

El dilema de la identidad nacional y del desarrollo autóctono en una era de normas y metas universalistas

H. C. F. Mansilla

1. La crisis de la identidad nacional en el Tercer Mundo

Es muy probable que la búsqueda de una identidad colectiva, que sea al mismo tiempo aceptada ampliamente, que se proyecte hacia el futuro y que reflexione en torno a su herencia cultural e histórica, represente en el Tercer Mundo un fenómeno relativamente reciente: se trata, en el fondo, de encontrar una respuesta más o menos convincente al reto que significa la confrontación, muchas veces dolorosa, con la civilización industrial del Norte. Una porción significativa del quehacer intelectual en todas las periferias mundiales está conformada por un intento de reconstrucción del propio pasado, por la indagación de criterios presuntamente autónomos de evolución y por el ensayo de destilar la esencia de una identidad nacional única, inconfundible y estable. Tanto las obras de divulgación popular como los tratados eruditos se consagran a la tarea, reputada como prioritaria, de delimitar la identidad nacional de influencias, modelos y contenidos foráneos, y para ello resulta indispensable un nuevo examen de la propia historia. Este acto de remozar el pasado no deja, empero, de ser problemático: la ponderación y selección de determinados aspectos y hechos del legado histórico no están libres –como toda obra humana– de inclinaciones partidistas y arbitrariedades subjetivas, y la

interpretación general del mismo obedece, en la mayoría de los casos, a consignas de índole profana.

El precisar de manera definitiva e inequívoca lo que puede ser el núcleo de una identidad nacional es, por otra parte, una labor enteramente vana. Existen, sin duda alguna, mentalidades colectivas, pautas repetitivas de comportamiento social, valores de orientación aceptados por toda una comunidad, leyendas y mitos compartidos por pueblos enteros y hasta ilusiones que perduran a lo largo de siglos en el seno de la misma nación, pero todos estos elementos son de carácter histórico, es decir pasajero (cuando no efímero), y pueden ser desplazados en forma inesperadamente rápida por otros parámetros normativos y por otras tradiciones que pronto también llegan a ser percibidas como pilares centrales del acervo nacional. Cualquier análisis genuinamente crítico puede demostrar que los ingredientes más sólidos y los factores más sagrados de la identidad colectiva provienen de otras culturas o tienen un origen común en varias de éstas y constituyen, en la mayoría de los casos, un conglomerado deleznable y casual. Lo Uno, lo básico, indivisible e inalterable sólo puede ser definido y comprendido por relación a lo Otro, lo complejo, múltiple y cambiante. La búsqueda de una última (o primera) esencia que otorgue características indelebles y simultáneamente únicas a una sociedad es un afán inútil; pero este tipo de ejercicio intelectual no debe su popularidad y reiteración a argumentos lógicos, sino a un designio que se halla en las capas más profundas de la consciencia individual y colectiva: al propósito perseverante por conseguir y mantener algo estable, algo que dé sentido a las otras actividades humanas, incluidas, en primer término, las exegéticas, algo que no sea relativo, sino que contribuya como fundamento perdurable a establecer derroteros claros y objetivos indubitables. En la problemática de las identidades colectivas se conjugan, entonces, dos momentos recurrentes en la evolución humana: (a) el anhelo de diferenciarse de los demás y (b) la aspiración de hallar un cimiento inmutable desde el cual se pueda encaminar la vida de las personas y de las comunidades —confiando, obviamente, en que el factor clave de la distinción identificatoria sea aquella misma base libre de cuestionamiento—. Pocos son los que pueden vivir en una atmósfera donde todo es materia de controversia; en lugar de la incomodidad cotidiana que conlleva el espíritu crítico, la mayoría de los mortales y de los grupos sociales prefiere el yugo de las certidumbres y las convicciones, aunque éstas sean, en el fondo, ideologías justificatorias que no resisten un examen desapasionado.

Antes de la confrontación con la civilización industrial metropolitana, las identidades colectivas en las periferias mundiales tenían algo de la simpleza e

ingenuidad propias de culturas que han sufrido guerras y saqueos, triunfos y desgracias, pero que no habían reflexionado colectivamente en torno del sentido de la evolución histórica y de las metas de orientación a largo plazo. La lucha por la supervivencia diaria, la estrecha conexión entre la esfera de lo sagrado y la de lo profano, la prevalencia casi natural de la religión de los mayores y de los valores derivados de ella y finalmente el hecho de que todas las sociedades pre-industriales, victoriosas o vencidas, imperiales o provincianas, tuviesen en común un escaso desarrollo de las ciencias y las tecnologías, contribuyeron a que durante siglos o milenios estas comunidades no cuestionasen la dirección general de su marcha a través de la historia, no dudaran de la solidez de sus fundamentos identificatorios e ideológicos y no pusieran en duda el sentido y la bondad de sus instituciones y estructuras. Aunque hay algunos testimonios de que ésto no fue siempre así –la colisión con el mundo grecorromano o con la civilización china produjo algunas crisis colectivas de identidad–, las contiendas perennes, la formación y la caída de grandes imperios, la extinción de venerables credos y el florecimiento de nuevas confesiones tuvieron lugar dentro de un marco de referencia muy diferente de aquel que engloba al conflicto contemporáneo entre centros metropolitanos y Tercer Mundo y que probablemente comenzó con la exitosa expansión colonial de las naciones de Europa Occidental alrededor del Renacimiento.

La actual crisis latinoamericana de identidad debe ser vista dentro de un contexto en el que numerosas sociedades se perciben a sí mismas como subdesarrolladas y periféricas, presuponiendo para ello que los estados altamente industrializados de Occidente y los Estados Unidos conforman el mundo desarrollado y metropolitano (central) y estatuyen los criterios según los cuales se debe juzgar la calidad y la dirección de toda evolución histórica. Existe un cierto consenso en el ámbito intelectual del Tercer Mundo en el sentido de considerar el desarrollo metropolitano como el desenvolvimiento universal, regular y habitual que debería tener lugar –con distintas fases temporales de comienzo y duración– en todos los países del planeta. Se trata, evidentemente, de una ideología justificatoria muy difundida, comprensible y verosímil para las masas¹, aunque el decurso de la historia y sus acaecimientos no autoricen para nada esta versión.

1 Cf. por ejemplo: Jean-Paul Ngoupande. "El hombre africano ante el desarrollo". *El Correo de la Unesco*. Vol. XXXIX, noviembre de 1986, p. 23 sq., donde Ngoupande califica al desarrollo moderno de "estado normal de todo ser humano", pero señala al mismo tiempo las enormes resistencias socio-culturales en Africa a adoptar y practicar ese curioso estado normal.

El intento de preservar un núcleo de la identidad original y, simultáneamente, apropiarse de los parámetros evolutivos y normativos del Occidente europeo y regirse por ellos, constituye un problema extraordinariamente complejo, que puede ser descrito e interpretado de diferentes modos. Lo que parece substancial en este fenómeno es la ambivalencia básica que tiñe los vínculos del Tercer Mundo con las naciones metropolitanas: la civilización industrial es objeto de culto y aversión, de adherencia y repulsión al mismo tiempo. Se la toma como dechado de logros normativos y se la teme como fuente de agresiones. Este malestar es constitutivo de todos los esfuerzos teóricos por dilucidar los fundamentos, los problemas y las perspectivas de las identidades colectivas en las periferias mundiales: se advierte en todos estos afanes la tensión existente entre la defensa del propio legado cultural, la apología de las costumbres prevaecientes en la vida cotidiana e íntima y el apego por las peculiaridades del suelo natal, por una parte, y la necesidad imperiosa de adoptar lo extranjero y foráneo en los más variados campos, desde la tecnología hasta los sistemas organizativos e institucionales a causa de su superioridad y eficacia indiscutibles, por otra parte. A comienzos del siglo XXI parece que a nivel mundial no hay otra forma de interacción con la naturaleza y de estructuración de los nexos interhumanos que la aplicación de la tecnología y la implementación de la racionalidad occidentales; el renacimiento de movimientos indigenistas, el florecimiento de fundamentalismos religiosos y hasta la fuerza de movimientos socialistas y revolucionarios afectan esta temática únicamente de manera tangencial y esporádica.

2. Reafirmación de las identidades en crisis mediante una nueva visión del propio pasado

Para mitigar aquella discrepancia y para resolver ante sí mismos el problema de esta ambivalencia liminar, los intelectuales del Tercer Mundo han producido una cantidad notable de teoremas, ideologías y mitos que, en general, tratan de armonizar los imperativos de la modernidad occidental-metropolitana con los fragmentos identificatorios de una tradición autóctona. La atmósfera de desasosiego que rodea a casi todos estos designios se deriva del hecho ineludible de que el ámbito de origen de los valores normativos de la modernidad es idéntico con la fuente de la explotación secular, del imperialismo expansivo y de la cultura foránea, es decir, de los factores de los cuales las sociedades periféricas se consideran las principales víctimas. Por otro lado, porciones substanciales del propio legado civilizatorio, y precisamente de su núcleo más puro, antiguo y venerable, son reputadas por los mismos pensadores

como fuerzas retrógradas y anacrónicas y como frenos al necesario progreso técnico-económico. Lo Otro es lo extranjero, lo ilusorio y falaz, lo reprobable y peligroso, pero al mismo tiempo lo normativo, lo deseable y, a fin de cuentas, lo inevitable.

Este debate en torno a la identidad colectiva, a la evaluación de lo occidental-metropolitano y a una nueva visión del propio pasado ha sido generalmente inducido mediante la confrontación, a menudo violenta, de las sociedades periféricas con las llamadas potencias imperialistas. Como señaló Abdallah Laroui², el cuestionar el pasado y el discutir la identidad nacional comenzaron en el mundo árabe recién cuando la expedición napoleónica hizo sentir a esos pueblos en carne propia la superioridad material y tecnológica de Occidente y les obligó a repensar el vínculo entre sus tradiciones culturales y su postración secular. Es altamente probable que el renacimiento de la teología islámica y el surgimiento de tendencias fundamentalistas en su seno hayan sido motivados por el desafío que representa la civilización metropolitana; el retorno a las límpidas fuentes del Islam primigenio, el rechazo del “lastre” que habría significado la decadencia bajo regímenes injustos y el reforzamiento de la “verdadera” identidad asegurarían un nuevo y más brillante florecer del ámbito islámico y, consiguientemente, la igualdad o hasta la preeminencia frente a la civilización occidental³.

El choque con los exitosos y expansivos centros metropolitanos ha creado, en el fondo, la diferencia entre la civilización industrial y las periferias, y, dentro de éstas, la necesidad de esfuerzos que ahora se denominan “reconquista de la identidad”, “restablecimiento de la propia esencia histórica”, “restauración de la verdadera nacionalidad” o “restitución de la genuina comunidad”⁴. Lo

2 Abdallah Laroui. *L'idéologie arabe contemporaine*. París, Maspero, 1977, p. 33 sqq., 68 sqq.

3 Mohammad 'Abduh. “Seul un despote juste assurera la Renaissance de l'Orient”. En: Anouar Abdel-Malek (comp.). *Anthologie de la littérature arabe contemporaine. Les essais*. París, Seuil, 1965, p. 55 sqq. 'Abduh, quien influenció el renacimiento islámico contemporáneo, consideraba que el regreso a las fuentes primeras del Islam sería la precondition para una reconciliación entre el mundo islámico y la civilización occidental de la modernidad.

4 Cf. Anouar Abdel-Malek. *La dialectique sociale*. París, Seuil, 1972, p. 69; Amílcar Cabral. *Return to the Sources*. New York, African Information Service, 1973, p. 41 sq.; María Mies. *Das indische Dilemma* (El dilema hindú). En: René König et. al. (comps.). *Aspekte der Entwicklungssoziologie* (Aspectos de la sociología del

problemático de esta preocupación reside en su propensión a transformarse en una apología del pasado, en una instrumentalización de anhelos colectivos en pro de fines políticos (y hasta partidistas) y en una visión deliberadamente distorsionada de la influencia occidental-metropolitana. La reconstrucción de épocas pretéritas tiende, por ejemplo, a celebrar las a menudo breves etapas de esplendor y poderío de la nación respectiva y a callar discretamente los largos periodos de decadencia y estancamiento. La inclinación concomitante es la de poner los comienzos históricos de la propia cultura bajo una óptica radiante y promisorias: el Islam bajo los primeros califas, el Imperio Incaico, las comunidades hindúes en los tiempos heroicos y los imperios del Africa Negra antes de la penetración occidental son percibidos ahora como dechados de virtudes democráticas, como ejemplos de justicia social y como prototipos de formas socialistas de producción y organización política, "traicionados" y empujados a la declinación por la acción combinada de sus élites antipatrióticas y del imperialismo occidental. La estructuración de la sociedad, las pautas para el ordenamiento cotidiano, la producción literaria y filosófica y, obviamente, los logros de la religión y la teología *ancestrales* son estimados ahora como claramente superiores a los fenómenos europeos comparables de la misma época⁵.

Esta visión del pasado proyecta hacia atrás necesidades ideológicas del momento actual y les proporciona un vistoso barniz de verosimilitud: el renacimiento del indigenismo o el fundamentalismo islámico cumplen la función eminentemente práctica de absorber desilusiones, canalizar hacia nuevos objetivos los prejuicios acumulados por siglos y legitimizar movimientos políticos de la más variada especie –algunos de ellos claramente modernizantes– como si éstos fuesen un regreso a lo más íntimo, familiar e inconfundible del

desarrollo). Número especial 12 de la *Kölner Zeitschrift für Soziologie*, Vol. 1963, p. 167 sqq.; Joseph Hodara. "La dependencia de la dependencia". *Aportes* No. 21, julio de 1971, p. 10 sqq.

- 5 La concepción de un Islam arcaico con caracteres anticapitalistas, colectivistas e igualitarios tiene que ver con necesidades ideológicas actuales: cf. Hans Henle. *Der neue Nahe Osten* (El nuevo Cercano Oriente). Frankfurt, Suhrkamp, 1972, p. 481; Maxime Rodinson. *Islam et capitalisme*. Paris, Seuil, 1966, p. 52 sqq., 88 sqq.; Rodinson. *Die Araber*. Frankfurt, Suhrkamp, 1981, p. 114. Bassam Tibi señala que esta visión de un Islam primigenio, colectivista y profundamente democrático sería "una proyección dirigida hacia atrás". Tibi. *Der Islam und das Problem der kulturellen Bewältigung sozialen Wandels* (El Islam y el problema de la superación cultural del cambio social). Frankfurt, Suhrkamp, 1985, p. 154.

propio acervo cultural e histórico. Otro de los resultados pragmáticos y utilitarios de esta concepción es el de crear la ilusión de que el desenvolvimiento del Tercer Mundo habría sido igual o superior al de Europa y Estados Unidos si no hubiese existido la conquista y el coloniaje occidentales: los altos hornos, las centrales atómicas de energía, la enseñanza universitaria y la investigación científica constituirían los objetivos “naturales” de las sociedades periféricas, a los que se habría llegado rápidamente sin la perniciosa injerencia extranjera. Ahora estos fines conforman, del mismo modo “natural”, los valores normativos de la “recuperación” de la identidad original, del “restablecimiento” de la dignidad nacional y de la “restitución” de la esencia de la comunidad⁶. O sea que los logros específicos de la civilización occidental-metropolitana han pasado a ser las metas universales, obligatorias y obvias de todo proceso evolutivo a lo largo y a lo ancho del planeta.

Para minimizar el origen de este proceso evolutivo y para legitimizar su universalización, se asevera que el vínculo existente entre la civilización industrial y el desarrollo histórico de Europa Occidental sería de índole totalmente casual⁷; todas las naciones están aparentemente destinadas a poseer a largo plazo el mismo grado de industrialización y a gozar de igual nivel de vida. Estos teoremas contienen, por lo visto, una eficaz mixtura de ilusiones comprensibles, elementos que refuerzan identidades precarias y debilitadas e ideologías políticas justificatorias.

Casi todas estas doctrinas, entre las cuales se encuentran las versiones tercermundistas del marxismo adaptado a estos profanos designios, varían una idea fundamental que surgió en el siglo XIX durante los primeros intentos de modernización dirigidos desde arriba en un país árabe (Egipto): una identidad colectiva, que sea adecuada a los requerimientos de la época, sólo puede ser implantada mediante la adopción selectiva de la tecnología y la industria modernas, es decir, por medio de una confrontación inteligente y abierta al aprendizaje, adopción que tiene lugar, en último término, para asegurar el renacimiento y la vigorización del acervo cultural propio. El mantenimiento de valores ancestrales sin modificación alguna (corrientemente en las esferas de la

6 Esta universalización de los paradigmas de desarrollo emerge igualmente en obras relativamente críticas. Cf. por ejemplo: Gonzalo Martner (comp.). *América Latina hacia el 2000. Opciones y estrategias*. Caracas, Nueva Sociedad/UNITAR/PROFAL, 1986, pp. 11-16, 245-266

7 Tesis básica de Darcy Ribeiro. *Der zivilisatorische Prozess* (El proceso civilizatorio). Frankfurt, Suhrkamp, 1971, p. 199

cultura política y de la vida cotidiana) constituye el puente hacia el pasado e impide el desvanecimiento de los factores identificatorios ligados al núcleo de la tradición. En América Latina subsisten diversas formas de tradicionalidad, las cuales, además de su función identificatoria, representan modelos de resistencia colectiva preconsciente frente a una modernidad vista como exclusivamente foránea, lo que sucede principalmente en la región andina y en aquellas áreas de América Central donde la población aborígen ha podido preservar importantes fragmentos de sus antiguas culturas.

La herencia conservada es en sí también ambivalente: ella engloba sistemas muy razonables de solidaridad práctica (como la familia extendida, el compadrazgo, las relaciones estrechas inter-generacionales) y de una actitud ecologista-conservacionista con respecto al medio ambiente –como procedimientos de respeto a los ecosistemas naturales desde perspectivas temporales de ciclo largo–, pero también abarca pautas de comportamiento autoritarias, verticalistas y machistas, una visión acrítica del poder y sus instituciones, una tradición reacia al espíritu científico y la prevalencia de una fe incontestable, aunque ampliamente secularizada, con su secuela de ortodoxias y herejías, vehemencias e inquisiciones, paladines y traidores (como la existencia de santos mártires seculares en la hagiografía popular latinoamericana, de la cual Camilo Torres y Ernesto Che Guevara son los ejemplos más conocidos).

Las tradiciones salvaguardadas pertenecen también al grueso de los procesos sociales, en los que lo arbitrario, lo aleatorio y lo ruin juegan roles nada desdeñables. Cuestiones de prestigio histórico-social, la necesidad de cohonestar los momentos negativos del pasado, la tendencia a subrayar aquellos elementos que fomentan la consolidación y el dilatamiento del poder y el favorecer la exculpación de las propias debilidades conforman los criterios recurrentes, según los cuales es “organizado” e interpretado el material de la herencia cultural. En estos ejercicios exegéticos predomina, como escribe Abdallah Laroui⁸, una sintomática ingenuidad ante la historia y tradición propias, complementada por una predisposición emocional que censura y desaprueba elementos rescatables de la civilización occidental-metropolitana,

8 Abdallah Laroui. *Op. cit.* (nota 2), p. 44, 67; para el ámbito islámico, que denota paralelismos en todo el Tercer Mundo, cf. Gustav E. von Grunebaum. *Studien zum Kulturbild und Selbstverständnis des Islams* (Estudios en torno a la imagen cultural y a la autocomprensión del Islam). Zurich/Stuttgart, Winckler, 1969, p. 260 sq.

que van desde la cultura política de carácter liberal-democrático hasta la institucionalización de una actitud crítico-indagatoria.

La popularidad de programas y movimientos nacionalistas, populistas y socialistas en todo el Tercer Mundo tiene indudablemente que ver con el intento de síntesis entre una apología candorosa de la tecnología y una fidelidad parcial –pero no menos fervorosa– al legado cultural del país respectivo. La “restauración” de la dignidad nacional y el “restablecimiento” del “interrumpido” camino orgánico al “desarrollo pleno y genuino” representan postulados programáticos de una modernización tecnocrática, que en forma premeditada y con el pretexto de la lealtad a las propias raíces, renuncia al espíritu crítico de Occidente y simultáneamente a lo verdaderamente rescatable de la herencia premoderna. Las ideologías marxistas en el Tercer Mundo⁹ exhiben, por ejemplo, una significativa carencia de casi todos los elementos humanitarios, emancipatorios y críticos del marxismo primigenio, una veneración casi ciega del adelantamiento técnico y cuantitativo y una defensa interesada y parcializante de la tradición cultural, especialmente de aquellos aspectos que auspician un gobierno fuerte, una obediencia más o menos segura de parte de la población y una predisposición colectivista y gregaria. Estas corrientes políticas propician, en el fondo, modelos tecnocráticos de modernización centrados en lo técnico-económico y en el robustecimiento de un Estado nacional poderoso y centralizado; cuando impugnan los modos de vida tradicionales, estas ideologías pretenden introducir pautas modernas de comportamiento con respecto al trabajo (sistematicidad, disciplina, laboriosidad, etc.) y desacralizar la naturaleza, para permitir una explotación más “racional” de todo tipo de recursos y la apertura exhaustiva de toda región aún no utilizada por el Hombre.

3. Teoremas históricos del progreso permanente

El más eficaz de los recursos teóricos para resolver el dilema de una identidad a la defensiva en un ámbito donde las metas de desarrollo han sido determinadas por otra tradición cultural (la dominante) consiste en proclamar el carácter universal de fines normativos: se trataría de objetivos “naturales”, a los cuales llegaría toda sociedad sin la perniciosa intervención foránea. Para

9 Cf. David E. Apter (comp.). *Ideology and Discontent*. New York/Londres, The Free Press, 1964, *passim*; Laroui. *Op. cit.*, p. 57; Olivier Carré. *La légitimation islamique des socialismes arabes*. Paris, 1979; y la brillante investigación de Maxime Rodinson. *Marxisme et monde musulman*. París, Seuil, 1972.

fundamentar esta hipótesis de una evolución “orgánica” hasta el estadio alcanzado por la civilización metropolitana, la consciencia intelectual en las sociedades periféricas ha adoptado paulatina pero firmemente las nociones occidentales en torno al decurso histórico. La idea de un progreso evolutivo lineal, según la cual la humanidad avanza continuamente de niveles civilizatorios inferiores a superiores no es, probablemente, un concepto que haya surgido dentro del acervo autóctono de creencias y filosofías de las diferentes áreas del actual Tercer Mundo, sino una doctrina que ha sido tomada del *corpus* conceptual del Occidente cristiano, precisamente después de un largo y doloroso periodo de confrontaciones con las naciones metropolitanas, durante el cual la supremacía de éstas –e indirectamente de su cosmovisión– quedó manifiesta de manera inequívoca.

La antigüedad clásica y la inmensa mayoría de las culturas no occidentales han tenido una noción *circular* del proceso histórico (si es que ha habido una reflexión teórica sistemática acerca de esta materia); los periodos históricos transcurrirían en forma de ciclos recurrentes, y cada uno de ellos es considerado como equivalente de los otros. Toda división del tiempo histórico tendría una función primordialmente informativa; la historia tendría sucesos, pero no progreso –el eterno retorno de lo igual–. La concepción de progreso lineal es posiblemente una secularización de la escatología judeo-cristiana, según la cual las diferentes etapas evolutivas conducirían paulatinamente al Juicio Final y ganarían en calidad intrínseca a medida que el tiempo avanza hacia la terminación de la historia, percibida así mismo como culminación de todo decurso histórico¹⁰.

Durante la conquista y el coloniaje los españoles y portugueses creyeron ser portadores del progreso en el Nuevo Mundo: a la barbarie politeísta de los aborígenes ellos contrapusieron el monoteísmo cristiano, y de los “salvajes”

10 Cf. la obra clásica sobre esta temática: Karl Löwith. *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie* (Historia universal y acontecer redentorio. Las presuposiciones teológicas de la filosofía de la historia). Stuttgart, Kohlhammer, 1957. La esperanza mesiánica fue uno de los factores determinantes de esta nueva visión del transcurso del tiempo; el advenimiento de Cristo fue percibido como una cesura que separa dos eras históricas totalmente distintas, atribuyéndose a la época precristiana una dignidad inferior. *San Agustín* fue el gran pensador de la visión lineal de la historia.

trataron de hacer “gente de razón”¹¹. Los positivistas latinoamericanos continuaron esta tradición, ya secularizada totalmente bajo la influencia de la Enciclopedia y la Ilustración. La “religión del progreso” de Auguste Comte se reveló en el siglo XIX como la ideología de la técnica y la industria, en la que el progreso es medido muy profanamente por la distancia que separaba (y separa) América Latina del paradigma indiscutido (y odiado) del Norte: los Estados Unidos. Como señaló Jorge Graciarena¹², “desarrollo” no constituía antes de 1930 un problema intensamente discutido en casi todos los países latinoamericanos. Hoy en día, en cambio, se ha convertido en el concepto clave de toda controversia económica y política: la “necesidad de desarrollo” es vista de manera dramática y urgente como algo obvio y sin alternativas. Las distintas tendencias del espectro político-ideológico coinciden en medir el progreso por el desenvolvimiento de una modernización masiva y por la elevación incesante del nivel de vida; las diferencias se refieren a la propiedad de los medios de producción y a la problemática de la repartición de los bienes de consumo y redistribución de ingresos, de las oportunidades de educación y del acceso al poder político¹³.

Esta concepción sobre el progreso histórico linear es complementada mediante una percepción de la naturaleza que se originó igualmente en el seno de la tradición judeo-cristiana. El cosmos, que existe por derecho propio y que puede surgir y desaparecer por sí mismo, es considerado ahora como una parte de un proceso sacro y reducido a ser el mundo del Hombre: la contemplación de la belleza del universo ha sido reemplazada por el impulso compulsivo de utilizar y explotar la Tierra como cantera y base para los designios humanos. La consciencia

11 Cf. Jacques Lafaye. *Idéologies de progrès et comportements traditionnels dans l'Amérique latine d'aujourd'hui*. En: *Permanences, émergences et résurgences culturelles dans le monde ibérique et ibéro-américain. Actes du XVIe Congrès National de la Société des Hispanistes français*. Aix-en-Provence, Université de Provence, 1981, pp. 109-123.

12 Jorge Graciarena. “Desarrollo y política”. En: Fernando Henrique Cardoso y Francisco Weffort (comps.). *América Latina: ensayos de interpretación sociológico-política*. Santiago, Editorial Universitaria, 1970, p. 298 sq.

13 La popularidad de la llamada *Teología de la Liberación* proviene de la combinación de una justificación teológica del progreso material con ideas socialistas sobre la configuración político-institucional de la sociedad y la redistribución de bienes. Cf. Harry Antonides. “Teología de la liberación: un programa secular para el cambio revolucionario”. *Revista Occidental*. Vol. 5 (1988), No. 3, pp. 243-274.

intelectual en casi todo el Tercer Mundo –y muy particularmente en América Latina– concibe como genuinamente propia la idea cristiano-occidental de que el Hombre es el *telos* del universo y que, concomitantemente, a la naturaleza en su conjunto hay que atribuirle una dignidad ontológica inferior. Habiendo perdido toda connotación mágico-religiosa, el mundo natural está exclusivamente al servicio de los mortales y se transforma en el terreno donde el Hombre mide sus fuerzas y hace gala de sus éxitos: éste no sólo logra comprender todas las leyes naturales, sino que debe usar esta capacidad para extraer todos los recursos necesarios y saciar todas sus demandas. Hasta el principio postulado por socialistas y revolucionarios –hay que modificar el mundo según los dictados de la razón histórica y de la justicia social– es impensable sin la secularización del mandato judeo-cristiano, expresado en la Biblia, de que el Hombre debe crecer, multiplicarse y hacerse dueño de toda la Tierra.

Esta profanidad del mundo permite la constitución de otro de los aspectos híbridos de la identidad colectiva contemporánea en América Latina: desde el *antropocentrismo* prevaleciente resulta absurdo hablar de naturaleza en cuanto tal, pues el Hombre sólo puede reflexionar sobre fenómenos con los que tiene relaciones, y el establecimiento de vínculos con la naturaleza significa apropiarse de ella y modificarla para los propios fines¹⁴. Esta “disponibilidad” del universo para propósitos humanos abre la posibilidad de una justificación perfecta a los intentos de apertura de toda tierra virgen y de explotación exhaustiva de todos los recursos naturales; sirve así mismo para legitimizar la trivialización de la problemática ecológico-demográfica –negligencia practicada casi metódicamente en toda América Latina– y para fundamentar el popular optimismo de que potencialmente el Nuevo Mundo es riquísimo en recursos de toda clase y que su futuro es, en el fondo, radiante.

Concepciones muy expandidas en las sociedades latinoamericanas, como la *Teoría de la Dependencia*, reproducen estos factores de identificación social bajo el ropaje de una científicidad progresista. Aún cuando la Teoría de la Dependencia haya perdido la batalla en el frente teórico y académico, sus presunciones centrales y sus postulados ideológico-políticos han conquistado

14 En torno al rol del marxismo con respecto a la consolidación y difusión de la idea de que el mundo es mera profanidad aprovechable, cf. Yves Laulan. *Le Tiers Monde et la crise de l'environnement*. París, P.U.F., 1974, p. 11; Carl Amery. *Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums* (El fin de la providencia. Las consecuencias inmisericordes del cristianismo). Reinbek, Rowohlt, 1972, p. 16 sqq., 122 sqq., 176 sqq.

un lugar preeminente en la opinión pública latinoamericana, en el ámbito universitario y en la "cultura" de los estratos medios, y han pasado a ser una parte esencial de la nueva identidad colectiva de estas sociedades. La Teoría de la Dependencia considera en forma implícita pero firme que la historia es un proceso lineal ascendente, que la naturaleza es la base y cantera sin derechos propios para los fines humanos y que la actividad social bien dirigida denota una inclinación inocultable al dinamismo, al crecimiento y al éxito.

A la Teoría de la Dependencia se le deben algunos notables análisis en torno a las relaciones asimétricas entre los centros septentrionales y las periferias meridionales; en muchos casos históricos y en varios espacios temporales las causas de la pobreza económica, el estancamiento evolutivo y la penuria cultural tienen que ver directamente con la dominación ejercida por las naciones metropolitanas y la subordinación impuesta al actual Tercer Mundo. Es indudable que muchas estructuras productivas de las sociedades periféricas estuvieron y están predeterminadas por las necesidades de los países industrializados y por los movimientos del mercado mundial. Esta teoría ha llamado exitosamente la atención acerca del fenómeno del subdesarrollo inducido desde afuera: el atraso socio-económico no es siempre una secuencia temprana, natural e ineludible de todo proceso evolutivo, sino que representa a veces la consecuencia negativa de una incorporación desigual y, ante todo, unilateral al mercado mundial y de sus oscilaciones impredecibles. Regiones en América Latina, que conocieron un pasado más o menos próspero –como aquéllas ligadas a la producción del azúcar y de la plata–, se hallan ahora entre las más deprimidas del continente luego de que sus productos de exportación dejaron de ser interesantes para los centros metropolitanos. Estas zonas han experimentado además una clara involución política y cultural.

La Teoría de la Dependencia propende, empero, a generalizar estos casos y a convertirlos en meros ejemplos ilustrativos de una pretendida ley universal de la economía política¹⁵. Sus representantes callan discretamente los numerosos procesos exitosos de integración al mercado mundial por medio de la

15 Sobre la Teoría latinoamericana de la Dependencia existe ya una abundante literatura secundaria. Cf. entre otros: Robert A. Packenham. "Dependencia holística". *Revista Occidental/Instituto de Investigaciones Culturales Latinoamericanas*, 1989; Raymond B. Duvall. "Dependence and Dependencia Theory: Notes towards Precision of Concept and Argument". *International Organization*. Vol. 32, No. 1, invierno de 1979, pp. 51-78; Hans-Jürgen Puhle (comp.). *Lateinamerika: Historische Realität und Dependencia-Theorien* (América Latina: realidad histórica y teorías

especialización productora y exportadora y cubren con el manto del silencio los casos aún más abundantes en los cuales el subdesarrollo tiene orígenes prioritariamente endógenos. Mediante las categorías en boga de las ciencias sociales de la actualidad, los conceptos marxistas convencionales y las teorías anti-imperialistas y anti-colonialistas expandidas por todo el Tercer Mundo después de la Segunda Guerra Mundial, los dependentistas han logrado conformar un *corpus* teórico de notable amplitud y envidiable popularidad, que en los últimos años ha significado un aporte substancial a la consciencia intelectual colectiva e, inevitablemente, a los mitos estructurantes de la identidad social. La Teoría de la Dependencia combina hábilmente una exculpación general de los factores endógenos por las deficiencias del desarrollo con una inculpación igualmente universal de los centros metropolitanos a causa de los mismos defectos y con una adopción indiscriminada de los paradigmas evolutivos de la civilización industrial. Es difícil imaginarse una concepción más eurocéntrica que la Teoría de la Dependencia: su aceptación acrítica de las metas normativas de desarrollo surgidas en las sociedades occidentales posee la aureola de las leyes inflexibles que aparentemente gobiernan la evolución histórica. El dilema entre lo particular y concreto de la identidad y las metas universalistas de nuestra era es resuelto por medio del ardid que declara simultáneamente el carácter *supranacional* de la ciencia y la tecnología y la condición *nacional* de su aplicación.

4. Marxismo y populismo ante los problemas de la identidad nacional

Las variadas escuelas izquierdistas en América Latina no han modificado fundamentalmente estos teoremas y modelos de pensamiento. Por un lado, son profundamente eurocéntricas, tanto en la determinación de los valores rectores del desarrollo como en la fijación de etapas evolutivas; por otra parte, no han atribuido a los problemas de la identidad colectiva una relevancia digna de mención, ya que se trata, como se sabe, de meros asuntos de la superestructura. La suposición de Marx de que el futuro probable y deseable de los pueblos pequeños sería ser asimilados por las grandes naciones y la subordinación concomitante de la

de la dependencia). Hamburgo, Hoffmann & Campe, 1977; David Ray. "The Dependency Model of Latin American Underdevelopment". *Journal of Inter-american Affairs*. Vol. 15, No 1, febrero de 1973; y el ensayo autocrítico de José Serra y Fernando Henrique Cardoso. "Las desventuras de la dialéctica de la dependencia". *Revista Mexicana de Sociología*. Vol. 40, (1978), número especial E, pp. 9514; José Luis de Imaz. "Adiós a la Teoría de la Dependencia?". *Estudios Internacionales*. (Buenos Aires), Vol. VII, No. 28, octubre de 1974; *Debate sobre la teoría de la dependencia y la sociología latinoamericana*. San José, Educa, 1979.

temática nacional, étnica y cultural bajo las necesidades de la lucha de clases, han coadyuvado a que el marxismo no juegue ningún papel importante en el desenvolvimiento de las ciencias sociales e históricas del Nuevo Mundo¹⁶.

Esta situación no ha sido alterada por algunos intentos críticos de convertir el "marxismo eurocéntrico" en un "marxismo latinoamericano". José Aricó y Carlos Franco, quienes han realizado los esfuerzos más notables en esta dirección, reconocen el eurocentrismo de Marx, basado precisamente en la idea del progreso material incesante, en "la laicización de la visión judeo-cristiana" de la evolución y la concepción del creciente dominio del ser humano sobre la naturaleza¹⁷. Ambos autores postulan la tesis de que el marxismo primigenio tuvo una pluralidad de enfoques, de cambios de perspectiva y de enriquecedores virajes (al lado de un "alma hegelianizante" Marx habría poseído también "un alma libertaria"¹⁸), pluralidad que habría surgido durante el estudio de las cuestiones irlandesa, rusa y española del siglo XIX y que coincidiría con una suerte de "descentración de la historia": el desplazamiento del centro del proceso revolucionario del mundo occidental a las periferias y la "constitución de la revolución nacional de los países dependientes en [como] condición de la revolución social de los países europeos"¹⁹.

16 Cf. Maxime Rodinson. *Sobre la cuestión nacional*. Barcelona, Anagrama, 1975, p. 14 sq. Sobre el carácter "exógeno" y "puramente ideológico" que habría adoptado el marxismo en América Latina cf. el ensayo (auto)crítico de Fernando Mires. "Die Unterentwicklung des Marxismus in Lateinamerika (El subdesarrollo del marxismo en América Latina)". En: Veronika Bennholt-Thomsen et al. (comps.). *Lateinamerika. Analysen und Berichte 1* (América Latina. Análisis e informes 1). Berlin/W, Olle & Walter, 1977, p. 31; cf. Josep M. Barnadas. *Actos/autos de fe*. Cochabamba, Historia Boliviana, 1983, p. 342 sq. (acerca de lo episódico e instrumental que han sido la cuestión nacional, el derecho a la autonomía y el federalismo, percibido éste como un peligroso separatismo, en el marxismo a partir de Lenin y en la praxis de los marxistas en el poder.)

17 Carlos Franco. *Del marxismo eurocéntrico al marxismo latinoamericano*. Lima, CEDEP, 1981, p. 17, 38; José Aricó. *Marx y América Latina*. Lima, CEDEP, 1980, pp. 53-62, p. 82 sqq., 96 sqq.

18 Aricó. *Ibíd.*, pp. 63-77, 136; Franco. *Op. cit.*, pp. 55-57. Sobre las ambigüedades y contradicciones del concepto marxista de la nación, especialmente si se lo aplica a realidades extra-europeas cf. el interesante estudio de Leopoldo Mármara (que prolonga la línea argumentativa de Aricó y Franco). *El concepto socialista de nación*. México, Cuadernos de Pasado y Presente/Siglo XXI, 1986, pp. 27-40, 84-94.

19 Franco. *Op. cit.*, p. 19.

Estos elementos casi heréticos en el mismo *corpus* teórico de Marx impedirían el intento del propio Marx de transformar su concepción “acerca de la génesis del capitalismo en Europa Occidental en una teoría histórico-filosófica que predice los procesos de desarrollo de todas las sociedades, en cualquier situación histórica en que se encuentren”²⁰ y conducirían a una positiva y saludable disolución de la imagen unitaria que hasta ahora ha presentado el marxismo: la crisis del marxismo sería, consiguientemente, “antes que el signo de su inevitable defunción” [...] “más bien el indicador de su extrema vitalidad”²¹; lo que “en la superficie de los procesos aparece como ‘detención’ del socialismo constituye en los hechos una confirmación del valor ‘hermenéutico’ del materialismo histórico”²². Estos argumentos, tan comunes en la ya larga historia del pensamiento dialéctico, representan muestras de destreza en la formulación de paradojas, sólo verosímiles para los que se dejan fascinar por la taumaturgia de una retórica que trata de incorporar y diluir contradicciones con tal de salvar a cualquier precio el núcleo de una doctrina desautorizada tanto por el decurso de la historia como por las insuficiencias de la teoría misma (“La esencia del marxismo equivale a definir su ortodoxia por la heterodoxia, su unidad por la diferencia, a afirmarlo por su negación”²³).

Lo vano de estos afanes, tan cargados de erudición y de buenas intenciones, reside en el curioso designio de relativizar todos los pronósticos, los teoremas evolutivos y las leyes históricas de Marx²⁴ y de proclamar simultáneamente la necesidad de seguir siendo marxistas; se reconoce lo específico, concreto e irreductible de los fenómenos socio-históricos y la deseabilidad de análisis que correspondieran a la índole única e inconfundible de aquellos procesos y acontecimientos, pero al mismo tiempo aún se continúa aferrado a la posibilidad de establecer enunciados válidos para la generalidad de los casos y teorías de tinte universalista. Estos ejercicios exegéticos no aportan nuevos conocimientos a la problemática de la identidad colectiva latinoamericana

20 Carlos Franco. “Presentación”. En: Aricó. *Op. cit.*, p. 20 sq.

21 Aricó. *Ibíd.*, p. 51

22 *Ibíd.*

23 Franco. “Presentación”. *Ibíd.*, p. 21

24 Franco. *Del marxismo eurocéntrico al marxismo latinoamericano*. *Ibíd.*, p. 57: “Habría que renunciar a las generalizaciones teóricas de Marx y emplear ‘métodos distintos al suyo’, pero continuar dentro del marxismo.”

actual, pero desembocan en la misma intención modernizante de casi toda la producción intelectual del Tercer Mundo contemporáneo: el marxismo crítico de Carlos Franco concluye en el postulado de “desarticular la relación industrialización/capitalismo y descubrir que la industrialización puede realizarse por una vía no capitalista”²⁵, es decir, en la tan habitual ideología de un programa modernizante que se diferencie del paradigma metropolitano-occidental sólo en el terreno de la propiedad de los medios de producción.

Modelos populistas, socialistas y fundamentalistas tienden, en proporciones diferentes, pero con idéntico fin, a fomentar el nacionalismo como una actitud de defensa ante la *otra* civilización exitosa y como un medio excelente de cohesionamiento social. Elementos de nacionalismo sirven para rechazar las influencias externas consideradas como nocivas, para movilizar recursos humanos y para crear la apariencia de legitimidad que necesita toda sociedad relativamente nueva. El nacionalismo tercermundista es aceptado y alimentado por diversas líneas políticas porque tiene una función integrativa de primer orden: lealtades y vínculos locales, parroquiales, familiares y étnicos pueden ser transformados en fidelidad a organismos más abstractos –como el Estado– mediante el culto de lo nacional.

Como señaló Hans F. Illy refiriéndose a los países africanos, allí donde la unidad estatal es reciente y precaria, el sentimiento nacionalista va unido a “prefiguraciones de unidad”²⁶, que están protegidas contra toda crítica demasiado aguda y que, por ende, favorecen la formación de mitos en torno a los orígenes del Estado y la Nación, a la infalibilidad de la clase dirigente y al futuro del modelo socio-político. Entre estas prefiguraciones se hallan la ideología de la unidad nacional, la bondad liminar de los regímenes altamente centralizados y la obligatoriedad del partido único.

Los regímenes *populistas* en América Latina han anticipado algunos rasgos de los sistemas modernizantes contemporáneos en todo el Tercer Mundo. El *peronismo* en la Argentina trató de organizar desde el gobierno

25 *Ibid.*, p. 63: “A su vez, ello lo conduce a identificar, entre otras, un sujeto campesino y colectivo como uno de los ejes del proceso de industrialización obviamente distinto a aquél burgués y privatista de Occidente”.

26 Hans F. Illy. *Afrika: Freiheit mit gesenktem Kopf* (Africa: libertad con la cabeza agachada). en: H.F. Illy / Rüdiger Sielaff / Nikolaus Werz. *Diktatur — Staatsmodell für die Dritte Welt?* (¿Dictadura-modelo estatal para el Tercer Mundo?). Freiburg, Ploetz, 1980, p. 21.

(1943/1946-1955, 1973-1976) un ordenamiento social caracterizado por políticas públicas industrialistas, redistributivas y pro-estatalistas. Al mismo tiempo fomentó una cultura política abiertamente autoritaria, antipluralista e iliberal, que incluía la censura de prensa, la intervención de las universidades, la promoción de valores provincianos (en detrimento de los cosmopolitas), la exaltación de un nacionalismo intolerante y pueblerino, la expansión de las prerrogativas del poder ejecutivo (en perjuicio de los poderes legislativo y judicial), la glorificación de las tradiciones hispano-criollas y el auspicio de padrones colectivistas de orientación²⁷. Juan Domingo Perón encarnó todas las cualidades y características de un caudillo tradicional, figura paternal no sujeta a normas legales, carismático, imprevisible y astuto: era simultáneamente el hombre providencial con el que la identificación de las masas era directa, sencilla y duradera, y el portavoz de las ideas de la consciencia colectiva sobre la industrialización ("O conseguimos construir una industria pesada nacional o debemos renunciar a toda industria"²⁸), la población adecuada para el territorio argentino ("cien millones de habitantes"²⁹) o sobre cualquier otra temática.

La ideología y la praxis populistas son importantes en cuanto representan concepciones y políticas públicas compartidas por amplios segmentos de la población que sobrepasan los partidos y movimientos populistas y reformistas en sentido estricto. Pueden ser pragmáticos y hasta nebulosos en la programática socio-económica y exhiben una gran versatilidad en el tratamiento de las clases

27 Sobre el peronismo existe una literatura muy abundante. Cf. entre otros: Peter Waldmann. *Der Peronismus 1943-1955* (El peronismo 1943-1955). Hamburgo, Hoffmann & Campe, 1974; Waldmann. "Las cuatro fases del gobierno peronista". *Aportes*. No. 19, enero de 1971, pp. 96 sqq.; Alberta Ciria. *Perón y el justicialismo*. Buenos Aires, 1971; Miguel Murmis/Juan Carlos Portantiero et al. *Estudios sobre los orígenes del peronismo*. Buenos Aires, Siglo XXI, 1974 (2 Vols.); Carlos S. Fayt. "El fenómeno peronista". *Aportes*. No. 1, Vol. 1966, p. 56 sqq.; Julio Mafud. *Sociología del peronismo*. Buenos Aires, 1972.

28 Juan Domingo Perón. *Discurso ante la Asamblea de Industriales*. En: *Confederación de la Industria. Memorial Anual de 1953*, Buenos Aires, 1953, p. XXVIII. Pocos años después el también presidente argentino Arturo Frondizi, que representó una tendencia política muy diferente, afirmó que la industrialización debería llegar hasta la provincia más remota. Arturo Frondizi. "Mensaje para veinte millones de argentinos". En: E. Chang-Rodríguez (comp.). *La América Latina de hoy*. New York, Ronald Press, 1961, p. 205.

29 J.D. Perón. *Doctrina revolucionaria*. Buenos Aires, Freeland, 1973, p. 61.

altas tradicionales, tienden a dilatar la esfera estatal hacia todas las esferas de actividad, pero poseen un instinto seguro para alcanzar y preservar el poder supremo, no se preocupan en absoluto por la proporcionalidad de los medios y propician una democracia didáctica dirigida autoritariamente desde arriba³⁰.

La crítica al populismo es, al mismo tiempo, una impugnación de numerosos lugares comunes de la consciencia colectiva contemporánea en las periferias mundiales, ya que esta corriente ha implementado en la realidad diversos postulados de la ensayística antiliberal y de la Teoría de la Dependencia. La debilidad tradicional de la sociedad civil recibe, por ejemplo, una sanción casi definitiva de parte de los populistas, al insistir éstos en el fortalecimiento y la dilatación del Estado nacional centralizante (presuntamente débil e ineficiente); el Estado, como receptáculo y representación adecuadas de la totalidad social, adquiere una dignidad ontológica superior a la de las meras partes. La sociedad civil corre entonces el riesgo de claudicar en favor del Estado nacional, heredero a la vez del legado castellano y de la tradición jacobina. Aunque se haya comprobado que la efectividad del Estado como empresario es muy reducida, los populistas propician grandes y costosos proyectos de desarrollo que, en el fondo, refuerzan el aparato burocrático estatal y permiten la manipulación de extensas clientelas. No es casual, entonces, que los populistas patrocinen un desenvolvimiento urbano-industrial en detrimento de la vida rural y campesina; la problemática ecológica, lo imprescindible de los planes conservacionistas con respecto a los ecosistemas deteriorados y los esfuerzos autónomos (extra-estatales) en pro de objetivos pequeños y relativamente bien delimitados, les son básicamente indiferentes.

A pesar de su ideología anti-elitista, los movimientos populistas están inspirados y manejados por grupos numéricamente muy reducidos, que no están obligados a justificarse ante las audiencias de masas mediante procedimientos democráticos y claros; esta aristocracia del partido, que consiste en ideólogos e iluminados que fijan las metas normativas del movimiento y los planes a largo plazo para toda la sociedad, se preocupa poco por la suerte de la generación actual y más por el destino de un vago proyecto nacional a largo plazo, cuyos costes humanos y sociales no producen ningún dolor de cabeza a

30 Sobre el populismo árabe cf. Hans Henle. *Op. cit.* (nota 5), pp. 106-199 (sobre los partidos baathistas de Siria e Irak) y pp. 322-375 (sobre el nasserismo). Estos conceptos no se refieren al gobierno peronista argentino iniciado en 1989, que sigue otros lineamientos.

aquella élite. Esta misma es la que fija desde arriba una ideología maniqueista (“patria/antipatria”) para distinguir arbitrariamente a los amigos del progreso de los enemigos de la nación³¹. Las masas sienten una cierta satisfacción al percibir que los regímenes populistas no recompensan (y ni siquiera reconocen) las manifestaciones de talento individual, de genio artístico o simplemente de buen gusto estético.

Los movimientos nativistas, revivalistas y fundamentalistas³² en el Tercer Mundo, aún cuando estén inspirados por motivos religiosos, tienen mucho en común con el populismo socio-político, especialmente en lo que se refiere a la problemática de la identidad colectiva en una era de acelerados cambios en todos los terrenos. Estos procesos se apoyan parcialmente en una elaboración intelectual posterior a la penetración occidental-metropolitana y a los efectos de una modernización, fenómenos ambos que son vistos como un peligro para la identidad colectiva primigenia y para el sistema simbólico convencional de intercomunicación.

La discrepancia entre la nueva realidad (la urbanización desordenada, nuevas pautas de comportamiento social, influencias culturales reputadas como éticamente perniciosas y, como trasfondo, la superioridad de la civilización foránea) y las creencias y los hábitos tradicionales, no sufre un tratamiento crítico-analítico, que incluiría a la vez distancia y empatía, sino más bien conduce a un retorno a las fuentes autoritativas del propio legado cultural. Para éstas, aquella brecha es considerada como un “desorden”, una anomalía, es decir como algo que produce inseguridad y amenaza; la vuelta a valores teológico-religiosos y el renacimiento de herencias nativistas constituyen también el intento de absorber las propias derrotas y desilusiones y de comprender lo súbitamente incomprensible mediante viejas recetas, que tienen la ventaja de lo familiar y acostumbrado.

31 Sobre el populismo cf. G. Ionesco / E. Gellner (comps.). *Populismo. Sus significados y características nacionales*. Buenos Aires, Amorrortu, 1970; Torcuato S. Di Tella. *Populism and Reform in Latin America*. En: Claudio Véliz (comp.). *Obstacles to Change in Latin America*. Londres, Oxford, U.P., 1965.

32 Sobre los movimientos nativistas, fundamentalistas y revivalistas en el Tercer Mundo cf. Fuad Kandil. *Nativismus in der Dritten Welt. Wiederentdeckung der Tradition als Modell für die Gegenwart* (Nativismo en el Tercer Mundo. Redescubrimiento de la tradición como modelo para el presente). Número monográfico de *Die Dritte Welt*, Vol. 10 (1983), No. 1/2.

La tradición –y sobre todo un sistema religioso englobante– parece aún hoy ofrecer un tipo popular de remedio ante los fenómenos de anomia socio-cultural que se originan durante los procesos de interacción colectiva de índole asimétrica. La agresividad de los movimientos fundamentalistas nativistas no debería inducirnos a olvidar que estas corrientes se deben a una actitud defensiva frente a modelos culturales exitosos a escala mundial, que concitan la impresión de que el futuro pertenece sólo a la civilización occidental³³.

33 Cf. los brillantes estudios de Bassam Tibi. *Op. cit.* (nota 5), p. 26 sq., 176 sq.; 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-tecnológica). Munich, Beck, 1981, p. 15 sq., 63; 71. Cf. también algunos testimonios sobre el área andina: Hugo Romero Bedregal. *Planeamiento andino*. La Paz, HISBOL, 1986; Thérèse Bouysson-Cassagne/Olivia Harris/Tristan Platt/Verónica Cereceda. *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. La Paz, HISBOL, 1987; Xavier Albó (comp.). *Raíces de América. El mundo aymara*. Madrid, Alianza/UNESCO/Quinto Centenario, 1988; Manuel Sarkisyanz. *Vom Beben in den Anden. Propheten des indianischen Aufbruchs in Peru* (El temblar en los Andes. Profetas del levantamiento indio en el Perú). Munich, Dianus-Trikont, 1985