos que faltaban para comenzar con la revolución. Desde la perspectiva global de largo plazo, se puede afirmar que Marx alcanzó relevancia histórica y

²⁶ Exclusivamente sobre esta temática cf. la excelente compilación de escritos de Marx y Engels sobre Rusia: Karl Marx / Friedrich Engels, *Die russische Kommune. Kritik eines Mythos* (La comuna rusa. Crítica de un mito), compilación y un estudio crítico de Maximilien Rubel, Munich: Hanser 1972, passim

política únicamente gracias a la obra de Lenin y sus epígonos. El marxismo habría permanecido como una teoría entre otras tantas, olvidada en bibliotecas y archivos, si Lenin no la hubiese transformado en una *ideología revolucionaria y nacionalista de la modernización acelerada*²⁷, una ideología adaptable a los más variados campos geográficos y socio-históricos, cuya máxima destreza debe ser vista en la *selección* de elementos dispares: se adoptan los fenómenos extraños de otras tradiciones culturales, pero que parecen servir a la causa de la revolución (por ejemplo: la aceptación de las tradiciones políticas y organizativas de talante autoritario y hasta reaccionario) y se rechaza todo aquello que parece entorpecer los propios propósitos (por ejemplo: los elementos emancipadores y críticos del marxismo original).

Fue una verdadera inserción de *activismo voluntarista*, la que Lenin inyectó al marxismo, pero que tuvo como consecuencia la *desoccidentalización* del mismo²⁸. Los elementos democráticos fueron echados por la borda, se volvió a las tendencias dogmáticas del reciente pasado zarista y ortodoxo, se cohonestó el uso de la violencia y la conspiración como si fuesen las virtudes revolucionarias más elevadas, se instauró la suspicacia generalizada, se vilipendió al indivi-

²⁷ Cf. el interesante artículo de Klaus-Georg Riegel, *Der Sozialismus als Modernisierungsideologie*, en: KÖLNER ZEITSCHRIFT FÜR SOZIOLOGIE UND SOZIALPSYCHOLOGIE (Colonia), vol. (1979), N° 1, p. 109 sq.; importantes cientistas sociales llamaron tempranamente la atención sobre el carácter instrumentalista del marxismo ruso en cuanto una mera *ideología* de modernización autoritaria: John H. Kautsky, *An Essay in the Politics of Development*, en: Kautsky (comp.), *Political Change in Underdeveloped Countries. Nationalism and Communism*, New York 1964, pp. 3-122; S. N. Eisenstadt, *Modernization: Protest and Change*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall 1966; S. N. Eisenstadt / Yael Azmon (comps.), *Sozialismus und Tradition* (Socialismo y tradición), Tübingen: Mohr-Siebeck 1977

²⁸ Zbigniew Brzezinski, *Between two Ages. America's Role in the Technetronic Era*, New York: Viking 1971. p. 127

duo y se ensalzó el colectivismo. La base del posterior stalinismo estaba ya dada.

La revolución rusa de 1917 resulta ser un prosaico intento nacionalista y socialista de modernización acelerada, no importando los medios para alcanzar los fines prefijados, ya que la urgencia por el desarrollo, es decir: por imitar la modernidad occidental en sus aspectos técnicos, abre los ojos con respecto al “aprovechamiento” del propio legado cultural para obtener ese objetivo. Los revolucionarios rusos, por ejemplo, se percataron de que el colectivismo, la dictadura altamente burocratizada, la cultura autoritaria y otras lindezas poco aceptables del legado zarista eran *funcionalmente instrumentales* para construir el gran programa de industrialización estatizante que ellos tenían en mente. La eliminación del trabajo alienado, la democracia plena, la liberación total del individuo, la reconciliación entre el Hombre y la naturaleza y otros elementos del marxismo primigenio les eran totalmente extraños y hasta adversos.

Esta combinación de momentos iliberales, nacionalistas y autoritarios con un programa de modernización acelerada es inmensamente popular en todo el Tercer Mundo. No podemos cerrar los ojos ante esta triste realidad. El modelo cubano concentra estos aspectos de modo paradigmático. Pero en todos estos experimentos la adopción de metas tomadas del mundo occidental (objetivos tales como industrialización, urbanización, modernización de todos los ámbitos de la vida social, racionalización del comportamiento cotidiano) resulta más fácil y “digerible” si al pueblo se le dice que se trata de un modelo autóctono de desarrollo y se preservan elementos realmente tradicionales en las esferas de la familia, la cultura, el arte y la literatura populares, la religión, el folklore, las relaciones individuales y el quehacer político.

El marxismo modernizante es profundamente *eurocéntrico*, así sea un eurocentrismo un poco ramplón y de segunda categoría; intenta la acumulación primaria de capital mediante la instauración de la propiedad estatal de los medios de producción, cuyos resultados económicos han sido simplemente decepcionantes. Pero las metas fijadas por la gran tecnología contemporánea son simplemente copiadas del Primer Mundo, como si fuesen el resultado de una evolución obligatoria, *quasi-natural* y válida para todas las naciones de la Tierra. En la Rusia del siglo XVIII, en la entonces periferia europea, se inició el primer ensayo de modernización conscientemente dirigido y acelerado por la élite gobernante, a la cual le era doloroso comprobar la distancia entre la entonces Rusia zarista y el resto de Europa Occidental, especialmente en la dimensión técnico-económica. El programa bolchevique, exactamente dos siglos después, continuó esta tradición. Lo moderno era la adopción de los fenómenos técnico-económicos que hacían la grandeza y el poderío de Occidente, pero utilizando métodos convencionales y hasta retrógrados para movilizar, controlar y gratificar a las masas envueltas en el proceso. Esta constelación, detalles más, variantes menos, refleja la situación fundamental de gran parte del Tercer Mundo en el presente. No hay duda, además, de que los puntos esenciales del debate ruso de los últimos siglos sobre desarrollo autóctono conformaron una sólida identidad colectiva y hasta aproximadamente 1980 configuraron los puntos centrales de la discusión contemporánea en Asia, Africa y América Latina. De ahí el enorme interés actual y la relevancia de los debates rusos para nosotros, a pesar de su carácter algo exótico.

Esta mezcla híbrida de prácticas sociales tradicional-autoritarias con designios de industrialización forzada se manifestó clara y brutalmente bajo el stalinismo. En la histo-

ria rusa hay una curiosa continuidad desde *Pedro I el Grande* (fines del siglo XVII, comienzos del XVIII) hasta Lenin, Stalin, Xrushchëv y Brezhnev: todos trataron de modernizar rápidamente la Santa Rusia, importando padrones y pautas occidentales, sobre todo en la esfera de la técnica y la producción. Todos fueron grandes centralizadores y amantes de la dilatación de funciones estatales. El progreso material que todos ellos anhelaron no trajo consigo, empero, una limitación de la autocracia predominante, sino que sirvió para generalizar el despotismo y extenderlo a todas las provincias y ámbitos sociales²⁹. Todos los gobernantes rusos y la mayoría de los dictadores del Tercer Mundo no han comprendido que los avances tecnológicos que ellos admiran tanto en Occidente han sido, en cierta medida, el producto de un mínimo de libertad y iniciativa individuales que ellos jamás habrían tolerado en sus propios países.

La situación rusa en 1917, o la china en 1949, la vietnamita en 1945/1976, la cubana en 1959 o la etíope en 1974 y la afghana en 1979 no permitían de ninguna manera establecer un orden socialista según la doctrina marxista... o según cualquier otra teoría más o menos seria. Los gobiernos socialistas instaurados atribuyeron entonces al partido, al Estado y a la burocracia la “misión histórica” que las burguesías y clases medias respectivas, débiles y vacilantes, no habían podido o querido cumplir: el despliegue de las fuerzas productivas para suministrar a la Santa Rusia – o a las otras naciones – un nuevo cariz, marcado a fuego por la civilización industrial y las alienaciones modernas³⁰.

29 Sobre esta problemática cf. el excelente estudio de Umberto Melotti, *Marx y el Tercer mundo. Contribución a un esquema multilineal de la concepción del desarrollo histórico elaborada por Marx*, Buenos Aires: Amorrortu 1974, p. 125

30 Maximilien Rubel, *Le “chaînon le plus faible”: à propos de la “loi” du dévelop-*

Marx veía en el proletariado el heredero y no el creador de los presupuestos materiales y organizativos del socialismo; no cesó de alabar los méritos históricos de la burguesía como generadora de esas precondiciones. Es meramente especulativo pensar qué hubiese pasado en Rusia sin el régimen socialista de corte leninista. También es verdad que las degeneraciones posteriores del socialismo bajo Stalin hicieron que la Unión Soviética y los otros países de su órbita imperial se distinguiesen a largo plazo por la preponderancia y la cualidad omnipotente atribuidas a sus Fuerzas Armadas, a su policía, a sus servicios secretos. Desde el *common sense* hay que admitir que la Revolución de Octubre fue literalmente salvada por la introducción de la *Nueva Política Económica (NEP)* en 1921, es decir por cortes al infalible y científico programa socialista y por otras medidas que significaron temporalmente una restauración del odiado régimen “burgués”³¹. El mayor logro de la ex-Unión Soviética es haber creado un modelo *nacionalista-estatista de modernización* acelerada, bastante elitario, manifiestamente policia-co, pero increíblemente popular durante largas décadas. Por otra parte, el partido comunista soviético –y los asociados a la Internacional Comunista de entonces– dejaron de ser élites de intelectuales cosmopolitas, dirigidas por hombres de intenciones éticas sin tacha, y se convirtieron en rígidas

pement inégal, en: MONDES EN DEVELOPPEMENT (París), vol. 1973, No. 1, p. 106 sq.; Zbigniew Brzezinski, op. cit. (nota 28), p. 132 sqq., 158 sq., 184

31 Acerca de esta problemática cf. Maximilien Rubel, *La fonction historique de la nouvelle bourgeoisie*, en PRAXIS. REVUE PHILOSOPHIQUE (París), vol. 1971, Nº 1/2, p. 265, donde se tematizan dos fenómenos de primera importancia y entre sí contradictorios o, por lo menos, incongruentes: (a) el activismo voluntarista de corte decisionista irracional de Lenin y su partido (según la fórmula: “On s’engage et puis on voit”) y (b) la función convencional que debe cumplir involuntariamente la nueva capa de dirigentes y burócratas en el poder después de la revolución socialista.

organizaciones dominadas por los “hombres del aparato”, quienes gozaban de una cultura muy inferior a los primeros, pero con una capacidad notable y hasta envidiable para aco-rralar y desbancar a los miembros que les podían hacer la más mínima sombra.

La enorme transformación de los partidos comunistas ocurrida durante la toma del poder político (de un grupo de intelectuales imbuidos por principios éticos y conocimientos históricos a una organización jerárquica y rígida de burocratas y conspiradores) fue una modificación predeterminada y compelida por el impulso imprescindible de la modernización periférica acelerada. La base para ello está ya contenida en la temprana *teoría de la revolución permanente* de L. D. Trockij, quien puede ser con justa razón reputado como el primer teórico justificador de la modernización forzada. Invertiendo totalmente el pensamiento de Marx, *L'è v D. Trockij* afirmó que justamente en las sociedades menos avanzadas la clase proletaria podría tomar el poder y empezar con la edificación del socialismo, mucho antes que en las naciones más desarrolladas³². Aunque Trockij vinculó este teorema con la necesidad de una amplia cooperación internacional (¿de parte de los enemigos, si el mundo estaba entonces aun en manos de los “capitalistas”?) y con la idea de que la economía mundial como conjunto estaba ya madura para una revolución socialista (una mera hipótesis), el *terreno para la construcción concreta de la nueva sociedad fue trasladado de los centros más avanzados a las regiones de la entonces periferia mundial*. En estas tendría que suceder lo que no pasaba en los centros metropolitanos, con lo que se salvaría – según Trockij – la concepción misma de la necesidad histó-

32 L. D. Trockij, *Die permanente Revolution* (La revolución permanente), Berlin: Die Aktion 1931, p. 62, 138

rica de la revolución proletaria. Esta ya no sería para Trockij la culminación de una evolución generada por el capitalismo, sino una tarea que reemplazaba al periodo burgués³³. Trockij, al igual que todos los otros dirigentes comunistas – y en forma similar a los políticos izquierdistas del Tercer Mundo –, estaba encandilado por la modernidad occidental, y creía sinceramente que el “progreso” consistía en “alcanzar” y “sobrepasar” a Europa y los Estados Unidos. En una de sus últimas obras, que exhibe algún carácter crítico, Trockij defendió la Unión Soviética de su enemigo Stalin, proclamando “el derecho a la victoria del socialismo soviético” exclusivamente en términos “del hierro, del cemento y de la electricidad”³⁴, es decir, usando y confirmando los parámetros impuestos por sus archi-adversarios los capitalistas. El ímpetu modernizante de Trockij y de casi todos los revolucionarios socialistas y nacionalistas no ha podido o no ha querido proyectar una alternativa genuinamente diferente a la sociedad industrial occidental en el tema de las metas normativas de desarrollo (“el hierro, el cemento y la electricidad”), haciéndose dictar los criterios mismos de la evolución histórica por el incriminado régimen capitalista. Esto conllevó una imagen falseada del Occidente, cuya absoluto declinamiento era esperado año tras año, no sólo por cínicos propagandistas, sino también por gente bien informada y mejor instruida, como el propio fundador de la IV Internacional. Trockij, generalmente más lúcido que sus detractores, censuró a las sociedades “burguesas” porque su capitalismo condenaba la economía a la “anarquía y a la decadencia”. Para Trockij, la

33 L. D. Trockij, *Soviet Bonapartism*, en: R. V. Daniels (comp.), *The Stalin Revolution. Fulfillment or Betrayal of Communism?*, Lexington: Heath 1965, p. 98

34 L. D. Trockij, *Verratene Revolution* (La revolución traicionada), Frankfurt: Neue Kritik 1968, p. 12

Unión Soviética bajo Stalin era, pese a todos sus aspectos negativos, “un socialismo deformado burocráticamente”, pero socialismo al fin y al cabo, y como tal muy superior a las formas más adelantadas del capitalismo³⁵.

La relevancia de *Lenin, Trockij, Buxarin y Stalin* no consiste solamente en haber establecido el primer régimen socialista, sino en haber formulado e implementado una concepción autoritaria y centralista de modernización en las periferias recurriendo a los medios estatales de producción. ¿Cómo no va a ser popular la ideología que afirma que las desventajas técnico-económicas que ostentan las naciones más atrasadas se transforman “dialécticamente” en ventajosos puntos políticos de partida para la instauración del socialismo y, por ende, de la modernización? La *inmadurez económica* de un país atrasado garantizaría, según esta doctrina, la *madurez política* de su “proletariado” y, particularmente, de su vanguardia intelectual, el partido comunista o socialista. En texto claro: las regiones subdesarrolladas estarían potencialmente más adelantadas en el plano político que los centros metropolitanos: sus sindicatos no habrían sido corrompidos por los patrones mediante concesiones falaces, sus clases explotadas habrían preservado la llama del espíritu proletario-revolucionario en forma prístina, sus intelectuales revolucionarios no habrían sido comprados por las prebendas de la “burguesía”. El espíritu y el deber revolucionarios se habrían mudado definitivamente al Tercer Mundo.

La fascinación del socialismo en el Tercer Mundo operó en dos planos interconectados: (1) este sistema pareció brindar una posibilidad real de rápido desarrollo técnico-industrial y (2) atribuyó simultáneamente a las vanguardias de

revolucionarios profesionales la dirección irrestricta de todo el proceso político. El partido leninista de “nuevo tipo” implicaba ya a partir de 1903 una imagen *tecnicista* del Hombre como mero recurso humano que puede y debe ser utilizado en movilizaciones y cálculos de poder. Lenin entrevió la civilización del futuro como una gran maquinaria industrial-colectivista que funcionaría con la precisión de un aparato de relojería – naturalmente sin los “problemitas”, caprichos e incertidumbres de los hombres de carne y hueso. Este particular nexo entre tecnología y socialismo representa el legado central de Lenin a la Santa Rusia y vincula la Revolución de Octubre con otros intentos anteriores de modernización acelerada, como el emprendido por Pedro el Grande, cuyos objetivos y métodos, innegablemente despóticos, fueron aprobados explícitamente por Lenin y Stalin.

El peligro de este modelo modernizante es la resurrección del *despotismo oriental*: la industria moderna podría favorecer una especie de disimulada esclavitud dirigida por instancias estatales. En este sentido no es superfluo recordar el análisis de *Umberto Melotti y Richard Pipes*³⁶ sobre la evolución rusa. La larga dominación tártaro-mongólica sobre el principado moscovita coadyuvó al establecimiento de una servidumbre total con respecto al Estado, encarnado por el soberano, que a su vez no estaba limitado por nada. Los resultados son conocidos: la religión reducida a una ideología legitimizante del poder secular, la iglesia convertida en una rama de la administración fiscal, la reglamentación exhaustiva de la vida social, individual e íntima, el centralis-

35 Trockij, *Soviet Bonapartism...*, ibid., p. 99

36 Umberto Melotti, op. cit. (nota 29), pp. 122-124; Richard Pipes, *Propiedad y libertad. Dos conceptos inseparables a lo largo de la historia*, México / Madrid: FCE / Turner 1999, passim. El concepto de despotismo oriental pertenece a la obra magistral de Karl August Wittfogel, *Oriental Despotism. A Comparative Study of Total Power*, New Haven: Yale U. P. 1967

mo exagerado, la carencia de una aristocracia con fuentes independientes de poder económico, político y ético, la debilidad práctica y la precariedad jurídica de la propiedad privada, la militarización de toda la sociedad, la escasa importancia de las ciudades, las regiones y las corporaciones, y la creación de dilatados órganos policiales. El Estado lo era todo y la sociedad civil un cuerpo amorfo sin perfil propio. Como señaló también *David S. Landes*, la falta de democracia, el estancamiento económico y la pobreza crónica tienen que ver estrechamente con la carencia de derechos propietarios bien establecidos y garantizados, sobre todo para las capas medias y altas. Si ésto no ocurre, la gente oculta lo poco valioso que tiene, no favorece el ahorro productivo e impide así inversiones con capitales endógenos. Si uno no tiene la posibilidad de disfrutar los frutos de su trabajo o esfuerzo bajo un régimen de paz política y seguridad jurídica, no tendrá incentivos para laborar de la manera más productiva e innovativa, para planificar a largo plazo o para legar sus bienes a sus herederos. Fuera de Europa Occidental uno de los grandes problemas recurrentes en la historia universal ha sido la incapacidad de organizar gobiernos estables que den a la sociedad respectiva un sentido de seguridad y estabilidad que refrene los apetitos del gobierno central de apoderarse impunemente de los bienes de los ciudadanos³⁷.

Por justicia es indispensable indicar aquí que Marx no idealizó el *modo asiático de producción*, aunque éste hubiera contenido dos elementos caros a Marx: la prevalencia de un Estado altamente centralizado y la ausencia de propiedad privada sobre los medios de producción. Pero Marx lo consideró regresivo, atrasado e inferior al esclavismo clásico. La

³⁷ David S. Landes, *The Wealth and Poverty of Nations. Why Some Are so Rich and Some so Poor*, New York: Norton 1998, passim

vida en él le pareció estancada y vegetativa, carente de energía histórica, dócil instrumento de la superstición y fácil presa del despotismo³⁸. Evidentemente que la tesis de la persistencia del modo asiático de producción en Rusia hasta 1917 es insostenible. Desde el siglo XVII a más tardar el imperio zarista había desplegado un modo peculiar y propio de producción y distribución – para no hablar de la vida social, religiosa y cultural. Pero habían pervivido elementos de asiatismo (la hiperfunción del Estado, la exaltación religiosa del monarca, la exagerada importancia de los militares y los burócratas, la extrema debilidad de la nobleza y de las capas medias y la falta de autonomía individual), elementos que luego fomentarían en Rusia y en los experimentos modernizantes sometidos a su órbita una marcada cultura política del autoritarismo hasta 1989. Y lo preocupante es que estos factores autoritarios, que son bastante populares y configuran elementos identificatorios dignos de ser tomados en cuenta, lleguen a conformar las bases de los sistemas modernizantes *no* democráticos e iliberales de Africa, Asia y América Latina, es decir, de todos aquéllos que aun se inscriben en el terreno del progresismo marxista o revolucionario.

Las modernizaciones de tinte nacionalista y populista poseen un impulso considerable como agentes de movilización masiva: encarnan, de un lado, las aspiraciones de dilatados sectores poblacionales por una mejora económica, pero dan también una respuesta práctica para fortalecer la identidad colectiva dañada por las imágenes occidentales de un mundo presuntamente mejor. Hacen pasar la llamada identi-

³⁸ Karl Marx, *Das Kapital III*, in: Karl Marx / Friedrich Engels, *Werke* (=MEW), Berlin: Dietz 1964, vol. XXVI, p. 841; Marx, *Die künftigen Ergebnisse der britischen Herrschaft in Indien* (Los futuros resultados del dominio británico en la India), en: MEW, vol. IX, passim

dad primigenia –como si tal cosa hubiese existido alguna vez en algún lugar– como pilar del proceso de modernización. En Africa, por ejemplo, la nueva identidad es claramente una amalgama de cultura autóctona en porciones secundarias de la vida cotidiana y política, mezclada con logros técnicos europeos en todas las otras áreas sociales³⁹. En Persia, donde a partir de la revolución islámica de 1979 se ha ensayado de manera radical el regreso a las fuentes de una cultura autóctona, el rechazo de los valores occidentales no ha sido tan completo como se cree. El *Ayatollah Jomeini*, en una célebre entrevista con Oriana Fallaci, designó el progreso material y los avances tecnológicos como “las cosas buenas de Occidente”, rechazando únicamente “las costumbres y las ideas” de Europa como algo despreciable⁴⁰. No se puede negar, por consiguiente, que estas exaltaciones, a veces patéticas y siempre populares de la identidad nacional, exhiben un carácter híbrido: la gente que combate a los diablos occidentales utiliza sin el más mínimo escrúpulo el armamento más refinado de los odiados arsenales metropolitanos, se sirve de las modernas técnicas de comunicación y transporte y anhela profundamente la construcción de altos hornos, mientras que al mismo tiempo le parece una terrible e impía blasfemia leer un libro de filosofía racionalista, establecer un régimen parlamentario-pluralista de gobierno, reconocer los derechos individuales de los demás o respetar la vida sexual del prójimo. En extensas regiones del mundo islámico el uso

39 Cf. el estudio basado en testimonios africanos: Charles P. Andrain, *Democracy and Socialism: Ideologies of African Leaders*, en: David E. Apter (comp.), *Ideology and Discontent*, New York / Londres: The Free Press 1964, p. 179, 192

40 Oriana Fallaci, *Una periodista acusa al Ayatollah Jomeini*, en: ULTIMA HORA (La Paz) del 2 de noviembre de 1979, p. 13; cf. la brillante compilación de ensayos de John Esposito (comp.), *Voices of Resurgent Islam*, Oxford: Oxford U.P. 1983. No ha perdido actualidad el libro de Maxime Rodinson, *La fascination de l'Islam*, Paris 1980

de las ametralladoras se ha convertido en la cosa más obvia del mundo, pero la práctica del liberalismo político y erótico es vista aun como una traición al acervo nacional y una burda imitación de pasajeras modas foráneas.

Precisamente el aferrarse a los fragmentos de una identidad tradicional sirve para encubrir hasta cuál grado ya se han adoptado como propias las normas y las técnicas provenientes de Occidente, pero sin renunciar, por lo menos verbalmente, al legado identificatorio de los mayores. Después de todo, uno se siente muy mal si se da cuenta de que los aspectos relevantes de la vida cotidiana y del progreso tan anhelado han sido concebidos dentro del marco de un grupo de naciones por las que uno siente una viva antipatía consciente, mezclada con una admiración no tan consciente a causa de los logros de la civilización industrial. Es, en todo caso, una mixtura explosiva de sentimientos, que se ha volcado hasta hace poco contra la cultura metropolitana en nombre de un pretendido progresismo político.

En resumen: los regímenes socialistas, nacionalistas y revolucionarios en el Tercer Mundo no han sido demasiado originales: han reproducido los modelos foráneos en lo referente a las últimas metas normativas, han introducido una ética laboral puritana y han traspasado los costes del desarrollo acelerado sobre las espaldas de los obreros y los campesinos por medios coercitivos⁴¹. En cuanto a las pautas sociales de comportamiento, todos los experimentos socialistas y muchos de los nacionalistas han exigido la introducción de una ética semejante a la del *calvinismo* en los primeros tiempos de la modernización de Occidente: una moral muy rígida en la esfera del trabajo, costumbres privadas severas y una

41 Para esta problemática en el caso cubano cf. James M. Malloy, op. cit. (nota 21), p. 38, 41.

marcada degradación del placer. La distancia entre la realidad del atraso existente y las metas deseadas puede ser acortada sólo mediante esfuerzos globales, y la moralidad colectiva adopta entonces la función de un importante instrumento para canalizar las energías individuales por las rutas señaladas desde arriba. Lo que ocurrió más o menos espontáneamente y bajo el velo de la religión al comienzo de la sociedad burguesa, sucede ahora de manera planificada por el Estado y a gran escala. La alusión al calvinismo nos lleva a una pista importante: tanto la ética estricta como la represión política eran partes instrumentales de una estrategia destinada a reproducir la *acumulación primaria* del capital en el lapso de tiempo más breve posible, imitando bajo signos socialistas o nacionalistas este proceso cardinal de la modernización occidental, que puede ser considerado como el fundamento mismo para todo intento de industrialización. También en los modelos socialistas hubo la imperiosa necesidad de concentrar los capitales dispersos, de insertar por la fuerza las economías naturales dentro del circuito del intercambio, de expropiar masivamente a los productores independientes (campesinos y artesanos) y de conformar un proletariado sin defensas frente al detentador del capital centralizado⁴².

En la Unión Soviética, uno de los grandes economistas del período heroico (perteneciente para más señas a la oposición anti-stalinista), *Evgenij Preobrazhenskij*, definió la acumulación socialista como la transferencia de recursos del sector presocialista al socialista: la carga de la acumulación la debían llevar los campesinos y la agricultura, a los cuales

42 Cf. el instructivo ensayo de Kostas Papaioannou, *L'accumulation totalitaire*, en: LE CONTRAT SOCIAL, vol. 7 (1963), Nº 3; Marc Ferro, *Des Soviets a la bureaucratie*, París: Gallimard-Juillard 1980; y la obra entretanto clásica de Edgar Morin, *De la nature de l'URSS*, París: Fayard 1983

Preobrazhenskij los denominó cínica pero correctamente “nuestras colonias”⁴³, en la alusión al rol que jugaron las posesiones de ultramar en la acumulación de capital de los principales países de Occidente. Hay que señalar, por otra parte, que la concepción de la acumulación primaria socialista no fue compartida por muchos marxistas independientes y que el mismo Preobrazhenskij se dio cuenta de las implicaciones de su teorema: la industrialización acelerada y a costa de los campesinos, que él proponía, traería consigo severos cortes en el consumo de las masas y la implantación de un amplio sistema de controles e intervenciones para implementar las expropiaciones a los productores no industriales. Esto significaría, en todo caso, el fin de la democracia proletaria. La falta de una teoría diferenciada, desarrollada a partir de Lenin, y el esquematismo difundido entre todos los dirigentes rusos les impidió considerar otras alternativas que no fuesen el ultra-industrialismo de Stalin y la evolución “a paso de caracol” de Buxarin⁴⁴. No hay que asombrarse si Preobrazhenskij, uno de los ideólogos principales de la “acumulación primaria socialista”, apoyase finalmente la política de industrialización forzada emprendida por Stalin a unos costes sociales que son bien conocidos⁴⁵. Este desarrollo

43 Rossana Rossanda, *Die sozialistischen Länder: ein Dilemma der westeuropäischen Linken* (Las naciones socialistas: un dilema de las izquierdas de Europa Occidental), en: KURSBUCH, Nº 30 (diciembre de 1972), p. 27

44 R. V. Daniels, *The Conscience of the Revolution. Communist Opposition in Soviet Russia*, Cambridge: Harvard U. P. 1965, p. 374

45 Sobre el llamado “dilema de Preobrazhenskij” cf. Daniels, op. cit. (nota 44), p. 292, 374, 406.- Sobre la problemática general cf. Alexander Erlich, *The Soviet Industrialization Debate 1924-1928*, Cambridge: Harvard U. P. 1967; Richard Lorenz, *Sozialgeschichte der Sowjetunion 1917-1945* (Historia social de la Unión Soviética 1917-1945), Frankfurt: Suhrkamp 1976; Maurice Dobb, *Die Diskussion in den zwanziger Jahren über den Aufbau des Sozialismus* (La discusión de los años 1920 sobre la construcción del socialismo), en la excelente compilación de Peter Henricke (comp.), *Probleme des Sozialismus und der Übergangsgesellschaft* (Problemas del socialismo y de las socieda-

basado en la “acumulación socialista” – término que contradice el núcleo mismo del marxismo primigenio – no es exclusivo de la Unión Soviética, aunque aquí se dio con el vigor y la brutalidad típicas de la primera vez; en todo caso, esta variedad de acumulación representa la reproducción de la acumulación primaria capitalista con todos sus rigores y privaciones, realizada en un lapso de tiempo muchísimo más breve y bajo la propiedad y planificación estatales. Es probable que ésto reitere los antagonismos, la alienación y la inhumanidad básica de la modernización capitalista, pero también es cierto que estos fenómenos negativos han pasado más o menos desapercibidos porque durante largo tiempo se consideró *equivocadamente que la sociedad socialista es mucho más perfecta que la capitalista y que sus defectos son meros problemas de crecimiento*.

En un punto parece que los comunistas – con excepción de Stalin – se equivocaron totalmente: la acumulación y la industrialización no fomentaron una democracia más igualitaria y no coadyuvaron a abolir las jerarquías estatales. La rápida edificación de una industria en gran escala, la centralización administrativa concomitante y el crecimiento de la autoridad gerencial impulsado por razones técnicas destruyeron no sólo los sueños de los primeros e ingenuos bolcheviques en torno a una sociedad más libre, sino que demostraron igualmente que casi todo proceso de acumulación y modernización requiere de muchos sacrificios y controles y de poca democracia y libertad. La consecuencia final de la modernización socialista ha sido convertir a la sociedad

des de transición), Frankfurt: Suhrkamp 1973, pp. 282-331.- Cf. la entre tanto famosa obra de Theda Skocpol, *States and Social Revolutions. A Comparative Analysis of France, Russia and China*, Cambridge: Cambridge U. P. 1979; David Lane, *The Socialist Industrial State. Towards a Political Sociology of State Socialism*, Londres: Allen & Unwin 1976

entera en una gran fábrica, con su disciplina específica, sus jerarquías inmovibles y con su clase dominante de gerentes y técnicos. La Unión Soviética anticipó el destino del socialismo en el Tercer Mundo: no llegó a ser aquel sistema ideal basado en una industria ya establecida, con una participación popular efectiva en los procesos decisorios y con una distribución igualitaria del producto económico, sino un régimen dirigido casi exclusivamente para llevar a cabo la acumulación y la modernización aceleradas y para superar el atraso, enfatizando las jerarquías económicas y la autoridad burocrática. Los que perdieron la partida fueron aquellos socialistas que creían en una utopía postindustrial, gente idealista formada mayormente en la tradición occidental de la Ilustración, y los que ganaron fueron aquéllos que propugnaron un asalto dictatorial al subdesarrollo, imbuidos de las viejas tradiciones totalitarias de la Rusia zarista.

Los marxistas tradicionales de ayer y los izquierdistas de hoy afirman, en cambio, que las naciones periféricas no tienen otra alternativa que modernizarse, no sólo porque la evolución histórica apunta indefectiblemente en esa dirección, sino porque es la única solución a sus apremiantes problemas como el desempleo masivo. No es casualidad el hecho de que existen innumerables estudios teóricos y declaraciones de organismos internacionales en pro de la industrialización del Tercer Mundo; oponerse a ésto es ir sencillamente contra toda lógica. Lo que sí puede discutirse es la modalidad y las consecuencias de la modernización acelerada. Pero no es exacto aseverar que las naciones periféricas estén empeñadas en una industrialización iliberal y antidemocrática y en un nuevo absolutismo, sino que una evolución liberal-democrática pura, similar a la europea, está probablemente fuera de lugar. El proceso de acumulación ocurre en medio de circunstancias

que no se pueden determinar a voluntad, y muchas veces no hay más remedio que aceptar esa dura realidad. En todo caso, aseveran muchos ideólogos del desarrollo acelerado actual, la modernización autoritaria es mucho mejor – y a la larga más humana – que el estancamiento en el atraso. Los países pobres no tienen otra salida que la modernización forzada; la evolución histórica está ya trazada en esta dirección y el sistema internacional trabaja en este sentido sin consideración por argumentos humanistas. El que no toma en serio este proceso, corre el peligro de ser atropellado por los otros. En los testimonios más disímiles, algunos valores rectores adoptan el carácter de normas irrenunciables para la evolución de cada nación, y sería necio hallar momentos negativos en ello. Gunnar Myrdal ha señalado que la racionalidad generalizada, el incremento de la productividad, la elevación del *standard* de vida, la consolidación del Estado nacional y la disciplina social son indispensables, no sólo porque todos los gobiernos y partidos los consideran objetivos prioritarios, sino porque únicamente ellos pueden evitar que las naciones periféricas caigan en una miseria masiva insalvable⁴⁶. Naturalmente que la edificación de una industria de bienes de capital o de productos de exportación constituye la piedra angular de este programa⁴⁷. Paralelamente a esta base económica se debe fomentar la conformación de una identidad nacional autóctona, recuperando los fragmentos aceptables de las tradiciones anteriores. Los ensayos de desarrollar una cultura autónoma no pueden ser rebajados a la categoría de un curioso resur-

⁴⁶ Gunnar Myrdal, *The Challenge of World Poverty*, New York: Random 1970, cap. 1.

⁴⁷ Cf. esta curiosa posición de un nacionalismo que tiende a convertirse en comunismo: Salim Ibrahim / Verena Metze-Mangold, *Nichtkapitalistischer Entwicklungsweg. Ideengeschichte und Theorie-Konzept* (La vía de desarrollo no capitalista. Historia de la idea y concepto teórico), Colonia/Berlin: Kiepenheuer & Witsch 1976, p. 107 sq.

gimiento folklórico de elementos autoritarios y retrógrados, a la calificación de signos fútiles de una mala consciencia y a la suposición de que así se trata de evitar los logros políticos supuestamente positivos de Occidente.

A comienzos del siglo XXI es indispensable recordar lo siguiente. En primer lugar, los frutos nada promisorios tanto del desenvolvimiento más adelantado de la industria como del consumismo metropolitanos nos sugieren la imagen de que este tipo de civilización no es tan lleno de bondades como lo aseveran sus apologistas y lo creen los que no han llegado aún a él; los intelectuales y dirigentes del Tercer Mundo deberían conocer mejor sus lados negativos antes de considerarlo como la única alternativa histórica. Se puede comprender la urgencia que hay en las periferias mundiales por el “desarrollo”, pero ésto no significa apoyar acríticamente estos anhelos. *Se puede pensar en una evolución histórica conscientemente acelerada que esté dedicada a la satisfacción de necesidades vitales como alimentación, vivienda, vestido, educación y libertades individuales, basada en la agricultura, en algunos servicios indispensables y en ciertos tipos de manufactura sencilla, sin tener por ello que imitar la industrialización metropolitana.*

En segundo lugar, hoy en día se puede afirmar que los experimentos socialistas en el Tercer Mundo no fueron ni de lejos tan positivos como lo han creído sus iniciadores en las periferias mundiales y sus admiradores en Occidente: estos intentos conservaron los inconvenientes de las culturas tradicionales y adquirieron pocas de las ventajas del mundo moderno. En tercer lugar, el socialismo no es el único modelo exitoso de modernización en las periferias: existen otros ensayos que pueden exhibir logros muy brillantes y a un costo general relativamente bajo: Argentina de 1862 a 1943,

Taiwan, Corea, Hong-Kong, Malaysia y Singapur a partir de 1960, Costa Rica desde 1949, Tonga, Fidji y otros estados de Oceanía a partir de la Segunda Guerra Mundial, y algunos productores de petróleo en los últimos años. Son regímenes muy diferentes entre sí, y su estilo de desarrollo no puede ser asimilado a un modelo único; por otra parte, su éxito no se debe exclusivamente a la existencia de alguna materia prima escasa en el mercado mundial. Es una lástima que los intelectuales izquierdistas, imbuidos de los prejuicios más pro-saicos, sólo tengan ojos para comparar Indonesia con China o Haití con Cuba.

Regímenes que tienen poco de socialistas han redescubierto las ventajas que proporcionan un sistema general autoritario, una tradición ascética y un legado de disciplinamiento social, sobre todo en la educación y en la vida en el interior de las empresas. Este tipo de organización socio-cultural y económica, extraordinariamente exitoso – sobre todo en la percepción de la prensa... – se inició en el Japón y en pocas décadas se expandió a Taiwan (desde 1949), Singapur (desde 1961), Corea del Sud (desde 1961) y, en menor medida, a Malaysia (a partir de 1981) y Tailandia. (Hay que señalar, empero, que Corea del Sud y Taiwan han iniciado desde aproximadamente 1990 un proceso de democratización bastante serio, que se acerca al modelo occidental y se distancia del típico autoritarismo típico asiático.) Se trata de un capitalismo industrial avanzado que funciona bajo la camisa de fuerza de “una rígida estructura política y de un paternalismo despótico”, que “será flexible según las circunstancias: benévolo si reina el conformismo y la apatía entre los súbditos e implacable ante todo brote de rebeldía y contestación”. Mario Vargas Llosa comprendió que estos sistemas, a la cabeza de los cuales se halla actualmente la

China continental, intentan combinar los factores ya mencionados de una modernización autoritaria: (a) un control exclusivo y excluyente del poder político con (b) un liberalismo salvaje en las relaciones económicas (aunque el Estado haya fomentado la educación popular, vocacional y profesional durante largas décadas y haya organizado discreta pero seguramente la cooperación entre las empresas privadas). Se entierra al comunismo, pero no modo espectacular y traumático como en Europa Oriental, sino “con delicada hipocresía, de manera indolora, a poquitos y salvando las apariencias”⁴⁸.

El éxito del crecimiento económico de estos países (que es lo único que fascina a mayoría de los observadores) resalta a la vista del caos dejado por la ex-Unión Soviética y de los resultados muy mediocres de la instauración combinada de democracia liberal-democrática y economía de libre mercado en Europa Oriental (aunque la situación tiende aquí a mejorar rápidamente) y en otras regiones (como los Balcanes, el Cáucaso y el Asia Central). El antiguo primer ministro y artífice del actual Singapur, *Lee Kwan Yew*, lo dijo escuetamente: “Lo que un país requiere para crecer es disciplina, más que democracia”⁴⁹. El “autoritarismo blando” que aquí se propugna abiertamente no está frontalmente en contra de los derechos humanos de índole occidental, pero subraya más bien el sentido de responsabi-

48 Mario Vargas Llosa *Un tigre se echa a correr*, en: LA RAZON (La Paz), del 31 de julio de 1994

49 Citado en: James Walsh, *El totalitarismo asiático: la sumisión trae bienestar*, en: LA RAZON (suplemento VENTANA) del 11 de julio de 1993, p. 17; la posición oficial del gobierno de Singapur en: James T. H. Tang, *Asiatische Werte und Menschenrechte nach dem kalten Krieg* (Valores asiáticos y derechos humanos después de la guerra fría), en: SÜDOSTASIEN INFORMATION, marzo de 1996, pp. 6-11; cf. una posición crítica: Ian Buruma, *Asiatische Werte? Zum Beispiel Singapur* (¿Valores asiáticos? Por ejemplo Singapur), en: MERKUR (Munich), Nº 3, marzo de 1996, pp. 189-203

lidad, la sumisión (a menudo emotiva e identificatoria) bajo un colectivo de vieja data, el respeto a las autoridades y a los superiores, el anti-individualismo y la persistencia de redes familiares y de seguidores.

En un estudio bien documentado y de largo aliento histórico, *Sun Longji* llegó a la conclusión de que la cultura china borra intencionada y sistemáticamente toda diferencia entre grupo y persona, lo que dificultaría el despliegue autónomo del individuo; esta tendencia, que también se percibe en el infantilismo y la desexualización de la vida social china, estorbaría la búsqueda de felicidad y la defensa de los intereses personales como si fuesen muestras detestables de egoísmo y egocentrismo⁵⁰. Se dice también que este desenvolvimiento tiene que ver con un renacimiento de la *ética confuciana* de la educación permanente⁵¹, con la gran necesidad secular de una armonía social, con el dominio ininterrumpido de las jerarquías familiares, sociales y hasta políticas, con la potencia efectiva del Estado central y la pervivencia del paternalismo, es decir: con factores socio-culturales que encajan muy bien en cierto tipo de modernización antiliberal, pues este contexto anti-individualista se aviene admirablemente con una tradición que mantiene a las masas incultas bajo el mando paternal de élites privilegiadas. Observadores críticos tienen la impresión, por otra parte, de que los llamados *valores asiáticos* no son otra cosa que unas pautas muy convencionales de comportamiento de cuño

50 Sun Longji, *Das ummauerte Ich. Die Tiefenstruktur der chinesischen Mentalität* (El ego amurallado. La estructura profunda de la mentalidad china), Leipzig: Kiepenheuer 1994, passim.- Cf. también Minxin Pei, *The Puzzle of East Asian Exceptionalism*, en: JOURNAL OF DEMOCRACY (Washington), vol. 5, Nº 4, octubre de 1994, p. 92, 94 sq.; Silke Krieger / Rolf Trauzettel (comps.), *Konfuzianismus und die Modernisierung Chinas* (El confucianismo y la modernización de China), Maguncia 1990

51 Klaus-Georg Riegel, op. cit. (nota 27), p. 115

autoritario y de origen premoderno, que son usadas ahora como instrumentos de poder y disciplinamiento por las clases gobernantes. Estas últimas otorgan artificial pero exitosamente a los valores asiáticos un barniz de nacionalismo anti-occidental y de notable antigüedad, abusando para ello de las doctrinas atribuidas al divino Confucio, cuya enseñanza era algo más liberal y proclive a una ética de la responsabilidad individual⁵².

Pero es indispensable mencionar asimismo que esta “ventaja autoritaria” no es tal o sólo de corta duración: la reforma económica liberal trae consigo a la larga modificaciones en la esfera de la cultura, la política y las pautas de comportamiento, que, después de cierto límite, no pueden ser controladas por el gobierno central; los cambios necesarios de políticas públicas no pueden ser ni explicados plausiblemente ni implementados por los gobiernos autoritarios sin ocasionar efectos traumáticos en las poblaciones afectadas; la democracia produce una respetable expansión de responsabilidades e iniciativas (que contribuyen precisamente a paliar graves crisis); y las instituciones democráticas ayudan a reducir los costes de las propias reformas económicas⁵³. En un estudio muy interesante de la pluma de un

52 Cf. el hermoso ensayo de Thomas Heberer, *Chinesischer Sozialismus = sozialistischer Konfuzianismus? Der Widerstreit zwischen Tradition und Moderne* (Socialismo chino = confucianismo socialista? La disputa entre la tradición y el modernismo), en: Ulrich Menzel (comp.), *Nachdenken über China* (Reflexiones sobre la China), Frankfurt: Suhrkamp 1990, pp. 126-140; cf. los instructivos ensayos de Carolina G. Hernández, *How Different Are the Civilizations? A View from Asia*, en: INTERNATIONALE POLITIK UND GESELLSCHAFT (Bonn), Nº 2, 1997, pp. 117-129; Eun-Jeung Lee, *“Asiatische Werte” als Zivilisationsleitbild?* (¿“Valores asiáticos” como normativas de civilización?), en: ibid., pp. 130-140

53 José María Maravall, *The Myth of the Authoritarian Advantage*, en: JOURNAL OF DEMOCRACY (Washington), vol. 5, Nº 4, octubre de 1994, pp. 17-19; Kim Dae-Jung, *Is Culture Destiny? The Myth of Asia's Antidemocratic Values*, en: FOREIGN AFFAIRS, noviembre/diciembre de 1994, pp. 189-194; Werner

funcionario del Banco Mundial, se señala apropiadamente que las causas del éxito económico de los países del Asia Oriental no tienen que ver esencialmente con la ética laboral confuciana o la cultura ancestral de la frugalidad y la autodisciplina (que siempre existieron y antes de 1960/1970 no parecen haber aportado gran cosa a un proceso de rápida industrialización y modernización, como ya lo vio *Max Weber* a comienzos del siglo XX). Los motivos para el “despegue” técnico-económico deben ser vistos más bien en (1) la voluntad colectiva de cambio social acelerado, en (2) el continuado apoyo estatal-institucional a ese programa de cambio (incluyendo una severa disciplina fiscal-financiera), en (3) el diseño de abrirse en forma pragmática y flexible a nuevas experiencias, tecnologías y procedimientos, rechazando cualquier tipo de proteccionismo, y en (4) la dedicación a la exportación, aunque este ingreso al mercado mundial haya demandado algo que la opinión pública pasa fácilmente por alto: largos años de incipientes fracasos, que es lo mismo que un duro aprendizaje. Este análisis reconoce que el “modelo” (en sí mismo muy diverso) del Asia Oriental contiene también aspectos francamente negativos: un persistente autoritarismo socio-político y una destrucción del medio ambiente sin precedentes históricos por el grado de su intensidad y magnitud⁵⁴.

Según *Francis Fukuyama*, el capitalismo ha demostrado ser mucho más flexible que el socialismo (la razón de su victoria), y la democracia es el único factor que fomenta esa versatilidad y que, al mismo tiempo, puede satisfacer de

Draguhn / Günter Schucher (comps.), *Das neue Selbstbewusstsein in Asien. Eine Herausforderung?* (La nueva autoconsciencia en Asia. ¿Un reto?), Hamburgo 1995

54 Vinod Thomas, *Lessons to Be Learnt from East Asia's Success*, en: INTERNATIONALE POLITIK UND GESELLSCHAFT, N° 2, 1992, pp. 117-121

modo más o menos racional el deseo humano general de reconocimiento pleno en el marco de una ciudadanía universal de igualdad⁵⁵. Las perspectivas del sistema de la modernización autoritaria no parecen ser demasiado promisorias en vista del actual fenómeno casi universal de una tendencia individualista o individualizante a largo plazo, aunque en esta esfera resulta aventurada cualquier predicción. En este sentido apunta también el dilema básico de toda psicología socio-cultural, que si bien detecta reglas y valores de aceptación general, no puede explicar satisfactoriamente porqué algunos sujetos individuales y grupales no se pliegan a las pautas normativas de comportamiento y más bien desarrollan un espíritu sensible y crítico con respecto a las injusticias del orden dado y a sus principios rectores, como es el caso de los opositores políticos e intelectuales en la República Popular China⁵⁶.

La idea prevaleciente de que primero se deben construir las bases materiales del socialismo (o del nacionalismo radical) y que luego se darán casi automáticamente las condicio-

55 Francis Fukuyama, *El eslabón perdido. Capitalismo y democracia*, en: FACES (Washington), vol. 100, 1993, N° 2, pp. 2-7; Fukuyama, *The Primacy of Culture*, in: JOURNAL OF DEMOCRACY, vol. 6, N° 1, enero de 1995, pp. 7-14; Fukuyama, *Konfuzianismus und Marktwirtschaft* (Confucianismo y economía de mercado), Munich 1995

56 Cf. Helmut Martin et al. (comps.), *Stimmen der Opposition. Chinesische Intellektuelle der achtziger Jahre: Biographien* (Voces de la oposición. Los intelectuales chinos de los años ochenta: biografías), Bochum: Brockmeyer 1995, passim.- Se asevera que una actitud intelectual crítica de relevancia socio-política no puede surgir en sociedades públicas que privilegian y legitimizan el silencio acerca de los fenómenos colectivos deshonrosos; la vergüenza pública en torno, por ejemplo, al pasado reciente es mucho más poderosa y decisiva que la reflexión sobre la responsabilidad y la aceptación de culpabilidad por hechos delictivos (como los crímenes de guerra y lesa humanidad). Sobre esta temática cf. Ian Buruma, *Erbschaft der Schuld. Vergangenheitsbewältigung in Deutschland und Japan* (El legado de la culpa. Superación del pasado en Alemania y Japón), Munich: Hanser 1994.

nes para una democracia plena, exhibe un grado muy elevado de *mecanicismo* social, que ya fue probado ampliamente en la Unión Soviética, y ya conocemos con cuáles efectos. Si se realiza la acumulación primaria de capital, no sólo importa la dimensión técnica, sino también la humana y política: sin democracia genuina desde el principio, el destino de tales esfuerzos es irremediablemente caer en los totalitarismos propios del siglo XX. La percepción y la comprensión de toda esta problemática, que es tan relevante para la conformación de una sociedad razonable, están influidas por nuestros prejuicios y nuestras preferencias. Los intelectuales europeos y norteamericanos, por ejemplo, están tan hastiados con la propia organización social que tienden a ver las revoluciones de la periferia en una luz mucho más favorable de lo que éstas merecen. “En la lejanía todo se vuelve poesía”. Confrontados con un mundo esencialmente extraño y exótico, estos señores se muestran rápidos para la admiración, pero perezosos para la reflexión. No es de extrañar, entonces, que hasta científicos sociales del más alto rango difundan verdaderos mitos acerca del Tercer Mundo: extrema polarización de clases⁵⁷, emancipación ya lograda para las masas en Cuba⁵⁸, fracasos totales en los regímenes no progresistas⁵⁹. A los pensadores de biblioteca en las seguras cátedras de Europa Occidental, que se han

57 Un ejemplo de ésto es la obra de Dieter Senghaas, op. cit. (nota 1), p. 55.- Las publicaciones posteriores de Senghaas denotan un carácter más diferenciado y complejo, pero ellas siguen siendo un claro ejemplo de un pensamiento eminentemente eurocéntrico y acrítico con respecto a las metas normativas de desarrollo. Cf. Senghaas, *Von Europa lernen* (Aprender de Europa), Frankfurt: Suhrkamp 1982; Ulrich Menzel / Dieter Senghaas, *Europas Entwicklung und die Dritte Welt* (El desarrollo de Europa y el Tercer Mundo), Frankfurt: Suhrkamp 1986

58 Un ejemplo de esta ingenuidad es la obra de Dieter Senghaas, op. cit. (nota 1), p. 55

59 Cf. Martha Harnecker (comp.), op. cit. (nota 13), passim; Leo Huberman / Paul M. Sweezy, *El socialismo en Cuba*, México: Nuestro tiempo 1969

consagrado a urdir estas “teorías”, les importa poco si los regímenes que ellos propician se transforman en dictaduras autoritarias, si la población tiene que sufrir bajo la combinación de burocratización y caos y si el suministro de alimentos funciona mal. Lo que les preocupa es la gran hazaña del socialismo: la homogeneización de la sociedad, la destrucción de la diversidad social, el uniformamiento cultural y político, el haberse desvinculado del mercado mundial y el no pertenecer a las llamadas periferias capitalistas⁶⁰.

Estos defectos en la comprensión de la realidad por parte de los intelectuales metropolitanos tiene una contraparte notable en la forma cómo la clase cultivada en el Tercer Mundo ve e interpreta el atraso de sus propias sociedades. En una investigación de Uwe Simson sobre las reacciones típicas de inte-

60 Representativa para esta corriente es la obra de Dieter Senghaas, *Dissoziation und autozentrierte Entwicklung. Eine entwicklungspolitische Alternative für die Dritte Welt* (Disociación y desarrollo autocentrado. Una alternativa de desarrollo para el Tercer Mundo), en: D. Senghaas (comp.), *Kapitalistische Weltökonomie. Kontroversen über ihren Ursprung und ihre Entwicklungsdynamik* (La economía capitalista mundial. Controversias sobre su origen y dinámica de desarrollo), Frankfurt: Suhrkamp 1979, p. 379, 412.- Antes de que Dieter Senghaas, habilísimo seguidor de las modas académicas internacionales, se separase del marxismo y de la teoría de la dependencia, él y sus discípulos publicaron una larga serie de estudios –ahora totalmente olvidada– para demostrar las presuntas ventajas de aquellos regímenes particularmente duros y puros (Corea del Norte, Albania, Cuba, la China de entonces), que parecían haberse disociado del mercado mundial y edificado un socialismo ascético basado exclusivamente en las propias fuerzas. Cf. entre otros: D. Senghaas, *China 1979*, en: Jürgen Habermas (comp.), *Stichworte zur “Geistigen Situation der Zeit”* (Ideas sobre “la situación espiritual de nuestro tiempo”), Frankfurt: Suhrkamp 1980, vol. I, pp. 431-435; Ulrich Menzel, *Theorie und Praxis des chinesischen Entwicklungsmodells. Ein Beitrag zum Konzept autozentrierter Entwicklung* (Teoría y praxis del modelo chino de desarrollo. Una contribución al concepto de desarrollo autocentrado), Opladen: Westdeutscher Verlag 1978; Wolfgang Russ, *Der Entwicklungsweg Albaniens. Ein Beitrag zum Konzept autozentrierter Entwicklung* (El camino albanés al desarrollo. Una contribución al concepto de desarrollo autocentrado), Meisenheim: Hain 1981; Gerd Wontroba / Ulrich Menzel, *Stagnation und Unterentwicklung in Korea* (Estancamiento y sebdesarrollo en Corea), Meisenheim: Hain 1978

lectuales árabes en torno a las diferencias de desarrollo entre Europa y sus países, se advierte que la opinión pública cultivada en aquellas tierras parte de la premisa de que ha existido una igualdad original en la distribución de recursos naturales y en las oportunidades de desarrollo entre todas las regiones del planeta, igualdad destruida por los europeos; la pobreza del Tercer Mundo debería ser considerada únicamente como la consecuencia de la apropiación de las riquezas del Tercer Mundo por las naciones metropolitanas. La opulencia de éstas sería inconcebible sin la miseria de aquél. Al mismo tiempo, los intelectuales tercermundistas se inclinan, por vía de compensación, a calificar la cultura europea de decadente y superficial, mientras que descubren extasiados la antigüedad cronológica, la eminencia técnica y la profundidad espiritual de la propia civilización, especialmente en el caso de la árabe. Lo curioso, sin embargo, es que las bondades intrínsecas de ésta última aparezcan descritas en términos y categorías típicas de la civilización industrial europea: las metas del desarrollo árabe – altos hornos, reactores atómicos, bibliotecas populares – son percibidas como la continuación del pasado árabe, liberado éste de las relaciones de dependencia, y no como la importación lisa y llana de metas normativas metropolitanas⁶¹. Todos estos intentos de regeneración de una cultura autóctona periférica bajo signos revolucionarios no sólo tienen como fin la restauración de una identidad colectiva amenazada, sino la

61 Uwe Simson, *Typische ideologische Reaktionen arabischer Intellektueller auf das Entwicklungsgefälle* (Reacciones ideológicas típicas de intelectuales árabes en torno a la diferencia de desarrollo), en: René König (comp.), *Aspekte der Entwicklungssoziologie* (Aspectos de la sociología del desarrollo), en: KÖLNER ZEITSCHRIFT FÜR SOZIOLOGIE (Colonia), N° especial 12, vol. 1969, pp. 140-147.- Cf. Abdallah Laroui, *La crise des intellectuels arabes*, París: Maspéro 1974; Gustav E. von Grunebaum, *Modern Islam. The Search for Cultural Identity*, New York: Vintage 1964; Maxime Rodinson, *Marxisme et monde musulman*, París: Seuil 1973

europeización de la misma en su lado técnico; en el siglo XX todos estos experimentos no han podido resistir la inmensa atracción de la victoriosa cultura metropolitana, dando como resultado el producto híbrido que todos conocemos.

La problemática de la acumulación e industrialización periféricas nos confronta con temáticas muy complejas y relativamente poco dilucidadas en las ciencias sociales, como ser la de la identidad colectiva de grandes estructuras en traumática transición y la de la comprensión de fenómenos surgidos fuera del área metropolitana por medio de un instrumental teórico y conceptual creado para otros fines. Para hacer justicia al desarrollo en el Tercer Mundo es indispensable generar categorías e hipótesis nuevas, que no sean una mera derivación de las teorías europeas y norteamericanas. También el marxismo, y el primigenio precisamente, ha demostrado ser un enfoque esencialmente eurocéntrico⁶², que prescribe a los pueblos de ultramar una sola pauta razonable de desarrollo y que comparte la opinión de que las culturas autóctonas preindustriales se hallan muy por debajo de la dignidad histórica alcanzada por la evolución paradigmática de Europa Occidental. Tenemos que repensar esta temática con nuevas ideas no contaminadas por la arrogancia metropolitana, lo que es más fácil de decir que de hacer.

62 Cf. H. J. Mohr op. cit. (nota 15), p. 228.- Sobre la problemática del "eurocentrismo" cf. la magnífica obra de Bassam Tibi, *Die Krise des modernen Islams* (La crisis del Islam moderno), Munich: Beck 1981, p. 11 sqq., 21 sqq.; cf. también el ensayo convencional marxista de Wolfgang Fritz Haug, *Marxismus, Dritte Welt und das Problem des Eurozentrismus*, (Marxismo, Tercer Mundo y el problema del eurocentrismo), en: DAS ARGUMENT (Berlín), vol. 21, marzo/abril 1979, N° 114, pp. 172-186; Pierre Clastres, *La société contre l'état. Recherches d'anthropologie politique*, Paris: Minuit 1974.- El eurocentrismo, elemento constitutivo del marxismo, ha impedido a éste percibir y analizar adecuadamente la problemática nación / nacionalidad / nacionalismo. Cf. la investigación de Leopoldo Mármora, *El concepto socialista de nación*, México: Cuadernos de Pasado y Presente / Siglo XXI 1986

EL IDEAL Y LA CRUDA REALIDAD DE LOS REGIMENES SOCIALISTAS

MOTIVOS Y EFECTOS DEL TOTALITARISMO EN LA TEORÍA Y EN LA PRAXIS COTIDIANA

Durante algunos periodos los intelectuales y, en menor medida, las masas de las sociedades del Tercer Mundo se han sentido atraídas por modelos autoritarios de modernización, sobre todo por regímenes que vinculan paradigmas socialistas de desarrollo con prácticas autoritarias, nacionalistas y populistas. Por ello es nuestro deber intelectual y moral recordar las insuficiencias teóricas contenidas en las doctrinas marxistas y los aspectos negativos asociados al socialismo realmente existente, aunque sea en la modesta figura de una intención pedagógica. La ciencia histórica contemporánea, infectada por el relativismo postmodernista, ha dejado de lado el precepto clásico: *Historia magistra vitae*. Pero no hay duda de que el estudio desapasionado del pasado nos puede brindar aun valiosas pistas para evitar los errores y los horrores que están vinculados a ciertos periodos históricos y experimentos socio-políticos. Para ello es imprescindible

pasar por el tamiz de la crítica tanto la praxis efectiva del socialismo como las grandes ideas que la inspiraron.

Ya en el marxismo primigenio se puede advertir la falta de una antropología crítica, que vaya más allá de una explicación economicista del egoísmo y de la agresión humanas. Más de setenta años de socialismo real (en la Unión Soviética: 1917-1991) nos han mostrado que el viejo *Adán* se instaló con inusitado vigor en aquellas sociedades donde se habían estatizado los medios privados de producción: lo inhumano no desapareció con la terminación del orden burgués, ni mucho menos. Ni *Karl Marx* ni *Friedrich Engels* ni sus epígonos consideraron importantes aspectos del comportamiento humano –desde el terreno de la psicología social hasta la esfera de las interacciones humanas¹–, pero elaboraron una teoría de la revolución, del socialismo y de la alternativa óptima *como si* hubiesen realizado un examen *exhaustivo y definitivo* de la llamada sociedad capitalista. Por lo tanto el marxismo original desde sus primeros momentos no puede ser eximido de haber albergado fragmentos dogmáticos y totalitarios: explicaciones parciales del conjunto social y opiniones válidas sólo de acuerdo a una cierta óptica fueron encumbradas a visiones de índole total y a leyes inexorables de la historia.

No se crea que todo esto tiene una importancia meramente académica; estos asuntos nos sirven para ingresar a una crítica más o menos sólida de los experimentos socialistas del terrible siglo XX. Durante décadas los marxistas atri-

1 Sobre la psicología social de Marx cf. Erich Fromm, *Marx' Beitrag zur Wissenschaft vom Menschen* (La contribución de Marx a la ciencia del Hombre), en: [sin compilador], *Marx und die Revolution* (Marx y la revolución), Frankfurt: Suhrkamp 1970, pp. 122-125.- Sobre la problemática de las "interacciones" cf. Jürgen Habermas, *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"* (Técnica y ciencia como "ideología"), Frankfurt: Suhrkamp 1968, pp. 48-50.

buían las carencias y monstruosidades de su sistema a las "circunstancias objetivas" (siempre evocadas, nunca especificadas), a las maquinaciones del imperialismo, y, si eran algo esclarecidos, a los "excesos" del culto a la personalidad (stalinismo) o al "subjektivismo" del gobernante socialista recién destituido. Tardíamente algunos fueron más allá y establecieron – con toda razón – un nexo causal entre el leninismo y el totalitarismo soviético posterior. Muchos marxistas independientes se han esforzado por demostrar que las bases del stalinismo habían sido puestas por el autoritarismo de *Vladimir I. Lenin* y de los primeros dirigentes de la Revolución de Octubre. Tenemos la responsabilidad ética y científica de ir aun más allá y preguntarnos si Marx mismo no tuvo una enorme responsabilidad por lo que ocurrió bajo el régimen socialista instaurado en 1917.

El mérito de algunos pensadores desilusionados con todo tipo de marxismo y socialismo² reside en que han tratado de elucidar la participación de Marx en la formación de doctrinas y hasta obsesiones de sus discípulos, concepciones centradas alrededor del poder supremo y del manejo de hombres. A pesar de todos sus momentos genuinamente humanistas, Marx no puede ser dispensado del reproche de ser el pensador que aclama la era industrial, el apologista de la tecnología y el propagandista de la racionalidad instrumentalista, pues, visto desde una óptica histórica de largo alcance, él no es el gran revolucionario que inicia una nueva época del pensamiento y de la acción sociales, sino el continuador de una centenaria tradición: el defensor de la homogeneiza-

2 André Glucksmann, *Los maestros pensadores*, Barcelona: Anagrama 1978; Philippe Nemo, *L'homme structural*, Paris: Grasset 1978; Pierre Daix, *Marxismus. Die Doktrin des Terrors* (Marxismo: la doctrina del terror), Viena: Styria 1978.

ción social a ultranza, el admirador del centralismo y de las prácticas coercitivas instauradas por los jacobinos en la Francia revolucionaria, el ideólogo de la organización humana técnicamente óptima. El marxismo sirvió efectivamente para desacreditar otras alternativas socio-políticas, para denigrar lo divergente, lo marginal y minoritario. El marxismo ha brindado su aporte al totalitarismo contemporáneo mediante la exaltación del Estado y la lucha contra lo heterogéneo, diverso, marginal, anacrónico, provincial y acientífico. Los campos de concentración, afirma *Bernard-Henri Lévy*, son “el correlato obligado de un socialismo que sólo puede realizar lo homogéneo rechazando hacia sus bordes las fuerzas de lo heterogéneo, que sólo puede apuntar a lo universal acorralando a sus rebeldes, a sus irreductibles singularidades en las tinieblas exteriores de una no-sociedad. [...] *No hay sociedad sin clases sin su verdad terrorista*”³.

Aquí se hace indispensable apuntar lo siguiente. Es evidentemente necio cargar la última responsabilidad de los campos de concentración sobre la concepción original de Karl Marx, así como sostener que el verdadero culpable de los crímenes de Torquemada es Jesucristo. Y, sin embargo, es oportuno un análisis que examine algunos nexos objetivos entre ciertos elementos del marxismo primigenio y las formas concretas bajo las cuales se han construido los regímenes socialistas en la realidad. Dentro de las diversas corrientes marxistas se han hecho muchos esfuerzos teóricos para explicar los horrores del stalinismo: unos han hallado la causa en los poderes ilimitados del gran dirigente, otros en las condiciones adversas en las que se encontraba Rusia, los de más allá en la constitución de los partidos

3 Bernard-Henri Lévy, *La barbarie con rostro humano*, Barcelona: Monte Avila 1978, p. 157 (énfasis en el original).

leninistas. Los más atrevidos han puesto en cuestión la cosmovisión y mentalidad de Lenin y de otros dirigentes de la Revolución de Octubre. Los más lúcidos finalmente se han dedicado a criticar a Engels y a demostrar que su concepción ya significó una declinación teórica con respecto a Marx. Pero a ninguno de ellos se les ocurrió la idea heterodoxa de que en el pensamiento marxista original se encontraban suficientes elementos de autoritarismo y regresión, los cuales han brotado luego, magnificados y distorsionados, en el totalitarismo stalinista y en las dictaduras socialistas posteriores. Como se sabe, una de las primeras críticas al socialismo realmente existente – y una de las más sólidas y clarividentes – fue la realizada por un adversario del marxismo: *Max Weber*. Según Weber, el socialismo sería la culminación (y no la superación) de un desarrollo histórico tendiente a una burocracia fuerte y global, evolución que conllevaría la desaparición de la libertad, la autodeterminación y el pluralismo cívicos⁴.

Al núcleo del marxismo le hizo falta una instancia crítica autocorrectiva: desde el principio esta corriente ha estado demasiado convencida de la propia verdad y del error básico de todas las otras teorías y tendencias. La arrogancia y el dogmatismo de Marx, que al comienzo eran meras particularidades personales, se transformaron con el tiempo en el intento – bastante exitoso, por otra parte – de monopolizar la verdad en cuestiones históricas y sociales y de imponer esta “verdad” a la fuerza, sin preocuparse por las víctimas de estas operaciones inquisitoriales. Marx despreciaba la vida

4 Max Weber, *Der Sozialismus* (El socialismo) [1920], edición anotada de Herfried Münkler, Weinheim: Beltz Athenäum 1995, *passim*; Gernot Volger, *Max Weber und der Sozialismus* (Max Weber y el socialismo), en: LIBERAL (Bonn), vol. 38, Nº 1, febrero de 1996, pp. 111-114.

rural, detestaba toda manifestación religiosa, combatía la multiplicidad de formas sociales y políticas anteriores a la era capitalista y desahuciaba todo modelo cultural que no siguiese las pautas de desarrollo anticipadas por Gran Bretaña. Marx fue, implícitamente, un apoloquista de la racionalidad instrumental. Mucho más abiertamente, Lenin calificó al capitalismo de Estado (se refería al capitalismo alemán de la Primera Guerra Mundial, coordinado en rasgos muy generales por la acción del Estado), como precursor del socialismo porque era algo centralizado, controlado, previsible y manejable⁵.

La función de la violencia se manifiesta también como ambivalente en la obra de Marx. Por un lado queda supeditada como un simple medio a la consecución de una sociedad mejor, que haga superfluo todo uso ulterior de ella. Por otro, la violencia conforma un elemento necesario y positivo del progreso social; las relaciones de explotación y alienación sólo pueden ser superadas mediante el recurso de la fuerza y la revolución. Se impone entonces la necesidad de una dictadura: provisoria, es verdad, educativa y ejercida (pretendidamente) por la mayoría sobre una ínfima minoría, pero dictadura al fin y al cabo, bajo la cual los hombres son compelidos a ser felices⁶.

Para comprender este totalitarismo que se extiende desde el marxismo primigenio hasta la vida cotidiana de Corea del Norte en el presente, debemos también conside-

rar algunos aspectos centrales de la praxis socialista. Todos los dirigentes marxistas, incluidos los cubanos, han supuesto que el aparato burocrático y la organización del partido representan, en el fondo, fenómenos altamente positivos, que pueden tener algunas fallas, pero que a largo plazo son imprescindibles, benéficos y progresistas. Hasta su muerte y en contra de toda la experiencia cotidiana, Lenin creyó en la omnipotencia y bondad del aparato de Estado: su esfuerzo para suministrar a Rusia una evolución económica comparable a la de los países occidentales fue la creación y el perfeccionamiento de esa gran máquina burocrática, el partido, que según él, debía ser sometida a purgas constantes para mejorarlo. En su *Testamento* (Carta al Congreso del Partido, diciembre de 1922), que tiene equivocadamente la fama de ser un documento crítico acerca de los excesos bolcheviques, Lenin aconseja el relevo de Stalin por ser éste poco paciente, y no muy cortés y leal y aconseja el nombramiento de otro secretario general, que se diferencie de Stalin sólo en estos detalles superfluos de su idiosincrasia personal. Como aseveró *Maximilien Rubel*, el destino de la revolución estaría subordinado a una cuestión de corrección burocrática y a la cortesía de un secretario general⁷; los graves problemas y las deformaciones sociales derivadas del burocratismo fueron ignoradas metódicamente por Lenin y sus epígonos. Lenin siempre fue un abierto partidario de jerarquías rígidas, de prohibir el debate democrático de diversas tendencias dentro del partido y de enfatizar el centralismo como esquema rector. Claramente aseveró que el principio organizativo va de arriba hacia abajo, defen-

5 V. I. Lenin, *Gesammelte Werke* (Obras reunidas), Berlin/RDA Dietz 1971, t. XXVII, p. 285.- Sobre la temprana crítica de socialdemócratas de izquierda (como *Karl Kautsky*) al bolchevismo, cf. Peter Lübke (comp.), *Kautsky contra Lenin*, México: Nueva Sociedad / Nueva Imagen 1985.

6 Cf. Ljebomir Tadic, *Sozialistische Revolution und politische Herrschaft* (Revolución socialista y poder político); en: *Marx und die Revolution*, op. cit. (nota 1), pp. 106-107.

7 Cf. el brillante ensayo de Maximilien Rubel, *Le «chaînon le plus faible»: à propos de la «loi» du développement inégal*, en: *MONDES EN DEVELOPPEMENT* (París), vol. 1973, N° 1, p. 110.

diendo la ampliación de los derechos y competencias de los órganos centrales con respecto al resto del partido⁸.

No en vano Stalin pudo continuar la obra del maestro basándose en su concepción del partido y de la burocracia rígida que ya mostró notoriamente sus “bondades” durante los pocos años en que Lenin ejerció el gobierno (fue brutal con los disidentes más insignificantes)⁹. Dentro del partido surgieron muy tempranamente severas críticas contra la concepción leninista del mismo, las cuales ya en 1904 señalaron que ésta última se agotaba en aspectos técnicos y militar-revolucionarios, abandonando metas y tareas democráticas. Lenin fue acusado de sectarismo, de cultivar el revolucionarismo profesional y de fomentar el estéril espíritu de un agente de policía¹⁰.

Lo verdaderamente notable es que la crítica más dura y más seria a la concepción leninista del partido provino siempre desde círculos marxistas, lo que para algunos optimistas demuestra la capacidad de regeneración del movimiento revolucionario. Además de *Rosa Luxemburg*, fue *Lëv D. Trockij* el censor más agudo que tuvieron las ideas de Lenin. Según Trockij, Lenin era en realidad un jacobino que desconfiaba de las masas; su esquema organizativo del “partido nuevo”, dictatorial e intolerante, tendía a substituir el pensamiento y la acción de las masas por la actividad del partido,

8 V. I. Lenin, *Ein Schritt vorwärts, zwei Schritte zurück* (Un paso adelante, dos pasos atrás), en: Lenin, *Aus den Schriften 1895-1923* (Escritos 1895-1923), compilación de Hermann Weber, Munich: dtv 1967, pp. 50-51.

9 Cf. Bertram D. Wolfe, *Lenin, Trockij, Stalin. Drei, die eine Revolution machten* (Lenin, Trockij, Stalin. Los tres que hicieron una revolución), Frankfurt: EVA 1965, pp. 344-345.

10 Ibid., pp. 339-340.; cf. la gran obra clásica, basada en una impresionante riqueza de materiales empíricos, documentales y testimoniales: Robert Vincent Daniels, *The Conscience of the Revolution. Communist Opposition in Soviet Russia*, Cambridge: Harvard University Press 1965, p. 12.

la de éste por las órdenes del comité central y las atribuciones de éste último pasarían irremediablemente al dictador¹¹.

No fue casual, sin embargo, que todos estos impulsos críticos quedasen sin consecuencias prácticas cuando empezaron a manifestarse los efectos negativos y sencillamente monstruosos de esta concepción organizativa bajo la dictadura leninista y la tiranía stalinista, es decir en la praxis a partir ya de 1917, puesto que este tipo de “partido nuevo” fue copiado al pie de la letra por todos los partidos comunistas del mundo, disidentes o no respecto a Moscú, y por la mayoría de los socialistas e izquierdistas radicales. Nunca una idea más reaccionaria y absurda alcanzó, a nivel universal, un éxito tan dilatado. Trockij, paradójicamente, adoptó como propio el esquema partidista de Lenin y se distinguió más bien por un celo implacable en la persecución de los oponentes, en la justificación del terror y en el postulado de militarizar toda la sociedad soviética¹². Mucho más tarde, en el exilio, Trockij volvió naturalmente a descubrir las bondades de la democracia y la legalidad.

Todos los enemigos de Stalin en el partido y todas las fracciones que al comienzo se le oponían aprobaron sin reserva el modelo leninista de organización y sus consecuencias: el partido es el depositario de la verdad histórica y no puede en cuanto organismo cometer errores ni interpretar equivocadamente a los clásicos. Las similitudes con el papado son inocultables. Frente a Stalin –la verdad histórica

11 Sobre este teorema de las *substitución* de funciones cf. L. D. Trockij, *Unsere politischen Aufgaben* (Nuestras tareas políticas), en: Trockij, *Schriften zur revolutionären Organisation* (Escritos sobre la organización revolucionaria), Reinbek: Rowohlt 1970, pp. 68-70.

12 L. D. Trockij, *Terrorismus und Kommunismus* (Terrorismo y comunismo), Viena: Arbeiter-Buchhandlung 1920, pp. 35-45, 52. Sobre el rol de Trockij en Rusia cf. Willy Huhn, *Trockij – der gescheiterte Stalin* (Trockij – el Stalin fracasado), Berlin: Kramer 1973, passim. – El conciso título de la obra de este anarquista olvidado es la mejor caracterización de Trockij jamás hecha.

estaba necesariamente encarnada en el triunfador— sus opositores se hallaban inexorablemente en una posición débil y contradictoria, lo que explica el ascendiente de Stalin dentro del partido y su fácil victoria sobre la “Vieja Guardia”, la que estaba desde un principio moral e intelectualmente destrozada¹³. Hasta los intelectuales extranjeros más brillantes y mejor informados, como *György Lukács*, *Ernst Bloch* y *Walter Benjamin*, divinizaron el papel del partido, al que habría que subordinar todo, incluyendo en primer lugar las libertades individuales y políticas¹⁴. No es, por lo tanto, de extrañar que desde 1917 hasta 1989/1991 se consideró al partido en la Unión Soviética como “la encarnación de la razón colectiva del pueblo”¹⁵. El comportamiento ético adecuado a tal situación fue designado como el apoyo total a las medidas tomadas por el partido, la disciplina de hierro dentro del mismo y la obediencia rigurosa ante todas las órdenes e indicaciones de arriba¹⁶. Mucho antes de la muerte de Lenin, el socialismo en aquel gran país había adoptado casi todos los aspectos retrógrados que permanecieron hasta 1989/1991 como los determinantes del comunismo en la praxis¹⁷.

13 A. G. Löwy, *Die Weltgeschichte ist das Weltgericht. Bucharin: Vision des Kommunismus* (La historia universal es el juicio final. Bucharin: visión del comunismo), Viena: Europa 1969, pp. 343-345. Cf. También Daniels, op. cit. (nota 10), pp. 398-412.

14 Cf. por ejemplo: Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik* (Historia y consciencia de clase. Estudios sobre dialéctica marxista), Berlin: Malek 1923, p. 85, 296.

15 Akademija Nauk SSSR / Institut Filosofii, *Rol' narodnyx mass i lichnosti v istorii* (El papel de las masas populares y de la personalidad en la historia), Moscú: Gospolitizdat 1957, pp. 139-140, 205, 182.

16 Cf. los testimonios didácticos: A. F. Shishkin, *Grundlagen der marxistischen Ethik* (Fundamentos de la ética marxista), Berlin/RDA: Dietz 1964, p. 249, 404, 414; L. M. Arxangel'skij, *Kategorien der marxistischen Ethik* (Categorías de la ética marxista), Berlin/RDA: Dietz 1965, pp. 240, 288-292.

17 Paul Mattick, *Der Leninismus und die Arbeiterbewegung des Westens* (El leninismo y el movimiento obrero occidental), en: [sin compilador], *Lenin. Revolution und Politik* (Lenin. Revolución y política), Frankfurt: Suhrkamp

Un modelo de sociedad razonable tiene que restringir a un mínimo la burocracia, máxime si se trata de un organismo con un hambre insaciable. En cambio vemos que en la esencia misma del pensamiento leninista, al cual se remitieron todos los sistemas socialistas hasta 1989 (y los grupos radicales hasta la actualidad), se hallaba una sobrevaloración inequívoca de la organización burocrática y de sus métodos y de los grupos cerrados de conspiradores. Todos estos elementos en conjunto generaron una interpretación instrumentalista del nexo entre teoría y praxis. El resultado fue la conformación de una sociedad disciplinada y jerarquizada, indiferente a valores tales como democracia y pluralismo, que se consideró a sí misma con la encarnación de la perfección social sobre nuestro planeta y cuyos ciudadanos tenían la “libertad” de identificarse con los objetivos y las razones del Estado omnisciente.

Fascinado por las posibilidades de la organización industrial-laboral de su época, Lenin creyó que lo ideal era moldear a toda la sociedad de acuerdo al organismo del partido¹⁸ y a la estructura de algunas empresas enormes, jerárquicas y aparentemente eficientes de la industria de su tiempo, limitándose el papel de los hombres de carne y hueso a ser meros

1970, pp. 17-32, 39-46.- Sobre la oposición al partido dentro del movimiento socialista cf. Gottfried Mergner (comp.), *Die russische Arbeiteropposition* (La oposición obrera rusa), Reinbek: Rowohlt 1972, passim.

18 V. I. Lenin, *Die drohende Katastrophe und wie man sie bekämpfen soll* (La próxima catástrofe y cómo combatirla), en: Lenin, *Ausgewählte Werke* (Obras escogidas), Berlin/RDA: Dietz 1970, t. II, p. 299.- Cf. la crítica de L. D. Trockij, *Unsere politischen Aufgaben*, op. cit. (nota 11), pp. 93-95.- Cf. también la colección de ensayos: V. I. Lenin, *Für und wider die Bürokratie* (En favor y en contra de la burocracia), compilación de Günter Hillman, Reinbek: Rowohlt 1970, especialmente el epílogo del compilador.

factores cuantificables, manejables y sustituibles por las sabias decisiones de las instancias superiores. Esta concepción profundamente tecnocrático-burocrática no deja ningún resquicio ni para el juego democrático libre ni para el desenvolvimiento autónomo del individuo¹⁹. Poquísimos años después de la Revolución de Octubre los obreros perdieron el derecho de participar en la dirección de las fábricas y los ciudadanos en general no recibieron nunca la posibilidad de impugnar una decisión del Estado y del partido²⁰. El leninismo hizo del marxismo ruso algo muy diferente de lo que se hubiese podido imaginar Marx: un movimiento para superar el atraso mediante la fuerza, la violencia, el engaño y el control de todos y todo. El socialismo soviético se limitó, en el fondo, a ser un “industrialismo militarizado” – de resultados fácticos extremadamente mediocres –, fortificado por una política totalitaria y adornado por un dogma filosóficamente irrelevante²¹.

De primera importancia fue el hecho de que las fracciones más diferentes dentro del partido, aún en vida de Lenin, eran igualmente partidarias de un marcado autoritarismo, de un dogmatismo muy cerrado y de la misma intolerancia hacia otras ideas. Hasta Trockij declaró públicamente que todo el movimiento debería estar subordinado a las decisiones del aparato, afirmando que el partido en cuanto tal siempre tendría razón contra todo individuo²². El lema de Trockij

19 Ulf Wolter, *Grundlagen des Stalinismus* (Fundamentos del stalinismo), Berlín/W: Rotbuch 1975, p. 126.

20 Cf. Evgenij Samojlovic Varga, *Der russische Weg zum Sozialismus und seine Ergebnisse* (El camino ruso al socialismo y sus resultados), en: KURSBUCH (Berlín), Nº 23 (marzo 1971), pp. 51-52.

21 Daniels, op. cit. (nota 10), p. 411.

22 Declaraciones de L. D. Trockij en diciembre de 1923 (“El nuevo curso”) y en enero de 1924 (Décimo tercer Congreso del Partido Comunista de la URSS), en: Daniels, op. cit. (nota 10), p. 194, 224, 231, 240, 246, 402.

era: “Trabajo, disciplina, orden”, así se tratase del ejército, de la vida del partido o del sector laboral²³. El, que luego emergió como el paladín de la democracia comunista durante su largo destierro, fue uno de los primeros en estropear y destruir el libre juego democrático de las bases y en legitimizar el uso de la coerción y la fuerza en todos los terrenos de la vida social. No en vano se lo ha llamado “el primer stalinista”.

No se trata de establecer una responsabilidad y una culpabilidad exhaustiva del régimen leninista para con el stalinismo y cada uno de sus crímenes, sino de percibir las condiciones posibilitantes de la tiranía staliniana dentro de las etapas que la precedieron. Stalin no actuó solo en ningún momento, y esto quiere decir que importantes sectores del partido y de la administración estatal le brindaron la colaboración pertinente, sin mencionar, obviamente la increíble ingenuidad de las masas. Prevalece aun lamentablemente un espíritu cínico que en el mismo instante llama a Lenin un genio y a Stalin un criminal. En última instancia, Stalin fue la consecuencia de un experimento social, en el cual una pequeña minoría monopolizó sin ningún control democrático la totalidad del poder político y realizó una obra de enormes cambios de toda índole en un lapso muy breve de tiempo. Y precisamente su relevancia para la actualidad reside en el hecho de que este tipo de desarrollo social acelerado y autoritario tiende a repetirse en muchos países atrasados, aunque sin los horrores y los extremos del stalinismo clásico.

23 Daniels, op. cit. (nota 10), pp. 104, 108-109, 121-122, 124; Huhn, op. cit. (nota 12), passim; Many Gordon, *The Fate of the Workers*, en: R. V. Daniels (comp.), *The Stalin Revolution. Fulfillment or Betrayal of Communism?*, Lexington: Heath 1965, pp. 32-36.

En el menosprecio de procedimientos y contenidos democráticos se pudo advertir siempre una gran unanimidad desde la fundación del partido bolchevique; los que luego protestaron contra los excesos autoritarios de Stalin tenían su fe democrática muy bien escondida cuando ellos gozaban aun de las prebendas del poder. *Zinov'ev* quería mandar al diablo los “sagrados principios” de la “democracia pura” en 1923. Las diversas fracciones de la llamada *Oposición de Izquierda* insistían en la pureza, unidad, disciplina y unanimidad de criterios hasta el momento de ser liquidadas [sic]. *Kamenev*, en diciembre de 1927, excluyó toda posibilidad de una oposición efectiva, aseverando que esto estaba en contraposición a los principios del partido y a las enseñanzas de Lenin. *Trockij*, finalmente, afirmó en 1924 que el partido debería garantizar su unidad aun cuando para ello fuese necesario apelar a las medidas más duras y represivas. Décadas más tarde los niños aprendían en las escuelas que el partido comunista configuraba el modelo ideal según el cual debía moldearse la sociedad entera²⁴.

Es de justicia mencionar lo siguiente. Desde el primer momento ha existido igualmente una fuerte crítica a los momentos totalitarios dentro del partido, si bien fue formulada por personas y grupos no demasiado prominentes y con poca influencia real; no todos los bolcheviques han trabajado *nolens volens* para el advenimiento del stalinismo²⁵.

24 Para los testimonios citados, provenientes todos de opositores a Stalin, cf. Daniels, op. cit. (nota 10), pp. 221, 307-318, 402. Para la cuestión de la continuidad leninismo / stalinismo en el campo de la organización cf. ibid., pp. 169, 179, 238-240, 304-311, 401-403. Para el conjunto de esta problemática cf. Barrington Moore, *Soviet Politics – The Dilemma of Power*, New York: Harper & Row 1965, pp. 85-218; Leonard Schapiro, *Partei und Staat in der Sowjetunion* (Partido y Estado en la Unión Soviética), Colonia / Berlin: Kiepenheuer 1965, passim.

25 Cf. la amplia documentación: *Dokumente der Weltrevolution* (Documentos de la revolución mundial), editada en seis volúmenes por Walter-Verlag, OL-

No hay que negar las valiosas muestras de oposición al totalitarismo que se han registrado en todos los partidos comunistas. Pero éstos tienen un valor más bien sentimental, o en un mejor de los casos, testimonial, pues sus autores no han podido – o más probablemente no han querido – modificar ciertas tendencias que desde un comienzo apuntaban al régimen de terror. Citando a los grandes adversarios de Stalin mucho antes de que éste instaurarse su autocracia, intento demostrar que los más variados grupos e individuos contribuyeron objetivamente al establecimiento del stalinismo, aun cuando en su fuero interno tal vez lo combatieron. Stalin perfeccionó ciertos mitos ya existentes en el movimiento comunista: la idea de que el Estado socialista es el representante genuino de los intereses de todo el pueblo; la concepción del endurecimiento de la lucha de clases bajo el orden socialista (lo que permite justificar la liquidación de toda forma de oposición); la figura del “jefe” sabio, infalible, todopoderoso, allende los criterios que valen para otros hombres; y la fábula de una ideología perfectamente científica y “objetiva”, que disculpa toda arbitrariedad y todo acto de voluntarismo del gobierno²⁶.

ten/Freiburg, a partir de 1967, y especialmente los tomos II y III.- Es también importante: Günther Hillman (comp.), *Selbstkritik des Kommunismus. Texte der Opposition* (Autocrítica del comunismo. Textos de la oposición), Reinbek: Rowohlt 1967; Kostas Papaioannou (comp.), *Marx et les marxistes*, París: Flammarion 1972, pp. 423-490; y la documentación de los anarquistas libertarios: A. Pannekoek / W. Huhn / H. Canne Mejer / P. Mattich, *Partei und Revolution* (Partido y Revolución), Berlin/W: Kramer s.d.

26 Cf. Mihailo Markovic, *Dialektik der Praxis* (Dialéctica de la praxis), Frankfurt: Suhrkamp 1968, pp. 146-147; sobre Stalin cf. Isaac Deutscher, *Stalin. A Political Biography*, Harmondsworth: Penguin 1949; Jean-Jacques Marie, *Staline*, París: Seuil 1967.- Sobre los aspectos socio-psicológicos, aprovechados por los dictadores (por ejemplo: el miedo a la responsabilidad y libertad individuales) cf. la importante investigación de Erich Fromm, *Die Furcht vor der Freiheit* (El miedo a la libertad), Frankfurt: EVA 1966.

Dentro del marco de este ensayo no tiene mucho sentido extenderse acerca del stalinismo y sus excesos, esa combinación de Apocalipsis y Holocausto, sobre la que existe una amplia literatura²⁷. Es más importante analizar la cuestión de los costes sociales del experimento soviético, un rubro en el que éste último no salió bien parado. La colectivización de la agricultura, por ejemplo, cobró literalmente millones de víctimas y significó en el campo económico un genuino error, del cual Rusia no se ha repuesto aun completamente, pero la historiografía oficial la calificó hasta 1991 como una gran conquista socialista, aunque a veces, después de la muerte de Stalin, dejó entrever las privaciones que causó. Los costes humanos se pueden elucidar aproximadamente computando el número de víctimas causado por las luchas revolucionarias en los primeros años, la magnitud de muertos debido a las purgas y a la represión política, el número de los presos (por causas no criminales), reclusos en los campos de concentración, el tamaño de la emigración, y finalmente, estudiando la fuerza y el potencial –parasitarios en alto grado– de los órganos de represión y de las fuerzas de seguridad. El resultado habla por sí solo y no es nada favorable a un experimento social que pretendió, en todo sentido, ser la culminación progresista de la historia humana²⁸. En vista de los resultados nada promisorios en los campos cultural, político y social y frente a los inmensos costos

27 Cf. las grandes obras basadas en extensos materiales documentales, empíricos y testimoniales: Robert Conquest, *The Great Terror*, Londres: Macmillan 1968; Theo Pirker (comp.), *Die Moskauer Schauprozesse 1936-1938* (Los procesos de Moscú 1936-1938), Munich: dtv 1963; Borys Lewytzkyj, *Die rote Inquisition* (La inquisición roja), Frankfurt: Societät 1967 – todos ellos libros bellos por su humanismo, conmovedores por la reconstrucción de tantos destinos humanos truncados absurdamente, y monstruosos por su temática.

28 Cf. Klaus von Beyme, *Ökonomie und Politik im Sozialismus. Ein Vergleich der Entwicklung in den sozialistischen Ländern* (Economía y política bajo el socialismo. Una comparación del desarrollo en los países socialistas), Munich: Piper 1975, p. 73, 224.

humanos que ha demandado la construcción del socialismo en la Unión Soviética, máxime si Lenin y los otros dirigentes de primera línea reconocieron que había que emplear métodos tradicionales y brutales y utilizar la vieja burocracia para conseguir a lo sumo un capitalismo de Estado, que funcionó hasta 1991 gracias a medidas coercitivas, se impone la pregunta si todo esto ha valido sencillamente la pena.

Numerosos izquierdistas bien intencionados, no necesariamente marxistas, afirman lo siguiente. A pesar de todas sus monstruosidades, Stalin consiguió notables logros para su país: la industrialización a escala masiva, la modernización intensa de una nación fundamentalmente agraria, la obtención de un alto nivel educativo partiendo de un analfabetismo muy extendido y la derrota de los invasores fascistas durante la Segunda Guerra Mundial. “Qué fuerzas vitales debe poseer entonces un orden social para liberar esas energías en medio de los años más tenebrosos de su historia”²⁹. Como dijo *Lucio Colletti*, a pesar de todas las brutalidades de la era stalinista, se alcanzó entonces un proceso de industrialización en un lapso brevísimo de tiempo, el cual generó su propio contenido liberador. Enormes masas fueron integradas a las técnicas modernas de producción; la “racionalidad científica” adquirió una notable relevancia social; el analfabetismo fue derrotado; la agricultura fue totalmente modernizada y los pueblos nómadas del Asia Central fueron conducidos a la civilización moderna³⁰.

Estas “conquistas” del régimen soviético en general y del stalinismo en particular tienen una significación mucho más

29 Werner Hofmann, *Stalinismus und Antikommunismus* (Stalinismo y anticomunismo), Frankfurt: Suhrkamp 1967, p. 94.

30 Lucio Colletti, *Zur Stalin-Frage* (Sobre la cuestión de Stalin), Berlin/W: Merve 1970, p. 34.

prosaica y modesta. Los resultados tan celebrados de este experimento emergen en realidad como ínfimos logros de un proceso acelerado de modernización, que se han dado en otras partes del mundo en escala comparable, sin tanto aparato propagandístico y sin tantas víctimas. Sólo aceptando la tesis de que el peor socialismo es mejor que el capitalismo más razonable, se puede llegar al sofisma de que el stalinismo hizo, después de todo, una gran misión civilizatoria, cuyas bondades se pueden reconocer únicamente a largo plazo³¹.

En cuanto a los méritos del sistema en el campo educacional, se puede afirmar que las reformas correspondientes en la Unión Soviética tuvieron, con excepción de los primeros años después de 1917, un carácter netamente tecnocrático y no emancipatorio, pues se han limitado a combinar la instrucción con la producción; la escuela, por otra parte, ha vuelto a ser el lugar de las jerarquías rígidas, de la integración social acrítica y del amoldamiento al *status quo*. Los valores rectores de todos los establecimientos educativos han sido la disciplina y el rendimiento, la falta de discusión genuina y la transmisión de un saber estrictamente normado desde arriba – como es de esperarse en una sociedad industrial de corte autoritario y sometida a un principio anticuado de eficiencia³². No faltaron el tradicionalismo y el nacionalismo entre los contenidos de la enseñanza, lo que produjo a partir de 1989 una verdadera aversión explosiva y agresiva anti-soviética y anti-rusa. No muy diferente fue la situación de la literatura y el arte: la política oficial a este respecto se

31 Opinión compartida por L. D. Trockij, *Soviet Bonapartism*, en: R. V. Daniels (comp.), op. cit. (nota 23), p. 100.

32 Cf. Oskar Anweiler *Erziehungs- und Bildungspolitik* (Política educativa y cultural), en: Oskar Anweiler / Karl-Heinz Ruffmann (comps.), *Kulturpolitik der Sowjetunion* (Política cultural de la Unión Soviética), Stuttgart: Kröner 1973, pp. 92-133 (uno de los mejores textos publicados sobre esta temática).

rigió casi siempre (salvo durante un breve período después de 1917) por criterios de oportunidad y utilidad políticas. No sólo Lenin estaba en contra de la autonomía del arte, sino casi todos sus epígonos demostraron un desconocimiento total de los problemas intrínsecos de esta esfera³³. La insistencia oficial en el carácter educativo, moralizante, afirmativo y obviamente idealizante del arte y la literatura – en medio de la doctrina sagrada del materialismo dialéctico e histórico – generó la archiconocida esterilidad del “realismo socialista”: “una política contra la literatura”³⁴.

No es de extrañar que en este medio tan reglamentado y tan poco proclive al desenvolvimiento individual³⁵ se atrofiaran las actividades innovadoras e indagadoras de los ciudadanos en los terrenos más diferentes, desde la creación artística hasta el descubrimiento científico. En contraposición a una versión muy difundida entre los “intelectuales progresistas” de Occidente, hay que llamar la atención sobre el hecho de que en número de invenciones y descubrimientos científicos y tecnológicos la Unión Soviética y los otros países socialistas alcanzaron rendimientos muy bajos; la actividad pertinente estaba dedicada a pequeñas mejoras parciales, pero no a innovaciones cualitativas en los campos del saber

33 Cf. el estudio de Hans-Jürgen Drengenberg, *Die Politik gegenüber den bildenden Künsten* (La política con respecto a las artes), en: Anweiler / Ruffmann (comps.), op. cit. (nota 32), p. 268, 270.

34 Cf. Peter Hübner, *Literaturpolitik* (Política literaria), en: Anweiler / Ruffmann (comps.), op. cit. (nota 32), pp. 190-249, 247.

35 Acerca de la vida del individuo y sobre el funcionamiento interno de la maquinaria política y administrativa de la Unión Soviética cf. las famosas investigaciones que no han perdido actualidad: Alex Inkeles / Raymond A. Bauer, *The Soviet Citizen. Daily Life in a Totalitarian Society*, Cambridge: Harvard U. P. 1961; Merle Fainsod, *How Russia is Ruled*, Cambridge: Harvard U. P. 1965. – Es útil mencionar que en las naciones socialistas existían muchísimas leyes y determinaciones legales que imponían castigos severísimos por motivos verdaderamente banales.

y de la producción. Durante la gloriosa década de 1960-1970, que marca la cúspide del poderío industrial de la Unión Soviética, el número de patentes internacionales registradas por esta nación y todo el Bloque Oriental era marcadamente inferior al de Austria o Finlandia³⁶.

La recapitulación de todas las fallas, debilidades e imposturas de los sistemas socialistas y muy especialmente de la ex-Unión Soviética nos ahorra el trabajo de analizar las causas y el proceso específico de su rápido colapso en 1989/1991. Estos regímenes constituían, en última instancia, un andamiaje endeble, basado en una economía precaria, debilitado *ab ovo* por la carencia de legitimidad democrática, por las luchas solapadas de sus nacionalidades oprimidas y particularmente por su falta de flexibilidad frente al desarrollo del mundo moderno. Lo que ellos consideraban como uno de sus bienes más preciados – su adhesión a una ortodoxia marxista simplificada, santificada y petrificada – fue probablemente uno de los motivos de su perdición: les impidió percibir correctamente su propio universo y el mundo exterior. Los imponentes aparatos policiales, burocráticos y militares no dejaron ver durante mucho tiempo que todo el sistema estaba irremediablemente erosionado interiormente; las modestas reformas de *Mixa'il Gorbachëv* no lograron apuntalar el edificio en ruinas, sino que apresuraron su fin³⁷. En contra de lo que pensa-

36 Klaus von Beyme, op. cit. (nota 28), pp. 117-118.

37 Cf. tres excelentes investigaciones: Lothar Hertzfeld (comp.), *Die Sowjetunion. Zerfall eines Imperiums* (La Unión Soviética. Desmoronamiento de un imperio), Frankfurt: VIK 1992; Gerhard y Nadja Simon, *Verfall und Untergang des sowjetischen Imperiums* (Declinación y caída del imperio soviético), Munich: dtv 1993; Nodari A. Simonia, *Socialism in Russia. Theory and Practice*, Westport: Greenwood 1994.- Sobre el periodo de la *perestroika* cf. Andrés Serbín, *Perestroika, eclosión de razas. Lenin, Gorbachov y la política soviética de las nacionalidades*, en: NUEVA SOCIEDAD (Caracas), Nº 108, julio/agosto de 1990, pp. 98-110; Viktor L. Sheinis, *Problemas y dificultades de la perestroika económica en la URSS*, en: *ibid.*, pp. 147-153.

ron los teóricos del totalitarismo, los regímenes comunistas no se desintegraron por la acción de factores externos, sino que se derrumbaron desde adentro: era un maderamen impresionante por su tamaño, pero carcomido por las termitas del descontento, la desilusión y la desconfianza³⁸.

Estos colosos de bronce con pies de arcilla (usando el lenguaje del Antiguo Testamento) nos muestran lo que debemos evitar para construir una sociedad razonable: el socialismo ha resultado ser el camino más largo y arduo desde un capitalismo incipiente a un capitalismo moderno. Los problemas de la transición son por ello gigantescos y tal vez insolubles en largas décadas³⁹: no sólo el fundamento económico-técnico legado por los comunistas demostró ser anacrónico, exiguo y enmarañado, sino que estos regímenes dejaron un tejido social y moral en plena descomposición y una red institucional totalmente precaria. Por un lado el mercado libre y una propiedad privada digna de ese nombre se hallan todavía en pañales, pero por otro tampoco funcionan ya la burocracia, los métodos de planificación y la antigua administración estatal. Las consecuencias son conocidas, sobre todo en el territorio de la ex-Unión Soviética: aumento verdaderamente dramático de la criminalidad cotidiana, surgimiento de mafias en lugar de empresas privadas, dilatados fenómenos de anomia, desesperación y penurias, luchas nacionalistas, étnicas y hasta tribales de índole simplemente

38 Para comprender la atmósfera socio-psicológica de desmoralización y descomposición previas al derrumbe de la Unión Soviética cf. el número monográfico de KURSBUCH (Berlin), Nº 103, marzo de 1991, dedicado al tema: "Russland verstehen" (Entender a Rusia). Cf. también Gail W. Lapidus (comp.), *The New Russia: Troubled Transformation*, Boulder: Westview 1995; Judith Devlin, *The Rise of Russian Democrats: The Causes and Consequences of the Elite Revolution*, New York: Elgar 1995.

39 Cf. David S. Mason, *Revolution and Transition in East-Central Europe*, Boulder etc.: Westview 1996.

irracional y la posibilidad de un nuevo gobierno totalitario. Existe el peligro de que la transición sea de un pseudo-socialismo a un pseudo-capitalismo. Allí no se puede hablar de empresarios liberales celosos de su independencia frente al Estado, innovadores en el campo tecnológico y organizativo y partidarios de un régimen anti-absolutista, liberal-democrático y tolerante, sino de grupos monopolistas íntimamente vinculados al aparato estatal y, simultáneamente, enemigos recalcitrantes de un ordenamiento jurídico claro, previsible y razonable. Son verdaderas mafias, cuyos miembros más conspicuos eran hasta hace poco ministros y altos funcionarios del régimen comunista, gerentes de los grandes conglomerados de la economía estatal planificada e inclusive ideólogos del socialismo revolucionario. El gobierno ruso está cautivo, como afirmó *Carlos Fuentes*, “de un grupo de plutócratas ciegos y soberbios”, y por ello no puede funcionar adecuadamente⁴⁰.

Dentro de la antigua esfera socialista hay muchos ejemplos de resultados muy mediocres como Cuba, Angola, Mozambique, Cambodia y Vietnam. Estos dos últimos países, que contaron con una muestra inusitada de simpatía a nivel mundial en su lucha contra el imperialismo norteamericano, demostraron a partir de 1975 y hasta aproximadamente 1990 que los aspectos más reprobables e inhumanos de regímenes totalitarios y caóticos pueden ser igualmente los lugares comunes de un sistema socialista. En Vietnam los dirigentes izquierdistas implementaron una política exterior marcadamente expansionista, por medio de la cual elimina-

40 “¿Libertad o libertinaje del mercado?”, se pregunta Carlos Fuentes en: *Rusia, país Potemkin*, en: LA REFORMA (México) del 4 de septiembre de 1998, p. 15 A; Victor A. Kremenjuk, *Conflicts in and around Russia. Nation-Building in Difficult Times*, Westport: Greenwood 1994.

ron la autonomía de sus vecinos Laos y Cambodia. En el interior, el socialismo vietnamita se asemeja mucho al antiguo régimen autoritario de la Unión Soviética y China, mientras que la esfera de la economía parece acercarse a una forma salvaje de mercado libre, imitando en esto algunos aspectos centrales de la nueva economía del Celeste Imperio. La razón es simple: la ortodoxia implantada por Ho Chi Minh sólo trajo hambre y penurias a la población, en lugar del paraíso tantas veces prometido. Además Hanoi se ha distinguido por una gran intolerancia con respecto a sus minorías: cientos de miles de vietnamitas que no comparten la ideología comunista o que tienen ascendencia china han sido obligados a dejar el país bajo condiciones inhumanas, habiendo perecido un porcentaje elevado de estos refugiados. Si ya Vietnam ostenta un récord ignominioso por la magnitud de sus refugiados y víctimas, Cambodia tiene el triste honor de ser la nación en todo el mundo que ha perdido la proporción mayor de su población directamente por causas políticas o por consecuencias de la aplicación de líneas dogmáticas y miopes. Durante los años de la dictadura ultracomunista de *Pol Pot*, la historia de Cambodia, con sus ciudades vacías, sus pobladores comandados sin piedad de un lugar al otro, sus millones de muertos de hambre, su guerra sin cuartel entre dos fracciones comunistas, sus refugiados sin número y su absoluta falta de originalidad en la organización social, será para siempre una mácula imborrable en las crónicas del socialismo. Precisamente, frente al desarrollo socialista en Vietnam y Cambodia, que fue saludado y promocionado por todos los espíritus esclarecidos de su época, se impone una actitud profundamente escéptica en torno a los llamados movimientos de liberación del Tercer Mundo. Realmente, muy rara vez en la historia hubo una

discrepancia mayor entre las pretensiones y los resultados de un modelo socio-político como en los casos de Vietnam y Cambodia. Estudiando estos casos, uno puede darse cuenta de la ingenuidad reinante en los países occidentales entre la gente llamada progresista y bien informada.

En Angola y Mozambique los frutos de la descolonización bajo el signo socialista tampoco han sido promisorios; ni las tropas cubanas pudieron impedir la descomposición social y administrativa y el progresivo derrumbe de estas sociedades hacia una anomia generalizada. Los procesos ocurridos en Afganistán, Somalia, Eritrea, Etiopía y Birmania no son del todo diferentes.

Admito que esta crítica a los regímenes comunistas pasa por alto un hecho importante. La resonancia creciente de paradigmas protosocialistas en algunos países del Tercer Mundo – que generalmente se manifiestan combinados con ideologías nacionalistas y prácticas populistas – tiene que ver necesariamente con algunas exigencias urgentes de esos pueblos, las que no han podido ser satisfechas por otros modelos y menos por la ortodoxia neoliberal. Esta curiosa atracción que ejercen los resabios del socialismo nos traslada al dilema con que comenzó este texto.

LA IDENTIDAD BOLIVIANA COMO CONSCIENCIA DE UNA CRISIS HISTÓRICA

ENTRE EL POPULISMO AUTORITARIO Y LA PRESERVACIÓN DE VALORES ANCESTRALES

Situación básica

Como en numerosos países del Tercer Mundo, en Bolivia el tema de la identidad colectiva¹ está signado por la existencia de varios conflictos trabados entre sí:

1. La polémica entre la preservación de lo tradicional y ancestral, por un lado, y la adopción de lo moderno y occidental, por otro;
2. la controversia entre valores indigenistas y normativas universalistas;

¹ Cf. los trabajos que no han perdido vigencia: Jorge Larraín Ibáñez, *Modernización, razón e identidad en América Latina*, Santiago de Chile: Andrés Bello 1996; Daniel Innerarity, *¿Quiénes somos nosotros? Preliminares para una política de la identidad*, en: REVISTA DE ESTUDIOS POLITICOS (Madrid), Nº 113, julio-septiembre de 2001, pp. 225-236; Jorge Larraín Ibáñez, *La identidad latinoamericana: teoría e historia*, en: ESTUDIOS PUBLICOS (Santiago de Chile), Nº 55, 1994.

3. la hostilidad entre una élite urbana convencionalmente privilegiada y dilatados sectores indígenas rurales (que combaten una discriminación secular);
4. la pugna entre regiones geográficas que encarnan, sobre todo en el imaginario popular, distintas culturas de vida; y
5. la contienda entre diferentes comunidades étnico-culturales por recursos materiales cada más escasos y, simultáneamente, por la ampliación de los espacios de hegemonía política.

La discusión sobre la identidad nacional configuró durante largo tiempo una temática estrictamente académica, pero hoy en día ha ganado una considerable actualidad mediática e importancia política². La opinión pública boliviana experimenta ahora, a comienzos del siglo XXI, un fuerte debate entre los que quieren renovar y reestablecer la presunta armonía social, cultural y económica de las civilizaciones indígenas de la época prehispánica y aquéllos que se adhieren a la pluralidad, modificada incesantemente, de normativas y valores de orientación del mundo globalizado. En los últimos veinte años esta controversia ha servido para resaltar y contrastar entre sí las distintas identidades histórico-culturales de al menos cuatro grandes sectores: (a) las culturas indígenas, que ahora reivindican su proveniencia precolombina y que aun conforman dilatadas comunidades rurales y semi-rurales en el Occidente boliviano, tanto en el Altiplano

2 Cuando la temática de la identidad irrumpe en el campo de las ciencias sociales latinoamericanas, lo hace en cuanto consciencia de una crisis: así sea como carencia de una identidad generalmente aceptada y sólida o como una meramente dependiente, subordinada y subalterna, que se manifiesta bajo la forma de una máscara. Sobre la relevancia actual del tema cf. (sin autor), *Identidad nacional*, en: PULSO (La Paz) del 3 de agosto de 2007, vol. 8, N° 409, p. 11.

como en los valles mesotérmicos (quechuas y aymaras³); (b) las variadas etnias de la región amazónica en el Noreste boliviano, cada una de ellas con una población muy reducida; (c) las comunidades indígenas del Chaco sudoriental; y (d) la población mestiza urbana, que en largos siglos ha construido una síntesis civilizatoria propia partiendo del legado hispano-católico de Europa Occidental⁴. Pero hay que considerar simultáneamente que en muchos casos las identidades sociales pueden constituir construcciones del imaginario colectivo⁵: las identidades se edifican y se diluyen hoy en día con sorprendente rapidez.

Los problemas del presente exhiben una pluralidad de raíces y causas y, al mismo tiempo, una complejidad de manifestaciones. Simplificando innecesariamente esta temática se puede decir que la considerable diferenciación que conlleva la modernidad, precisamente en el caso boliviano, junto con la diversidad de códigos morales, religiosos y políticos, produce identidades inseguras, precarias y cambiantes. Los individuos en cambio anhelan algo sólido, una respuesta categórica que les brinde un claro sentido histórico, algo del antiguo calor de hogar y una orientación ideológica comprensible. Esto es válido sobre todo para aquellos sectores (como los rurales, los recientemente urbanizados y los de bajos ingresos) que pueden ser percibidos como los más

3 Rolando Sánchez Serrano, *Identidades étnico-culturales y políticas en el Altiplano*, en: OPINIONES Y ANALISIS (La Paz), N° 86, agosto de 2007, pp. 11-58; sobre los indígenas urbanizados cf. el brillante ensayo de Víctor Hugo Laruta, *La ciudadanía inconclusa. El Alto: identidades políticas y democracia en el siglo XXI*, en: *ibid.*, pp. 85-121.

4 Cf. un ejemplo importante: Helena Argirakis Jordán, *Identidad, política y poder en Santa Cruz*, en: OPINIONES Y ANALISIS, N° 86, agosto de 2007, pp. 59-84.

5 Cf. la conocida obra de Benedict Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, Londres: Verso 1983.

afectados por el proceso de modernización. Aquí la identidad colectiva se manifiesta como una crisis social y un problema político muy grave⁶, y por ello es conveniente empezar el análisis por los avatares de la identidad colectiva indígena.

Las transformaciones de la identidad en el ámbito indígena

En Bolivia el renacimiento de la etnicidad indígena en nuestros días puede ser visto como el designio de construir un dique protector contra la invasión de normas foráneas desestructurantes y contra la opresión (aunque sea parcialmente imaginada) de parte del “Estado colonial”⁷, ya que, en general, los portavoces indígenas afirman que sus comunidades no han experimentado una modernización que merezca ese nombre, sino un modelo perverso donde un desarrollo parcial ha intensificado los fenómenos de descomposición social, explotación y empobrecimiento⁸. Un proceso nuevo y genuino de desarrollo integral conllevaría una consolidación de la identidad colectiva indígena, preservando sus rasgos ancestrales, pero alcanzando un nivel aceptable de crecimiento técnico-económico. Proyectos de este tipo han sido

6 Cf. José Teijeiro, *La rebelión permanente. Crisis de identidad y persistencia étnico-cultural aymara en Bolivia*, La Paz: Plural/PIEB 2007.

7 Cf. uno de los testimonios más conocidos de esta tendencia: Silvia Rivera Cusicanqui, *Democracia liberal y democracia de ayllu*, en: Carlos F. Toranzo Roca (comp.), *El difícil camino hacia la democracia*, La Paz: ILDIS 1990, pp. 9-51.- Cf. una crítica de esta teoría del colonialismo interno: Marcelo Var-noux Garay, *Identidades culturales y democracia en Bolivia. Apuntes para una reflexión crítica*, en: ANALISIS POLITICO (La Paz), año I, N° 1, enero-junio de 1997, pp. 28-35.

8 Cf. Xavier Albó (comp.), *Raíces de América. El mundo aymara*, Madrid: Alianza Editorial / UNESCO 1988; Thérèse Bouysse-Cassagne et al., *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*, La Paz: HISBOL 1987.

muy discutidos en toda el área andina en las últimas décadas. En este sentido, y como escribe *Franco Gamboa Rocabado*, la Asamblea Constituyente boliviana, inaugurada en agosto de 2006, “significaba una respuesta inicial del nuevo gobierno de Evo Morales a las demandas indígenas que parecían haber encontrado una expresión política y representatividad sobre la base de un discurso radical que declaraba el fin del colonialismo interno, así como el comienzo de visiones multiculturales del Estado boliviano”⁹.

La etnicidad militante surgió como un cierto triunfo sobre el fracaso general del “Estado colonial”, sobre todo en la visión de las organizaciones y corrientes próximas al ámbito rural indígena. Es probable que esta etnicidad militante configure una ideología identificatoria de los *líderes* y de las *élites* políticas de las etnias indígenas, y que sea mucho más débil en las masas de los campesinos y de los habitantes urbanos de origen quechua y aymara. La mayor parte de la población indígena boliviana tiene otras preocupaciones cotidianas, centradas en la esfera laboral, y probablemente otros valores de orientación a largo plazo, que se los puede designar sumariamente como la demanda de un mejor nivel de vida, imitando parcialmente los modelos del Norte, sobre todo en los aspectos técnico-económicos. En cambio entre los políticos, los ideólogos y los intelectuales indigenistas e indianistas se puede detectar un etnocentrismo acendrado y hasta un racismo excluyente, alimentados por el designio de revitalizar las antiguas religiones, lenguas y costumbres. No hay duda, por otra parte, de que la Asamblea Constituyente boliviana (2006-2008) fue también el campo de pugnas con-

9 Franco Gamboa Rocabado, *Dilemas y laberintos en la Asamblea Constituyente. Cinco tesis políticas para explicar por qué no hubo Constitución el 6 de agosto de 2007*, separata de LA RAZON (La Paz) del 4 de agosto de 2007, p. 3.

vencionales por espacios de poder político, con un debate específico sobre temas constitucionales cercano a cero y una abierta manipulación de los representantes indígenas de parte de un gobierno con intenciones autoritarias¹⁰.

Después de largos siglos de amarga humillación y explotación despiadada, es comprensible que surjan corrientes de estas características¹¹, que se consagran a una apología ingenua del estado de cosas antes de la llegada de los conquistadores españoles. La realidad histórica, empero, siempre ha sido más compleja y diferenciada, llena de sorpresas, compromisos y retrocesos. No hay duda de que la larga era colonial española y luego la republicana, que continuó algunos elementos centrales de la explotación y subordinación de los indígenas, han generado en las etnias aborígenes una consciencia muy dilatada de nación oprimida, de una injusticia secular no resuelta y de agravios materiales y simbólicos aun vivos en la memoria popular. Se ha producido así un imaginario colectivo altamente emocional, que pese a su indudable razón de ser, a menudo se cierra al análisis racional y al debate realista de su condición actual¹². La exacerbación de elementos particularistas

10 Diego Ayo Saucedo / Gustavo Bonifaz Moreno, *Asamblea Constituyente: hegemonía indígena o interculturalidad?*, La Paz: Fundación Friedrich Ebert 2008; Carlos D. Mesa Gisbert, *La tentación autoritaria*, en: LA RAZON (La Paz) del 9 de noviembre de 2008, p. A7.

11 Cf. los textos canónicos de esta posición: Silvia Rivera Cusicanqui, *La raíz: colonizadores y colonizados*, en: Xavier Albó / Raúl Barrios Morón (comps.), *Violencias encubiertas en Bolivia*, La Paz: CIPCA/ARUWIYIRI 1993; Silvia Rivera Cusicanqui, *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y quechua de Bolivia 1900-1980*, La Paz: HISBOL 1984; Félix Cárdenas, *Utopía andina. El proyecto comunero andino*, Oruro: Serie 500 1990; (sin compilador), *Por una Bolivia diferente. Aportes para un proyecto histórico popular*, La Paz: CIPCA 1991, p. 20, 63 et passim.- Cf. la crítica de Javier Medina, *¿Por una Bolivia diferente?*, en: Mario Miranda Pacheco (comp.), *Bolivia en la hora de su modernización*, México: UNAM 1993, pp. 303-308.

12 Para una interpretación diferente cf. Isabel Bastos, *El indigenismo en la tran-*

de parte de los movimientos indígenas, como la demanda de reestablecer y expandir la llamada justicia comunitaria¹³, debilita su posición frente al resto de la nación y combate innecesariamente los aspectos razonables de la modernidad occidental, como la democracia pluralista, el Estado de Derecho, la institucionalidad de los órganos estatales y el reclutamiento meritocrático dentro de la administración pública. No hay duda de que este imaginario alimentado por factores emotivos refuerza la versión más radical de la identidad colectiva indígena, pero no es favorable a acuerdos práctico-pragmáticos con el ámbito urbano-mestizo y con otros grupos étnicos y tiende más bien a polarizar la vida política y social del país.

Todo ésto no quiere menoscabar los logros de las culturas aborígenes ni negar la existencia de derechos comunitarios, y menos aun contraponerlos a los individuales, sino señalar el carácter aun preponderante del colectivismo del mundo indígena boliviano y enfatizar los problemas que experimentan los sectores poblacionales aborígenes en el seno del mundo moderno, donde el individualismo en las más variadas formas (desde positivas como los derechos universales hasta negativas como el consumismo) parece ser la corriente prevaleciente y dominadora.

Ahora bien: a las corrientes nacionalistas, regionalistas y particularistas de todo tipo –y en el caso boliviano a las etnias originarias– les asiste un cierto derecho. En una época de fronteras permeables, de un sistema global de comunica-

sión hacia el imaginario populista, en: ESTUDIOS BOLIVIANOS (La Paz), N° 2, vol. 1996, pp. 19-47.

13 Cf. el ensayo apologético en torno a la justicia comunitaria: Edwin Cocarico Lucas, *El etnocentrismo político-jurídico y el Estado multinacional: nuevos desafíos para la democracia en Bolivia*, en: AMERICA LATINA HOY. REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES (Salamanca), N° 43, agosto de 2006, p. 140 sqq.

ciones casi totalmente integrado y de pautas normativas universales, nace la voluntad de oponerse a las corrientes de uniformamiento y despersonalización. La legítima aspiración de afirmar la propia identidad sociocultural puede, sin embargo, transformarse rápidamente en una tendencia xenófoba, agresiva y claramente irracional, que a la postre pretende la aniquilación del Otro y de los otros.

El rechazo de las normativas modernas a causa de su presunto carácter eurocéntrico o su talante imperialista se conjuga con la búsqueda de una identidad cultural indígena primigenia (*"originaria"*), que estaría en peligro de desaparecer ante el avasallamiento de la moderna cultura occidental de cuño globalizador. Esta indagación, a veces dramática y a menudo dolorosa para las comunidades afectadas, intenta en el caso boliviano desvelar y reconstruir una esencia étnica y cultural que confiera características indelebles y, al mismo tiempo, *originales* a los grupos étnicos que se sienten amenazados por la exitosa civilización moderna. Este esfuerzo 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 boliviano resultan ser una mixtura deleznable y contingente de elementos que provienen de otras tradiciones nacionales o que tienen una procedencia común con los más diversos procesos civilizatorios. La quintaesencia identificatoria indígena, reputada 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 búsqueda por 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 originaria incontaminada constituye un fenómeno de relativamente poca importancia y extensión. Pero es al mismo tiempo una preocupación que goza del favor popular porque en las capas más profundas de la consciencia colectiva se halla el propósito perseverante de aprehender y consolidar algo estable que dé sentido a las otras actividades humanas y que pueda ser percibido orgullosa y favorablemente como el alma inmutable de la comunidad donde se vive y se sufre.

El renacimiento de la identidad indigenista tiene un porvenir ambiguo. Las comunidades rurales campesinas, por ejemplo, están cada vez más inmersas en el universo globalizado contemporáneo, cuyos productos, valores y hasta necesidades van adoptando de modo inexorable. Y, además, sus propios habitantes comparan y miden su realidad con aquella del mundo occidental, y ellos mismos compilan inventarios de sus carencias, los que son elaborados mediante la confrontación de lo propio con las ventajas ajenas. Todas las comunidades campesinas y rurales en la región andina se hallan desde hace ya mucho tiempo sometidas a procesos de aculturación, mestizaje y modernización, lo que ha conllevado la descomposición de su cosmovisión original y de sus valores ancestrales de orientación.

La cuestión de la identidad colectiva debe ser, sin embargo, relativizada dentro del proceso muy marcado de diferenciación social que atraviesa Bolivia en los últimos tiempos. La pobreza compacta y la uniformidad dentro de las comunidades indígenas, que eran ciertamente las características predominantes de estos grupos hasta la primera mitad del siglo XX, han sido desplazadas por una estructura social que abarca diferentes estratos sociales en sentido financiero-

económico, educativo, político y domiciliario. Las élites indígenas, que entre tanto han surgido con extraordinario vigor, configuran los vehículos más rápidos y eficaces para la diseminación de los *standards* de la modernidad y de los valores universalistas que se originaron en el seno de la civilización occidental. Estas élites, partidarias en general de la empresa privada y del modelo capitalista, son las primeras en abrazar las pautas de comportamiento y las ideas prevalentes en las sociedades metropolitanas del Norte, que poco a poco llegan a ser vistas como normativas más o menos propias de la toda la comunidad indígena correspondiente. La preservación de la tradicionalidad queda restringida a los estratos sociales de ingresos inferiores y menor acceso a la educación formal contemporánea.

La identidad como ideología compensatoria

Como en muchos ámbitos culturales a lo ancho del planeta y por vía de compensación (ante los males del presente) se supone que las culturas que florecieron antes de la dominación europea eran un dechado de virtudes desde la perspectiva de la vida colectiva: las ideologías nativistas y reivindicacionistas celebran sobre todo la solidaridad social, la igualdad fundamental entre los habitantes y la armonía entre aquellas civilizaciones y los procesos naturales. Pero esa armonía social, un notable nivel de vida y la igualdad de todos los integrantes de las culturas prehispánicas representan probablemente *imágenes actuales* que los ideólogos del renacimiento indígena atribuyen a los antiguos regímenes anteriores a la conquista. Se trata de tradiciones inventadas o, por lo menos, altamente modificadas para satisfacer las

necesidades del presente¹⁴. Esta visión embellecida y edulcorada del pasado tiene un enorme peso para la configuración de la identidad de las etnias indígenas: esta cosmovisión brinda una explicación relativamente simple de su pasado y una base creíble de sus demandas políticas actuales. Hasta en el campo de la ecología, esta concepción genera ventajas nada desdeñables, como la pretensión de ejercer una especie de gestión ambiental sobre amplios territorios, gestión que no está exenta de intereses comerciales muy prosaicos. En este contexto no es de asombrarse que pensadores y sociólogos de tendencias marxistas e indigenistas no pierdan una palabra sobre los resabios autoritarios y muchas otras prácticas irracionales en las comunidades campesinas indígenas¹⁵.

Una gran parte del discurso indigenista es probablemente una *ideología* en sentido clásico, es decir: un intento de justificar y legitimar intereses materiales y prosaicos mediante argumentos históricos que pretenden hacer pasar estos intereses particulares de grupos (que empiezan a organizarse exitosamente) como si fuesen intereses generales de las naciones indias. Las “reivindicaciones históricas” de los pueblos indios son, por lo menos parcialmente, ensayos normales y corrientes para dar verosimilitud al designio de controlar recursos naturales y financieros —como es el caso de la tierra, los bosques y los hidrocarburos— de parte de sectores políticos que han advertido las ventajas de la organización colectiva. Nociones claves como autodeterminación de los pueblos, devolución de territorios y autonomía

14 Cf. los estudios clásicos: Eric J. Hobsbawm / Terence Ranger, *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge U. P. 1987; Greg Urban / Joel Sherzer (comps.), *Nation-States and Indians in Latin America*, Austin: Texas U.P. 1991.

15 Cf. Marcos Domich Ruiz, *El concepto de “nación boliviana” y el país multi-étnico y plurilingüe*, en: Mario Miranda Pacheco (comp.), *Bolivia en la hora de su modernización*, México: UNAM 1993, pp. 201-216.

administrativa resultan ser, en muchos casos, instrumentos políticos habituales en la lucha por recursos cada vez más escasos¹⁶. Los que hablan en nombre de los pueblos indígenas y de los movimientos sociales¹⁷ persiguen en el fondo objetivos muy convencionales: poder y dinero.

En lo referente a la vida cotidiana el discurso indigenista brinda asimismo una visión unilateral, embellecida y apolo-gética de las normativas practicadas: “La solidaridad, el respeto, la honradez, la sobriedad y el amor” constituirían los “valores centrales, piedras fundadoras de la civilización india”, mientras que las normativas de la civilización occidental son descritas como “egoísmo, engaño, desengaño, apetito insaciable de bienes materiales, odio; todo lo cual prueba la historia y lo comprueba la observación diaria de la vida urbana –reducto y fortaleza de la invasión occidental”¹⁸. Se trata de un discurso en claroscuro radical que privilegia el mundo rural y que refuerza una identidad debilitada y amenazada, pero que no toma en cuenta la complejidad de la esfera urbana parcialmente modernizada donde hoy habitan amplios sectores de indígenas. Esta ideología, demasiado

16 Cf. el estudio de Gerardo Zúñiga Navarro, *Los procesos de constitución de territorios indígenas en América Latina*, en: NUEVA SOCIEDAD (Caracas), N° 153, enero-febrero de 1998, p. 142 sq., 153, estudio que analizó tempranamente la instrumentalización de las reivindicaciones indígenas en pro de intereses materiales.

17 Concepto por demás impreciso y gelatinoso –y por ello muy usado–, que encubre una realidad prosaica y habitual: los llamados movimientos sociales representan a sectores relativamente pequeños de la población, pero que poseen una notable capacidad de movilización y de hacerse visibles ante los medios de comunicación. No representan a las grandes mayorías silenciosas de la nación.

18 Guillermo Bonfil Batalla, *Aculturación e indigenismo: la respuesta india*, en: José Alcina Franch (comp.), *Indianismo e indigenismo en América*, Madrid: Alianza 1990, p. 197. “La miseria, el hambre, la enfermedad y las conductas antisociales no son herencia de la civilización india, sino productos directos de la dominación. Forman parte de una circunstancia temporal (la invasión), pero no cuentan como rasgos constitutivos de la civilización india” (ibid., p. 199).

transparente en su intención de reivindicar un pasado sin mácula, no considera los procesos de mestizaje y de diferenciación de la estructura social que caracterizan a toda América Latina desde hace mucho tiempo¹⁹.

Para el debate sobre la identidad contemporánea de las comunidades llamadas originarias en Bolivia es importante llamar la atención sobre el deterioro de los valores normativos de origen vernacular y su substitución por normativas occidentales. En el presente los indígenas anhelan un orden social modernizado muy similar al que pretenden todos los otros grupos sociales del país: servicios públicos eficientes, sistema escolar gratuito, acceso al mercado en buenas condiciones, mejoramiento de carreteras y comunicaciones y entretenimiento por televisión. Hasta es plausible que los indígenas vayan abandonando paulatinamente los dos pilares de su identidad colectiva: la tierra y el idioma. Para sus descendientes una buena parte de los campesinos desea profesiones liberales ciudadanas y el uso prevaeciente del castellano (y el inglés). Los habitantes originarios no se preocupan mucho por lo que puede llamarse el núcleo identificador de la propia cultura, sino que actúan de modo pragmático en dos esferas: en la adopción de los rasgos más sobresalientes del llamado progreso material y en el tratamiento ambivalente de sus jerarquías ancestrales, que van perdiendo precisamente su ascendiente político y moral ante el avance de la civilización moderna.

19 Hasta los pensadores más lúcidos del indigenismo radical no pueden explicar en que consistiría el “comunitarismo étnico” que ellos propugnan como alternativa real al “individualismo posesivo” del modelo neoliberal encarnado presuntamente en las capas blanco-mestizas de Bolivia; el comunitarismo es descrito en términos esencialistas y, sobre todo, en cuanto anhelo y esperanza de grupos indigenistas intelectuales, pero no como realidad cotidiana del país.

La legitimidad de muchas de las reivindicaciones étnico-culturales está fuera de toda duda. De este hecho se aprovecha la izquierda con notable virtuosismo. Por ello hay que considerar algunos de los aspectos concomitantes de este problema. Me refiero en primer lugar a la cultura del autoritarismo en las comunidades indígenas, a los vínculos entre el resurgimiento étnico y los recursos naturales, el asunto de la productividad laboral y la dimensión de las metas últimas de desarrollo. 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 autónomo de pautas normativas de comportamiento y de instituciones gubernamentales que resultasen a la larga favorables al individuo y a los derechos humanos como los concebimos hoy. También entre los militantes progresistas hay 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 originarios 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 y a la vigencia de los derechos humanos. En este campo las corrientes de izquierda sólo se preocupan por consolidar los aspectos autoritarios en el mundo indígena.

En Bolivia los conflictos étnicos han adquirido en los últimos años una notable intensidad porque la llamada etnicidad sirve como vehículo e instrumento de justificación para pugnas por recursos naturales cada vez más escasos, como tierra, agua y energía. Y el máspreciado a largo plazo es el menos elástico: la tierra. Aunque estos procesos evolutivos no pueden ser anticipados con precisión, parece que nos estamos acercando lentamente a un estadio histórico donde estas frustraciones acumuladas van a ser cada vez más agudas y, por lo tanto, el peligro de una agresión violenta va a ser mayor. Frente a este conjunto tan complejo de problemas (repetimos: autoritarismo cotidiano de las culturas originarias, etnicidad como vehículo para pugnas redistributivas, representación política de los indígenas en manos de mestizos astutos, pobreza de metas normativas de largo plazo en los modelos de desarrollo), la izquierda boliviana no propone ninguna solución de fondo, sino paliativos, como ser una representación indígena mayoritaria para la probable Asamblea Constituyente y la elección de los diputados según un arcaico sistema colectivista de usos y costumbres en las comunidades rurales que no han sido tocadas por el soplo de la modernidad.

Empero el problema de la etnicidad es más complejo aun. Las etnias aborígenes (y sus portavoces izquierdistas) que dicen pretender un modelo propio sin las detestables influencias occidentales, quieren modernizarse según el modelo occidental, manteniendo sus tradiciones sólo en ámbitos residuales (como el folklore y la familia). Lo que realmente parecen anhelar es el acceso al mercado, la educación moderna y un mejor nivel de vida. Según todas las encuestas realizadas, las etnias indígenas desean adoptar las últimas metas normativas de proveniencia occidental (moderniza-

ción, urbanización, educación formal, nivel de vida). Las comunidades indígenas adoptan esas normativas occidentales como si fuesen propias, recubriéndolas de un barniz de etnicidad original. Estas comunidades están ya fuertemente influidas por procesos acelerados de cambio y modernización. Se percibe una tendencia creciente a adoptar los rasgos individualistas y consumistas de la moderna cultura occidental. Sobre y contra esta corriente los militantes izquierdistas no tienen nada que decir.

En este contexto no es de asombrarse que pensadores y militantes revolucionarios no pierdan una palabra sobre los resabios autoritarios y muchas otras prácticas irracionales en las comunidades campesinas. La convivencia con los otros sectores poblacionales empeora hoy en día cuando, por ejemplo, los recursos se convierten en escasos y cuando hay que justificar la lucha por ellos mediante agravios de vieja data, pero que son rejuvenecidos, intensificados y deformados por hábiles manipuladores y en favor de intereses particulares y hasta egoístas. En río revuelto ganancia de pescadores: esta es la estrategia general de la izquierda en el contexto boliviano actual.

Una concepción probablemente equivocada es la más popular entre los intelectuales radicales y los militantes izquierdistas: una confrontación creciente entre la cultura individualista y egoísta, proveniente del Occidente europeo, practicada por blancos y mestizos, de un lado, y la civilización originaria colectivista y solidaria, encarnada en las comunidades campesinas, de otro. En el presente la situación real es muy distinta de la imaginada por las corrientes progresistas. Por ejemplo: los múltiples nexos existentes entre las comunidades indígenas y la civilización metropolitano-occidental se han transformado en una nueva síntesis de

carácter ambivalente, como ha sido la compleja evolución de todo mestizaje a lo largo de la historia universal. Sobre todo en lo concerniente a las últimas metas normativas que hoy en día definen lo que es “desarrollo”, las etnias aborígenes no han podido establecer modelos y valores genuinamente propios, originales y diferentes de aquéllos surgidos en las naciones del Norte. Y tampoco, en el fondo, las muchas variantes de la izquierda boliviana. Las metas de desarrollo generadas por la civilización metropolitano-occidental – la modernización exhaustiva, el alto nivel de consumo masivo, la tecnificación en un contexto crecientemente urbano, el acceso a una adecuada educación formal, la participación en el mercado nacional, la configuración de la vida cotidiana según los parámetros occidentales y un Estado nacional más o menos eficiente –, han sido entretanto acogidas por las comunidades indígenas en forma entusiasta y convertidas en valores orientadores de primera importancia. En esta época de presurosas adopciones de las más disímiles herencias civilizatorias e intercambios culturales incesantes con las naciones más lejanas, la confrontación entre lo propio y lo ajeno tiende a diluirse en un mar de ambigüedades, donde es muy arduo establecer categorías científico-analíticas que puedan dar cuenta adecuadamente de una evolución muy diferenciada.

No hay duda de que la larga era colonial española y luego la republicana, que continuó algunos elementos centrales de la explotación y subordinación de los indígenas, han generado en las etnias aborígenes una consciencia muy dilatada de nación oprimida, de una injusticia secular no resuelta y de agravios materiales y simbólicos aun vivos en la memoria popular. Esto es aprovechado por la izquierda boliviana para ganar méritos propios a costa de problemas ajenos. Estas

tendencias progresistas no presentan soluciones practicables, pero sí han fomentado un imaginario colectivo altamente emocional, que simultáneamente se cierra al análisis racional y al debate realista de su condición actual. La exacerbación de elementos comunitaristas y particularistas debilita los aspectos razonables de la modernidad, como la democracia pluralista, el Estado de Derecho, la concepción de los derechos humanos y la moral universalista (aspectos todos ellos que, como indiqué más arriba, jamás preocuparon a los militantes progresistas). Este imaginario alimentado por factores emotivos no es favorable a acuerdos y arreglos práctico-pragmáticos con culturas diferentes y con otros grupos étnicos. No hay duda de la injusticia que representan enormes sectores poblacionales de excluidos, discriminados y marginales, pero el retorno al irracionalismo histórico-social y el fomento de posiciones comunitaristas extremas sólo conducirán al debilitamiento de las etnias aborígenes y a su permanencia en situaciones de desventaja. Especialmente grave es el rechazo de lo “occidental” que engloba algunos valores normativos irrenunciables, como ser el principio de rendimiento, la protección del individuo y la tolerancia ideológica.

La identidad de las corrientes de izquierda

A partir de 1952 y hasta la introducción del modelo neoliberal en 1985, la identidad mayoritaria de las corrientes de izquierda boliviana estaba constituida por una mixtura de nacionalismo y socialismo, como fue lo usual en numerosos países latinoamericanos. Pese a todas sus diferencias internas, era un movimiento social de amplio espectro y considerable arrastre de masas, favorable a un acelerado desarrollo

técnico-económico, a la estatización de los principales medios de producción y a la acción planificadora del Estado. Las tendencias socialistas y comunistas, representadas por varios partidos políticos, junto a innumerables grupos menores, menospreciaban el legado liberal-individualista y la democracia liberal-representativa, y tenían como objetivo una modernización acelerada dirigida por un Estado centralizado y poderoso, pero restringida a sus aspectos técnico-económicos. Sectores nacionalistas de considerable peso estaban adscritos a valores de orientación muy similares.

En el campo de la cultura política se puede afirmar que las corrientes izquierdistas y las nacionalistas perpetuaron elementos del legado histórico con marcado carácter autoritario. Los pensadores izquierdas (marxistas como José Antonio Arze, Sergio Almaraz, René Zavaleta Mercado y Marcelo Quiroga Santa Cruz) y los nacionalistas (como Carlos Montenegro, Augusto Céspedes, José Fellmann Velarde y muchos otros) asociaron la democracia liberal y el Estado de Derecho con el régimen presuntamente “oligárquico, antinacional y antipopular” que habría sido establecido desde la fundación de la República en 1825 y que durante el siglo XX se habría manifestado nitidamente en los periodos 1899-1920, 1940-1943 y 1946-1952. Entre 1952 y 1985 y en el plano político-cultural estas corrientes socialistas y nacionalistas promovieron un renacimiento de prácticas autoritarias y el fortalecimiento de un Estado omnipresente y centralizado. A partir de 1952 y en nombre del desarrollo acelerado, el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) y los partidos que le sucedieron en el gobierno reavivaron las tradiciones del autoritarismo y el centralismo, las formas dictatoriales de manejar “recursos humanos” y las viejas prácticas del prebendalismo y el clientelismo en sus formas más ele-

mentales y evidentes. Estos elementos configuraban la parte central de la mentalidad de estas corrientes y, por consiguiente, de su identidad central.

Los izquierdistas en Bolivia – como en gran parte de América Latina – se imaginaron una aceleración del tiempo histórico y creyeron que la revolución y el socialismo eran metas al alcance de la mano, y no se preocuparon, en consecuencia, por los avatares de la democracia en el ámbito institucional, práctico y cotidiano. Este mismo programa era el propugnado por la izquierda pro-cubana y por innumerables individuos imbuidos de un romanticismo revolucionario afín al misticismo guevarista. Se puede constatar una disociación entre (a) el ideario y los hábitos socialistas, por un lado, y (b) las prácticas institucionales de la democracia moderna y del Estado de Derecho, por otro. Lo preocupante es que es esta separación entre la ideología revolucionaria y la democracia pluralista se transformó paulatinamente en un factor esencial de la identidad socialista en Bolivia y en buena parte del Tercer Mundo, factor que hasta hoy juega un rol preponderante en la formación de la mentalidad de los grupos y las corrientes socialistas, y, por ende, de su identidad colectiva. Lo mismo puede afirmarse, con ciertas reservas, del nacionalismo revolucionario.

Hasta políticos nacionalistas de clara línea anticomunista, como el presidente Víctor Paz Estensoro, compartían una ideología autoritaria y antipluralista, por lo menos hasta que los vientos neoliberales se hicieron fuertes en todo el planeta alrededor de 1980. Existió una enorme actividad que podemos llamar cultural en sentido amplio y de considerable influencia didáctica promovida por el gobierno nacional de 1952 a 1964 y luego, a partir de aproximadamente de 1970, continuada por sectores y personalidades de la izquierda:

sindicatos, grupos marxistas de estudio, círculos universitarios, núcleos incipientes de futuros movimientos sociales, artistas, periodistas, intelectuales dispersos y hasta sacerdotes. Paulatinamente, en los últimos veinte años, este modelo de pensamiento ha ido abandonando los teoremas marxistas clásicos, ha adoptado elementos centrales del indigenismo tradicional y, como resultado global, comparte ahora la concepción del *colonialismo interno*.

Como se sabe, numerosos intelectuales y militantes izquierdistas ingresaron –sin escrúpulos éticos o intelectuales– a la función pública bajo los regímenes neoliberales. Después de 2005 muchos de ellos entraron al servicio del populismo indigenismo –igualmente sin escrúpulos éticos o intelectuales–, pero tampoco contribuyen a cerrar la brecha entre los hábitos convencionales de la izquierda y los valores de la democracia pluralista y del Estado de Derecho. Se puede constatar una actitud esquizofrénica de los militantes progresistas cuando actúan como funcionarios estatales: por un lado fomentan activamente la implementación de reformas modernizantes y, por otro, preservan viejas rutinas tradicionales. Pocos de estos intelectuales han sido acosados por el aguijón de la duda acerca de su praxis política. Siempre tenían y tienen razón en el momento de emitir un juicio o realizar una actuación. No cambiarán sus hábitos porque desconocen totalmente el moderno principio de la crítica y el auto-análisis. Esta temática es relevante para la cuestión de la identidad grupal por la razón siguiente: el comportamiento y los valores de orientación de los dirigentes de los nuevos movimientos sociales y de los líderes de los partidos izquierdistas y populistas son muy similares a los señalados y criticados aquí, pues en el fondo todos los individuos involucrados provienen de una tradición cultural muy parecida. La

característica distintiva de los militantes de corrientes izquierdistas es la falta de una tradición crítica, moderna, abierta a la ciencia, al análisis y al cuestionamiento de las propias premisas. No hay duda de que los izquierdistas y los nacionalistas podrían haber realizado una labor más efectiva para implantar una actitud básicamente crítica en territorio boliviano. Como dijo Octavio Paz en *El ogro filantrópico* (1979), los intelectuales han estado obsesionados por el poder, “naturalmente” antes que por la expansión del saber.

A comienzos del siglo XXI la mayoría de los izquierdistas tampoco contribuye a superar la pesada herencia de épocas y culturas anteriores. Sus críticas demasiado generales del imperialismo y la globalización encubren su inclinación a preservar convenciones irracionales y rutinas anti-éticas. Esta postura coadyuva a consolidar la credulidad de las masas mal informadas con respecto a programas mesiánico-milenaristas, la simpatía por jefaturas carismáticas, su baja productividad laboral y la escasa capacidad de acumulación cognoscitiva. La picardía de los políticos de todas las corrientes sería impensable o, por lo menos, inofensiva, sin la ingenuidad de las capas populares, ingenuidad alimentada por las izquierdas bolivianas.

En los últimos tiempos, cuando el modelo neoliberal empieza a resquebrajarse, resurge una nueva ola de liderazgos populistas, mesiánicos y autoritarios, ola reivindicada obviamente por no pocos militantes progresistas bolivianos. Hoy en día se puede constatar una cierta continuidad en la relación asimétrica de los intelectuales y militantes progresistas con respecto a las capas subalternas de la nación, continuidad que abarca una gran parte del siglo XX. La modernización tecnocrática, implementada a partir de 1985, ha devaluado indudablemente el estatismo y el colectivismo,

pero ha dejado incólume una porción considerable de la tradición autoritaria y ha generado una homogeneización notable de toda la vida privada y pública, lo que tampoco suscita ningún repudio de los sectores progresistas de la nación. Al igual que la generación precedente, ellos no han sabido mantener una distancia razonable con respecto a la tradición cultural en la que se han criado y, al mismo tiempo, siguen utilizando su posición relativamente privilegiada para evitar el surgimiento de una auténtica consciencia crítica en los sectores mayoritarios de la población.

La declinación de las ideas socialistas clásicas y el estancamiento de los partidos izquierdistas convencionales, como el comunista, ha conducido a la evolución siguiente, que, por otra parte, es indispensable para comprender la “nueva” identidad de las izquierdas bolivianas. Las diferentes fracciones de nuestra izquierda han descubierto la relevancia de las cuestiones étnico-culturales con algún atraso, pero ahora se han consagrado a esta temática con una intensidad curiosa y hasta agresiva. Casi toda la actividad de la izquierda boliviana a comienzos del siglo XXI tiene que ver con asuntos y motivos asociados a las etnias llamadas originarias, un apelativo reciente, inexacto y premeditadamente ambiguo. Comprender la izquierda hoy significa entender sus vínculos con el movimiento étnico-cultural, ya que todo el antiguo culto de lo proletario y obrero ha sido echado por la borda. En otras palabras: el marxismo revolucionario latinoamericano y también el marxismo clásico, de cuño libertario, humanista e individualista, han sido reemplazados por oscuras invocaciones a la etnia, la tierra y el colectivismo, y la inspiración crítica y analítica del llamado socialismo científico ha sido sustituida por confusas teorías étnico-colectivistas, cuyos rasgos más llamativos son la oscuridad concep-

tual, la carencia de una estructura lógica y el estilo enrevesado. Sus representantes más leídos en Bolivia son Enrique Dussel y sus discípulos de la Filosofía de la Liberación²⁰.

Es indudable que hay un renacimiento de factores étnico-culturales, no solamente en Bolivia sino en dilatadas regiones del mundo, donde este tipo de pugnas interétnicas ha terminado a menudo en baños de sangre. No sólo los habituales conflictos entre clases sociales antagónicas, sino las confrontaciones entre diferentes tribus, así como las animadversiones basadas en religiones y lenguas, constituyen uno de los rasgos más importantes y paradójicos de nuestra era. Ni marxistas ni liberales se imaginaron la fuerza y la relevancia sociales que han llegado a tener esos elementos considerados largo tiempo como irracionales, anacrónicos y superados por el progreso científico-técnico.

En este contexto no es superfluo señalar la función nefasta que han cumplido algunos antropólogos y cientistas sociales “progresistas”, exacerbando el rol de las identidades grupales y enfatizando (o a veces creando) las diferencias – y las animosidades – entre grupos étnicos. Se debe a ellos la doctrina, ahora oficial, de que en Bolivia habrían 36 naciones²¹, número mágico de dudosa consistencia²². No se trataría de tribus, etnias o nacionalidades, sino de naciones ple-

nas, aunque varias de ellas no lleguen a contar ni cien habitantes en su totalidad. En el fondo se halla la vieja rutina de los intelectuales politizados de hablar en nombre de los “oprimidos”, canalizar los recursos financieros que brinde la administración de los recursos naturales que se convertirían en la propiedad de esas “naciones” y monopolizar la gestión de los fondos provenientes de la cooperación internacional.

La identidad en el mundo urbano y el proceso de mestizaje

La temática de las identidades colectivas no es popular en los sectores blancos y mestizos en Bolivia (ni les preocupa mucho), puesto que ellos no se definen por una adscripción premoderna y *colectiva* a identidades tribales y étnicas, sino por una actitud básica *individualista* y por intereses sectoriales más o menos modernos, que pueden ser articulados y canalizados mediante partidos políticos y asociaciones cívicas de amplio alcance. Los blancos y mestizos, que conforman grupos mayoritariamente urbanos, han sido indudablemente los privilegiados del desarrollo histórico boliviano y han dejado su huella profunda en todas las esferas de la vida social. Precisamente esta constelación de privilegios es la que no fomentó un análisis autocrítico ni tampoco una ideología de identidad colectiva, que en Bolivia se basa generalmente en una crónica de carencias y agravios.

Sin que medie un proceso de reflexión, los blancos y mestizos del país se orientan por los valores normativos de la civilización occidental moderna, la que tiende a convertirse en una mentalidad universal y predominante, pese a todas las críticas e ideologías de moda. Este proceso de generaliza-

20 Cf. Rafael Bautista S., *Octubre: el lado oscuro de la luna. Elementos para diagnosticar una situación histórico-existencial: una nación al borde de otro alumbramiento*. La Paz: Tercera Piel 2006; Enrique Dussel, *Veinte proposiciones de política de la liberación*, La Paz: Tercera Piel 2006.

21 36 etnias de Bolivia, separata de LA PRENSA (La Paz) del 6 de agosto de 2007, pp. 4-38; Javier Badani Ruiz, *La diversidad, el mayor tesoro del país*, en: LA RAZON (La Paz) del 5 de agosto de 2007, suplemento ESCAPE, N° 325, pp. 14-19.

22 Se podría haber elegido un número místico, como 33, o uno redondo, como 30 ó 40, sin cambiar la arbitrariedad fundamental de esa “constatación científica”. Sobre esta temática cf. el instructivo ensayo de Jean-Pierre Lavaud, *El arma de la estadística étnica*, en: PULSO del 10 de agosto de 2007, vol. 8, N° 410, pp. 6-7.

ción de normativas hace superflua la edificación de una identidad específica y claramente separada de los otros sectores poblacionales. Uno de los elementos que más eficazmente contribuye a configurar una mentalidad urbana moderna es la forma específica cómo la niñez y la juventud son socializadas. En el caso boliviano tenemos también una muestra de una evolución casi universal: comparada con generaciones anteriores, la actual juventud, y precisamente la urbana, ha gozado de una instrucción primaria más extendida y de mejor calidad, denota un porcentaje substancialmente más alto de absolventes universitarios, habla castellano – a menudo como único idioma – en una proporción significativamente más amplia que sus progenitores, vive casi exclusivamente en áreas urbanas y se adhiere a los valores normativos modernos del individualismo y el consumismo. Y está sometida al bombardeo de la “industria de la cultura”, es decir a los contenidos uniformantes y universalistas de los medios modernos de comunicación, en una intensidad mucho más elevada que cualquier generación previa.

El espacio urbano boliviano ha desarrollado, a pesar de todos los avatares del destino histórico, una identidad socio-cultural relativamente sólida, que no estaba garantizada ni por la diversidad geográfica ni por la variada composición étnica ni menos aun por las erráticas direcciones políticas que tuvo la república desde su fundación. Ha sido, como la gran mayoría de las creaciones histórico-culturales, la obra de muy distintos factores y hasta de la contingencia. Esta relativa uniformidad del espacio urbano fue creada por la administración española, que se distinguió además por la integración de regiones bastante separadas entre sí y por la incipiente apertura de las zonas tropicales del Oriente. A la formación de una identidad específica altoperuana y luego

boliviana ha contribuido la energía civilizatoria irradiada por la existencia de centros urbanos relativamente grandes, que desde la época colonial constituyen las cabezas de la división administrativa actual. La integración de las comunidades aborígenes a ese medio urbano ha sido promovida mediante la acción gubernamental de la *Revolución Nacional*²³ de 1952; el resultado global es el surgimiento de una identidad colectiva basada en el intento de modernizar la sociedad boliviana de manera sistemática y sostenida. Otra cosa es que el éxito de este designio ha sido muy modesto.

Lo que se puede observar hoy en día es una rápida ocupación poblacional del espacio físico de parte de una comunidad económicamente dinámica, socialmente compleja y étnicamente heterogénea, comunidad que ha desplegado, sin embargo, una identidad cultural bastante firme, aunque conformada mayormente por la imitación acrítica de las metas normativas de la civilización metropolitana occidental. La catástrofe ecológica que esta evolución lleva consigo no desmerece la edificación de esa identidad sincretista, cuya durabilidad no debe ser subestimada, y donde se entrecruzan simultáneamente las variables del particularismo y el universalismo y los imperativos de la tradición y la modernidad.

La historia boliviana –como cualquier otra– puede ser vista como una serie interminable de fenómenos de mestizaje y aculturación. Además de las innumerables mezclas étnicas, se han dado variados procesos mediante los cuales la Bolivia contemporánea ha recibido la influencia de la cultura metropolitana occidental, que ha sido percibida como mili-

23 Sobre la “Revolución Nacional” de 1952 cf. los dos estudios principales: James M. Malloy, *Bolivia: The Uncompleted Revolution*, Pittsburgh: Pittsburgh U. P. 1970; James M. Malloy / Richard S. Thorn (comps.), *Beyond the Revolution. Bolivia since 1952*, Pittsburgh: Pittsburgh U. P. 1971.

tar, técnica y organizativamente superior a la sociedad premoderna, siendo la consecuencia una simbiosis entre los elementos tradicionales y los tomados de la civilización moderna. Cultura significa también *cambio*, contacto con lo foráneo, comprensión de lo extraño. El mestizaje puede ser obviamente traumático, pero también enriquecedor. Se podría aseverar que las sociedades más exitosas, como las de Europa Occidental, han sido aquéllas que han experimentado un número relativamente elevado de procesos de aculturación. El tratar de volver a una identidad previa a toda transculturación es, por lo tanto, un esfuerzo vano, anacrónico y hasta irracional: se puede pasar rápidamente de las reivindicaciones anti-imperialistas a las obsesiones nacionalistas y a las limpiezas étnicas. En el futuro lejano esta posibilidad no puede ser excluida totalmente de la realidad boliviana.

Epílogo

En el heterogéneo espacio físico del actual territorio boliviano se puede percibir la construcción de una identidad socio-cultural de cuño sincretista, cuya viabilidad histórica no parece ser reducida. El indigenismo moderado en Bolivia en particular y las tendencias autoctonistas en general pretenden una síntesis entre el desarrollo técnico-económico moderno, por un lado, y la propia tradición en los campos de la vida familiar, la religión y las estructuras socio-políticas, por otro. Es decir: aceptan acríticamente los últimos progresos de la tecnología, los sistemas de comunicación más refinados provenientes de Occidente y sus métodos de gerencia empresarial, por una parte, y preservan, por otra, de modo igualmente ingenuo, las modalidades de la esfera íntima, las pautas

colectivas de comportamiento cotidiano y las instituciones políticas de la propia herencia histórica conformada antes del contacto con la civilización europea. La consecuencia de estos procesos de aculturación, que siempre van acompañados por fenómenos de desestabilización emocional colectiva, se traduce en una irritante mixtura que puede ser descrita como una extendida tecnofilia en el ámbito económico-organizativo, complementada con la conservación de modos de pensar y actuar premodernos, particularistas y francamente retrógados en el campo de la cultura política. El resguardar y hasta consolidar la tradición socio-política del autoritarismo tiene entonces la función de proteger una identidad colectiva en peligro de desaparecer (barrida por los valores universalistas propagados por los medios contemporáneos de comunicación), de hacer más digerible la adopción de parámetros modernos en otras esferas de la actividad social y mantener un puente entre el acervo cultural primigenio y los avances de una modernización considerada como inevitable.

Este rechazo de normas liberal-democráticas y el florecimiento concomitante de prácticas convencionales puede tener, por lo tanto, consecuencias graves. La indiferencia ante los derechos humanos, el menosprecio de la democracia pluralista (en cuanto producto foráneo) y el desdén por la proporcionalidad de los medios, que son palpables asimismo en el movimiento sindical y en el indigenismo radical, pueden, en ciertos contextos, ser proclives al surgimiento de la violencia política permanente²⁴.

24 Sobre la cultura política boliviana y su tendencia al autoritarismo cf. dos investigaciones basadas en encuestas de opinión pública de alta representatividad: Mitchell A. Seligson et al., *Auditoría de la democracia. Informe Bolivia 2006*, Cochabamba: Ciudadanía / LAPOP / Vanderbilt University 2006; Daniel E. Moreno Morales (comp.), *Cultura política de la democracia en Bolivia 2008*, Cochabamba: Ciudadanía / LAPOP / Vanderbilt University 2008.

IDEOLOGÍAS OFICIALES SOBRE EL MEDIO AMBIENTE EN BOLIVIA Y SUS ASPECTOS PROBLEMÁTICOS

Preliminares: paralelismos entre el desarrollo sostenible y el buen vivir

En las últimas dos décadas (a partir de 1990) se puede observar en Bolivia un fenómeno curioso: el surgimiento de doctrinas sobre el medio ambiente y su cuidado, doctrinas que pasan rápidamente a convertirse en la ideología oficial –brillantemente publicitada– del gobierno respectivo, y que, en realidad, nunca abandonan el plano de la teoría y la propaganda. Este ha sido el caso de la teoría del *desarrollo sostenible* desde 1990 y de la concepción del *buen vivir*, en boga desde 2006. En ambas oportunidades estas ideas, que tienen un contenido muy diverso, pero también notables similitudes, han recibido el apoyo entusiasta de organismos de la cooperación internacional y de distinguidos intelectuales de la vida académica y universitaria, apoyo que, como es proverbial, no ha tenido mucho que ver con el desarrollo concreto del medio ambiente boliviano en la vida cotidiana y sí con las esperanzas y los

sueños de aquellos que creen descubrir un potencial pro-ecológico y conservacionista en el Tercer Mundo y fuera de la depravada esfera de la globalización capitalista.

En torno a las primeras movilizaciones de indígenas de tierras bajas alrededor de 1990¹, los gobiernos “neoliberales” bolivianos decidieron utilizar las posibilidades contenidas en la ideología del desarrollo sostenible². El 11 de enero de 1990 el gobierno de entonces promulgó la *Pausa ecológica histórica* por un espacio de cinco años. Según la ley respectiva, todos los ecosistemas del país tenían que ser tratados cuidadosamente, bajo la perspectiva obligatoria de asegurar su autorregeneración. Ninguna instancia oficial fue comisionada con el seguimiento y control de esta medida; nunca se publicó un informe sobre los éxitos o los fracasos asociados a esta ley. La única declaración oficial en torno a este emprendimiento fue una modesta aclaración del entonces Ministro de Agricultura, quien se apresuró a aseverar que la pausa ecológica histórica no estaba dirigida contra los empresarios de la madera y que más bien ayudaría a un uso más “racional” de los bosques bolivianos³. Mediante la ley 1333 del 27 de abril de 1992 se creó en cada departamento de la república un *Consejo Departamental del Medio Ambiente*, que tenía la función de acompañar el desarrollo ecológico, señalar a tiempo los daños en los ecosistemas naturales, proponer tempranamente los remedios administra-

tivos y fomentar proyectos de investigación sobre temas medio-ambientales. Estos consejos departamentales nunca llegaron a reunirse, ni siquiera una primera vez para mostrarse a la prensa y la televisión⁴.

En agosto de 1993 se creó el Ministerio de Desarrollo Sostenible y Medio Ambiente, el cual, según la propaganda oficial, iba a ser cabeza de todo el sector económico y debía funcionar según la llamada *Agenda 21* propiciada por las Naciones Unidas⁵. Lo dudoso del caso boliviano debe ser visto en el hecho de que una teoría entre otras fue elevada *nolens volens* a la categoría de doctrina oficial del Estado, bajo el aplauso vehemente de casi todas las corrientes políticas del país⁶. En la única declaración programática que hubo de un Ministro de Desarrollo Sostenible se pueden detectar las normativas siguientes, que constituyen hasta hoy la piedra angular de las políticas públicas en este rubro: crecimiento económico, gobernabilidad, justicia social y uso racional de los recursos naturales. La *sostenibilidad* del desarrollo fue definida con precisión como la “movilización de las energías sociales” para estar a la altura de los desafíos del presente y

1 Sobre la primera marcha indígena de 1990 cf. la obra exhaustiva: Kitula Libermann / Armando Godínez (comps.), *Territorio y dignidad. Pueblos indígenas y medio ambiente en Bolivia*, Caracas: ILDIS / NUEVA SOCIEDAD 1992.

2 Cf. el compendio de Werner G. Raza, *Desarrollo sostenible en la periferia neoliberal*, La Paz: Konrad-Adenauer-Stiftung / Plural 2000.

3 *Pausa ecológica permitirá mejor uso de recursos naturales*, en: PRESENCIA (La Paz) del 22 de abril de 1990; Nadya Gutiérrez Aldayuz, *Desarrollo sostenible: seguir produciendo, pero sin destruir*, en: PRESENCIA del 22 de agosto de 1993, suplemento REPORTAJES, p. 4 (entrevista con el ministro del ramo).

4 Liga de Defensa del Medio Ambiente (LIDEMA), *El estado del medio ambiente en Bolivia. Propuestas políticas y programáticas*, La Paz: s. e. 1992; sobre estos temas y en referencia a la región andina cf. Luciano Martínez (comp.), *El desarrollo sostenible en el medio rural*, Quito: FLACSO 1997, passim.

5 *Declaración de principios sobre población y desarrollo sostenible*, La Paz: Ministerio de Desarrollo Humano / PROSEPO / UNFPA 1994. El Ministerio de Desarrollo Humano fue otra institución de nombre rimbombante, creada para dar empleo a consultores “progresistas”.

6 El primer texto en Bolivia que puso en duda las bondades teóricas del desarrollo sostenible apareció recién en 1997. Cf. Zulema Hinojosa, *Falta de voluntad política impide proteger los recursos naturales*, en: PRESENCIA del 8 de junio de 1997, suplemento REPORTAJES, p. 11. Muy similar: José Mirtenbaum, *Reflexiones metateóricas alrededor de la idea del desarrollo sostenible*, en: Colegio de Sociólogos de Bolivia (comp.), *Sociólogos en el umbral del siglo XXI*, La Paz: Plural 1999, pp. 199-210.

el futuro⁷. Estas formulaciones eufónicas se han mantenido invariables en los discursos oficiales de todos los gobiernos bolivianos hasta hoy; lo notable en ellas no es sólo su carácter repetitivo, sino también la función claramente subordinada que corresponde a la problemática ecológica y más aun a programas conservacionistas. En el fondo la doctrina del desarrollo sostenible debía armonizar las metas irrenunciables de la modernización con las modas pro-ecológicas de la cooperación internacional. A comienzos del siglo XXI nos hallamos en una situación general de desilusión y desconcierto, causada por el incremento gigantesco de desarreglos medio-ambientales y por los resultados mediocres a los que han llevado los programas de desarrollo sostenible en todos los países. A su modo, la concepción del buen vivir debería producir hoy en día la sensación de esperanza que es indispensable en el seno de los sectores partidarios de la protección ecológica, que no pueden, por parte, renunciar al propósito de mejorar la suerte de los mortales.

En 1992 tuvo lugar en Río de Janeiro una cumbre mundial (*Earth Summit*), respaldada por las Naciones Unidas, que legitimó y popularizó la teoría del desarrollo sustentable. En abril de 1996 se reunió en Cochabamba la *VI Reunión Ministerial Institucionalizada del Grupo de Río y la Unión Europea*, que produjo la llamada *Declaración de Cochabamba*, la cual, con carácter oficial, celebró las presuntas bondades del desarrollo sostenible. En diciembre de

7 Moisés Jarmusz, *La propuesta del gobierno para un desarrollo sostenible*, en: TEMAS EN LA CRISIS (La Paz), vol. XII, N° 49, enero de 1997, pp. 7-8; Alfonso Alem Rojo, *La Cumbre de Santa Cruz de la Sierra. Enseñanzas y esperanzas*, La Paz: Ministerio de Desarrollo Sostenible y Medio Ambiente 1997; Roberto D. Calamita, *El paradigma del desarrollo sostenible. Hacia una visión centrada en el ser humano*, en: BOLIVIA 21. REVISTA BOLIVIANA SOBRE DESARROLLO SOSTENIBLE (La Paz / PNUD), vol. 1, N° 1, abril de 1997, pp. 3-6.

1996 tuvo lugar en Santa Cruz de la Sierra la *Cumbre de las Américas sobre Desarrollo Sostenible*, que sacralizó esta doctrina hasta elevarla a la calidad de verdad indubitable⁸. Es útil un somero vistazo a los documentos oficiales de estos eventos en territorio boliviano porque representan la mentalidad prevaleciente en los organismos internacionales y en el aparato estatal boliviano. La mayor parte de estas declaraciones se refiere a los problemas rutinarios del crecimiento económico, el comercio exterior y las inversiones extranjeras, y sólo muy tangencialmente a la temática ecológica propiamente dicha y a la necesidad de medidas conservacionistas. Y cuando estos textos oficiales entran por fin a la temática del desarrollo sostenible, lo definen como el despliegue socio-económico de los pueblos y lo identifican con el mejoramiento de las condiciones de competencia internacional, la “lucha contra la pobreza”, “el respeto a la diversidad cultural” y la promoción de la cultura de los pueblos indígenas⁹. La situación subordinada de las cuestiones medio-ambientales y el carácter periférico de posibles medidas proteccionistas de los ecosistemas se manifiestan sin lugar a dudas, y estos rasgos son lo que han perdurado hasta hoy en la administración pública boliviana, independientemente del partido político en función gubernamental.

Desde entonces se ha expandido y consolidado la idea de que es posible combinar el desarrollo modernizante de Bolivia con la preservación del medio ambiente, por lo menos en líneas muy generales. Empresarios neoliberales¹⁰, asociacio-

8 El *Plan de Acción para el Desarrollo Sostenible de las Américas* y la *Declaración de Santa Cruz de la Sierra* se hallan en: NUEVA SOCIEDAD (Caracas), N° 147, enero-febrero de 1997, pp. 168-178.

9 *Documento final: la Declaración de Cochabamba*, en: LA RAZÓN (La Paz) del 17 de abril de 1996, p. A6.

10 Cf. las obras (ahora ya de valor documental), representativas de esta ten-

nes sindicales, partidos socialdemocráticos, movimientos sociales, corrientes populistas y diversas instituciones religiosas se han plegado con igual entusiasmo a la gran causa *armónica*, que presupone ingenuamente que todos los dilemas de desarrollo, aun los más graves, pueden ser integrados en una gran síntesis donde todo se resuelve finalmente en favor de la evolución expansiva del género humano. No es superfluo el recordar que estas doctrinas armonicistas, que descansan en visiones dialécticas de la historia universal, incluyen prosaicos planteamientos redistributivos bajo el rótulo de ecodesarrollo. Por ello es que en Bolivia existe todavía una amplia noción de legitimidad en torno a la necesidad y al ritmo de la modernización, consenso que abarca a muy diferentes sectores sociales y partidos políticos, porque el desarrollo integral debe acortar la distancia frente a los países ya altamente industrializados y, al mismo tiempo, promover la paz social mediante la incorporación pacífica de los estratos menos favorecidos a la estructura productiva y distributiva¹¹.

La cuestión ecológica como preocupación secundaria

Se puede aseverar que en Bolivia casi todos los sectores políticos importantes –incluyendo, obviamente, los llamados

dencia favorable al desarrollo sustentable, propugnada por los empresarios privados: Consejo Empresarial para el Desarrollo Sostenible (comp.), *Eco-eficiencia*, Bogotá: Oveja Negra 1992; Hernando de Soto / Stephan Schmidheiny, *Las nuevas reglas del juego. Hacia un desarrollo sostenible en América Latina*, Bogotá: FUNDES / Oveja Negra 1992.

- 11 Cf. el estudio crítico de Guillermo Foladori, *Paradojas de la sustentabilidad: ecológica versus social*, en: TRAYECTORIAS. REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES (Monterrey / México), vol. IX, N° 24, mayo-agosto de 2007, pp. 20-30 (número monográfico dedicado al tema: "Sustentabilidad: un debate a fondo").

movimientos sociales– tienen en el fondo una opinión instrumental de las cuestiones ecológicas que no ha variado sustancialmente en las últimas décadas. Se preocupan por ellas si hay que guardar las apariencias ante la opinión pública internacional o si aparece alguna ganancia financiera a corto plazo. Los sectores políticos creen vagamente que es útil, bajo ciertas circunstancias, hacer declaraciones pro-ecológicas que, además, no obligan a ningún comportamiento concreto en la vida real. El principio normativo superior es muy claro: la economía posee una clara preeminencia sobre la ecología¹². Es decir: las preocupaciones conservacionistas no deberían perjudicar el crecimiento económico ni impedir la expansión de la frontera agrícola ni dificultar la apertura de nuevos recursos naturales¹³.

Para redondear este acápite es conveniente mencionar un aspecto fundamental que subyace al paralelismo entre las concepciones del desarrollo sostenible y del buen vivir en el caso boliviano. El notable crecimiento demográfico en la segunda mitad del siglo XX, los procesos acelerados de urbanización y modernización y el aumento innegable en el nivel de vida y consumo masivo han generado una

12 Cf. el editorial del principal periódico boliviano, que refleja una normativa constante en la opinión pública: *Ecología sí, ecolatría no*, en: LA RAZÓN, del 24 de marzo de 1996, p. A5.

13 Sobre los complejos vínculos entre economía y ecología (mercado, comercio y protección medio-ambiental) cf. los importantes textos de Eduardo Gudynas, *Los límites del mercado en la gestión ambiental. ¿Cuánto vale la naturaleza?*, en: FORMACION AMBIENTAL (publicación de las Naciones Unidas), vol. 7, N° 15, enero-abril de 1996, p. 17; Eduardo Gudynas, *Conservación, sustentabilidad ecológica y la articulación entre comercio y ambiente*, en: CIENCIAS AMBIENTALES (San José de Costa Rica), N° 14, vol. 1998, pp. 48-57; Eduardo Gudynas, *Ecología, mercado y desarrollo. Políticas ambientales, libre mercado y alternativas*, Montevideo: Vintén 1996, pp. 32-35, 39-40, 49-50, 63-65; Eduardo Gudynas, *Vendiendo la naturaleza. Impactos ambientales del comercio internacional en América Latina*, La Paz: CLAES / GTZ / Instituto de Ecología 1996, pp. 171-189.

dilatación enorme de la frontera agraria y una degradación concomitante del manto vegetal y de los ecosistemas tropicales, todo lo cual ha conducido a una escasez considerable de suelos agrarios. Hay que anotar que estos procesos no han producido una disminución absoluta de la población rural boliviana. Por otra parte, el resultado social-ideológico puede ser descrito como una reticencia a percibir elementos positivos en medidas conservacionistas y en toda limitación a la utilización de suelos tropicales. Las etnias indígenas de tierras altas, en las cuales se ha dado un incremento demográfico notable, tienden desde épocas inmemoriales a la colonización de zonas subtropicales y tropicales, donde abandonan fácilmente las prácticas agrarias de índole conservacionista. Estos grupos étnicos propugnan, por consiguiente, la ocupación y utilización de zonas tropicales protegidas por ley, incluidos los pocos parques nacionales bolivianos¹⁴. En vista de la baja densidad poblacional de las regiones tropicales, estas etnias – y también los empresarios privados, especialmente los madereros y los dedicados a la llamada minería tropical – creen tener derechos políticos y éticos sobre las tierras bajas del país. El “sacarles un provecho” a estas tierras se transforma entonces en una cuestión política de primera importancia y gran contenido emocional, sentida como tal por la mayoría de la población.

Las representaciones de los intereses sectoriales de los campesinos indígenas, sobre todo los cocaleros y los colonizadores, exigen de manera cada vez más intensa el acceso libre a los parques nacionales y a los llamados territo-

14 Cf. uno de los primeros análisis de esta constelación: *Los parques nacionales amenazados por los depredadores*, en: PRESENCIA del 10 de abril de 1996, p. 4.

rios comunitarios de origen de las pocas etnias aborígenes de las tierras bajas, donde aun habitan nómadas, cazadores y recolectores que, como se sabe, requieren de vastas áreas de baja densidad poblacional. Esta constelación es percibida ahora como un lujo que, además, no tendría una justificación moral. Esta opinión es compartida asimismo por los empresarios privados y diversos cientistas sociales, porque la preservación de zonas protegidas sería contraria a las necesidades humanas y a las metas legítimas de desarrollo (“territorios sin habitantes”)¹⁵. La retórica pro-ecológica (el desarrollo sustentable, el buen vivir en armonía con la naturaleza, los derechos de la Madre Tierra) es el aditamento ideológico a la moda del día, que es por supuesto imprescindible debido a la presión de la opinión pública internacional, pero que puede ser abandonado fácilmente si se da una un contexto nacional, en el cual los intereses sectoriales de algunos movimientos sociales (los colonizadores, los cocaleros) y de los empresarios privados coinciden con el sentimiento general de la nación, que *todavía* está predeterminado por los valores convencionales de desarrollo, crecimiento y progreso¹⁶.

15 Cf. los primeros testimonios de este tipo: Stephan Amend / Thora Amend (comps.), *¿Espacios sin habitantes? Parques nacionales de América del Sud*, Caracas: Nueva Sociedad / UICN 1992; Ramachandra Guha, *Ambientalismo radical estadounidense y la preservación de áreas naturales. Una crítica desde el Tercer Mundo*, en: PERSONA Y SOCIEDAD (Santiago de Chile), vol. XIII, Nº 1, abril de 1999, pp. 53-63.

16 Conocidos ideólogos del indianismo radical, siguiendo los lineamientos de la antigua Teoría de la Dependencia, no están doctrinariamente contra todo modelo capitalista, sino contra los regímenes que no generan un desarrollo acelerado y eficiente. Cf. Walter Reynaga Vásquez, *Bolivia al poder. “Recojiendo sus despojos haremos de Bolivia una verdadera nación”*, La Paz: Movimiento Tierra y Libertad Tomás Katari 2004, p. 14, 19, 162.

Orígenes y núcleo de la concepción del buen vivir

La idea de que las etnias aborígenes del país conviven armónicamente con la naturaleza, sin generar daños ecológicos serios, no es nueva en territorio boliviano¹⁷. Es una concepción difundida por toda América Latina, sobre todo en las últimas décadas, iniciada por intelectuales que no provienen de las poblaciones indígenas, pero que hablan a nombre de ellas¹⁸. Las corrientes teluristas, la Teología y Filosofía de la Liberación y el movimiento ambientalista de inclinación izquierdista se han consagrado con bastante éxito a buscar prácticas conservacionistas y fragmentos teóricos pro-ecológicos en la vida cotidiana de las poblaciones indígenas, y ahora se dedican a celebrar y sistematizar esos hallazgos.

Se trata, en general, de grupos y tendencias “progresistas”, que han quedado a la intemperie ideológica después del colapso mundial del socialismo en 1989-1991, y que ahora han encontrado una ocupación redituable al reflatar una sapiencia antigua, difícilmente expresable en términos actuales, a la cual atribuyen ahora, según las modas del día, un carácter anticapitalista y pro-ecológico. Por ello hay que observar con escepticismo las nuevas teorías que establecen un “estrecho” nexo entre los conocimientos y las prácticas ancestrales, por un lado, y un desarrollo aceptable de acuerdo a *standards* contemporáneos, por otro. La esperanza de

detectar una racionalidad ambiental y estrategias alternativas para el desarrollo sustentable en los sencillos modelos pre-modernos de producción agrícola estriba en una simple ilusión: es la confusión deliberada al identificar (a) formas tradicionales de agricultura de subsistencia, de índole estática, con (b) el discurso contemporáneo del desarrollo sustentable, que es básicamente dinámico. De acuerdo a *Enrique Leff*, cuya concepción es representativa para toda esta corriente, la cultura indígena tradicional debe ser vista ahora como un “recurso para el desarrollo sustentable” y como “un paradigma alternativo de sustentabilidad”¹⁹. Este es el trasfondo general de las teorías en torno al buen vivir, que, bajo la influencia de intelectuales urbanos y postmodernistas, pretenden un renacimiento de las identidades agrarias pre-modernas que no han sido influidas por la civilización occidental: una operación donde los detalles permanecen en una loable oscuridad.

Similar es el postulado del mexicano *Victor M. Toledo*, de dilatada influencia en el área andina, para quien la defensa de las culturas indígenas es equivalente a la defensa de la naturaleza. Toledo ha realizado una notable investigación sobre los nexos entre aspectos étnicos y cuestiones ecológicas, pero su obra exhibe una visión romántica e idealizada de las prácticas agrícolas indígenas, como si estas hubiesen permanecido sin grandes modificaciones a lo largo de siglos y como si estas fueran iguales – e igualmente benéficas – en

17 Cf. Ivonne Farah / Luciano Vasapollo (comp.), *Vivir bien: paradigma no capitalista?*, La Paz: CIDES / OXFAM 2011; [sin compilador], *Agroecología y desarrollo endógeno sustentable para vivir bien. 25 años de experiencia de AGRUCO*, Cochabamba: UMSS / AGRUCO / COSUDE 2011; Giuseppe De Marzo, *Buen Vivir. Para una democracia de la Tierra*, La Paz: Plural 2010.

18 Es significativo el enfático enaltecimiento de la “alternativa al desarrollo” como algo realmente novedoso: Eduardo Gudynas, *Buen vivir: germinando alternativas al desarrollo*, en: AMÉRICA LATINA EN MOVIMIENTO (Quito), II época, vol. XXXV, N° 462, febrero de 2011, pp. 1-20, aquí p. 3.

19 Enrique Leff, *Espacio, lugar y tiempo. La reapropiación social de la naturaleza y la construcción local de la racionalidad ambiental*, en: NUEVA SOCIEDAD, N° 175, septiembre / octubre de 2001, pp. 28-42, especialmente p. 28. Cf. también Enrique Leff, *Ecología y capital. Racionalidad ambiental, democracia participativa y desarrollo sustentable*, México: Siglo XXI / UNAM 1994; Enrique Leff, *Saber ambiental: sustentabilidad, racionalidad, complejidad, poder*, México: Siglo XXI / UNAM / PNUMA 1998.

todas las etnias y regiones. Toledo pasa por alto, además, que en el presente y en todos los países latinoamericanos los campesinos indígenas adoptan las usanzas comerciales de toda agricultura contemporánea, dejando de lado las precauciones conservacionistas que sus antepasados practicaron en la época precolombina²⁰. La propuesta de una agricultura sostenible basada en los aspectos presuntamente positivos y progresistas de las culturas aborígenes reproduce la ilusión de combinar un desarrollo siempre creciente con una considerable protección del medio ambiente.

Se afirma, por otra parte, que la concepción del buen vivir, en sus actuales versiones ecuatoriana y boliviana, no es un mero desarrollo alternativo entre varias opciones contendientes, sino *la* alternativa genuina frente a todos los modelos convencionales de economía humana. Esta calidad excepcional del buen vivir estaría garantizada por su vínculo con los saberes tradicionales de las poblaciones indígenas, que habrían estado soterrados y ocultos durante un larguísimo tiempo, subordinados a los valores normativos del orden capitalista y depredador²¹. En general estos saberes ancestrales no son explicitados por sus expositores contemporáneos y permanecen aun hoy en una nebulosa conceptual. Se supone que son verdades elementales, profundas y auto-evidentes, que en cuanto fundamentos de las culturas aborígenes no requieren de una explicación argumentativa y discursiva, típica de la lógica occidental.

20 Víctor M. Toledo, *Utopía y naturaleza. El nuevo movimiento ecológico de los campesinos e indígenas de América Latina*, en: NUEVA SOCIEDAD, N° 122, noviembre / diciembre de 1992, pp. 72-85, especialmente p. 82.

21 Eduardo Gudynas / Alberto Acosta, *El buen vivir o la disolución de la idea del progreso*, en: Mariano Rojas (comp.), *La medición del progreso y del bienestar. Propuestas desde América Latina*, México: Foro Consultivo Científico y Tecnológico AC 2011, pp. 103-110, aquí p. 103.

Los partidarios del buen vivir tampoco aclaran cómo estos saberes pueden ser aplicados a la praxis de sociedades urbanas (como son ahora mayoritariamente las latinoamericanas y andinas), sumidas en un proceso acelerado de modernización y expuestas de manera creciente a los valores normativos de la civilización occidental-capitalista, sobre todo en sus sectores juveniles. En los productos de sus divulgadores esta sabiduría arcaica adopta entonces un carácter *esotérico*, de tono oracular y estilo sentencioso y ambiguo. En el caso boliviano tenemos algunos testimonios intelectuales del buen vivir que no definen claramente el núcleo de esta concepción y que más bien construyen circunloquios complejos – en un lenguaje sibilino y con acento profético – para acercarse paulatinamente al fenómeno. Debemos a *Javier Medina*, por ejemplo, una aproximación al buen vivir (*Suma Qamaña*) que traza primeramente una prolija descripción de la cosmovisión andina para contraponerla al detestado “antropocentrismo occidental” (basado obviamente en el egoísmo individualista y en el paradigma cartesiano-newtoniano). La “caos-cosmo-con-vivencia indígena”, en cuanto base del buen vivir, estaría orientada en cambio por la moral cósmica (opuesta a la ética individual), por lo “agrario retro-progresivo” (contrapuesto a lo “urbano progresivo”) y por el principio femenino de la vida, la “totalización del sentido”, opuesto al principio masculino que es la “parcialización de sentido”²². *Félix Patzi Paco*, ex-Ministro de Educación del

22 Javier Medina, *Cosmovisión occidental y caos-cosmo-con-vivencia indígena*, en: [sin compilador], *Visiones del des-conocimiento entre bolivianos*, La Paz: Fundación Boliviana para la Democracia Multipartidaria 2009, pp. 71-216, especialmente pp. 106-107, 132-144. Cf. también: Javier Medina, *Suma kamaña. Por una convivialidad postindustrial*, La Paz: Garza Azul 2006.- La teoría de Medina se basa explícitamente en la filosofía griega presocrática, la Cábala hebrea, la teoría de la relatividad, la física cuántica y el postmodernismo contemporáneo.

gobierno de Evo Morales, localiza el buen vivir en la “economía comunitaria” de las comunidades rurales, que él califica como una “sociedad feliz y libre”, porque estaría totalmente exenta de fenómenos como explotación y alienación. En este mundo feliz no habría ni propiedad privada ni trabajo asalariado²³. Los otros autores de la literatura sobre el buen vivir son algo más sobrios, pero los aspectos esotéricos, las generalizaciones desmesuradas y las conclusiones inverosímiles están presentes en casi todas las obras publicadas²⁴, aun en los textos de cierto carácter técnico²⁵.

Lo que casi todos los analistas entusiasmados por el buen vivir dejan de lado es un estudio *diferenciado* de la problemática. En el caso boliviano, por ejemplo, es altamente probable que (1) la armonía con la naturaleza y el tratamiento conservacionista de la misma sean practicados por grupos indígenas muy reducidos y limitados hoy a las regiones sel-

23 Félix Patzi Paco, *La forma liberal y [la] comunitaria como posiciones ideológicas y políticas contemporáneas*, en: [sin compilador], op. cit. (nota 22), pp. 35-68, aquí pp. 51-52.

24 Cf. Fernando Huanacuni Mamani, *Vivir bien / Buen vivir*, La Paz: Instituto Internacional de Investigación del Convenio “Andrés Bello” / CAOI 2010; Freddy Delgado / Stephan Rist / César Escobar, *Un desarrollo endógeno sustentable como interfaz para implementar el Vivir Bien en la gestión pública boliviana*, La Paz: Plural 2010; Otto Colpari, *La nueva participación ciudadana en Ecuador y Bolivia. ¿Resultados de la lucha del movimiento indígena-campesino?*, en: NÓMADAS. REVISTA CRÍTICA DE CIENCIAS SOCIALES Y JURÍDICAS (Madrid), número monográfico MT 01, 2011.1, enero-junio de 2011, pp. 141-153; Otto Colpari, *El discurso del Sumak Kawsay y el gran salto industrial en Bolivia. Breve análisis del desarrollo rural del programa nacional de gobierno (2010-2015)*, en: ibid., pp. 155-167.

25 Cf. Nelson Tapia (comp.), *Aprendiendo el desarrollo endógeno sostenible. Construyendo la diversidad bio-cultural*, La Paz: Plural / COMPAS 2008; Vladimir Morales / Miguel Chirveches, *Gestión sustentable de la diversidad biocultural. Estrategias y metodología de incidencia política para vivir bien*, La Paz: Plural / AGRUCO 2010; OBETS. REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES (Alicante), vol. 6, N° 1, julio de 2011 (número monográfico dedicado al tema: “Concepto y medición del Buen vivir”).

váticas amazónicas; que (2) casi toda la población campesina y aborigen de las tierras altas haya abandonado hace mucho tiempo las prácticas pro-ecológicas de sus antepasados y hoy se halle inmersa en la economía de mercado; y que (3) una buena parte de los indígenas de todas las regiones y modos de vida haga una elección racional basada en la apreciación de los costos y beneficios de su situación de origen y que emigre a las zonas urbanas modernas o directamente al extranjero para *vivir mejor*; que es la meta normativa legítima de la inmensa mayoría de los bolivianos.

Una visión sobria de las prácticas económicas concretas y cotidianas de los indígenas bolivianos puede evitar su idealización. Estos sectores poblacionales se esfuerzan por participar en los procesos modernizadores del país, que ellos los perciben como el mecanismo adecuado para progresar individual y colectivamente. Es decir: persiguen la meta muy humana de vivir mejor que sus antepasados, tener ingresos financieros más altos y compartir los padrones de consumo que les sugieren incesantemente los medios masivos de comunicación. Es probable que esta sea también la línea prevaleciente entre los indígenas de tierras bajas, que aun mantienen nexos existenciales con los bosques tropicales. Los habitantes selvícolas experimentan asimismo un proceso de diferenciación social: grupos importantes entre ellos abandonan su habitat ancestral y se van a los centros urbanos. Son, por consiguiente, más proclives a vender sus derechos sobre los bosques – si los hubiere – o, por lo menos, a pactar con los empresarios madereros y los colonizadores, y así dejan de lado las prácticas conservacionistas de sus mayores y la vida en armonía con la naturaleza. Estos procesos socio-históricos, comprensibles y usuales, nos hacen ver bajo una luz más realista la existencia cotidiana de los habi-

tantes selvícolas e impiden un enaltecimiento fácil del clásico buen salvaje²⁶. Matizando lo dicho, hay que consignar el hecho de que bajo ciertas circunstancias los indígenas de tierras bajas protestan por las incursiones de la modernidad (carreteras, plantaciones comerciales, colonización, ampliación del sistema de transportes y comunicaciones, etc.) en detrimento de los bosques tropicales, lo que ha ocurrido en Bolivia a lo largo de 2011, pese a que estos sectores votaron mayoritariamente por el partido de gobierno en todos los procesos electorales recientes. Pero, al mismo tiempo, algunos de los grupos involucrados desearían obtener ventajas materiales tangibles a partir de su protesta, lo que debilita sólo una parte integrante de su ideología: la defensa inexorable de la Madre Tierra y sus derechos²⁷.

La percepción intelectual del problema

La importancia actual de las doctrinas del buen vivir no reside en sus revelaciones esotéricas sobre una forma armónica de relacionarse con la naturaleza ni tampoco en un modelo novedoso de convivencia social basado en el colec-

26 Daniela Peluso, Conservation and Indigenismo, en: HEMISPHERE. A MAGAZINE OF LATIN AMERICAN AND CARIBBEAN AFFAIRS (Miami), vol. V, Nº 2, invierno de 1993, p. 6: "Environmentalists commonly associate the concept of 'native people' with the stereotype of the 'ecologically noble savage' who lives in perfect harmony with nature".

27 Bernardo Corro Barrientos, *TIPNIS: historia, tragedia y mitología*, en: PÁGINA SIETE (La Paz) del 25 de agosto de 2011, p. 18; Leonardo Tamburini, *La carretera del "progreso"*, en: LA RAZÓN del 31 de julio de 2011, suplemento ANIMAL POLÍTICO, p. E12; Ramiro Garavito, *Teoría y praxis, a propósito del TIPNIS*, en: LA RAZÓN del 1 de septiembre de 2011, p. A3; Wálter Navia Romero, *El asesinato de la Pachamama*, en: PÁGINA SIETE del 27 de julio de 2011, p. 18; Carlos Crespo Flores, *El TIPNIS según Evo Morales* (entrevista comentada con el presidente Morales), en: NUEVA CRÓNICA Y BUEN GOBIERNO (La Paz), Nº 90, segunda quincena de agosto de 2011, pp. 4-5.

tivismo. Su relevancia tiene que ver con las necesidades legitimatorias de los gobiernos populistas del área andina, que han utilizado y modernizado fragmentos dispersos de saberes ancestrales para construir una fachada propagandística de acuerdo a los temas y las sensibilidades del siglo XXI. Distinguidos intelectuales han aportado su parte a la edificación de una *ideología* creíble de rasgos pro-ecológicos y conservacionistas. Y lo han hecho, paralelamente, elogiando las características de una democracia más amplia y profunda que presuntamente son los rasgos distintivos de los regímenes populistas del presente. *Eduardo Gudynas*, por ejemplo, celebra los aspectos aparentemente positivos y el "protagonismo ciudadano" que favorecerían los gobiernos de este tipo²⁸, basado en la creencia convencional y tradicional (en América Latina) de que los experimentos anti-oligárquicos y antiliberales – junto con los movimientos sociales que los apoyan – representarían una especie de sólida esperanza progresista²⁹.

Esta corriente de pensamiento puede ser calificada de convencional y rutinaria porque reproduce una constante de la mentalidad política latinoamericana, que es la firme creencia en la bondad paradigmática de constituciones, leyes, estatutos y elementos simbólicos. Todos estos factores, bien aplicados, irradiarían además notables efectos benéficos. Los intelectuales adscritos a esta tendencia creen entonces que las nuevas constituciones de Bolivia y

28 Eduardo Gudynas, *La ecología política del giro biocéntrico en la nueva Constitución de Ecuador*, en: REVISTA DE ESTUDIOS SOCIALES (Bogotá), Nº 32, abril de 2009, pp. 34-47, aquí p. 35.

29 Eduardo Gudynas, *Alcances y contenidos de las transiciones al post-extractivismo*, en: ECUADOR DEBATE (Quito), Nº 82, abril de 2011, pp. 61-79, aquí p. 77. Una muestra similar de ingenuidad basada en la ortodoxia marxista: Julio Peña y Lillo, *Dinámicas del capitalismo: escisión metabólica y sacrificio del valor de uso*, en: *ibid.*, pp. 99-112.

Ecuador –que hacen una mención sacralizadora del buen vivir y teoremas afines– tienen un significado *práctico*: la mera existencia de estos textos garantizaría un “giro biocéntrico”³⁰ en la mentalidad y las políticas públicas. Es decir: las nuevas constituciones de Bolivia y Ecuador inaugurarían una nueva manera de ver el mundo, esta vez acorde con principios pro-ecológicos y conservacionistas³¹. De aquí hay, lamentablemente, pocos pasos a suponer que las palabras, si están convertidas en oficiales y sagradas mediante un texto constitucional o una norma legal, adquieren una existencia similar a los hechos empíricos y documentales. Nadie duda del rol que juega el simbolismo en la política –y especialmente entre las comunidades indígenas de la región andina, discriminadas durante siglos por el uso de ciertos signos externos³²–, pero una cosa muy diferente es dejar de lado la reflexión crítica acerca de la distancia entre teoría y praxis, entre discurso y realidad. Desde la época de la colonia española predomina en estas tierras una sobrevaloración de proclamas, leyes y productos similares; se supone ingenua, pero ardorosamente que el texto constitucional adecuado y el organigrama correcto conforman una buena parte de la solución de los problemas. Este “legalismo burocrático”, este “exceso racionalista”, como lo llama *Fernando Molina*, termina sintomáticamente en “el servilismo frente al más fuerte, al que posee el

30 Eduardo Gudynas, *La ecología política...*, op. cit. (nota 28), p. 43.

31 Eduardo Gudynas / Alberto Acosta, op. cit. (nota 21), pp. 105-106. El caso boliviano está tratado confusamente por estos autores (ibid., p. 108).

32 Sobre la relevancia del simbolismo y la explicación de la importancia atribuida por los indígenas a los signos externos, cf. Esteban Ticona Alejo, *El “racismo intelectual” en el Pachakuti. Connotaciones simbólicas de la presidencia de Evo Morales*, en: CIENCIA Y CULTURA (La Paz), N° 18, julio de 2006, pp. 87-102.

poder”³³. En Ecuador y Bolivia nos hallamos ahora en una situación de este tipo.

En lo referente al régimen populista ecuatoriano, algunos autores afirman que la nueva constitución de Montecristi prescribiría el “buen vivir” como utopía jurídico-institucional “postcapitalista”, estableciendo, presuntamente, un “enfoque de justicia y armonía en todos los aspectos de la convivencia humana, social y con la naturaleza”, rompiendo, además, “radicalmente con el enfoque jurídico-institucional anterior” y desarmando a las antiguas “élites políticas oligárquicas”³⁴. El antropólogo colombiano *Arturo Escobar* va aun más allá al afirmar que la inclusión de un artículo en la nueva constitución ecuatoriana que contiene los derechos de la Madre Tierra “es un evento político-epistémico que trastoca la historia moderna y a los políticos que la habitan – incluyendo las izquierdas –, porque desafía al liberalismo, al Estado y al capital”³⁵. Igualmente candorosa es la opinión de Escobar sobre los movimientos sociales, a los cuales atri-

33 Fernando Molina, *Tres argumentos contra la Asamblea Constituyente*, en: CIENCIA Y CULTURA, N° 18, julio de 2006, pp. 105-110, aquí p. 106: “Los bolivianos creen que una buena norma (o, en tiempos tecnocráticos, una buena ‘estrategia de desarrollo’) es la mejor cura para un problema social. De modo que proliferan los abogados, los legisladores y los redactores de estrategias, los consultores”. Y añade el autor que esta tendencia vive bajo Evo Morales uno de sus “auges periódicos”.

34 Virgilio Hernández / Fernando Buendía, *Ecuador: avances y desafíos de Alianza PAÍS*, en: NUEVA SOCIEDAD (Buenos Aires), N° 234, julio-agosto de 2011, pp. 129-142, aquí pp. 137-138. – Los mismos autores admiten, al mismo tiempo, que la “herencia del modelo de dominación neoliberal y oligárquico” no permitirá la implementación inmediata del “buen vivir”, el cual tendría que considerar flexiblemente la complejidad de la realidad social (ibid., pp. 139-141).

35 Arturo Escobar, *Una Minga para el postdesarrollo*, en: AMÉRICA LATINA EN MOVIMIENTO, II época, vol. XXXIII, N° 445, junio de 2009, pp. 26-30, aquí p. 29. El autor asevera asimismo que la nueva constitución ecuatoriana “recupera lo público, la diversidad y la justicia social e intergeneracional” (ibid., 28), como si estos principios hubiesen estado ausentes en toda constitución y políticas públicas anteriores.

buye la facultad de “abanderar el proceso de imaginar alternativas reales al capitalismo neoliberal”³⁶.

Hay que señalar que Eduardo Gudynas ha analizado cuidadosamente la praxis de los regímenes populistas en la vida económica cotidiana, criticando, como es lo adecuado, la actual inclinación extractivista de los mismos y su propensión a continuar las políticas públicas desarrollistas del pasado. Lo que hay en países de régimen populista, según Gudynas, es un “capitalismo socialmente compensado”³⁷, paralelamente a un nuevo extractivismo vigoroso y casi totalmente exento de precauciones ecológicas y conservacionistas. Hay, sin embargo, una curiosa y sintomática contradicción en el pensamiento de Gudynas, que se reproduce con fuerza en otros intelectuales “progresistas” de América Latina y especialmente de Bolivia y Ecuador. Por un lado este autor critica con toda razón las tendencias convencionales del desarrollo acelerado (extractivista, aperturista, industrialista) de los regímenes populistas, que se mofan de medidas y precauciones pro-ecológicas y conservacionistas, y por otro lado Gudynas celebra acríticamente las maravillas pro-ecológicas de las constituciones y los documentos oficiales de los mismos regímenes, como si el papel en que están escritos tuviese secuelas *prácticas* innegables.

36 Ibid., p. 29. Cf. también Arturo Escobar, *La invención del Tercer Mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo*, Bogotá: Norma 1996.

37 Eduardo Gudynas, *Si eres tan progresista, por qué destruyes la naturaleza? Neo-extractivismo, izquierda y alternativas*, en: ECUADOR DEBATE, N° 79, abril de 2010, pp. 61-81, aquí p. 68.- Boaventura de Sousa Santos calificó al actual régimen boliviano como “capitalismo dependiente, oligárquico y extractivista”, lo que no le impidió, a las pocas líneas, declarar que Bolivia estaba punto de ser un “modelo universal”, lleno de cualidades positivas y promisorias. Boaventura de Sousa Santos, “*Bolivia puede ser modelo conciliador de formas de desarrollo*” (entrevista con Carlos Orías), en: LA RAZÓN del 4 de septiembre de 2011, pp. A10-A11, aquí A11.

En el que ha resultado ser su mejor libro hasta ahora, Eduardo Gudynas exhibió hacia 2003 una opinión diferenciada y equilibrada acerca de los mitos indígenas sobre la Madre Tierra (Pachamama), mostrando ante todo su carácter ambivalente. Al analizar estos fenómenos Gudynas, con toda razón, criticó el “reduccionismo” de algunas posiciones indigenistas e indianistas que postulan “el mito de la inferioridad moral occidental” porque presuponen *a priori* que las concepciones europeas con respecto a la naturaleza son las responsables por la destrucción ecológica del Nuevo Mundo³⁸. En este intento de hacer justicia a una constelación muy compleja, Gudynas resaltó la obra precoz del escritor boliviano *Man Céspedes* (1874-1932), el primer defensor del medio ambiente y de prácticas conservacionistas en América Latina, a quien calificó como “pionero del biocentrismo”³⁹.

Extraña entonces que Gudynas, siguiendo una moda intelectual de vieja data, otorgue una considerable relevancia a textos constitucionales y a declaraciones programáticas de los gobiernos populistas de Bolivia y Ecuador, como si tales manifestaciones de retórica reformista y revolucionaria fueran ya elementos evidentes de prácticas conservacionistas y pro-ecológicas de los regímenes respectivos⁴⁰. Esto es sorprendente y a la vez revelador de la mentalidad intelectual “progresista”, porque Gudynas, muy severo cuando se trata de analizar las imprecisiones y contradicciones conceptuales de teorías ajenas, acepta mansamente las vaguedades e incongruencias que provienen de doctrinas afines a su actual posición. Siguiendo a Alberto Acosta, Gudynas califica el

38 Eduardo Gudynas, *Ecología, economía y ética del desarrollo sostenible*, La Paz: ICIB-ANCB / CLAES 2003, pp. 27-28.

39 Ibid., pp. 203-204.- La obra de Man Céspedes no tuvo nada que ver con el posterior misticismo indigenista en torno a la Pachamama.

40 Eduardo Gudynas, *Buen vivir...*, op. cit. (nota 18), pp. 2, 6-7, 16.

buen vivir como una “categoría en permanente construcción y reproducción”⁴¹, lo cual permite atribuir a este concepto contenidos cambiantes y hasta opuestos, porque “todo es vida” y todos somos criaturas de la naturaleza y del cosmos⁴². Estas generalidades eufónicas son aceptadas jubilosamente porque no obligan a nada concreto y porque nadie se opone a ellas. El principio de la crítica es abandonado aquí en favor de una creencia ingenua en la bondad de una naturaleza que no ha sido contaminada por la pecaminosa acción del hombre occidental-capitalista. Finalmente hay que anotar que Gudynas y otros intelectuales atribuyen cualidades sorprendentes y, por supuesto, sólo positivas y promisorias a los sencillos códigos éticos de las civilizaciones andinas, exornados ahora por enrevesadas construcciones teóricas del multiculturalismo y por creaciones léxicas del postmodernismo. La realidad nos obliga a un ejercicio de sobriedad: casi todas las sociedades humanas han desarrollado reglas morales basadas en el principio de la reciprocidad, lo que no es un monopolio cultural de los indígenas andinos.

Para calibrar adecuadamente la significación del buen vivir y la posición de los recursos naturales en la nueva Constitución Política⁴³ boliviana de 2009 hay que considerar el hecho de que este texto no se originó en la Asamblea Constituyente y que, por lo tanto, su legitimidad democrática es reducida. Ni uno solo de los artículos de la frondosa cons-

41 Ibid., p. 1.

42 Ibid., p. 1, siguiendo al canciller boliviano David Choquehuanca.

43 Cf. Ximena Soruco Sologuren, *Los recursos naturales como condición de posibilidad del Estado Plurinacional*, en: [sin compilador], *Miradas. Nuevo texto constitucional*, La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional / IDEA Internacional 2010, pp. 599-608; Juan Armando Antelo Parada, *Análisis de la NCPE Título II: Medio ambiente, recursos naturales, tierra y territorio*, en: ibid., pp. 609-627.

titución fue debatido o aprobado en el plenario de la Asamblea Constituyente (2006-2008), ni siquiera el artículo primero o el famoso preámbulo. El texto fue redactado por una comisión informal *ad hoc* del gobierno, que simplemente lo sometió a la votación de la asamblea. El texto fue modificado en varias oportunidades y, curiosamente, el parlamento regular lo alteró sustancialmente antes de someterlo a un plebiscito⁴⁴. Es dudoso, por consiguiente, que represente de manera fidedigna el sentir y pensar de las comunidades indígenas acerca de la Madre Tierra y los recursos naturales; lo más probable es que reproduzca las opiniones de expertos urbanos circunstanciales. Esto no impide, obviamente, que intelectuales afines a los regímenes populistas, como *Boaventura de Sousa Santos*, califiquen a la constitución de “genial”⁴⁵.

La praxis cotidiana: la confrontación de intereses sectoriales

Para comprender la praxis boliviana con respecto a los ecosistemas naturales, incluyendo la gestión gubernamental correspondiente, no es superfluo mencionar que en Bolivia existe una diversidad de capitalismos⁴⁶, conectados entre sí por experiencias muy largas, que no siempre han sido traumáticas:

44 Sobre la accidentada historia del texto en relación a la temática aquí tratada cf. Franco Gamboa Rocabado, *Dilemas y conflictos sobre la Constitución en Bolivia. Historia política de la Asamblea Constituyente*, La Paz: Konrad-Adenauer-Stiftung 2009, pp. 183-189, 202-203, 234-235.

45 Boaventura de Sousa Santos, op. cit. (nota 37), p. A11.

46 Fernando Molina et al., *Capitalismos en Bolivia: los dilemas del desarrollo*, La Paz: Fundación Vicente Pazos Kanki 2011, passim.

- capitalismo “normal” de empresas privadas (relativamente modernas, incluyendo las pocas empresas extranjeras que operan en el país),
- capitalismo de empresas privadas dependientes del apoyo estatal (de marcado carácter anticuado),
- capitalismo del complejo coca / cocaína (con algunos rasgos muy modernos y vinculado directamente al mercado mundial),
- capitalismo de subsistencia (pequeños productores agrícolas) y
- capitalismo informal popular (de inmensa extensión en las últimas décadas, vigente sobre todo en los centros urbanos y conformado mayoritariamente por indígenas y mestizos).

Todos ellos se basan – con variantes – en la propiedad privada y en el mercado libre, es decir en la libertad de ejercer sus operaciones cotidianas sin la intervención directa del gobierno central y sin estar sujetos a una planificación obligatoria. Esta diversidad de capitalismos, cuyo desempeño específico es obviamente muy distinto y cambiante, ha resultado posible debido a la creciente porosidad de las estructuras sociales, a la exitosa emergencia de sectores mestizos⁴⁷, a nuevas formas de ascenso y prestigio sociales y, en general, a los procesos de urbanización y modernización que se han dado en Bolivia en la segunda mitad del siglo XX. La mayoría de estos sectores mantiene una relación aceptable y pragmática con el actual régimen populista en el gobierno desde 2006, sin una animadversión doc-

47 Cf. Ximena Soruco Sologuren, *La ciudad de los cholos. Mestizaje y colonialidad en Bolivia, siglos XIX y XX*, La Paz: IFEA / PIEB 2011; Carlos Toranzo Roca, *Rostros de la democracia: una mirada mestiza*, La Paz: Plural / ILDIS 2006.

trinaria. Las personas dependientes de estos sectores se basan claramente en el principio del lucro y quieren mejorar continuamente sus ganancias, y por ello exhiben una total indiferencia hacia la doctrina del buen vivir y el socialismo comunitario, ambos propagados por el gobierno y por instituciones universitarias y académicas, pero con intención sólo propagandística.

En este contexto el gobierno populista tiene desde su inicio (enero de 2006) una concepción rutinaria y convencional en torno a los actores principales del desarrollo, concepción basada en la oposición binaria: agentes activos del desarrollo vs. representantes conservadores del atraso. El Movimiento al Socialismo (MAS) siempre tuvo una tendencia desarrollista y fuertemente productivista, y su discurso pro-ecológico está orientado hacia el exterior para ganar apoyos en foros internacionales⁴⁸. El MAS representa, en el fondo, un fenómeno tradicional en la historia social y cultural del país, por ejemplo en la reproducción de las pautas básicas de la cultura política boliviana, en la construcción de una estructura verticalista y caudillista en el interior del partido y en la generación de una élite privilegiada que no se inclina a someter sus decisiones políticas a una discusión democrática dentro del propio aparato partidario. La ruralización e indianización parciales de la estructura partidaria del MAS no han sido garantía de prácticas democráticas y menos de visiones plurales y pluralistas en el seno de la organización. La estructura del partido es muy similar al clásico sindicato agrario, verticalista y caudillista (es decir: sin democracia interna), que se formó en torno a la Reforma Agraria de

48 Hervé Do Alto, *Un partido campesino en el poder. Una mirada sociológica del MAS boliviano*, en: NUEVA SOCIEDAD, N° 234, julio-agosto de 2011, pp. 95-111, aquí pp. 107-108.

1953⁴⁹. En la política cotidiana los miembros del partido se han orientado por la obtención de puestos, prebendas y espacios de poder, y no por la fidelidad a abstractos ideales ecológicos. Esto no ha cambiado a partir de 2006, cuando numerosos cuadros provenientes de los estratos medios urbanos, vinculados anteriormente a los partidos tradicionales de izquierda, pasaron a ocupar las principales posiciones del Estado y del partido.

A lo largo de 2011 han surgido algunos problemas socio-políticos vinculados a cuestiones ecológicas, lo que produjo, por ejemplo, una dilatada protesta de los indígenas de tierras bajas contra el proyecto estatal de construir una carretera a través del Territorio Indígena del Parque Nacional Isiboro-Sécure (TIPNIS), lo que reavivó la contraposición de agentes activos del desarrollo vs. representantes conservadores del atraso, según la visión gubernamental⁵⁰. En la realidad los agentes activos del desarrollo son sectores relativamente amplios: empresarios de la madera y la minería de zonas tropicales, el poderoso movimiento campesino cocalero, los colonizadores provenientes de tierras altas y los ganaderos⁵¹. La controversia entre colonizadores y habitantes de la selva se da entre dos grupos de indígenas⁵², y ha generado desde hace mucho tiempo diversos fenómenos de

49 Ibid., pp. 99-100.

50 Cf. el instructivo resumen del ex Viceministro de Tierras Alejandro Almaraz, *El retorno de la derecha neoliberal*, en: PÁGINA SIETE del 12 de septiembre de 2011, p. 14.

51 Iván Arias Durán, *¿Indígena o cocalero?*, en: PÁGINA SIETE del 5 de septiembre de 2011, p. 13; Alejandro Almaraz, *Flechas yurakarés*, en: PÁGINA SIETE del 27 de julio de 2011, p. 18; Wálter Navia Romero, *El asesinato de la Pachamama*, en: ibid., p. 18.

52 *Colonizadores bloquean para frenar la marcha indígena*, en: LA RAZÓN del 1 de septiembre de 2011, p. A4; cf. el análisis: Gonzalo Jordán Lora, *El capitalismo pide, Evo entrega*, en: LA RAZÓN del 31 de julio de 2011, suplemento ANIMAL POLÍTICO, p. E13.

discriminación. De acuerdo a las declaraciones gubernamentales –y a parte de la opinión pública– los representantes del atraso serían los indígenas selvícolas de los bosques tropicales y los defensores de estos ecosistemas. El funcionario de más alto rango de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), Rodolfo Coraite, trazó una clara diferencia civilizatoria entre los campesinos sedentarios, portadores de la cultura, y los habitantes de la selva, los incultos que viven en la intemperie y que están llenos de plagas y enfermedades⁵³. Sólo los primeros tendrían, por supuesto, derecho a fijar las metas normativas de la evolución histórico-política., aunque ambos grupos provienen curiosamente del mismo origen indígena. Enfáticamente la CSUTCB se proclamó partidaria de la carretera a través del parque nacional TIPNIS y de las medidas modernizadoras, y expresó su oposición a la preservación de este ecosistema natural. Aquí se percibe con claridad que la vida en armonía con la naturaleza y los postulados conservacionistas son cosa de minorías (intelectuales urbanos e indígenas de tierras bajas) y que las grandes comunidades indígenas de tierras altas y de los valles mesotérmicos no tienen un interés vital en la defensa de los derechos de la Madre Tierra. Algo distinto es que la protesta de los etnias aborígenes tropicales ha podido *catalizar* un enorme descontento urbano en contra del gobierno populista de Evo Morales, que ha resultado ser un régimen desarrollista rutinario en el plano económico y autoritario convencional en esfera política, descontento que desembocó en múltiples manifestaciones masivas en contra del gobierno, lo que, a su vez, obligó al presidente Morales a reconsiderar

53 Coraite dijo que los indígenas tienen "sarna" y "puchichi", en: PÁGINA SIETE del 9 de septiembre de 2011, p. 4.

sus planes de construcción de carreteras a través de parques nacionales protegidos por ley (septiembre de 2011).

La ingenuidad de los intelectuales “progresistas” emerge nítidamente en la siguiente toma de posición de *Alberto Acosta*, ex-presidente de la Asamblea Constituyente del Ecuador. Como este autor no puede criticar a los movimientos sociales bolivianos – los cocaleros y los colonizadores indígenas provenientes de tierras altas –, que son los principales instigadores de la carretera a través del TIPNIS, acusa una y otra vez a los intereses de las empresas petroleras de ser los agentes turbios que están detrás de la construcción de la mencionada carretera, cuando esta vez no hay ningún interés petrolero en liza. El autor sostiene, además, que el gobierno de Evo Morales habría alcanzado un notable progreso en otras áreas que no son especificadas, y que ahora lo que se debe hacer es buscar caminos novedosos para no “sacrificar lo andado”⁵⁴. La realidad es más prosaica: el régimen populista se ha comportado en este terreno de manera muy similar a los gobiernos anteriores en las últimas décadas, cuando las doctrinas sobre el medio ambiente se transformaron en parte importante de la propaganda oficial, pero sin ninguna repercusión en la praxis cotidiana del país.

⁵⁴ Alberto Acosta, “Busque caminos, para no sacrificar lo andado” (Carta abierta al presidente Evo Morales), en: PÁGINA SIETE del 11 de septiembre de 2011, suplemento IDEAS, p. 9.- Sobre los movimientos sociales cf. B. Dangl, *El precio del fuego. Las luchas por los recursos naturales y los movimientos sociales en Bolivia*, La Paz: Plural 2010.

NOTA BIBLIOGRÁFICA

El año de elaboración y, en algunos casos, de modificación de los ensayos está indicado entre corchetes [...]. A continuación se consignan las fuentes donde los textos fueron publicados por primera vez:

- 1 *Aspectos centrales del populismo actual y de la cultura política en América Latina. Apuntes sobre un fenómeno recurrente pese a la modernidad*, [2010]
en: TEMAS Y DEBATES (Rosario / Argentina), vol. 14, N° 20, octubre de 2010, pp. 69-94.
- 2 *Factores socio-culturales e historia política. Una visión heterodoxa sobre la predisposición a favor de una mentalidad populista en América Latina*, [2011]
Inédito
- 3 *Igualitarismo y utopía. Las clases dirigentes en experimentos de reforma radical y la auto-organización de la envidia*, [2011]
Inédito

- 4 *Religiosidad popular y maniqueísmo político. Las oposiciones binarias en la cultura política latinoamericana*, [2011] Inédito
- 5 *La exaltación de las diferencias y la apología contemporánea de regímenes populistas y autoritarios*, [2011] Inédito
- 6 *El desamparo humano en medio de los procesos de modernización. Un breve ensayo de filosofía política en torno al totalitarismo*, [2007/2011]
Versión inédita, basada en el ensayo del autor: *El desarrollo contemporáneo y la necesidad de una teoría crítica del totalitarismo. Un esbozo provisorio*, publicado en: REVISTA DE ESTUDIOS POLITICOS (Madrid), N° 140, abril-junio de 2008, pp. 69-103.
- 7 *Socialismo y nacionalismo como agentes de modernización acelerada*, [1979/2006]
en: CUADERNOS DEL CENDES (Caracas), vol. 24, N° 64, enero-abril de 2007, pp. 59-87; REVISTA DE INVESTIGACIONES POLITICAS Y SOCIOLOGICAS (Santiago de Compostela), vol. 6, N° 1, enero-junio de 2007, pp. 21-42.
- 8 *El ideal y la cruda realidad de los regímenes socialistas. Motivos y efectos del totalitarismo en la teoría y en la praxis cotidiana*, [1979/2005]
en: RELEA (Caracas), N° 22, julio-diciembre de 2005, pp. 123-143; ACTA REPUBLICANA. POLITICA Y SOCIEDAD (Guadalajara / México), vol. 5 (2006), N° 5, pp. 17-26.
- 9 *Entre el populismo autoritario y la preservación de valores ancestrales: la identidad boliviana como consciencia de una crisis histórica*, [2009]
en: ECUADOR DEBATE (Quito), N° 76, abril de 2009, pp. 175-192.
- 10 *Ideologías oficiales sobre el medio ambiente en Bolivia y sus aspectos problemáticos*, [2011] Inédito.