

LA RELACIÓN AMBIGUA CON EL LEGADO EUROPEO. EL ANTI-OCCIDENTALISMO DE LOS INTELLECTUALES BOLIVIANOS

*THE AMBIGUOUS RELATIONSHIP WITH THE EUROPEAN HERITAGE.
THE ANTI-OCCIDENTALIST CONCEPTIONS OF BOLIVIAN
INTELLECTUALS*

H. C. F. MANSILLA

Vicepresidente de la Academia Boliviana de Ciencias

hcf_mansilla@yahoo.com

Resumen

Importantes enfoques sobre la evolución latinoamericana y boliviana (como los estudios postcoloniales y las teorías sobre la descolonización y el indianismo) se basan en simplificaciones acerca de la modernidad occidental, las cuales tienen una raíz romántica y actúan mediante oposiciones binarias excluyentes. Pese a su lenguaje revolucionario, el efecto práctico de las mismas consiste en la consolidación del autoritarismo tradicional y en la justificación del paternalismo ancestral. Por otra parte, estas teorías antimodernistas simplifican la realidad del presente e impiden una comprensión adecuada del complejo mundo moderno.

Abstract

Important approaches on Latin American and Bolivian evolution (like postcolonial studies and the theories about decolonization and indianism) are based on simplifications concerning occidental modernity. Those theories have a romantic root and they work through excluding binary oppositions. In spite of their revolutionary language, their practical result lies in the consolidation of traditional authoritarianism and in the justification of ancestral paternalism. Otherwise, these antimodernist theories simplify present reality and avoid an adequate understanding of the complex modern order.

Palabras clave: antimodernism, Enrique Dussel, eurocentrismo, marxismo boliviano, oposiciones binarias, René Zavaleta Mercado.

Keywords: antimodernism, binary oppositions, Bolivian marxism, Enrique Dussel, eurocentrism, René Zavaleta Mercado.

La plausibilidad hermenéutica.

Como en el resto de América Latina, durante los siglos XIX y XX se dio en Bolivia una cierta pluralidad de corrientes de pensamiento sociopolítico y de concepciones acerca de la filosofía de la historia.

Esta última se reveló como fundamental para debatir el problema de la identidad nacional, que en sociedades relativamente jóvenes se convierte en uno de los grandes temas de discusión pública. Varias de estas tendencias eran tributarias de creaciones intelectuales surgidas en Europa Occidental, cuyas manifestaciones más importantes han sido el liberalismo y el marxismo. En este sentido se puede decir que muchos intelectuales bolivianos han acariciado posiciones eurocéntricas, como se asevera hoy con intención crítica. Al igual que en otros países del Nuevo Mundo, estos aportes teóricos se han enmarcado dentro de la notable tradición de la *ensayística* latinoamericana, cuyos méritos filosóficos están fuera de duda (Mols 2001; Stabb 1969; Morse 1982; Zea 1978). En Bolivia y desde fines del siglo XIX se puede constatar, en efecto, una rica inclinación intelectual consagrada a preguntas como la identidad nacional, la relación con las grandes potencias, la actitud adecuada frente al nuevo orden basado en la ciencia y la tecnología y la configuración de un futuro justo para el país, preguntas que fueron tratadas con una notable pluralidad de puntos de vista y resguardando la complejidad de las cuestiones estudiadas (Francovich 1956; Klein 1995; Romero Pittari 2009; Stefanoni 2015; Condarco Morales 1978; Sarkisyanz 2013).

Aparte de las corrientes que podemos calificar como eurocéntricas, en la zona andina y en Bolivia ha prosperado desde entonces una línea influyente de la ensayística, que puede ser caracterizada como *conservadora*, porque preserva y revaloriza positivamente algunos elementos del legado prehispánico, de la tradición católica y del romanticismo. Entre ellos se encuentra en primer lugar el mantenimiento del antiguo *organicismo* antiliberal (Zanatta 2008), que fue probablemente una de las características centrales del pensamiento español hasta comienzos del siglo XIX y, por consiguiente, del ámbito colonial (Mücke 2008). En la larga era colonial la Iglesia Católica no produjo ningún movimiento cismático; le faltó la experiencia del disenso interno y le sobró la praxis del consenso compulsivo. Entre los rasgos del organicismo podemos mencionar el repudio de la Ilustración y el racionalismo – sobre todo en la esfera práctico-política –, la impugnación del individualismo, el desprecio del cosmopolitismo, el rechazo del pluralismo ideológico y cultural, la indiferencia frente al Estado de derecho y a los valores democráticos pluralistas y la crítica, a veces muy acertada, del libre comercio y de la economía basada en la propiedad privada de los medios de producción.

En la laboriosa construcción de esta doctrina los datos documentales y los testimonios históricos juegan un papel secundario; lo esencial es la

plausibilidad hermenéutica. Es decir: los ensayistas de esta línea no apostaron por la investigación historiográfica y sociológica en sentido estricto, sino que trataron de expresar las convicciones profundas y las esperanzas de vieja data que alimentan, dentro de la población boliviana, los grupos culturalmente conservadores, las etnias indígenas, los movimientos nacionalistas, los sectores universitarios, los desfavorecidos por la modernidad y, paradójicamente, los intelectuales de izquierda. Desde comienzos del siglo XX esta corriente conservadora ha adoptado rasgos teluristas y nativistas, se ha vinculado con teorías indianistas e indigenistas y ha configurado una de las bases del pensamiento progresista del presente, sobre todo en la fundamentación del anti-occidentalismo como ideología orientadora.

Corrientes conservadoras.

Numerosos intelectuales, adscritos a estas corrientes conservadoras y teluristas, suponen que en términos de evolución histórica, la verdad en sentido enfático, es decir: la nueva y promisoría, debe provenir de un espacio cultural no contaminado por las formas y los contenidos occidentales del desarrollo contemporáneo. *Franz Tamayo* (1879-1956), el representante más ilustre de esta tendencia, sostuvo la existencia de una esencia inconfundible y perenne del ámbito indígena, esencia contrapuesta exitosamente a la importada civilización occidental. “El alma de nuestra raza”, “el genio de su historia”, “la resistencia y la persistencia”, “la fuerza de la raza” (Tamayo 1944: 10, 42, 96-97, 191), serían los fundamentos de esa esencia indígena, inmutables al paso del tiempo. Se trata, manifiestamente, de una concepción vitalista del orbe social, como era lo usual a comienzos del siglo XX bajo fuerte influencia de *Friedrich Nietzsche* y de las escuelas antiliberales y proelitistas de esa época, concepción romántica que se acerca peligrosamente al irracionalismo. Esta visión esencialista de la tierra, del lenguaje y la raza trata de mostrar los rasgos permanentes e indelebles, impermeables al devenir histórico, que caracterizarían a la población originaria boliviana. La perseverancia histórica de la raza india (el indio como “el verdadero depositario de la energía nacional” [Tamayo 1944: 10, 69; Salmón 2013]) está expresada, de acuerdo a Tamayo, en la unión perenne de su alma a la naturaleza de las montañas inexpugnables levantadas alrededor del Altiplano. Frente a estas esencias, la civilización occidental, importada por los liberales, se mostraría como un fenómeno transitorio, irrelevante e insustancial. Aquí es necesario señalar que la filosofía tamayana contenía también una actitud

básicamente paternalista y autoritaria con respecto a los propios indígenas y comprendía unas propuestas de políticas públicas de naturaleza gelatinosa y poco precisa.

Fausto Reinaga (1906-1994) ha sido el pensador boliviano más importante del indianismo (Cruz 2013). Sus escritos condensan simultáneamente las esperanzas y los prejuicios de dilatados sectores poblacionales y expresan el memorial de agravios y los anhelos mesiánicos de una parte importante de las etnias indígenas. En 1969 Reinaga identificó los cuatro elementos de la civilización occidental que debían ser radicalmente rechazados y eliminados porque esclavizaban a los indios sudamericanos: “el derecho romano, el código napoleónico, la democracia francesa y el marxismo-leninismo” (Reinaga 1969: 15). La crítica reinaguista de la racionalidad occidental deja vislumbrar un modo más humano de percibir el mundo, sus dilemas y sus posibles soluciones, pero en terrenos fundamentales el maestro se aferró a valores tradicionalistas y conservadores, sobre todo en la cultura política, en la configuración de la vida familiar e íntima (Reinaga 1978: 115) y también en la aceptación de las metas normativas de la incriminada civilización occidental. La doctrina indianista de Reinaga postula la existencia de una comunidad indígena idealizada, que no conoce las alienaciones modernas porque allí no hay ni dinero, ni comercio, ni forma alguna de explotación. Pero esta comunidad está orgullosa de poseer los instrumentos generados por la racionalidad occidental, que se extienden desde el uso industrial de la electricidad hasta los inventos tecnológicos más recientes (Reinaga 1978: 142).

En este punto central se percibe la ambivalencia fundamental de todas las concepciones revolucionarias bolivianas. Ante la fuerza normativa irradiada por los éxitos de la tecnología occidental y sus paradigmas de desarrollo económico, estas doctrinas no han podido contraponer modelos realmente propios de desarrollo histórico. Al *naturalizar* las metas occidentales de la modernización, es decir: al pensar que estas últimas representan de forma obvia y sobreentendida el fin racional de todo desarrollo positivo, las teorías indianistas, pero también las socialistas, las nacionalistas y las populistas, abandonan una posición crítica y adoptan *nolens volens* los valores de orientación de la civilización occidental que tanto detestan. Es una actitud básicamente conservadora que se hace dictar las normativas últimas de la evolución histórica en los terrenos de la tecnología y la economía por los adversarios ideológicos. Y al aceptar sin más las convenciones y las rutinas de la propia tradición en los campos de la cultura política, la vida familiar y el

funcionamiento real de las instituciones públicas, estas doctrinas y sus partidarios se muestran como apegados a una mentalidad conservadora. Es verdad que hoy los discípulos de Reinaga hacen esfuerzos para actualizar y complementar la concepción original del gran maestro, pero este designio se reduce a insistir en un necesario retorno a la “verdadera patria”, que sólo puede ocurrir mediante la “destrucción” del orden social copiado del infame modelo occidental. Esto significaría “volver a la edad dorada de nuestros antepasados”, a ese “paradigma ancestral”, que es el “reencuentro de nosotros con nuestros antepasados” (Apaza Calle: 76, 87, 90, 119). Pero estas intenciones no pasan del nivel verbal-doctrinal; en la existencia diaria – por ejemplo en el seno del gobierno populista boliviano a partir de 2006 – los partidarios del indianismo y la descolonización reproducen las pautas de comportamiento y los valores de orientación que dicen cuestionar (Martín / Estrada 2014: 6).

Para apreciar el trasfondo conservador de estas posiciones es útil referirse al libro teóricamente más exigente de esta tendencia, escrito por *Javier Sanjinés*. Esta obra, claramente inspirada por la filosofía tamayana, puede ser considerada como un genuino manifiesto conservador, que, usando el lenguaje académico de la actualidad, postula la fidelidad a un orden social arcaico – porque sería profundo y en armonía con la naturaleza –, en detrimento del orden moderno urbano, de proveniencia occidental, que representaría una fuente artificial de corrupción y decadencia. “Lo arcaico”, dice este autor, “no es lo caído en desuso, sino lo profundo” (Sanjinés 2009: 191, 212). Sanjinés da a entender que los fenómenos modernos, como la formación de la nación cívica mediante la decisión consciente de los ciudadanos, representan algo superficial que no alcanza la dignidad ontológica de lo arcaico, de las estructuras comunitarias precoloniales y del modelo endógeno-indígena. La democracia en cuanto deliberación racional y abierta constituiría un factor exógeno y occidental, por lo tanto: deleznable, insustancial y hasta frívolo. No tendría la calidad y la solidez de los valores de la tradición indianista, que son la “promesa de la continuidad”: “la fidelidad, la admiración y la gratitud” (Sanjinés 2009: 12, 168-169). Sólo ellos evitarían “esa multiplicidad confusa de tendencias y aspiraciones que supone el libre albedrío individualista. Se trata, pues de la fidelidad a una causa superior que supera las mudanzas del tiempo” (Sanjinés 2009: 12). Este libro de Sanjinés nos enseña cómo se articula hoy una posición básicamente conservadora, que se rige por las convenciones de la academia norteamericana (la adhesión entusiasta a las teorías del postcolonialismo, el relativismo y el

deconstructivismo) y simultáneamente defiende las posiciones del indianismo radicalizado.

El marxismo boliviano.

La filosofía de la historia, a la que se han adherido los pensadores bolivianos de inclinación marxista, tiene como metas de una evolución histórica bien lograda las siguientes normativas: la construcción de un Estado nacional bien consolidado, la elevación permanente del nivel de vida de los ciudadanos y, por supuesto, la modernización en todos los ámbitos sociales, lo que conlleva los conocidos procesos de urbanización e industrialización. En este sentido se puede decir que estos autores, sin quererlo premeditadamente, han cultivado una posición eurocéntrica y pro-occidental (Lorini 1994; Stefanoni 2015: 147-164; Arze 1980). Pero ya desde las últimas décadas del siglo XX se han expandido teoremas relativistas y multiculturalistas, que han cuestionado seriamente la vigencia de las metas evolutivas ya nombradas. Como en el resto de América Latina, en Bolivia las diferentes corrientes marxistas no han desaparecido ante esta avalancha doctrinal, sino que se han fusionado con las corrientes postmodernistas y con los estudios postcoloniales. En dilatadas porciones del Tercer Mundo han surgido amalgamas teóricas de gran alcance y popularidad, que combinan un marxismo bastante diluido con posiciones relativistas y deconstructivistas. De acuerdo a estos enfoques hay que relativizar los logros civilizatorios de Europa Occidental y, por correspondencia, volver a apreciar, desde una perspectiva básicamente favorable, lo alcanzado de forma autónoma en Asia, África y América Latina, sobre todo en lo relativo al desarrollo histórico a muy largo plazo, por un lado, y en la generación de un conocimiento científico propio, por otro (Knöbl 2007: 27-28, 111-113).

En las ciencias sociales bolivianas *René Zavaleta Mercado* (1937-1984) ocupa, con todo derecho, el sitio de un clásico marxista. Entre otros motivos para esta aseveración se halla el esfuerzo de este autor para brindarnos, dentro del gran *corpus* del pensamiento marxista, una contribución que sobresalga por su calidad intelectual y que supere las falencias de la producción teórica convencional de su época (Tapia 2002; Molina 2011; Gil 2006: 93-109). Una buena parte de las reflexiones zavaletianas gira en torno a temas de filosofía de la historia; este pensador se esmeró por interpretar el desarrollo de Bolivia, basado en una metodología, que en su época y en círculos socialistas era vista como el fundamento de la verdad: el marxismo influido por *Vladimir I. Lenin* y

Antonio Gramsci. Al mismo tiempo Zavaleta siguió una estrategia que se enmarca en la tradición de la mejor *ensayística* latinoamericana, la que tiene como horizonte una interpretación de la evolución global del Nuevo Mundo, una apreciación de sus posibilidades futuras y una denuncia política de los factores retardatarios (Zavaleta Mercado 2013a: 560-561).

Esta pertenencia de Zavaleta a la ensayística latinoamericana es vista ahora como una temprana superación del eurocentrismo, por una parte, y como la recreación de enfoques y conceptos que provienen de la propia tradición cultural boliviana, por otra. *Mauricio Souza Crespo*, por ejemplo, afirma que Zavaleta sintió “aversión a los universales no-concretos”, lo que le habría llevado a descartar “la posibilidad de un conocimiento extenso, estadístico o positivista, de la sociedad boliviana e inclinarse por los momentos históricos intensos” (Souza Crespo 2011: 26). El estudio del “fulgor de lo concreto” (Souza Crespo 2011: 26), continúa Souza Crespo, representaría el fundamento del propósito teórico zavaletiano. Este Zavaleta concretista y adversario de principios universalistas es, probablemente, una ficción apreciada por literatos y científicos sociales de la actualidad, quienes, de forma muy manifiesta, tratan de adaptar a Zavaleta a los requerimientos académicos de nuestros días, los cuales, como se sabe, prescriben una perspectiva teórica relativista y alejada de toda generalización historiográfica.

A lo largo de toda su obra Zavaleta realiza inferencias a partir de doctrinas generales que él considera canónicas, como las del padre-fundador Karl Marx. Para construir sus ideas principales – progreso histórico, heterogeneidad estructural y soberanía estatal –, Zavaleta parte de modelos universalistas y altamente normativos. En realidad es arduo encontrar en la mayor parte de los escritos zavaletianos el “fulgor de lo concreto” y la “aversión a los universales”, pues los juicios valorativos zavaletianos se derivan de principios universalistas acerca de lo que es positivo para la evolución histórica. El mismo aspecto se percibe en los conceptos zavaletianos más importantes en el terreno de la filosofía de la historia, como atraso, progreso, soberanía y semicolonía (Zavaleta Mercado 2013b: 400-409), que son ganados *ex negativo* mediante la comparación del *subdesarrollo* tercermundista con el desarrollo de los países “imperialistas”, detestados y envidiados simultáneamente: rechazados como paradigma político-cultural y admitidos implícitamente en cuanto modelo técnico-económico. El pensamiento zavaletiano se apoya en binomios y contraposiciones que no son convincentes, pues conducen a la simplificación de una realidad histórica compleja. Todos los fenómenos

mundiales, por ejemplo, son ordenados y simplificados mediante *oposiciones binarias excluyentes*, las cuales, en Bolivia, pueden exhibir una antigüedad mayor que en la Argentina peronista. *Carlos Montenegro* (1903-1953) (Antezana Ergueta 2013), el mentor intelectual de Zavaleta Mercado, estableció algunas de las oposiciones binarias excluyentes más usuales, como lo nacional / boliviano contra lo antinacional / antiboliviano (lo nativo y lo autóctono contra la adoración de lo extranjero por las clases dominantes de su época) y la nacionalidad opresora contra la nacionalidad oprimida (Montenegro 2003; Abecia López 2007).

Si bien Zavaleta no cuestionó explícitamente el valor paradigmático de la evolución histórica de Occidente, hay en su obra una clara inclinación a apreciar positivamente algunas herencias culturales de la esfera política que se contraponen al legado liberal-democrático. Este punto es importante, porque Zavaleta anticipa el destino del marxismo en América Latina y Bolivia. Resumiendo esta compleja temática se puede afirmar que en el Nuevo Mundo la magna teoría del marxismo original pierde sus rasgos crítico-emancipatorios y adopta los elementos tradicionalistas del legado cultural latinoamericano. Al “rescatar” como positiva la herencia antidemocrática y antiliberal de ese mismo legado cultural, el marxismo latinoamericano tiende a transformarse en una ideología para conquistar el poder político y para justificar la praxis de sus seguidores. Zavaleta, por ejemplo, analiza y disculpa los “hábitos sociales” que conducen al caudillismo y al menosprecio de las “formalidades” de la democracia representativa y pluralista (Zavaleta Mercado 2013c: 103; Zavaleta Mercado 2011a: 176, 194; Zavaleta Mercado 2013d: 148, 161). Zavaleta afirmó que los “llamados derechos del hombre o del ciudadano” constituyen sólo “la explicitación en la política” de la acumulación y reproducción del capitalismo y nada más (Zavaleta Mercado 2013e: 414; Zavaleta Mercado 2013f: 464). Este espíritu antidemocrático habla por sí mismo, máxime si Zavaleta aseveró claramente que no es “un interés del socialismo el desarrollo de la democracia” (Zavaleta Mercado 2013e: 414). Haciendo gala de un leninismo radical que ya por entonces (1978) estaba desprestigiado, nuestro autor sostuvo categóricamente que “la dictadura es el carácter del Estado” y un “elemento constitutivo del Estado como tal” (Zavaleta Mercado 2013f: 464). Estas concepciones pueden ser calificadas como conservadoras, porque, bajo un manto revolucionario, preservan las convenciones sociales y las rutinas políticas de índole autoritaria que se arrastran desde la era colonial española.

El cuestionamiento de la modernidad occidental.

Esta inclinación básicamente conservadora emerge ahora con fuerza en el seno de los estudios postcoloniales y afines. En el ámbito intelectual y académico boliviano se ha convertido en popular la doctrina que cuestiona la vigencia de los valores occidentales en la esfera institucional y política, porque tales valores provienen de una tradición específica (la europea), que no sería universalizable. La *Filosofía de la Liberación* de Enrique Dussel y la escuela dusseliana en Bolivia se han dedicado a propagar una vigorosa relativización de la modernidad occidental, una relativización que ha resultado creíble y exitosa porque satisface los prejuicios preconscientes y los anhelos conscientes de los estratos intelectuales y universitarios. Su fundamento es el intento de provincializar Europa, como lo proclama uno de los libros más conocidos de los estudios postcoloniales, salido de la pluma del historiador hindú *Dipesh Chakrabarty* (Chakrabarty 2000; Sanjinés 2009: 106-113), muy apreciado en Bolivia. Lo alcanzado por Europa Occidental debería dejar de ser el criterio para medir el desarrollo de los otros continentes, con lo cual se diluiría la relevancia que habitualmente se atribuye a fenómenos como el capitalismo, la Ilustración y el liberalismo; pero esto afectaría también al marxismo y a los programas políticos modernizadores. *Juan José Bautista*, discípulo de Dussel, que representa esta corriente, califica a Europa como “una periferia pobre, respecto del centro que giraba en torno a la China, la India y el Medio Oriente. El europeo además de ser pobre, era inculto, bárbaro o sea ignorante. El sinónimo de cultura para el europeo era el musulmán, o sea el moreno, el semi-negro. Lo blanco, o el blanco era sinónimo de ignorante y miserable” (Bautista 2005: 32; Frank 1998). En estas pocas líneas Bautista expresa el modo teórico de proceder y el anhelo central de estos pensadores: en lugar de un análisis racional de hechos históricos debidamente documentados, se genera una *sencilla inversión* de la historia real de acuerdo a los deseos más sentidos del autor respectivo (Bautista 2006: 41-46; Bautista 2014: 41-54). Los sistemas sociales de Asia y África aparecen ahora como los auténticos paradigmas, mientras que Europa adquiere el carácter de un modelo muy modesto, deficitario y secundario. Es claro que a estos intelectuales les encantaría reescribir la historia universal de acuerdo a sus convicciones profundas, las que, a su vez, no son sometidas a ninguna crítica. Esta concepción toma el carácter de una verdad axiomática y auto-evidente, que como tal no requiere de ninguna demostración discursivo-argumentativa.

Las teorías que propugnan la relativización y provincialización de “Europa” parecen, a primera vista, contener un designio razonable y hasta

simpático, que se inscribe en la inclinación contemporánea hacia el pluralismo de ideas y hacia un antidogmatismo aceptado casi universalmente, un designio que ahora es compartido por un elevado número de pensadores en África, Asia y América Latina. Entonces la civilización inhumana, egoísta, despersonalizada, materialista y mecánica de Occidente, regida por el vil dinero, la fría racionalidad y el individualismo alienante, puede ser todavía mitigada, piensan los optimistas, por las culturas autóctonas del Tercer Mundo, precisamente porque estas habrían preservado el ámbito de las emociones y los lazos primarios, el sentimiento trágico de la vida, las experiencias del heroísmo cotidiano y las jerarquías “naturales” de toda comunidad humana. En contraposición, la civilización occidental sería un invento artificial y artificioso proveniente de la dimensión urbana, de antigüedad y respetabilidad muy discutibles, creada por comerciantes y administradores, que habrían trasladado el sistema competitivo cortoplacista propio del mercado al terreno político, es decir al campo de los sentimientos nobles, las intenciones prístinas y los asuntos de largo aliento.

A comienzos del siglo XXI en Bolivia Enrique Dussel goza de una popularidad tan notable en ambientes académicos y universitarios, que se puede hablar en su caso de una autoridad intelectual paradigmática. Ello se debe probablemente a que la doctrina dusseliana corresponde a la atmósfera cultural boliviana, la que está aún profundamente marcada por elementos de una religiosidad popular relativamente dogmática, antiliberal y anticosmopolita. En este ambiente provinciano y conservador, la concepción dusseliana de la modernidad occidental es percibida como una descripción creíble y veraz, puesto que desde hace mucho tiempo el modelo civilizatorio occidental es visto como el factor causante de todos los males del presente (Dussel 2006: 8-9; Dussel 2008a: 15-23). Los términos exorbitantes de la prosa dusseliana y el estilo apocalíptico de la misma incrementan la ya elevada estima popular, probablemente porque esta doctrina reproduce algunos elementos de la cultura católica popular boliviana. Se la puede calificar como un catecismo laico, dentro del cual una voz autorizada brinda desde arriba unas respuestas correctas y definitivas, fáciles de memorizar, que no son sometidas a un análisis crítico ni a una comparación con otros modelos civilizatorios.

El antimodernismo de los progresistas.

El fundamento de la doctrina de Enrique Dussel (y de sus discípulos bolivianos) es un antimodernismo tradicionalista, actualizado por la inclusión

de ideas de *Martin Heidegger* y *Carl Schmitt* (Dussel 2006: 103). Esta corriente, de vieja data y emparentada estrechamente con el romanticismo europeo, ha sido adversaria de la Ilustración, el racionalismo y la democracia pluralista. Hoy en día – lo que no es sorprendente – sirve para enaltecer todas las convenciones y rutinas de la izquierda radical-populista. Varios escritos de Dussel son en realidad textos con matices mesiánico-esotéricos, exornados con citas eruditas de religión y filosofía, pero no de las ciencias sociales contemporáneas. Proponen una “tradición distinta”, llamada “transmoderna” y “postoccidental”, que no tenga nada que ver con Grecia, Roma y Europa. Rechazan “la concepción política de la modernidad occidental” y propugnan, en cambio, un proyecto de “vida humana más allá del sistema-mercado-mundo-postmoderno y neoliberal” (Dussel 2006: 19). Esta “política de la vida”, que “permita la producción, reproducción, ampliación y desarrollo de la vida humana de todos los seres humanos, pero también de la vida de la naturaleza” (Dussel 2006: 19), es una intención muy loable, pero en ningún momento Dussel desciende a la realidad cotidiana para explicar cómo se la implementaría en el terreno práctico. Además: el postulado de Dussel es tan general-abstracto, que nadie puede estar en contra: ¿Quién se opondría hoy seriamente a una “política de la vida”, al desarrollo de todos los seres humanos, a la comunión con la naturaleza? Cuando Dussel se preocupa por asuntos específicos, celebra sin distancia las políticas públicas y las cualidades personales de los líderes populistas latinoamericanos, de lo cuales afirma que ejercen “una fidelidad incorruptible en el ejercicio delegado del poder a favor de sus pueblos” (Dussel 2006: 49; Dussel 2008b: 150-155). En ningún momento este autor analiza aspectos específicos de la vida cotidiana en los regímenes populistas que alaba candorosamente. En su ya dilatada obra no hay una mención crítica sobre los fenómenos de corrupción en esos modelos de ordenamiento sociopolítico ni tampoco acerca de la formación de nuevas élites privilegiadas.

La provincialización de “Europa” no constituye un acto teórico inofensivo. Se afirma, por ejemplo, que en la Antigüedad clásica Grecia y Roma fueron centros menores y subalternos con respecto al sistema-mundo de su tiempo (Bautista 2013: 32-39; Bautista 2014: 64-68), pero, en el fondo, estos autores quieren neutralizar las grandes conquistas griegas: el pensamiento científico, el racionalismo, el escepticismo, la primera democracia a nivel mundial y la conjunción de estos factores, que es la discusión pública de asuntos políticos, en la cual la opción mejor fundamentada por procedimientos discursivo-argumentativos tenía una oportunidad de ser aceptada como normativa por la colectividad. Esto es lo que los relativistas de la actualidad y una buena parte

de nacionalistas y populistas no pueden aceptar, y lo que configura el núcleo de la doctrina de Enrique Dussel, que, pese a su lenguaje revolucionario, transmite un mensaje conservador, precrítico y prerracional (Dussel 2008a: 167-205). Aunque estas concepciones contengan errores factuales (cosa que no molesta a nadie), siguen siendo muy populares porque satisfacen necesidades psíquicas profundas.

Por ello precisamente la relativización de “Europa” conduce a que la universalidad de los derechos humanos ingrese a una controversia, de donde estos derechos salen generalmente muy mal parados. El postulado de que la modernidad, las distintas variantes de la Ilustración y la concepción de los derechos humanos tienen una naturaleza *contingente* (Costa 2003: 53) no es algo inocuo en términos políticos reales. En muchos países del Tercer Mundo la impugnación de la legitimidad histórica de un modelo social basado en el Estado de derecho y en la vigencia de los derechos humanos contribuye a reflotar antiguas tradiciones autoritarias, que ahora, con lustre académico y vocabulario progresista, retornan a ser consideradas como los fundamentos autóctonos de un régimen que se ha liberado del colonialismo cultural de Occidente.

Con respecto al núcleo de estas concepciones reseñadas hasta aquí se puede aseverar lo siguiente. El anti-imperialismo y la crítica de la modernidad occidental nos revelan, en el fondo, un designio conservador: preservar el orden convencional-rutinario en las esferas de la política y la cultura y acelerar el desarrollo técnico-económico bajo la dirección de un Estado fuerte y centralizado y de una élite privilegiada que no tenga que rendir cuentas al conjunto de la sociedad. O sea: estas teorías no son importantes por sus facultades y logros explicativos, sino a causa de los anhelos y las nostalgias que expresan: el mantenimiento de un modelo social autoritario y jerárquico – generalmente bajo un manto socialista –, acompañado de una economía floreciente en manos capitalistas. Se trata, manifiestamente, de la imitación del modelo contemporáneo practicado en China y Vietnam, que goza de una respetable popularidad a lo ancho del planeta (Melotti 1974).

El resultado práctico es la separación entre la modernidad técnico-económica, que se considera universal e inevitable, por una parte, y la cultural-política, que se la estima fortuita y deleznable, por otra. Podemos renunciar sin remordimientos a la democracia pluralista y al espíritu científico-racional, porque son fenómenos fortuitos desde el punto de vista evolutivo y muy breves desde la perspectiva temporal...

El antimodernismo romántico en Bolivia.

En la senda abierta por los estudios postcoloniales se ha dado una interesante continuación autónoma de esta doctrina en la obra de *Silvia Rivera Cusicanqui* (Rivera Cusicanqui 2014: C6-C7). “El mito de la pertenencia de Bolivia al mundo occidental” es una de las tesis centrales de esta autora, mito que equivaldría “a negar la condición cultural de más del 60 % de la población boliviana” (Rivera Cusicanqui 2003: 97). Rivera Cusicanqui no presenta pruebas empíricas contundentes, como una encuesta pública de alta representatividad, mediante la cual el porcentaje poblacional que ella misma indica se hubiera declarado como ajeno al ámbito de la cultura occidental. Ella expone sus tesis criticando un rasgo de la Revolución Nacional de 1952:

El pecado original de la revolución de 1952 reside en la contradicción entre su base de legitimación rupturista, basada en el discurso de la independencia económica y el mestizaje, y la continua adscripción de sus élites al mundo occidental, lo que se traduce en la continuidad de una política civilizatoria, absolutamente ciega a la naturaleza no occidental de la mayoría de la población boliviana (Rivera Cusicanqui 2003: 95; también: Fernández Osco 2003: 250-257; Gutiérrez Rojas 2003: 283-289).

La autora supone que la Revolución Nacional “fue, desde sus inicios, un nuevo proyecto civilizatorio y homogeneizador para la masa india de campos y ciudades” (Rivera Cusicanqui 1985: 131), proyecto que habría sido un intento de “reinventar la historia”: “borrar a los indios de la memoria, a la vez que reformarlos hasta en lo más íntimo de sus conductas domésticas” (Rivera Cusicanqui 2003: 65). De acuerdo a Rivera Cusicanqui, el proceso revolucionario habría producido un “discurso del mestizaje” y una práctica concomitante de “ciudadanización forzada” en detrimento de los indígenas y a través de “la violencia física y simbólica”, para crear una sociedad culturalmente homogénea y transformar a los indios en “mestizos sin identidad”, es decir en meros campesinos (Rivera Cusicanqui 2003: 64-65).

Hoy (2015) se puede afirmar que en el periodo 1952-1964 y posteriormente jamás se dio una gran política gubernamental, minuciosamente diseñada, planificada centralmente e implementada a través de medidas coercitivas, destinada a construir un orden social mestizo-homogéneo. Lo que sí existió desde entonces, pero de forma errática, ocasional y espontánea, ha sido una especie de recuperación cultural de lo mestizo como algo positivo y promisorio, como es ahora lo

habitual dentro del pluralismo cultural que distingue a nuestra época. En cambio Rivera sostiene que la Revolución Nacional construyó “la imagen de lo mestizo” y luego trató de “imponerla como la única identidad legítima de la ‘nación boliviana’ moderna” (Rivera Cusicanqui 2003: 66). Esta imagen, según la autora, “permitía imaginar un país masculinizado, occidental y cristiano, es decir, blanco, ‘decente’, homogéneo e individualista, fundado en el modelo hegemónico de la familia patriarcal y nuclear moderna” (Rivera Cusicanqui 2003: 66, 93).

La Revolución Nacional no tuvo ese propósito de una política estatal explícita y sostenida con tales contenidos. El partido que gobernó la nación entre 1952 y 1964 no contaba con intelectuales que pudiesen haber concebido y fundamentado ese enfoque teórico. Por otra parte, la terminología conceptual y las imágenes utilizadas por Rivera Cusicanqui pertenecen casi exclusivamente a una época posterior y a los llamados estudios postcoloniales del presente. La autora hace una proyección forzada de estas ideas hacia el pasado, enfocándolas sobre una realidad pretérita, cuyos pocos intelectuales pensaban mediante otros estímulos y, sobre todo, en otras metas. Ella afirma que el “mestizaje colonial andino” se debe a una “profunda e internalizada práctica de autodesprecio, la cual se ha reproducido por siglos en la personalidad colonizada y atraviesa a todos los estratos de la sociedad” (Rivera Cusicanqui 2003: 64). Se trata, ciertamente, de una hipótesis interesante, que puede generar conocimientos novedosos y una perspectiva heurística, pero la autora la presenta como una verdad *a priori* y auto-evidente, que no emerge, por ejemplo, como una conclusión provisional a partir de una masa de datos empíricos y documentales. Es muy probable que haya existido secularmente y hasta hoy una *práctica del autodesprecio*, pero este teorema tendría que ser desarrollado por medio de encuestas de opinión pública y con la ayuda de los instrumentos del psicoanálisis social.

Por otra parte, desde la fundación de la república (1825) y en la constelación de todos los días se puede advertir la preservación de una cultura política autoritaria y anticuada, pero muy apreciada por el grueso de la población (Observatorio 2009). Este – y no el problema de un supuesto mestizaje obligatorio – es uno de los problemas más relevantes de la vida cotidiana, y uno de los asuntos a propósito más descuidados por las ciencias sociales bolivianas. Esta situación no preocupa a Rivera Cusicanqui, quien tampoco ha prestado atención a los aspectos verticalistas, antidemocráticos y antipluralistas en la praxis diaria y en los valores de orientación de la población indígena.

No hay duda de que hay que analizar y criticar la “inclusión abstracta y la exclusión concreta” (Stefanoni 2010: 10) que han sufrido los sectores indígenas, pero la teoría de Silvia Rivera Cusicanqui es una clásica doctrina antimodernista y antirracionalista (Rivera Cusicanqui 2003: 68), que se inscribe en la tradición romántica. Políticas públicas para mejorar la higiene colectiva, por ejemplo, son percibidas por ella como una intromisión imperialista y “occidentalizante”, como una “práctica simbólica colonial” y como “una opresión cultural infame” (Rivera Cusicanqui 2003: 70, 72). Normas modernas de higiene son relativizadas y ridiculizadas como valores particularistas – es decir: fortuitos – de una cultura foránea. Los sectores indígenas no apoyarán a la autora en este punto específico.

Por otro lado, la inmensa mayoría de los indígenas quiere participar en la esfera política ya preconstituida, desea gozar de los adelantos tecnológicos y médicos que trae el modelo civilizatorio occidental y anhela para sus hijos profesiones liberales urbanas (y no la continuación de la vida agraria en el campo y con los idiomas vernáculos). Esta mayoría se interesa por productos intelectuales sólo como oropel ocasional, como el resto de la sociedad boliviana. Lo mismo ocurre probablemente con la defensa de la Madre Tierra: los indígenas bolivianos quieren vivir mejor, aunque ello signifique una vulneración de los ecosistemas naturales.

Enfoques teóricos similares, adscritos al relativismo axiológico de las escuelas postcoloniales, no ejercen ninguna influencia sobre la vida diaria de los sectores indígenas, pese a todas sus apelaciones pro-indianistas. En cuanto a la temática de la higiene y afines, se puede acudir al testimonio de una gran pensadora contemporánea, *Martha C. Nussbaum*. Ella afirma que las diferencias culturales que celebran los relativistas y los estudios postcoloniales emergen como momentos constituyentes de una identidad colectiva propia e inconfundible sólo en medio de comunidades aisladas y con bajos niveles educativos. Cuando se dispone de más información, la gente de los estratos bajos adquiere espontáneamente ideas e imágenes sobre su propia dignidad humana que tienden a asemejarse a los principios universalistas del racionalismo (Nussbaum 1998: 201-202, 229-234), a los que pertenecen algunas de las corrientes de la tradición occidental, plural y variada como casi todos los legados culturales.

Coda: la recuperación de los mitos.

Contra todo lo expuesto hasta aquí se puede argumentar, con mucha razón, que los mitos colectivos, los valores tradicionales de orientación, las supersticiones ancestrales y también, por supuesto, la cultura política del autoritarismo, representan motivos culturales positivos y de gran alcance identificadorio dentro de la sociedad respectiva. Para el caso boliviano, Silvia Rivera Cusicanqui ha mostrado en un brillante texto que los mitos son la expresión de la “reelaboración de la memoria colectiva de un pueblo colonizado” y, por lo tanto, son la transformación de “sus expresiones culturales y sus proyectos políticos autónomos” (Rivera Cusicanqui 2014: C6) en un lenguaje que combina las creencias religiosas, las esperanzas mesiánico-milenaristas y las experiencias políticas de una vida signada por la exclusión secular. El mito constituiría una “fuerza histórica: el clima ideológico de resistencia anticolonial y de esperanza en un triunfo sobre los opresores” (Rivera Cusicanqui 2014: C7). Los numerosos modos de una resistencia cultural, simbólica y ritual de los pueblos indígenas frente al colonialismo han llevado a una reformulación continua de las grandes leyendas y tradiciones, reformulación que combina la “esperanza milenarista” con la “renovación social libertaria” (Rivera Cusicanqui 2014: C7). De todo esto nace una esperanza: “[...] esta trama de mitos y relatos orales que nombra y transforma la realidad puede estallar en múltiples sentidos en el momento de la rebelión abierta” (Rivera Cusicanqui 2014: C6). Añade la autora más adelante: “Aflora allí una *conciencia anticipatoria*, una política del deseo colectivo que revierte ese mundo al revés y transforma las posibilidades de la historia” (Rivera Cusicanqui 2014: C6).

Estos enfoques teóricos, por más interesantes y promisorios que parezcan, se basan en aspectos muy deleznable. La reinstauración de formas arcaicas y arcaizantes de protesta social-religiosa contiene elementos de irracionalidad política. El ejemplo más importante de ello es el desprecio por la proporcionalidad de los medios, la idealización indebida de todo lo propio, simplemente por el hecho aleatorio de ser lo propio, y el retorno de modelos demasiado simples de hacer política y administrar justicia en un ámbito, como el andino, que se halla ya en medio de un amplio y profundo proceso de modernización. Estas formas arcaicas y arcaizantes no han aportado en ningún lugar del planeta una “consciencia anticipatoria” o emancipatoria que nos haga vislumbrar de manera realista un mundo más humano.

El aporte de Rivera Cusicanqui, la Filosofía de la Liberación de Enrique Dussel, los estudios postcoloniales y los residuos del marxismo boliviano se

resisten dogmáticamente a reconocer los elementos positivos aportados por los modelos civilizatorios de provienen de afuera y que corresponden a etapas más complejas de la evolución histórica. Entre esos elementos se encuentran los avances de la ciencia y la tecnología occidentales, la introducción de normas razonables de medicina e higiene, la necesaria apertura al ancho mundo y la indispensable exposición a los valores y a los modos de vida de otras civilizaciones.

La “democracia plebeya revolucionaria” (Rivera Cusicanqui 2014: C7) de 1952 y, en realidad, todos los procesos revolucionarios y populistas en los siglos XX y XXI, han abarcado dos elementos que Rivera Cusicanqui deja de lado premeditadamente: por un lado la eliminación del Estado de derecho en general y la vulneración de los derechos humanos de los opositores al régimen revolucionario en particular, y por otro lado, la instauración de una nueva clase dirigente, arrogante, ineficiente y marcadamente corrupta: como las anteriores.

En toda el área andina la mayor parte de la población contemporánea de origen indígena y urbanización reciente no se siente atraída por el “pensamiento mítico como codificador metafórico de la memoria indígena contra los dolores de la violencia estatal” (Rivera Cusicanqui 2014: C7), sino que anhela compartir, lo más rápidamente posible, las ventajas materiales de la modernidad occidental y sus frutos culturales, como la vida en ciudades grandes, las profesiones liberales y la configuración actual del ocio (incluyendo las libertades eróticas actuales), como lo demuestran cada día las generaciones juveniles.

Bibliografía.

Valentín Abecia López (2007):

Montenegro y su tiempo,

La Paz: FUNDAPPAC / KAS 2007

Luis Antezana Ergueta (2013):

Carlos Montenegro: la inteligencia más brillante del siglo XX en Bolivia,

La Paz: Plural

Iván Apaza Calle (2011):

Colonialismo y contribución en el indianismo,

El Alto: Pachakuti / Awqa

José Antonio Arze (1980):
Polémica sobre marxismo y otros ensayos afines (compilación de José Roberto Arze),
La Paz: Roalva 1980

Juan José Bautista (2005):
Crítica de la razón boliviana. Elementos para una crítica de la subjetividad del boliviano-latino-americano,
La Paz: Pisteuma

Juan José Bautista (2013):
Hacia una crítica-ética de la racionalidad moderna,
La Paz: Rincón Ediciones

Rafael Bautista (2006):
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

Rafael Bautista (2014):
Reflexiones des-coloniales,
La Paz: Rincón Ediciones

Dipesh Chakrabarty (2000):
Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference,
Princeton: Princeton U. P.

Ramiro Condarco Morales (1978):
Historia del saber y la ciencia en Bolivia,
La Paz: Academia Nacional de Ciencias de Bolivia

Sérgio Costa (2003):
“Derechos humanos en el mundo poscolonial”,
en: *Nueva Sociedad* (Caracas), 188, noviembre-diciembre, 52-65

Gustavo R. Cruz (2013):
Los senderos de Fausto Reinaga. Filosofía de un pensamiento indio,
La Paz: CIDES / Plural

Enrique Dussel (2006):
Veinte proposiciones de política de la liberación,
La Paz: Tercera Piel

Enrique Dussel (2008a):

1492. *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “Mito de la modernidad”*,
La Paz: Biblioteca Indígena

Enrique Dussel (Dussel 2008b):

Marx y la modernidad. Conferencias de La Paz, La Paz: Rincón Ediciones

Marcelo Fernández Osco (2003):

“Mecanismos de exclusión del indígena: la lenta ciudadanía”,
en: *Temas Sociales* (La Paz), 24, 250-257

Guillermo Francovich (1956):

El pensamiento boliviano en el siglo XX,
México: FCE

André Gunder Frank (1998):

ReOrient: Global Economy in the Asian Age, Berkeley: California U. P.

Mauricio Gil (2006):

“Zavaleta Mercado: ensayo de biografía intelectual”,
en: Maya Aguiluz Ibargüen / Norma de los Ríos (comps.), *René Zavaleta Mercado. Ensayos, testimonios y re-visiones*, Buenos Aires: Miño y Dávila, 93-109

Edith Gutiérrez Rojas (2003):

“El retorno del indio. El vaciamiento ideológico del nacionalismo revolucionario en la interpelación campesina”,
en: *Temas Sociales* (La Paz), 24, 283-289

Herbert S. Klein (1995):

Orígenes de la Revolución Nacional boliviana,
La Paz: Juventud 1995

Wolfgang Knöbl (2007):

Die Kontingenz der Moderne. Wege in Europa, Asien und Amerika, (La contingencia de la modernidad. Sendas en Europa, Asia y América),
Frankfurt / New York: Campus

Irma Lorini (1994):

El movimiento socialista “embrionario” en Bolivia 1920-1939. Entre nuevas ideas y residuos de la sociedad tradicional,

La Paz: Amigos del Libro

Rubén Martín / Jesús Estrada (2014):

“Todos estábamos felices de ser indios” (entrevista con Silvia Rivera Cusicanqui),
en: *Página Siete* (La Paz), 12 enero, suplemento IDEAS, II, 190, 6

Umberto Melotti (1974):

Marx y el Tercer Mundo,
Buenos Aires: Amorrortu

Fernando Molina (2011):

René Zavaleta. La etapa nacionalista,
La Paz: Gente Común

Manfred Mols (2011):

Bemerkungen zur Identität Lateinamerikas (Observaciones sobre la identidad de América Latina),
en: Michael Riekenberg et al. (comps.), *Kultur-Diskurs: Kontinuität und Wandel der Diskussion um Identitäten in Lateinamerika im 19. und 20. Jahrhundert* (Discurso de la cultura: continuidad y cambio de la discusión sobre identidades en América Latina en los siglos XIX y XX), Stuttgart: Akademischer Verlag Heinz, 453-466

Carlos Montenegro (2003):

Nacionalismo y coloniaje [1943],
La Paz: Juventud

Richard M. Morse (1982):

El espejo de Próspero. Un estudio de la dialéctica del Nuevo Mundo,
México: Siglo XXI

Ulrich Mücke (2008):

Gegen Aufklärung und Revolution. Die Entstehung konservativen Denkens in der iberischen Welt (1770-1840) (Contra la Ilustración y la revolución. La formación del pensamiento conservador en el mundo ibérico [1770-1840]),
Colonia: Böhlau

Martha C. Nussbaum (1998):

“Menschliches Tun und soziale Gerechtigkeit. Zur Verteidigung des aristotelischen Essentialismus” (La acción humana y la justicia social. Una defensa del esencialismo aristotélico),

en: Holmer Steinfath (comp.), *Was ist ein gutes Leben? Philosophische Reflexionen* (¿Qué es una buena vida? Reflexiones filosóficas), Frankfurt: Suhrkamp, 196-234

Observatorio de la cultura política en Bolivia (comp.) (2009):
Cultura política en tiempos de cambio. Institucionalidad, conflicto y región en Bolivia, Cochabamba: LAPOP / Ciudadanía / Comunidad de Estudios Sociales y Acción Pública

Fausto Reinaga (1969):
La revolución india,
La Paz: Ediciones Partido Indio de Bolivia

Fausto Reinaga (1978):
El pensamiento amáutico,
La Paz: Ediciones Partido Indio de Bolivia

Silvia Rivera Cusicanqui (1985):
“El movimiento sindical campesino en la coyuntura democrática”,
en: Roberto Laserna (comp.), *Crisis, democracia y conflicto social*, Cochabamba: CERES, 129-164

Silvia Rivera Cusicanqui (2003):
“El mito de la pertenencia de Bolivia al ‘mundo occidental’. Réquiem para un nacionalismo”,
en: *Temas Sociales* (La Paz), 24, 64-100

Silvia Rivera Cusicanqui (2014):
“Mito, olvido y trauma colonial”,
en: *La Razón* (La Paz), 9 noviembre, suplemento TENDENCIAS, C6-C7

Salvador Romero Pittari (2009):
El nacimiento del intelectual en Bolivia,
La Paz: Caraspas

Josefa Salmón (2013):
El espejo indígena. El discurso indigenista en Bolivia,
La Paz: Plural

Javier Sanjinés (2009):
Rescaldos del pasado. Conflictos culturales en sociedades postcoloniales,
La Paz: PIEB / Plural

Manuel Sarkisyanz (2013):

Kollasuyo. Historia indígena de la República de Bolivia. Profetas del resurgimiento autóctono, Quito: Abya-Yala

Mauricio Souza Crespo (2011):

“Apuntes sobre la obra de René Zavaleta Mercado, 1957-1974: ahora sé por qué hubo quienes pensaban que conocer es recordar”,
en: René Zavaleta Mercado: *Obra completa*, compilación en dos volúmenes de Mauricio Souza Crespo, La Paz: Plural Editores, I: *Ensayos 1957-1974*, 11-28

Martin S. Stabb (1969):

América Latina en busca de una identidad. Modelos de ensayo ideológico hispanoamericano 1890-1960,
Caracas: Monte Ávila

Pablo Stefanoni (2010):

“*Qué hacer con los indios...*” *Y otros traumas irresueltos de la colonialidad*,
La Paz: Plural

Pablo Stefanoni (2015):

Los inconformistas del Centenario. Intelectuales, socialismo y nación en una Bolivia en crisis (1925-1939),
La Paz: Plural

Franz Tamayo (1944):

Creación de la pedagogía nacional [1910],
La Paz: Ministerio de Educación, Bellas Artes y Asuntos Indígenas (Biblioteca Boliviana, 5)

Luis Tapia (2002):

La producción del conocimiento local. Historia y política en la obra de René Zavaleta,
La Paz: Muela del Diablo

Loris Zanatta (2008):

“El populismo, entre religión y política. Sobre las raíces históricas del antiliberalismo en América Latina”,
en: *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe* (Tel Aviv), 19, 2, julio-diciembre, 29-44

René Zavaleta Mercado (2011a):

“Bolivia. El desarrollo de la conciencia nacional” [1967],
en: René Zavaleta Mercado: *Obra completa*, compilación en dos volúmenes de
Mauricio Souza Crespo, La Paz: Plural Editores, I: *Ensayos 1957-1974*, 121-210

René Zavaleta Mercado (2013a):

“Problemas de la determinación dependiente y la forma primordial” [1982], en:
René Zavaleta Mercado: *Obra completa*, compilación en dos volúmenes de
Mauricio Souza Crespo, La Paz: Plural Editores, II: *Ensayos 1975-1984*, 549-571

René Zavaleta Mercado (2013b):

“Las luchas anti-imperialistas en América Latina” [1976], en: René Zavaleta
Mercado: *Obra completa*, compilación en dos volúmenes de Mauricio Souza
Crespo, La Paz: Plural Editores, II: *Ensayos 1975-1984*, 391-411

René Zavaleta Mercado (2013c):

“Las masas en noviembre” [1983],
en: René Zavaleta Mercado: *Obra completa*, compilación en dos volúmenes de
Mauricio Souza Crespo, La Paz: Plural Editores, II: *Ensayos 1975-1984*, 97-142

René Zavaleta Mercado (2013d):

“Lo nacional-popular en Bolivia” [1984],
en: René Zavaleta Mercado: *Obra completa*, compilación en dos volúmenes de
Mauricio Souza Crespo, La Paz: Plural Editores, II: *Ensayos 1975-1984*, 143-379

René Zavaleta Mercado (2013e):

“El fascismo y la América Latina” [1976],
en: René Zavaleta Mercado: *Obra completa*, compilación en dos volúmenes de
Mauricio Souza Crespo, La Paz: Plural Editores, II: *Ensayos 1975-1984*, 413-419

René Zavaleta Mercado (2013f):

“Notas sobre fascismo, dictadura y coyuntura de disolución” [1978],
en: René Zavaleta Mercado: *Obra completa*, compilación en dos volúmenes de
Mauricio Souza Crespo, La Paz: Plural Editores, II: *Ensayos 1975-1984*, 459-469

Leopoldo Zea (1978):

Filosofía de la historia americana,
México: FCE