

¿Es compatible la concepción del orden justo con la democracia pluralista moderna? Lo que en América Latina permanece de la herencia católica pese a la ideología radical

Is Compatible the Conception of Just Order with Modern Pluralistic Democracy? What Remains in Latin America from the Catholic Heritage in spite of Radical Ideology

Hugo Celso Felipe Alberto Mansilla Ferret-d'Arau

Academia de Ciencias de Bolivia, Academia Norteamericana de la Lengua Española, Real Academia Española. Politólogo y filósofo de la Universidad Libre de Berlín. En la misma institución cursó la Maestría de Ciencias Políticas y el Doctorado en Filosofía, obteniendo el reconocimiento magna cum laude y en 1976 la concesión de la *venia legendi* (habilitación para cátedra titular de ciencias políticas para el sistema universitario alemán). Ha sido catedrático en la Universidad Libre; la Universidad Mayor de San Andrés, en La Paz; la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), programa de La Paz; y profesor invitado en distintas universidades latinoamericanas. Es miembro de número de la Academia Boliviana de la Lengua. Miembro correspondiente de la Real Academia Española desde 1987 y miembro de la Academia Norteamericana de la Lengua Española. Ha sido catedrático visitante en universidades de Alemania, Australia, España, Suiza y Nigeria. Correo electrónico: hcf_mansilla@yahoo.com

Resumen

Los elementos centrales de las concepciones del orden justo y teorías afines reproducen paradójicamente la cultura política y de la mentalidad colectiva de América Latina y especialmente de sus áreas con menor grado de modernización. Los rasgos más importantes de esa cultura siguen vigentes hasta ahora: autoritarismo, paternalismo y centralismo, por un lado, y el funcionamiento ineficiente del aparato burocrático, por otro. El populismo actual se nutre de la preservación de esta cultura política. Su alto grado de aceptación tiene que ver con el mantenimiento de una cultura percibida como propia. Teorías contemporáneas consolidan este estado de cosas. En el campo político el populismo puede significar una regresión hacia modelos colectivistas y procedimientos políticos signados por el caudillismo, la atracción carismática, el irracionalismo y las jerarquías

10

autoritarias.

Palabras clave: autoritarismo; catolicismo barroco; Filosofía de la Liberación; religiosidad popular; telurismo indianista.

Abstract

The main elements of the conceptions of just order and akin theories reproduce in a paradox way Latin America's political culture and its collective mentality, especially of its areas with a minor degree of modernization. But the leading features of that culture are still alive: authoritarianism, paternalism and centralism, on the one side, and the inefficient functioning of the state bureaucracy, on the other. The present populism is nourished from the preservation of this political culture. Its broad acceptance is due to the conservation of those features seen now as people's own. Actual theories tend to strengthen this situation. In the political field populism can bring in a return of nationalist and collectivist behaviour patterns and of political proceedings, which are characterized by *caudillismo*, charismatic attraction, irrationalism and authoritarian hierarchies.

Keywords: authoritarianism; baroque Catholicism; indianist telurism; Liberation Philosophy; popular religiosity.

Introducción

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 e izquierdistas, por un lado, y la insurgencia de sectores indígenas en la arena política de algunos países (y hasta el florecimiento de un socialismo indianista), 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. 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 algunos 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.

Hoy encontramos en el área andina de América Latina fuertes tendencias que pretenden un resurgimiento de la herencia cultural y las tradiciones sociopolíticas de las naciones aborígenes. Presenciamos, por ejemplo, la reaparición del modelo civilizatorio indígena prehispánico, pero combinado inextricablemente con otros factores histórico-culturales de primera relevancia, como las tradiciones culturales de la época colonial española y los factores asociados a la modernidad occidental. Es muy difícil encontrar un pueblo que haya pervivido hasta hoy conservando exclusivamente sus características originales de identidad, como las étnicas y lingüísticas, sin haber aceptado y adoptado como propios importantes elementos culturales de las naciones vecinas y de las enemigas. En la actualidad la revalorización del legado indígena ocurre paralelamente a una nueva interpretación de ciertos rasgos centrales de la colonia española, entre los que se halla de manera preferente la religiosidad popular del periodo barroco en los siglos XVII y XVIII. Como en muchos casos similares en el Tercer Mundo, aquí tenemos un renacimiento de un modelo histórico-cultural

que tiene connotaciones práctico-políticas tangibles e inmediatas. Estas corrientes fomentan la supremacía del particularismo por encima de normativas universalistas, las formas colectivistas de ocio popular y el abandono del humanismo occidental a favor de prácticas anti-intelectuales y del catolicismo prerracional y ritualista del barroco latinoamericano. Un ejemplo de ello es el localismo cultural y religioso que conlleva, por ejemplo, la revitalización de los credos animistas andinos. En los últimos años la *invención de la tradición* en el caso de las religiones andinas ha significado, en el fondo, la utilización ideológica e instrumental de prácticas religiosas, reconstituidas artificialmente, en pro de metas políticas prosaicas y usuales (Mires, 2010, p. 2). De manera explícita las doctrinas que subyacen a estas tendencias propagan el reemplazo de la democracia liberal-pluralista y del Estado de derecho por el restablecimiento de formas arcaicas y autoritarias de ordenamiento social.

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

Esta “sensibilidad”, como se la llama ahora, también impulsa un modo de sentir y pensar que es propio de la religiosidad popular, que por su naturaleza prerracional – generalmente anterior a los esfuerzos teológico-filosóficos – se inclina hacia una visión simplificada de la esfera social: se percibe la realidad del mundo circundante mediante oposiciones binarias, como ser lo propio / lo ajeno; amigos / enemigos; la verdad / la mentira; lo familiar / lo extraño. Estas han sido usuales en numerosos modelos civilizatorios, sobre todo en las etapas iniciales del desarrollo histórico. Sirven evidentemente para una primera orientación en un campo que a menudo es hostil; generan además un claro sentimiento de seguridad y pertenencia. Si bien su utilidad es indudable en ordenamientos sociales relativamente poco evolucionados (“primitivos”, como se decía antes), su pervivencia en sociedades muy complejas, como son las latinoamericanas del siglo XXI, produce simplificaciones cognoscitivas y conlleva asimismo una consolidación de estructuras mentales y valores de orientación con un claro matiz arcaico, paternalista y autoritario. No se discute aquí la relevancia de ciertos elementos altamente positivos que a menudo están vinculados con ese mundo premoderno – como la existencia de redes de solidaridad inmediata y la vigencia de creencias que otorgan un sentido pleno a la vida humana –, pero hay que considerar la posibilidad de que *hoy* el pensar en oposiciones binarias simples conduce a la 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.

La persistencia del autoritarismo parece ser más pronunciada en los antiguos centros del colonialismo español, como el núcleo del área andina (la región entre Ecuador y Bolivia), América

Central y México¹. 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 centralismo. 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 día. 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 provenientes 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.

Apuntes críticos sobre el catolicismo barroco

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. Sin ir más lejos tenemos el caso del catolicismo en América Latina, que desde un comienzo en el siglo XVI y más claramente en la actualidad nos muestra sus manifestaciones polifacéticas. Desde un principio fue tanto inquisitorial como tolerante, extirpador de idolatrías por un lado y favorecedor de mixturas rituales y doctrinarias por otro, cercano a las élites y próximo a los pobres, al mismo tiempo inclinado a la civilización europea y promotor de las culturas indígenas. Ha sido un catolicismo integrista y militante, pero simultáneamente una fe religiosa anti-intelectual, pobre en la producción de teología y filosofía, rica en la generación de artes plásticas y música; ha sido, en suma, un sistema disperso de creencias, profuso en fiestas, procesiones, santos, milagros, experiencias místicas, vivencias extáticas, prácticas adivinatorias y rituales de todo tipo... y escaso en bienes intelectuales. Para nuestro fin específico es útil el análisis de la religiosidad popular, de las prácticas cotidianas de la Iglesia oficial y del llamado *ethos* barroco, temas que han concitado el interés de los estudiosos en los últimos tiempos².

En todas las culturas y en la dimensión del largo plazo la religión es uno de los fundamentos centrales del imaginario popular y por ello esencial para la conformación de pautas normativas en el terreno político. Durante milenios la religión en cuanto dogma obligatorio y vinculante y la religiosidad popular como práctica cotidiana han constituido los elementos fundamentales de la cultura de todas las sociedades y de lo que podríamos llamar, de manera muy imprecisa, la *ideología* preponderante de la época respectiva. Esta ideología ha tenido una naturaleza muy extendida en sentido geográfico y un temple muy persistente en el plano temporal. No es casual que varios autores se hayan consagrado a examinar el carácter popular-comunitario, a menudo místico-sensual,

¹ Cf. las interesantes observaciones, que no han perdido vigencia, 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.

² Para el estudio de la religiosidad popular cf. Pedro Morandé, *Cultura y modernización en América Latina*, Santiago de Chile: PUC 1984; Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, México: Era 1998; 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 cf. *ibid.*, pp. 83-148, 269-276.

a veces revolucionario (hasta subversivo) y siempre opuesto al liberalismo egoísta que caracteriza el *ethos* barroco.

En las regiones ya mencionadas (de una modernización parcial) se puede hablar de la existencia de un catolicismo barroco, que desde el siglo XVIII no se ha opuesto explícitamente a productos intelectuales provenientes de la tradición democrático-liberal occidental, pero que hasta hoy ha contribuido a diluirlos o, por lo menos, a dificultar su divulgación en suelo latinoamericano. Este catolicismo barroco ha fomentado una atmósfera de solidaridad inmediata entre los fieles, no mediada por instituciones estatales y burocráticas. En la región andina, por ejemplo, ha reforzado el colectivismo preexistente (originado en el imperio incaico) y ha debilitado la formación de un individualismo fuerte y autónomo, que es una de las bases históricas del liberalismo democrático y pluralista. Esta atmósfera colectivista de ritos y fiestas, con presencia de un misticismo atravesado de sensualismo elemental, no fue y 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, político y hasta propagandístico.

Dentro del catolicismo barroco la personalidad resultante, que puede poseer fuertes rasgos de solidaridad con su contexto social, tiende a ser influida 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. No es de extrañar que pensadores de muy diferentes orientaciones ideológicas, como el católico conservador chileno Pedro Morandé y el marxista radical ecuatoriano-mexicano Bolívar Echeverría, hayan dedicado sus esfuerzos a sustentar el llamado catolicismo barroco como una creación socio-histórica genuina, como el gran aporte latinoamericano a los modelos de convivencia social. 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, sería una solución adecuada a las demandas de la población latinoamericana.

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 mental³. Precisamente la contribución de la religiosidad popular a los valores y las prácticas políticas en América Latina sólo puede ser comprendida por medio de una reflexión que dé cuenta de la riqueza del fenómeno en el plano práctico y profano, plano que no debe ser confundido con la esfera de la teoría y de la reflexión intelectual. Autores progresistas se dedican hoy a analizar y, más propiamente, a enaltecer el *ethos* barroco del catolicismo de la época colonial española como la gran creación espiritual y social de la Iglesia y como el factor perdurable de la religiosidad popular, porque este *ethos* habría estado cerca del pueblo llano y de sus costumbres, predilecciones y esperanzas mesiánicas. 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.

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

³ 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.

estructuración social relativamente simple y a un ámbito cultural fácilmente comprensible. Por ello es visto como una genuina creación socio-histórica de cuño popular. Se supone que el ethos barroco contribuyó a que la gente sencilla se sintiera bien dentro de su comunidad, en armonía o, por lo menos, en concordancia con el universo, tanto cósmico como social, y a que la vida política fuera percibida como más humana y más solidaria. Pero esta tendencia al consenso compulsivo y al descuido de las labores crítico-intelectuales, disolvió la especificidad del catolicismo, preparó el advenimiento (a partir del siglo XX) de nuevos credos religiosos que privilegian un confuso comunitarismo místico-sensual (como las diferentes denominaciones pentecostalistas) y contribuyó a la consolidación del infantilismo político de dilatados sectores poblacionales⁴.

Desde la época colonial hasta el presente, la religiosidad y la mentalidad populares tienden a constituirse y a expresarse en oposiciones binarias fácilmente comprensibles: la fe verdadera de los creyentes frente a la razón deleznable de los filósofos, la sana ortodoxia doctrinaria contra las peligrosas herejías, la cultura ibero-católica frente a los modelos civilizatorios importados de los ámbitos francés y anglosajón, y las costumbres propias, enraizadas en una venerable *tradición*, contra las novedades y frivolidades procedentes de la *modernidad* occidental. En el terreno político, este modo dicotómico de percibir la realidad se traduce en una contraposición elemental (amigos vs. enemigos; ideales vs. intereses), que dificulta la aceptación del pluralismo de ideas y partidos y la tolerancia con respecto a los adversarios. Lo positivo es visto en la unidad doctrinaria, la disciplina jerárquica de la Iglesia (o el partido), el sueño de hogar y fraternidad y la ilusión de la solidaridad practicada, mientras que lo negativo se hallaría en la diversidad de opiniones y valores de orientación, en la dilución de la autoridad paternal y en la frialdad y el egoísmo de las relaciones humanas que prevalecen en el moderno mundo capitalista.

Apuntes críticos sobre la herencia ibero-católica

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

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

⁴ Entre otras razones porque la constelación social contiene tendencias colectivas poderosas que propugnan una satisfacción inmediata de pulsiones materiales y sensoriales. 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.

colonial han utilizado estos materiales para reconstruir los aspectos más importantes de la mentalidad de aquella época, su imaginario colectivo y sus pautas de comportamiento social⁵. 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 religiosas) (Hampe, 1998, p. 10).

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 los mayores crímenes. Es probable que la “actividad censora y punitiva” (Hampe, 1998, p. 7) 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 y relativamente pocas condenas a muerte (Hampe, 1998, p. 14)., pero creó al mismo tiempo una sociedad basada en el temor, los prejuicios y la ausencia de libertades públicas (Hampe, 1998, pp. 8, 33, 102)⁶. 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 Bennassar*⁷. 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.

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 temprana (Stoetzer, vol. I, 1996, pp. 141-180), 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

⁵ 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.

⁶ 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.

⁷ 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.

escolástica española” con fuertes reminiscencias del espíritu medieval (Stoetzer, vol. II, 1998, pp. 17-20).

El renacimiento del catolicismo barroco, la Filosofía de la Liberación y el telurismo indigenista

Hoy en día nos encontramos en el área andina de América Latina con fuertes tendencias que pretenden un resurgimiento de la herencia cultural y de las tradiciones ancestrales de los pueblos indígenas, juntamente con una revalorización del catolicismo barroco. Como en muchos casos similares en el Tercer Mundo, aquí tenemos un renacimiento de un legado histórico-cultural que tiene connotaciones práctico-políticas más o menos tangibles e inmediatas. Como estos procesos son altamente complejos, no existe en la literatura correspondiente una especie de unanimidad de pareceres para juzgar estos fenómenos. En el caso andino, por ejemplo, presenciamos una reaparición del modelo civilizatorio prehispánico, pero mezclado y combinado inextricablemente con otros factores histórico-culturales de primera línea, como las tradiciones culturales de la época colonial española y los elementos *técnicos* asociados a la modernidad occidental. Es muy difícil encontrar un pueblo que haya pervivido hasta hoy conservando exclusivamente sus características originales de identidad, como las étnicas y lingüísticas, sin haber aceptado y adoptado como propios importantes elementos culturales de las naciones vecinas y de las enemigas. Este es claramente el caso de los países andinos.

El renacimiento de las tradiciones prehispánicas ha conllevado un resurgimiento de antiguas formas de religiosidad popular, como los credos animistas del área andina, resurgimiento que tiene un claro matiz político. Aquí se percibe la supremacía del particularismo (el localismo religioso y sus consecuencias sobre la vida cotidiana) sobre normativas universalistas, el abandono del humanismo socialista racional a favor del animismo prerracional y el reemplazo de la democracia liberal y del Estado de derecho por el restablecimiento de formas arcaicas y autoritarias de ordenamiento social, como la muy celebrada justicia comunitaria. Los valores de orientación política están inmersos en ese contexto. Pero también en el seno del catolicismo se da un retorno hacia modelos específicos de religiosidad popular y a construcciones teóricas que explican y justifican este retorno, como la *Filosofía y la Teología de la Liberación*. Por ello no es superfluo un vistazo a la conexión entre religión y política en general y al vínculo entre religiosidad de amplio alcance y populismo político en particular. Se puede percibir, por ejemplo, al populismo como un elemento que acompaña el resurgimiento de movimientos religiosos en el mundo moderno, urbano y altamente especializado del presente y como una comprensible reacción a una modernidad que para muchos significa descenso social, pérdida de la solidaridad inmediata y dilución de los signos manifiestos de orientación. La acción sobreprotectora y paternalista, que la Iglesia Católica ha ejercido a lo largo de siglos con referencia a los indígenas, se ha mantenido hasta hoy bajo modalidades cambiantes. Lo que permanece es la concepción de aislar al indígena en un ámbito celosamente guardado del mundo exterior, de la modernidad europea y del pluralismo liberal – que resultan ser la esfera del pecado –, manteniéndolo en un campo premoderno paradisíaco, sin pecado y sin desigualdades, que, como lo demuestran las comunidades indígenas de la región andina entre Ecuador y Bolivia que aun hoy tienen relativamente pocos contactos con la modernidad cultural, representa también la posibilidad clara de manipulación de las masas y el florecimiento de liderazgos carismáticos y antidemocráticos.

Esta clásica ideología justificatoria, que diluye la autoría de los descubrimientos científicos y los inventos técnicos como si todo fuera una creación colectiva mundial, es compartida sintomáticamente por la Teoría de la Dependencia, la Filosofía de la Liberación y por la doctrina indianista-mesiánica adscrita a las teorías de *Enrique Dussel* y sus discípulos⁸. Estas teorías han

⁸ Cf. Enrique Dussel, *Veinte proposiciones de política de la liberación*, La Paz: Tercera Piel 2006; Juan José Bautista S.,

gozado de una dilatada influencia en ambientes académicos y políticos latinoamericanos y especialmente andinos y, por supuesto, en el seno de los movimientos indigenistas e indianistas. ¿Cómo no va a ser popular en el área andina una concepción que proclama que en el suelo latinoamericano conviven dos culturas opuestas entre sí: una superficial y vistosa, demoníaca y mundana, inauténtica y elitaria, producto de la civilización decadente de Europa, y otra profunda y medio oculta, pero que viene de abajo y está apegada a la tierra y comprometida con el aquí y el ahora, la de origen indígena? (Kusch, 1975, pp. 89-92, 124-127). Sólo las “clases oprimidas y marginadas” representarían “una alternativa real y nueva a la futura humanidad, dada su metafísica alteridad”, porque son “lo Otro” de la totalidad moderna y capitalista (Dussel, 1980, p. 90). Estas doctrinas enseñan un dualismo extremista entre el bien que es la “alteridad” (verdad, colectivismo, solidaridad de los pobres y explotados, lo nuevo absoluto, utopía brillante) y el mal que es la “totalidad” (mentira, individualismo, egoísmo de las élites, realidad detestable, la propiedad privada como fuente de todos los males y las tiranías): se trata un verdadero maniqueísmo fundamentalista – fuerzas mutuamente excluyentes – 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.

El fundamento intelectual de numerosos movimientos sociales es, en parte, la corriente más radical y politizada de la Filosofía de la Liberación, la producción de numerosos cenáculos intelectuales de inclinaciones socialistas e indigenistas y, ante todo, una amalgama formada por una combinación de marxismo, postmodernismo y elementos del ya mencionado ethos barroco. El filósofo Enrique Dussel, a quien se considera habitualmente como un representante distinguido de estas doctrinas, ha gozado y goza de una dilatada influencia en ambientes académicos y políticos latinoamericanos y sobre todo andinos adscritos al nacionalismo y socialismo indigenistas⁹.

El elemento central de esta construcción teórica es una contraposición artificial de dos culturas, la occidental-capitalista y la indígena-comunitaria. Este dualismo maniqueísta pertenece al núcleo del pensar y sentir de muchas comunidades rurales latinoamericanas, especialmente en la región andina, y manifiesta una visión del mundo compartida por movimientos políticos de evidente fuerza de convocatoria. Según algunos autores de la 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. Esta última cultura es la que representa la “alternativa real”, pues su “metafísica alteridad” garantizaría su cualidad como “lo Otro” con respecto al ámbito moderno y capitalista (Dussel, 1980, nota 16, p. 90). Estas teorías propagan un dualismo entre lo positivo que es la “alteridad” (la esfera de la verdad, la solidaridad con los pobres y explotados, la utopía y la revolución promisoría) y lo negativo que es la “totalidad” (la propiedad privada como fuente de todos los males, el egoísmo de las élites y la mentira del individualismo). El “pueblo” es el soporte de la alteridad. Según Dussel, los indígenas y los trabajadores explotados – en cuanto los integrantes más destacados del “pueblo” – poseen aun las raíces telúricas que les permiten ser los portadores del “proyecto de liberación” (Dussel, 1980, nota 16, p. 89), opuesto diametralmente al incriminado modelo occidental, aunque permanezca en una nebulosa conceptual. En los países andinos, como en aquellos en que florecieron notables

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.

⁹ Una obra temprana de este autor sigue ejerciendo una notable influencia: Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires: Siglo XXI 1973 (dos tomos).

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

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

En ciertos aspectos centrales de su cultura cotidiana, las masas de migrantes campesinos tienden a favorecer las ideologías antimodernas y los valores particularistas que propagan los movimientos teluristas, nacionalistas y populistas. Los representantes del telurismo, en posiciones muy similares a la Filosofía de la Liberación, brindan una visión unilateral y apologética de los valores indígenas (en realidad: precolombinos) de orientación. Aseveró el destacado pensador mexicano *Guillermo Bonfil Batalla*: “La solidaridad, el respeto, la honradez, la sobriedad y el amor” constituirían los “valores centrales, piedras fundadoras de la civilización india”, mientras que las normativas de la civilización occidental son descritas como “egoísmo, engaño, desengaño, apetito insaciable de bienes materiales, odio; todo lo cual prueba la historia y lo comprueba la observación diaria de la vida urbana, reducto y fortaleza de la invasión occidental” (Bonfil, en: Alcina Franch (comp.), 1990, p. 197). Y continúa el mismo autor: “La miseria, el hambre, la enfermedad y las conductas antisociales” no serían herencia de la civilización india, “sino productos directos de la dominación”. Formarían parte de una circunstancia temporal [la invasión occidental], pero no representarían “los rasgos constitutivos de la civilización india” (Bonfil, en: Alcina Franch (comp.), 1990, p. 199). Se trata claramente del rechazo del Otro en nombre de un anticolonialismo ruralista que coloca al campesinado de origen indígena en el centro de la historia como sujeto privilegiado de los decursos evolutivos. Por lo demás se puede constatar fácilmente que esta contraposición maniqueísta de valores enteramente positivos de un lado y profundamente negativos del otro tuvo y tiene poco que ver con la realidad de cualquier sociedad, como la oposición binaria total entre el mundo luminoso y puro del campo y el ámbito sórdido y pecaminoso de la ciudad (Bonfil, en: Alcina Franch (comp.), 1990, p. 196). Se proclama simultáneamente la superioridad ética del indio y la inferioridad moral del europeo, con lo cual, además, se relativizan los logros culturales de Occidente: estos se hallarían exclusivamente en el terreno técnico-material, pero ya “contaminados” por la racionalidad instrumental y el principio de eficacia (Bonfil Batalla, en: Alcina Franch (comp.), 1990, p. 197). Usando una contraposición binaria excluyente, el presidente argentino *Juan Domingo Perón* postuló la existencia de dos líneas en la cultura política de su país: una nacional, partidaria de la civilización hispano-católica, fuerte en las provincias y representada por los caudillos locales; la otra antinacional y anglosajona, afincada en Buenos Aires, personificada por

la aristocracia europeizante, los masones y los partidos liberales (Perón, 1973, pp. 11-12). Las reminiscencias del catolicismo barroco en el lenguaje del nacionalismo del siglo XX son evidentes.

Este dualismo maniqueísta y su correlato ético-social pertenecen al núcleo del pensar y sentir de muchas comunidades rurales latinoamericanas, especialmente en la región andina, y, aunque se hallan en cierto proceso de declinación, todavía manifiestan una visión del mundo compartida por amplios segmentos poblacionales. Los variados estudios en torno a la religiosidad popular y el enaltecimiento concomitante de una esencia indeleble latinoamericana reproducen este dualismo, aunque a un nivel intelectual más refinado, y son inadecuados para aprehender la realidad contemporánea, signada por una multiplicidad de identidades híbridas, procesos cambiantes de aculturación y mixturas civilizatorias de la más diversa índole. El núcleo de aquella esencia identificatoria latinoamericana estaría constituida por el catolicismo ibérico tradicional, el ritualismo y el comunitarismo de las religiones precolombinas, 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. Estas doctrinas representan (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 simpatía, típica de sofisticados intelectuales ciudadanos, 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.

Maniqueísmo y dicotomías 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 tinieblas¹⁰. *Maniqueísmo* es empleado aquí exclusivamente en sentido político-ideológico, para denotar una constelación donde se sedimentan ante todo dos fuerzas políticas, con exclusión de otras alternativas. Estas dos corrientes – que pueden ser movimientos políticos o tendencias de pensamiento – se hallan sumidas en una pugna permanente, condenadas a eliminarse la una a la otra. La idea rectora del maniqueísmo es muy simple: “Quien no está conmigo, está contra mí”. Lo más significativo del maniqueísmo político-ideológico reside en el principio siguiente. La estrategia política más conveniente no es impulsar una programática propia, clara y distinta, sino tratar de suprimir o, por lo menos, debilitar, al contrario, con lo que ya se habría avanzado considerablemente en la consecución de los fines propios.

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

A menudo el resurgimiento del maniqueísmo político tiene lugar después de una grave crisis que conmueve los fundamentos de una sociedad, como ocurrió en Europa después de la Primera

¹⁰ Cf. Fernando Rubio Bermejo, *El maniqueísmo: estudio introductorio*. Trotta 2008.

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 y comienzos del XXI 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. Desde entonces algunos presupuestos histórico-filosóficos de vieja data, que provienen del acervo del catolicismo barroco y popular, han sido revigorizados por pensadores y literatos adscritos a las diferentes versiones del indianismo.

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

Conclusiones provisionales: lo que permanece

Todos los factores aquí criticados se hallan presentes en vigorosas corrientes teluristas, indianistas, 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.

Pese a los procesos de modernización, secularización y globalización, estos principios son claramente favorables a la preservación de un poderoso sustrato civilizatorio que aun hoy fundamenta la cultura política del autoritarismo en amplias regiones de América Latina.

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, anti heroico, mediocre y corrupto. En la consciencia anti-occidentalista, la democracia moderna es vista como el espacio de los comerciantes y los mercaderes, donde escasean los designios eminentes y los propósitos sublimes. El pluralismo ideológico, el parlamento como lugar de negociación de intereses, los partidos contendientes entre sí y los debates interminables en el seno de la opinión pública son entendidos como obstáculos a un desarrollo auténtico, como una rémora

frente a las apremiantes necesidades del momento y como una pérdida de tiempo en comparación con el presunto mejor desempeño de un gobierno fuerte y de un líder enérgico. Se repite la crítica, muy difundida, acerca de las debilidades innatas y las complicaciones innecesarias del orden liberal-democrático. Esta contraposición binaria de dos sistemas civilizatorios y el desdén concomitante por la democracia contienen elementos premodernos y hasta pre-urbanos y representan probablemente una ideología compensatoria. No hay duda, por otra parte, de que se trata de una magna concepción, la cual no carece de aspectos positivos y reconfortantes, pero se encuentra más cerca de la sencilla religiosidad de la época barroca que de la compleja modernidad contemporánea.

Referencias

- Alberro, S. (1988). *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*. FCE.
- Bautista, S. R. (2006). *El lado oscuro de la luna. Elementos para diagnosticar una situación histórico-existencial: una nación al borde de otro alumbramiento*. Tercera Piel.
- Bautista, S., J. J. (2005). *Crítica de la razón boliviana. Elementos para una crítica de la subjetividad del boliviano-latinoamericano*. Pisteuma.
- Bennassar, B. (1978). *L'Inquisition espagnole, XV-XIXe siècle*. Hachette.
- Bennassar, B. (1984). Modelos de la mentalidad inquisitorial: métodos de su “pedagogía del miedo” en A. Alcalá, (Eds.), *Inquisición española y mentalidad inquisitorial* (pp. 172-182). Ariel.
- Bonfil Batalla, G. (1990). Aculturación e indigenismo: la respuesta india en J. Alcina Franch (comp.), *Indianismo e indigenismo en América* (pp. 189-209). Alianza.
- Cullen, C. (1978). *Fenomenología de la crisis moral. Sabiduría de la experiencia de los pueblos*. Castañeda.
- Dussel, E. (1973). *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Siglo XXI.
- Dussel, E. (1980). *Filosofía de la liberación*. Universidad Santo Tomás.
- Dussel, E. (2006). *Veinte proposiciones de política de la liberación*. Tercera Piel.
- Echeverría, B. (1998). *La modernidad de lo barroco*. Era.
- Echeverría, B. (2006). *Vuelta de siglo*. Era.
- Echeverría, B. (comp.). (1994). *Modernidad, mestizaje cultural y ethos barroco*. UNAM / El equilibrista.
- Escandell Bonet, B. (1980). Una lectura psico-social de los papeles del Santo Oficio. Inquisición y sociedad peruanas en el siglo XVI en J. Pérez Villanueva (comp.), *La Inquisición española: nueva visión, nuevos horizontes* (pp. 437-467). Siglo XXI.
- Fanon, F. (1963). *Los condenados de la tierra*. FCE.
- Gandler, S. (2007). *Marxismo en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*. FCE / UNAM.
- Hampe, M. T. (1998). *Santo Oficio e Historia Colonial. Aproximaciones al Tribunal de la Inquisición de Lima (1570-1820)*. Ediciones del Congreso del Perú.
- Kamen, H. (2005). *La inquisición española: una revisión histórica*. Crítica.
- Kusch, R. (1975). *América profunda*. Bonum.
- Lea, H. C. (1908). *The Inquisition in the Spanish Dependencies*. Macmillan.
- Madueño, L. (2002). El populismo quiliástico en Venezuela. La satisfacción de los deseos y la mentalidad orgiástica, en A. Ramos Jiménez (comp.), *La transición venezolana. Aproximación al fenómeno Chávez* (pp. 47-76). Universidad de Los Andes / Centro de Investigaciones de Política Comparada.
- Malloy, J. M. (comp.). (1977). *Authoritarianism and Corporatism in Latin America*. Pittsburgh U. P.
- Medina, J. T. (1956). *Historial del tribunal de la Inquisición de Lima 1569-1820*. Fondo Histórico J. T. Medina.
- Mires, F. (2010). Política como religión. *Cuadernos del Cendes*, 27(73), 1-30.
- Morandé, P. (1984). *Cultura y modernización en América Latina*. PUC.
- Perón, J. D. (1973). *La hora de los pueblos*. Pleamar.
- Rubio Bermejo, F. (2008). *El maniqueísmo: estudio introductorio*. Trotta.
- Stoetzer, O. C. (1996). *Iberoamérica. Historia política y cultural. Los gobiernos peninsulares (1492/1500-1808)*. Hernandarias / Docencia.
- Stoetzer, O. C. (1998). *Iberoamérica. Historia política y cultural. El periodo de la independencia (1808-1826)*. Hernandarias / Docencia.
- Vega-Centeno, I. (1991). *Aprismo popular. Cultura, religión y política*. CISEPA-PUCP / Tarea.