

CONTRA LA PRÁCTICA TAN APLAUDIDA DE HACER PASAR ELEMENTOS AUTORITARIOS COMO DIFERENCIAS CULTURALES DE ORIGEN AUTÓCTONO

HUGO CELSO FELIPE MANSILLA

Resumen

El texto es una crítica a las teorías contemporáneas que proclaman la incomparabilidad de los "proyectos civilizatorios" en el Tercer Mundo, puesto que existiría una diversidad tan amplia y tan profunda de culturas, que sería imposible encontrar un "metacriterio" histórico, desde el cual recién se podría juzgar los aspectos positivos y negativos de las mismas. En realidad esto significa pasar por alto los aspectos autoritarios de muchos regímenes socio-culturales. Se analizan ejemplos del espacio islámico y de la región andina de Sudamérica.

Palabras clave: autoritarismo – justicia andina – mundo islámico – postmodernismo – relativismo cultural

Summary

The text is a criticism to the contemporary theories that proclaim the incomparability of "civilizing projects" in the Third World, due to the existence of a wide and deep cultural diversity which would make it impossible to find a historical "meta-criteria", from which positive and negative aspects could be judged. As a matter of fact, this would imply that many authoritarian aspects of many socio-cultural governments would be omitted. Examples of the Islamic world and Andean regions in South American are analyzed.

Key words: authoritarianism – andean justice – islamic world – post-modernism – cultural relativism

OBSERVACIONES PRELIMINARES

Este texto se inscribe en la tradición de la ensayística política latinoamericana, a la que pertenecieron, desde perspectivas muy diferentes, Domingo F. Sarmiento y Octavio Paz. Esta tradición no está exenta de un factor polémico, que es necesario para poner en evidencia los aspectos negativos que **también** están contenidos en la memoria histórica de muchas sociedades del Tercer Mundo y en las capas profundas de la identidad colectiva de regímenes populistas y autoritarios reputados como progresistas.

Por ello es claro que trataré aquí un tema incómodo con el propósito manifiesto de poner en cuestionamiento algunas corrientes actuales que son relevantes en las ciencias sociales latinoamericanas. No hay duda, y esto quiero enfatizar

claramente, de la justicia histórica y del impulso ético y religioso que acompañan y hasta iluminan muchos aportes del multiculturalismo y algunas variantes del relativismo cultural. Lo mismo vale, en el deleznable terreno de la praxis, para numerosos movimientos sociales y políticos que están asociados, así sea indirectamente, con los mencionados principios teóricos. Pero todo el respeto que estas tendencias merecen no puede hacernos pasar por alto los aspectos criticables y poco promisorios que están vinculados con las prácticas cotidianas, con el carácter humano de sus adherentes y con el accionar de sus líderes. Aun los movimientos más democráticos tienden a conformar élites privilegiadas que paulatinamente generan intereses específicos y particulares. Por otra parte, la crónica de estas élites que hablan en nombre de los desposeídos constituye uno de los temas más fascinantes de la historia socio-política, tema al que los pensadores progresistas dedican pocos esfuerzos de esclarecimiento profundo.

Basado en experiencias personales en el ámbito islámico y en la región andina de América Latina me permitiré cuestionar dos aspectos que hoy en día son tratados de manera apologética por muchos partidarios y practicantes del multiculturalismo y del relativismo cultural.¹ Me refiero a (1) los estrechos nexos entre religión y política en el mundo musulmán y (2) al renacimiento de la llamada justicia comunitaria en el área andina de Sudamérica. En ambos casos no deberíamos dejar que la simpatía por una causa nos haga dejar de lado las experiencias empíricas que nos muestran una realidad más compleja y, generalmente, más turbia de lo que uno se imagina a primera vista. Como dijo *Hannah Arendt*, el intento de pasar por alto los elementos desagradables y contra-intuitivos de la realidad nos impide una actitud humanista auténtica y de largo alcance.²

En las ciencias sociales de nuestros días es usual proclamar la incomparabilidad e inconmensurabilidad de los numerosos "proyectos civilizatorios" en el Tercer Mundo, puesto que existiría una diversidad tan amplia y tan profunda de culturas, que sería imposible encontrar un "metacriterio" histórico, desde el cual recién se podría juzgar las bondades y desventajas de las mismas. Esto suena muy bien en la teoría, como una declaración pluralista, tolerante, moderna y

¹ Cf. los ensayos que no han perdido vigencia: Charles Taylor, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento* (México: FCE, 1993); Giacomo Marramao, "Paradojas del universalismo". *SOCIEDAD*, n° 4 (1994): 25-38; Wolfgang Reinhard (comp.), *Die fundamentalistische Revolution. Partikularistische Bewegungen der Gegenwart und ihr Umgang mit der Geschichte* [La revolución fundamentalista. Movimientos particularistas del presente y su tratamiento de la historia], (Friburgo: Rombach, 1995).

² Hannah Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* [Elementos y orígenes del poder total, 1951], (Munich/Zurich: Piper, 1986), 719; cf. también: Karl-Heinz Breier, *Hannah Arendt zur Einführung* [Introducción a Hannah Arendt], (Hamburgo: Junius, 2001), 151.

respetuosa de la alteridad. Pero en el prosaico campo de la praxis esto significa a menudo ignorar generosamente los aspectos inaceptables e inhumanos de muchos regímenes socio-culturales. Por ello es conveniente mencionar algunos rasgos que contradicen, por lo menos parcialmente, la tesis de la diversidad, incomparabilidad e inconmensurabilidad de las sociedades del Tercer Mundo. Entre estas características se hallan:

(a) el aspecto similar que exhiben casi todas las formas de pobreza en Asia, África y América Latina;

(b) la semejanza en el deterioro del medio ambiente y la negligencia muy parecida con respecto a cuestiones ecológicas y conservacionistas;

(c) la notable analogía constatable en los tres continentes, que puede ser caracterizada como el relativo desinterés por la investigación científica y la desidia en lo referente a un espíritu crítico; y

(d) el paralelismo en la tolerancia benevolente con respecto a regímenes autoritarios.

Un examen detenido de la vida cotidiana y de las prácticas sociopolíticas en numerosas sociedades del Tercer Mundo nos puede mostrar que existen gradaciones cualitativas en el intento universal de alcanzar un desarrollo razonable para los seres humanos (o una vida bien lograda, como se decía en la Antigüedad clásica). Sería una simplificación inadmisibles el declarar que no existe una perspectiva razonable para juzgar los méritos y los deméritos de todos estos modelos civilizatorios, que serían incomparables entre sí y que, por consiguiente, no admitirían juicios de valor en torno a la calidad intrínseca de los mismos. Afirmando esto de manera enfática porque son los propios habitantes del Tercer Mundo, que no conocen las teorías del relativismo cultural, los que implícitamente establecen esa perspectiva general y las jerarquías concomitantes al iniciar procesos migratorios masivos y al expresar claramente preferencias de consumo y distracción, que son las adaptadas del ámbito occidental.

LOS NEXOS ENTRE RELIGIÓN Y POLÍTICA EN EL MUNDO ISLÁMICO

Para ilustrar esta temática se puede mencionar el siguiente testimonio. A mediados del siglo XIX *Gérard de Nerval* publicó su crónica del Oriente musulmán, que es un intento literario de comprender lo Otro, lo diametralmente distinto a la cultura occidental. Este esfuerzo no estuvo teñido del propósito de denigrar la civilización islámica o de despreciar la cultura de los países árabes que Nerval visitó, sino que se inspiró en el anhelo de entender lo Otro y dar cuenta de ello

de forma objetiva e imparcial, en el grado en que la literatura lo puede permitir. Nerval quería hacer justicia a ese mundo tan diferente del propio. El ambiente que describe es deslumbrante y seductor y, al mismo tiempo, monstruoso e inhumano. Es ciertamente lo Otro por excelencia, fascinante y desafiante, lleno de aventuras y curiosidades inesperadas, pero también un ámbito de una pobreza indescriptible, lleno de injusticias y discriminaciones inaceptables, relacionadas sobre todo con las mujeres y los esclavos.³ Y uno de los factores más detestables, como lo señaló Gérard de Nerval, es la justificación de ese estado de cosas mediante la religión, la tradición y la historia, es decir acudiendo al argumento del carácter único e irreductible de las diferencias identificatorias.

Siguiendo al politólogo sirio *Bassam Tibi* se puede afirmar lo siguiente: muchos aspectos de la vida cotidiana en la mayoría de las sociedades que conforman el ámbito islámico, el tratamiento de las mujeres y de las minorías y la configuración de sus instituciones políticas, no son sólo modelos distintos del europeo occidental, sino sistemas de ordenamiento social que denotan un arcaísmo petrificado, un legado autoritario enraizado profundamente y un nivel organizativo que ha quedado sobrepasado por el decurso histórico modernizante.⁴ No hay duda, por otra parte, de que los elementos centrales de esa tradición brindan seguridad emocional, un sentido bien fundado de pertenencia colectiva y, por consiguiente, una identidad relativamente sólida. Y por todo ello estos factores son aceptados gustosamente y estimados en alto grado por una porción muy importante de la población en el mundo islámico.⁵ En otras áreas del Tercer Mundo se encuentran numerosos fenómenos similares. Constituyen evidentemente piedras angulares de una identidad colectiva que viene de mucho tiempo atrás y que durará todavía por largo tiempo. En muchos casos se trata de una combinación de un arcaísmo autoritario con modelos modernos de administración pública centralizada y con tecnologías muy avanzadas en el campo productivo.

³ Gérard de Nerval, *Voyage en Orient* (vol. II) (París: Bibliothèque de la Pléiade/Gallimard, 1956), 94-313, especialmente el capítulo: “Les femmes du Caire”, en: Gérard de Nerval, *Oeuvres*, texto establecido y anotado por Albert Béguin y Jean Richer, - Una opinión totalmente distinta en: Gustave Le Bon, *La civilización de los árabes* [1884] (Buenos Aires: Claridad, 1944), 315-326.

⁴ Bassam Tibi, *Die Krise des modernen Islams. Eine vorindustrielle Kultur im wissenschaftlich-technischen Zeitalter* [La crisis del Islam moderno. Una cultura pre-industrial en la era científico-técnica], (Munich: Beck, 1981), 11-19.

⁵ Cf. Stefan Batzli et al. (comps.), *Menschenbilder, Menschenrechte: Islam und Okzident. Kulturen und Konflikte* [Visiones del hombre, derechos humanos: Islam y Occidente. Culturas y conflictos] (Zurich: Unionsverlag, 1994); Igor Trutanow, *Zwischen Koran und Coca-Cola* [Entre el Corán y la Coca-Cola] (Berlin: Aufbau, 1994).

Las doctrinas que enaltecen el pasado musulmán y denigran la cultura occidental tienen la función indispensable de brindar seguridad emocional a los individuos desgarrados por el proceso incipiente de la modernidad, que descompone rápidamente los vínculos primarios. Esto explica parcialmente el auge del fundamentalismo islámico. Versiones simplificadas de este credo, con claros elementos arcaizantes, intentan renovar la unidad del ámbito político con el religioso, la identidad de razón y fe, y de esta manera recrear una constelación que habría existido en los primeros tiempos del Islam y garantizado la concordia de los creyentes y la gran expansión geográfica de este modelo civilizatorio. En el caso del Islam, lo decisivo está encarnado por la **fusión entre lo político y lo religioso**, con la aparente preeminencia de lo último. Esta amalgama, que paradójicamente se reafirmó y endureció frente a la penetración cultural y política europea a partir de la invasión napoleónica de Egipto, es ahora **la** característica distintiva del mundo islámico: hasta los marxistas más leales a su dogma se proclaman fidelísimos creyentes de la fe musulmana en sus respectivos países. Y el prestigio del que goza este rasgo identificador hace todavía impensable la privatización del credo islámico según el modelo europeo o japonés, lo que, según numerosos pensadores, políticos y empresarios, sería la solución para la crisis actual del ámbito islámico. En la constelación contemporánea este camino —la transformación de un credo religioso en un asunto personal-privado, según el ejemplo protestante— resulta ser altamente improbable. Como escribió Bassam Tibi, hasta la gente "moderna" en sociedades islámicas, que ha secularizado sus actividades hace mucho tiempo y se ocupa ahora en actividades tecnológicas contemporáneas, cree que actúa estrictamente según el derecho musulmán tradicional, que no admite ninguna separación entre lo religioso y lo mundano.⁶ Los esfuerzos intelectuales se reducen entonces a la apología del credo religioso (o de la ideología prevaleciente), pues en una atmósfera semejante, que puede durar siglos, no hay un lugar efectivo para el cuestionamiento de las relaciones de poder, para la crítica del papel de la religión y para la duda acerca de los valores colectivos de orientación, pues todo esto adquiere el color de lo herético y prohibido. En aquel contexto islámico el saber intelectual en ciencias sociales, con algunas loables excepciones, se ha inclinado a la defensa de aquellas tradiciones en las que no hay campo para la libertad de equivocarse.

Se puede argüir, evidentemente, que no existe el Islam monolítico, sino una variedad de modelos culturales, derivados del gran legado musulmán, pero muy

⁶ Bassam Tibi, "Islam and Secularization". *Archiv für rechts - und sozialphilosophie*, vol. LXVI n° 2 (1980): 216-221.

distintos y hasta divergentes entre sí.⁷ No hay duda de que hay una enorme diferencia entre el Islam tolerante y laxo de Indonesia y el wahhabismo intolerante y muy conservador de Arabia Saudita. Pero también se da un sentimiento muy difundido en el área situada entre Marruecos y Afganistán, sobre todo en los países árabes, que puede ser considerado como el fundamento de una identidad colectiva. Este sentir está conformado por una visión simplificada de las creencias coránicas y por una manifiesta aversión a la civilización occidental, aversión que se muestra como ambivalente. En el Tercer Mundo este tipo de combinación posee un fuerte impulso integrador y creador de identidades colectivas. Es claro que las élites intelectuales y empresariales del ámbito musulmán favorecen generalmente versiones mucho más diferenciadas y refinadas sobre todos los asuntos humanos, incluida la religión.

Y, sin embargo, numerosos elementos de esa identidad islámica de indudable arraigo popular significan una deficiencia político-social, una insuficiencia económica traumática y una muestra de irracionalidad global si uno los compara con lo que se ha alcanzado entre tanto en las sociedades modernas. Y uno no puede dejar de compararlos con las normas occidentales por dos razones de bastante peso:

(a) las naciones islámicas —como casi todas en el Tercer Mundo— están cada vez más inmersas en el universo globalizado contemporáneo, cuyos productos, valores y hasta tonterías van adoptando de modo inexorable; y

(b) los propios habitantes de los países musulmanes incesantemente comparan y miden su realidad con aquella del mundo occidental, y ellos mismos compilan inventarios de sus carencias, los que son elaborados mediante la confrontación de lo propio con las ventajas ajenas.

En suma: si existiera un esquema evolutivo histórico aceptado generalmente y si la **corrección política** lo permitiese, podríamos afirmar que las sociedades musulmanas no han alcanzado todavía algunos de los pocos, pero decisivos elementos positivos de la modernidad occidental. El percibir y tomar en cuenta estas jerarquías y gradaciones no implica de ninguna manera aceptar leyes obligatorias de la historia, metas ineludibles del desarrollo o periodos insoslayables de la evolución; tampoco significa creer en la bondad liminar del progreso mate-

⁷ Cf. Manuel Ruiz Figueroa, *Islam: religión y Estado* (México: El Colegio de México, 1996), 207 sqq.; y sobre la posibilidad de un Islam crítico y democrático cf. las importantes obras: Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers Today*, (Boulder: Westview, 1994); Naguib Ayubi, *El Islam político: teorías, tradiciones y rupturas* (Barcelona: Bellaterra, 1991); Rachid Benzine, *Les nouveaux penseurs de l'Islam* (Paris: Albin Michel, 2004).

rial y en las metas normativas a las que presuntamente se encaminaría el despliegue histórico. Y menos aun conlleva la idea de que la democracia actual de masas, practicada en el mundo occidental, representaría la culminación racional del desenvolvimiento institucional. Reconocer que unos modelos de ordenamiento social son más humanos que otros, que unas tradiciones culturales son menos autoritarias que otras y que unas prácticas políticas son más razonables que otras, tiene que ver con un *common sense* guiado críticamente, con un rechazo a la hipocresía y mediocridad intelectuales que se escudan en la corrección política y con el simple hecho de que una buena parte de los ciudadanos del Tercer Mundo (y especialmente del área islámica) se esfuerzan por **superar** lo que ellos mismos consideran como un sistema inferior y deficiente de ordenamiento social.

El gran teólogo suizo Hans Küng, en una inmensa obra que trata incansablemente de hacer justicia a la cultura, la historia y la teología islámicas, señaló que el estancamiento secular en que está inmerso el mundo musulmán, después de un comienzo brillante, no puede ser explicado adecuadamente mediante el recurso fácil y superficial de atribuir toda la responsabilidad a la superioridad militar de los países europeos, al imperialismo económico de estos últimos o a las maquinaciones de Israel. A más tardar a partir del siglo XII se podría constatar un rechazo al quehacer filosófico, una negación de la autonomía de los saberes científicos y un marcado menosprecio del individuo autónomo. En el ámbito islámico estas actitudes, reforzadas y justificadas por ciertos principios religiosos y determinadas tradiciones socio-históricas conformadas antes de la penetración europea —es decir, por factores identificatorios de primer rango— habrían imposibilitado la creación innovadora en las ciencias, las técnicas y las artes, dificultado el debate intelectual y político, y restringido el campo del pensamiento y, por ende, de la praxis. El resultado histórico para el mundo islámico sería, según Küng, la imposibilidad de la constitución del individuo autónomo (frente a Dios, a los valores convencionales de comportamiento y a las instituciones sociopolíticas), la poca importancia otorgada a la ciencia y la técnica y, por ende, la improbabilidad de un despliegue histórico similar a lo que aconteció a partir del Renacimiento europeo.⁸

Con un cierto temor a generalizaciones indebidas, se puede decir que en las sociedades islámicas ortodoxas, como es actualmente el caso en Arabia Saudita, los Emiratos Árabes Unidos, Irán, Sudán y otros países, el Estado posee una dignidad ontológica superior a la del individuo; este último existe sólo en y para

⁸ Hans Küng, *Der Islam. Geschichte, Gegenwart, Zukunft* [El Islam. Historia, presente, futuro], (Munich/Zurich: Piper, 2006), 478-483.

la colectividad. Derechos humanos, organizaciones autónomas al margen del Estado omnímodo y mecanismos para controlar y limitar los poderes del gobierno son considerados, por lo tanto, como opuestos al legado coránico y llevan una existencia precaria, como muchas de las instituciones de la democracia moderna en el mundo árabe.⁹ El comportamiento adecuado a tales circunstancias es el *sometimiento* (lo que es el significado literal de "Islam") a las autoridades temporales y espirituales, complementado por un quietismo intelectual relativamente estéril.¹⁰ El desenvolvimiento del individuo en un ámbito eximido de la influencia del Estado y protegido por estatutos legales ha sido casi desconocido en el mundo islámico hasta la introducción parcial de la legislación europea. Por ello es un hecho generalizado que hasta hoy el rol de los derechos humanos y políticos sea marcadamente secundario, que la división de los poderes estatales y el mutuo control de los mismos permanezcan como una ficción, que el régimen de partido único goce de excelente reputación y que la autoridad suprema tienda a ser caudillista, carismática e ilimitada. Todos estos elementos tienden a reforzar un monismo básico: una sola ley, un único modelo de reordenamiento socio-político, una cultura predominante, una estructura social unitaria y, como corolario, una voluntad general encarnada en el gobierno de turno. Este sistema, que confunde aclamación con participación popular y la carencia de opiniones divergentes con una identidad colectiva sólida y bien lograda, corresponde, en el fondo, a un estadio evolutivo probablemente superado por la historia universal. Pero aun sin apelar a teorías evolutivas, se puede llegar a la conclusión de que la civilización islámica destruyó mediante su primera y muy exitosa expansión militar una pluralidad de culturas (la persa, las variantes bizantinas en Asia y África, las comunidades árabes pre-islámicas, las culturas autóctonas del Asia Central y otras), que habían alcanzado importantes logros civilizatorios propios, soluciones originales en la superación de problemas organizativos y una brillantez inusitada en los campos del arte y la literatura. Para algunos de estos ámbitos, la cultura islámica trajo consigo a largo plazo un retorno a modelos socio-culturales arcaicos, adoptados, como se sabe, de una sociedad pre-urbana, rodeada del medio hostil y aislante del desierto. Los defensores actuales del particularismo y autoctonismo árabe-islámicos olvidan que estos no son precisamen-

⁹ Sobre el Islam como sometimiento cf. Jean-Claude Barreau, *De l'Islam en général et du monde moderne en particulier* (París: Le Pré aux Clercs, 1991), passim.

¹⁰ Cf. las obras que no han perdido vigencia: Udo Steinbach, "Die Menschenrechte im Verständnis des Islams" [Los derechos humanos en la concepción islámica], *VERFASSUNG UND RECHT IN ÜBERSEE* (Hamburgo) 8, n° 1 (1975): 49 sqq.; Gustav E. von Grunebaum, *Studien zum Kulturbild und Selbstverständnis des Islams* [Estudios sobre la visión cultural y la autocomprensión del Islam] (Zürich/Stuttgart: Arthemis, 1969), 248 sqq.

te la creación auténtica, libre y realmente aborigen de muchos pueblos del Norte de África, del Cercano y Medio Oriente. O dicho de manera más clara: gran parte del modelo cultural árabe-islámico representa una formación social basada en fragmentos anteriores, en una crónica de conquista y sangre y en la preservación de un sistema de poder a menudo despótico. Por lo tanto es difícil discernir cuáles pueden ser los momentos de autenticidad y sus ventajas civilizatorias si este modelo entra en competencia con la modernidad occidental.

El resultado global de todo esto es una amalgama de elementos teológicos y profanos, en la que los estratos privilegiados tradicionales mantienen su preeminencia política porque contribuyen decisivamente a consolidar un legado religioso incuestionable. Los individuos, aislados y débiles, con una dignidad ontológica inferior, están enfrentados a un Estado centralizado y poderoso (aunque su funcionamiento sea técnicamente caótico). En el contexto de un Islam convencional-conservador, las personas no pueden hacer valer derechos anteriores y superiores con respecto a la comunidad y al Estado. La justificación del individuo es cumplir sus deberes frente al colectivo social, que, como tal, no puede cometer errores. No es superfluo añadir que esta constelación se repite, con muchas variantes, en otras zonas del Tercer Mundo: los derechos humanos, la separación de los poderes estatales, la representación autónoma de intereses y la participación política de los individuos son fenómenos que ingresaron desde afuera con la penetración de la cultura europea y fueron aceptados, a regañadientes, recién a partir del siglo XX. Aunque las generalizaciones son siempre inexactas, se puede aseverar que para la consciencia islámica tradicional, la democracia liberal, el mercado y comercio libres y el individualismo cultural representan todavía factores cercanos a un detestado y peligroso politeísmo y a una apostasía abominable. La historia del mundo islámico, desde el califato original hasta la república popular de inclinaciones socialistas, ha conocido muchos cambios, pero no ha generado de forma endógena una doctrina de libertades políticas y derechos individuales.¹¹ Hasta hoy es muy difundida la concepción de que una democracia genuina significa una gran cohesión social y una elevada capacidad de movilización política en pro de objetivos que las élites determinan sin consultar a las masas. Pero considerada desde una óptica personal, la configuración político-institucional del ámbito islámico significa la realización de un consenso compulsivo y no el respeto a un disenso creador. Partidos y movi-

¹¹ Para conocer versiones diferentes de esta problemática cf. la importante obra de Abdolkarim Soroush, *Reason, Freedom, and Democracy in Islam* (Oxford: Oxford U. P., 2000) (que tematiza los elementos racionales y democráticos del Islam a lo largo de su historia); y el compendio (sin juicios valorativos) de Heinz Halm, *Die Araber. Von der vorislamischen Zeit bis zur Gegenwart* [Los árabes. Desde los tiempos pre-islámicos hasta el presente] (Munich: Beck, 2006).

mientos izquierdistas no han modificado (y no han querido modificar) esta constelación básica. En última instancia, la apelación a la soberanía popular es sólo una cortina exitosa que encubre los saberes y las prácticas tradicionales de estratos privilegiados muy reducidos.

En varios modelos civilizatorios de cuño autoritario los elementos más nobles del legado occidental —el respeto al individuo (y al individualismo), la moral universalista, las instituciones democráticas— son percibidos como algo foráneo y amenazador o, en el mejor de los casos, como una moda innecesaria y pasajera. El "proceso de democratización" es visto en esa línea como una alteración de lo propio causada por una intervención de los países occidentales,¹² lo que es reforzado en el ámbito musulmán por ideologías fundamentalistas, que, aunque difieran considerablemente entre sí, tienen en común el menosprecio cultural del adversario. En muchos países estas doctrinas radicales sirven para consolidar una identidad social devenida precaria y para compensar las carencias de estas sociedades (y de sus élites dirigentes) mediante el recurso de postular la supremacía propia en las esferas religiosa y cultural. En estas "culturas a la defensiva" dentro de la modernidad, como las calificó Bassam Tibi,¹³ extensos grupos de afectados por el proceso de modernización tratan de "reconquistar su identidad",¹⁴ es decir: su dignidad, su visión del mundo y su presunta valía histórico-política, mediante un renacimiento de la propia tradición religiosa, que en la era de la ciencia y la tecnología sólo puede funcionar tomando prestadas grandes porciones de la modernidad occidental, sin que tenga lugar, empero, una discusión amplia y crítica, relevante en términos sociales y políticos, en torno al propio legado cultural.¹⁵

Cuando todos los campos de la vida social se integran —a veces forzadamente— en un contexto religioso o cuando la política es exaltada al rango de una fe, se da el peligro de un sistema autoritario que permea todas las esferas de la existencia. Las formas extremas de violencia que conoció el siglo XX fueron posibilitadas por la fascinación que ejercieron algunas ideologías políticas que despertaron esperanzas mesiánicas y utópicas sin límites. Las "religiones políticas mo-

¹² Gilles Kepel, *Die neuen Kreuzzüge. Die arabische Welt und die Zukunft des Westens* [Las nuevas cruzadas. El mundo árabe y el futuro de Occidente] (Munich: Piper, 2005), 356.

¹³ Tibi, *Die Krise des modernen Islams. Eine vorindustrielle Kultur im wissenschaftlich-technischen Zeitalter*, 11-32.

¹⁴ Anouar Abdel-Malek, *La dialectique sociale* (Paris: Seuil, 1972), 69.

¹⁵ Bassam Tibi, *Die neue Weltunordnung. Westliche Dominanz und islamischer Fundamentalismus* [El nuevo desorden mundial. La dominación occidental y el fundamentalismo islámico] (Munich: Econ, 2001), 100.

ernas" (como el fascismo y el comunismo) crearon un horizonte de expectativas —simulando, además, un gran potencial de desarrollo histórico y cultural— donde se fundía una creencia irracional con la exclusión de toda actitud crítica, la predisposición a obedecer a la autoridad fortuita del momento y la adoración de la tecnología contemporánea.¹⁶ No hay que excluir este peligro de la evolución del Tercer Mundo.

EL CASO DE LA JUSTICIA COMUNITARIA EN LA REGIÓN ANDINA

Un ejemplo de autoritarismo práctico disfrazado de diferencia cultural se da en América Latina. Especialmente en la región andina y particularmente en Ecuador y Bolivia se expande desde fines del siglo XX la concepción de una justicia indígena, comunitaria, expedita y no burocrática, que estaría más "cercana al pueblo" y que sería más equitativa y legítima que la enrevesada "justicia occidental".¹⁷ Para las teorías del relativismo axiológico y del multiculturalismo convencional —como afirma el jurista boliviano *Edwin Cocarico*— no existe un "metacriterio" por encima de todos los sistemas judiciales que permitiese establecer una gradación o jerarquía de los mismos y menos aun emitir un dictamen valorativo sobre ellos. Todos los modelos de jurisprudencia serían equivalentes entre sí y deberían ser calificados y, si es necesario, criticados sólo por sus usuarios y víctimas. La justicia occidental sería superflua en la región andina, pues carecería de "legitimidad para la cosmovisión indígena".¹⁸ De este modo los habitantes de los Andes, por ejemplo, tendrían todo el derecho para suponer que su justicia indígena comunitaria es superior a las prácticas judiciales tomadas de la tradición occidental y que debería ser utilizada preferentemente a los sistemas actuales de jurisprudencia.¹⁹

¹⁶ Sobre la temática de las religiones políticas modernas cf. Hans Maier, *Das Doppelgesicht des Religiösen. Religion — Gewalt — Politik* [El rostro doble de lo religioso. Religión — violencia — política] (Friburgo etc.: Herder, 2004); Hans Maier (comp.), *Wege in die Gewalt. Die modernen politischen Religionen* [Sendas a la violencia. Las religiones políticas modernas] (Frankfurt: Fischer, 2002).

¹⁷ Cf. Ramiro Orías Arredondo, "Agenda de justicia para la reforma constitucional: algunos elementos de discusión". *Opiniones y Análisis* n° 81 (2006): 11-51, especialmente 36-39.

¹⁸ Edwin Cocarico Lucas, "El etnocentrismo político-jurídico y el Estado multinacional: nuevos desafíos para la democracia en Bolivia". *América Latina hoy. Revista de Ciencias Sociales* n° 43 (2006), 140.

¹⁹ Sobre esta temática para el caso boliviano cf. Lorena Ossio y Silvina Ramírez, *Justicia comunitaria: propuesta normativa para el reconocimiento de la justicia comunitaria* (La Paz: Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, 1998); para el caso ecuatoriano cf. Jaime Vintimilla Saldaña et al., *Derecho indígena, conflicto y justicia comunitaria en comunidades kichwas del Ecuador* (Lima: Instituto de Defensa Legal/INWENT, 2007); Martha Rojas Álvarez, *La garantía del debido proceso y la justicia comunitaria desde una perspectiva constitucional* (Quito: s. e., 2009).

Esta doctrina merece ser analizada más detalladamente a la vista de los problemas surgidos en la realidad cotidiana donde aun funcionan estos modelos, como en las zonas rurales andinas y allí donde su revitalización ha sido designada como prioridad de nuevas políticas (por ejemplo en Ecuador y Bolivia a partir de 2006). Mediante las explicaciones de sus propugnadores²⁰ y en base a la experiencia cotidiana se puede afirmar lo siguiente: los sistemas comunitarios de justicia corresponden a órdenes sociales relativamente simples, típicos de un ámbito preurbano e históricamente estático, para los cuales es extraña la división y separación de poderes del mundo occidental. No conocen diferencias entre derecho civil, penal, mercantil, contencioso-administrativo, etc., y consideran que estas distinciones son negativas en cuanto fuentes de iniquidad, enmarañamiento y trampas legales. No contemplan ninguna posibilidad de apelar a instancias superiores y presuponen, por consiguiente, la absoluta corrección y verdad de la primera y única sentencia judicial. Las autoridades comunitarias (rurales) pre-existentes son simultáneamente policías, fiscales, defensores y jueces.

Estos sistemas de justicia no conocen organismos especializados ni personal formado profesionalmente para administrar justicia. Generalmente es la autoridad preconstituida o la asamblea de la localidad campesina la que oficia de tribunal. No existe una estructura normativa mínima (un protocolo) para el inicio, el despliegue y la conclusión de un "juicio". Los acusados no disponen de una defensa (abogado) que conozca los códigos informales que, por más rudimentarios que sean, determinan el comportamiento de los habitantes —y por lo tanto de los jueces— de esas comunidades; esta protección es indispensable para el acusado, pues hasta en la sociedad más transparente y justa se cometen abusos e irregularidades. La praxis diaria de la justicia comunitaria en el ámbito andino sugiere que los "procesos" están librados a los ánimos del momento y a la efervescencia popular de la asamblea local que actúa como tribunal, a los raptos de emoción que en general son manipulados hábilmente por los caciques y caudillos locales de turno. Es evidente que todas estas carencias "formales" afectan los derechos de los acusados.

Esta doctrina favorable a la justicia comunitaria hace pasar un desarrollo incipiente (y deficiente, si se lo mide en comparación a sociedades más complejas y desarrolladas), como si fuera la última palabra de la evolución de los modelos de administrar justicia y la manifestación de un concepto de justicia y equidad que no sólo es considerado como distinto de la visión occidental, sino como una versión más veraz y adelantada de una justicia espontánea, no burocratizada y no corrom-

²⁰ Valentín Ticona [Viceministro de Justicia Comunitaria de Bolivia], "El delito se resuelve y se castiga en una asamblea indígena", *La Prensa*, 5 de enero de 2007, 6a.

pidan por las detestables prácticas legales de la cultura europea. Según un destacado jurista, los latigazos, los trabajos comunales obligatorios, "la expulsión de la comunidad o excepcionalmente la pena de muerte" tienen una finalidad "esencialmente resocializadora".²¹

El principio doctrinario que subyace a este modelo de jurisprudencia es estrictamente colectivista y anti-individualista. No existen culpables individuales, pues "todos somos culpables", como señala la propaganda oficial del Ministerio de Justicia en Bolivia. Se diluye así toda responsabilidad individual en la comisión de delitos, y de ahí se deriva la poca utilidad de un sistema racional de jurisprudencia. Esta justicia constituye, en realidad, un procedimiento para disciplinar a los habitantes de la comunidad e igualar sus comportamientos según un molde no escrito, nunca explicitado claramente, pero que induce a pautas normativas colectivistas que no son puestas en cuestionamiento (lo que ya representaría un acto individual de rebelión). En las sentencias prácticas se privilegia el castigo colectivo, por ejemplo contra la familia o el clan del culpable, que tiene que tomar a su cargo una parte importante de la culpa y del resarcimiento de daños.

El resultado práctico es un retorno a formas prerracionales de justicia. La expulsión de la comunidad es vista como el castigo más duro, porque esta separación, temporal o definitiva, significa la muerte moral para el culpable. No se contempla un sistema de detención o de prisión. Las penas dictadas son generalmente castigos físicos inmediatos (latigazos, picota, cepo) y el resarcimiento material del daño. Los castigos corporales consuetudinarios son percibidos como una modalidad más humana y más progresista que las penas de prisión. Se asevera que el encierro "occidental" representa también un castigo tanto físico como psicológico, más grave que los latigazos, pues bloquea "el horizonte de visibilidad del condenado".²² La lesividad con respecto a los castigados sería mucho mayor en la justicia occidental. Las labores comunales obligatorias (una de las formas usuales de castigo) podrían ser percibidas desde la óptica occidental como trabajos forzados, pero, como el condenado no es privado de su libertad, constituirían un modelo muy avanzado de resarcimiento de daños.²³ No se contempla una investigación objetiva y pericial de los delitos imputados ni se investigan las pruebas. En lugar de la investigación pericial de los antecedentes, la justicia comunitaria recurre a menudo a los oráculos y a rituales religiosos y mágicos para averiguar la "verdad"

²¹ Edwin Cocarico Lucas, "El etnocentrismo político-jurídico y el Estado multinacional: nuevos desafíos para la democracia en Bolivia", 145.

²² Edwin Cocarico Lucas, "El etnocentrismo político-jurídico y el Estado multinacional: nuevos desafíos para la democracia en Bolivia", 139.

²³ *Ibid.*, 140.

de cada caso. Estos procedimientos se parecen a las pruebas de valor y a las ordalías de la Edad Media. La palabra del acusador está contra la palabra del acusado. Se presume que los miembros de las comunidades rurales y campesinas no mienten y que, por ello, la búsqueda de la verdad es algo muy simple y rápido.²⁴

Todas las comunidades campesinas y rurales en la región andina se hallan desde hace ya mucho tiempo sometidas a procesos de aculturación, mestizaje y modernización, lo que ha conllevado la descomposición de su cosmovisión original y de sus valores ancestrales de orientación; la justicia comunitaria no está al margen de esta evolución. Cada vez es mayor el número de indígenas que acuden directamente a la "justicia occidental" (la regular del Estado respectivo) o que mediante esta última tratan de modificar fallos adversos de la justicia comunitaria. Este parece ser el desarrollo histórico "normal" cuando una sociedad gana en complejidad.

En numerosos casos, cuando no en la mayoría, la "sentencia" se limita a reconocer una posición intermedia entre la versión del acusado y la del acusador, como si esto fuera el descubrimiento de la verdad factual, lo que favorece claramente la actuación de los astutos, ya que éstos, sólo con formular la acusación, tienen ganada la mitad de la partida. En caso de violación, por ejemplo, existe el notable consuelo de que el violador es obligado a casarse con la víctima. Simultáneamente se evita algo "inhumano" como la prisión, así que el asesino confeso y convicto es obligado únicamente a resarcir el daño a la familia del asesinado (y sólo en el modesto marco de sus posibilidades financieras).

Todo esto no puede ser considerado como un paradigma de justicia diferente y valioso en sí mismo, una alternativa válida a la corrupta y retorcida justicia occidental. Se trata, en el fondo, de modelos subcomplejos de administrar una justicia elemental. En sentido estricto, la justicia comunitaria resulta ser un mecanismo convencional y rutinario de disciplinamiento social.

CONCLUSIONES PROVISORIAS

Es pertinente vincular esta temática cultural con algunas de sus consecuencias práctico-políticas. Lo que hoy, a comienzos del siglo XXI, llama la atención en el área andina es la intensificación del carácter conservador de los gobiernos neopopulistas y de los grupos que los apoyan. *Conservador* en sentido de rutinario y con-

²⁴ Un distinguido académico afirmó: "Si el acusado miente, según las costumbres, sufrirá la ira de los símbolos de su religiosidad y espiritualidad. Si el infractor miente, sufrirá una descarga eléctrica o la sal le quemará los pies" (Cocarico, "El etnocentrismo político-jurídico y el Estado multinacional: nuevos desafíos para la democracia en Bolivia", 145).

vencional y también autoritario, paternalista y prebendalista. Es obvio que esta constelación no fue creada por los regímenes actuales, pero sí legitimada y exacerbada. Para ello no se necesita mucho esfuerzo creativo intelectual, sino la utilización adecuada y metódica de la astucia cotidiana. El accionar de los gobiernos neopopulistas ha sido facilitado por una mentalidad colectiva que, en líneas generales, tiende a la reproducción de comportamientos anteriores, muchos de ellos de carácter verticalista. Por ello se explica la facilidad con que se imponen el voto consigna, el caudillismo personal del Gran Hermano y la intolerancia hacia los que piensan de manera diferente. Hay que señalar que esta atmósfera general de autoritarismo práctico es fomentada también por la carencia de una consciencia crítica de peso social, por el nivel educativo muy modesto de la población y por la existencia de un sistema universitario consagrado a un saber memorístico y convencional, muy lejano de la investigación científica. Aquí se puede cambiar el nombre del país mediante un decreto supremo sin que se presente ninguna oposición seria y sin que los sectores intelectuales articulen ninguna protesta de relevancia social.

Es también una tendencia a la *desinstitucionalización* de las actividades estatales y administrativas. No es casualidad que de modo paralelo se promueva la economía informal, aunque sectores importantes de la misma se encuentran cerca de lo ilegal-delictivo y no fomentan una modernización racional de la economía andina. La desinstitucionalización afianza paradójicamente el poder y el uso discrecional del aparato estatal por parte de la jefatura neopopulista. Este acrecentamiento del poder de los arriba (con su correlato inexorable: la irresponsabilidad) sólo ha sido históricamente posible a causa de la ignorancia, la credulidad y la ingenuidad de los de abajo. Los últimos años en Ecuador, Bolivia y Venezuela han visto la intensificación de fenómenos de vieja data, fenómenos que ahora adquieren el barniz de lo progresista y adecuado al tiempo. Como corolario se puede afirmar que este proceso significa en realidad la supremacía de las habilidades tácticas sobre la reflexión intelectual creadora, la victoria de la maniobra tradicional por encima de las concepciones de largo aliento y el triunfo de la astucia sobre la inteligencia.

No debemos aceptar, por todo esto, los teoremas doctrinales tan expandidos hoy en el Tercer Mundo y legitimados por el relativismo axiológico, que partiendo de la diversidad de culturas y de la presunta incomparabilidad de las mismas, declaran como imposible (desde el punto de vista teórico) e "imperialista" (desde la perspectiva política) la vigencia de los derechos humanos universales. Amparándose en concepciones similares, algunos autores, cada vez más influyentes en el área andina, ponen en duda la necesidad de introducir y consolidar la moderna democracia pluralista y representativa, pues sería un fenómeno "foráneo", propio de la civilización occidental. Las culturas andinas autóctonas habrían creado sus propias formas de democracia directa y participativa, sin necesidad de un proceso

de institucionalización.²⁵ De ahí hay un paso a rechazar toda mención del autoritarismo inmerso en las tradiciones políticas del mundo andino y a postular la tesis de que los elementos centrales de la vida democrática contemporánea (el sentido de responsabilidad, el concepto de libertad, los derechos básicos, la tolerancia entre grupos plurales) deben ser vistos y comprendidos desde otra óptica, que supera el marco institucional y que presuntamente se "abre" a otras vivencias más profundas y directamente corporales, como la discriminación, la desigualdad y la pobreza. La popular alusión a la discriminación, la desigualdad y la pobreza —cuya existencia está por encima de toda duda— sirve hábilmente para exculpar y expurgar a la cultura andina de factores antidemocráticos y para dejar de lado hábilmente la problemática del autoritarismo cotidiano.

En dilatadas porciones del Tercer Mundo, el ámbito de la cultura occidental es pintado como una civilización decadente, superficial, materialista, sin raíces y sin sueños, que habría destruido, por ejemplo, el vigor y la unidad espirituales de Oriente. Esta corriente reconoce los avances científico-técnicos de los países occidentales, pero critica la falta de una gran visión histórica y religiosa, que vaya más allá de los afanes cotidianos. Este desdén por la democracia contiene elementos premodernos y hasta pre-urbanos. La democracia 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, es percibida por sus detractores como un orden social débil y sin substancia, antiheroico, mediocre y corrupto. En la consciencia anti-occidentalista la democracia moderna es vista como el ámbito de los comerciantes y los mercaderes, donde faltan los grandes designios y los propósitos sublimes.²⁶ Estas ideas anti-occidentalistas poseen también una amplia y distinguida tradición en Europa, donde autores ilustres como Friedrich Nietzsche, F. M. Dostoevskij y Georg Lukács denunciaron el carácter mezquino y decadente de la democracia mercantil.²⁷ Es indispensable mencionar que la democracia occidental no estaba (y no está) exenta de numerosos aspectos mezquinos y decadentes —y aun otros más graves—, que, a su modo, criticaron

²⁵ Cf. un testimonio de esta corriente en el ámbito boliviano: 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).

²⁶ Sobre el occidentalismo como ideología compensatoria cf. Ian Buruma/Avishai Margalit, *Okzidentalismus. Der Westen in den Augen seiner Feinde [Occidentalismo. El Oeste en los ojos de sus enemigos]* (Munich: Hanser, 2005), 10, 13, 16, 60 sq. Cf. también: Bertrand Badie, *L'état importé: l'occidentalisation de l'ordre politique* (París: Fayard, 1994).

²⁷ François Furet, *El pasado de una ilusión. Ensayo sobre la idea comunista en el siglo XX* (México: FCE, 1995), 142.

Nietzsche y Dostoevskij, aportes que pertenecen a lo más noble del legado europeo, y sin los cuales la cultura actual sería mucho más pobre.

Finalmente hay que subrayar lo siguiente. La crítica de la modernidad se da sólo después de un encuentro traumático con el ámbito de la civilización occidental.²⁸ En el fondo se trata de una posición ambivalente con respecto al mundo europeo: la ambigüedad es, como se sabe, una de las causas más poderosas para sentirse mal consigo mismo y para elaborar ideologías compensatorias respecto de una carencia. Las mismas personas que admiran los logros de Occidente en lo económico, técnico y militar, desprecian sus instituciones políticas, sus prácticas democráticas y su filosofía racionalista. La supremacía que precisamente estos factores han otorgado a la civilización occidental han vulnerado el orgullo colectivo de los musulmanes y también de una porción de los habitantes andinos: muchos de ellos suponen que las maquinaciones occidentales han socavado su antigua gloria y que aquellas son responsables por el rol marginal que la civilización islámica y la cultura andina juegan ahora en el mundo globalizado. Esta autopercepción es la base para el radicalismo de algunas corrientes del fundamentalismo islamista. Es un sentimiento de impotencia, inseguridad y humillación, unido a un desmembramiento psíquico (admiración y repulsión simultáneamente) y a una ausencia de normativas claras en un mundo sometido de todas maneras a un proceso acelerado de cambio y modernización. El resultado final puede ser descrito como un conflicto de identidad difícil de resolver por la vía pacífica, lo que favorece la predisposición a actitudes violentas y autoritarias.²⁹

Hugo Celso Felipe Mansilla
Dirección: Casilla 2049
La Paz - Bolivia
E-mail: hcf_mansilla@yahoo.com

Recibido: 21 de marzo de 2011
Aceptado: 28 de julio de 2011

²⁸ Tesis de Samuel Kodjo, *Probleme der Akkulturation in Afrika* [Problemas de aculturación en África] (Meisenheim: Hain, 1973). Un entendimiento posterior es difícil porque no fue un encuentro de culturas más o menos equivalentes, sino un choque asimétrico de modelos civilizatorios divergentes.

²⁹ Cf. el brillante ensayo de Hamed Abdel-Samad, “Radikalisierung in der Fremde? Muslime in Deutschland” [Radicalización en el extranjero? Musulmanes en Alemania], en: Peter Waldmann (comp.), *Determinanten des Terrorismus* [Determinantes del terrorismo] (Weilerswist: Velbrück 2004), 189-240, especialmente pp. 217, 226-228.