La cultura como punto de partida para la comprensión de los problemas políticos de América Latina

*Andrés Fink**

La convivencia entre naciones como coexistencia entre culturas.

La comunidad internacional, como comunidad descentralizada de pueblos, implica la convivencia armónica entre culturas. En la lejanía de los tiempos y tan pronto como los pueblos hacen su entrada en la vida cultural, la historia nos muestra reglas que rigen sus relaciones. Estas reglas no necesitaron de ningún convenio especial. Adquirieron eficacia mediante la costumbre y pasaron así a formar parte del Derecho de gentes. Las reglas de conducta mencionadas contenían como principios esenciales la fidelidad a lo pactado y el respeto a los enviados. Cuando aparece el cristianismo, con su doctrina sobre el origen, naturaleza y fin del ser humano comienza a hablarse de la unidad de la humanidad y de los pueblos como comunidad natural. Precisamente por esta unidad es que pueden surgir los primeros conceptos

* Doctor en Derecho. Universidad Complutense. Madrid. Profesor titular con dedicación especial en el Instituto de Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales de la UCA.

del Derecho internacional. Con ello surge la idea de cooperación entre las naciones como requisito ineludible para lograr su progreso. Aparece entonces la necesidad de pactar entre ellas. Surge así una vinculación adicional: A la comunidad, entidad natural, se agrega la sociedad, entidad artificial, racional y voluntaria. Comunidad y sociedad, en lugar de excluirse mutuamente, se complementan, configurando unas relaciones internacionales suficientemente estables y dinámicas como para constituir un orden en la convivencia internacional. Dicho orden se encuentra hoy bastante avanzado y el siglo XX fue muy rico en logros, especialmente en la segunda mitad de la centuria, en que las Naciones Unidas, a través de la Comisión de Derecho Internacional, propició importantes convenciones en cuestiones de primera magnitud. El orden internacional en este momento necesita imperiosamente de una autoridad internacional legítima, cuya constitución representa aun la asignatura pendiente que debe rendir la comunidad de naciones. En este momento, a comienzos del siglo XXI, la humanidad se encuentra ante un verdadero desafío y parece que, respecto de los logros mencionados durante el siglo anterior, ha sufrido un verdadero y lamentable retroceso que es necesario detener y contrarrestar sin demora.

Lo dicho hasta aquí implica, en primer lugar, la existencia de valores. Son estos los que esencialmente componen la cultura. Pero, en segundo lugar, estos valores al coexistir deben ser compartidos para que puedan ser un punto de partida y una base para la convivencia. Reglas, convenios, costumbres, Derecho, principios, respeto, cooperación, orden de convivencia, instituciones, ejercicio del poder, autoridad legítima, todo ello son elementos de aquella regularidad inviolable que es, para los sociólogos de la cultura, la base de este concepto (Weber, 1993: 17). Ahora bien, hablar de culturas implica hablar de culturas diferentes y ello significa hablar de valores diferentes. La diferencia de valores imprime en el medio respectivo un distinto orden que se refleja en el establecimiento y

perdurabilidad de diferentes sistemas políticos y diversas ideas del orden internacional.

Este hecho aparece hoy con una claridad meridiana en casi todos los conflictos que ocupan y preocupan a los analistas de la realidad internacional. Los principales conflictos tienen una base eminentemente cultural: El ya clásico conflicto de Medio Oriente, la guerra de los Balcanes, el ataque a las Torres gemelas, Afganistán, la última guerra en Irak, el movimiento zapatista en México, enardecido sobre los diez millones de mayas en los pobres y olvidados estados de Chiapas y Guerrero, el movimiento indigenista en Bolivia, que conforma el 80% de su población, la similar problemática en Perú y Ecuador y tantos otros quizá menos resonantes, evidencian una no resuelta relación entre culturas. Huntington habla del choque de civilizaciones, pero (dejando en este lugar de lado la confusión que encontramos en su libro entre los conceptos de civilización y cultura), observamos que se trata en realidad y en primer término de un choque entre culturas y quizá más tarde entre civilizaciones (Huntington, 1997). Este autor recientemente publicó su último libro (*Who are we: The challenges to America's National Identity*, mayo 2004), en el que habla del choque (esta vez habla claramente) de culturas, pero dentro de los EE UU. Desarrolla su idea, conocida ya hace algunos meses antes de la aparición del libro, sobre el incierto futuro de los EE UU, que se encuentran en un proceso creciente de cambio de identidad, estando en vías de transformarse en un Estado con dos culturas: Una anglosajona y otra hispanoamericana (Huntington, 2004).

Es evidente que el choque existe en forma patente en Iberoamérica. En este (sub)continente la problemática se da fundamentalmente como consecuencia del contacto no satisfactoriamente resuelto entre diversas culturas. Debido a este contacto no resuelto, el mismo degenera en un choque entre las mismas, de lo que se siguen un sinnúmero de conflictos ya crónicos en este continente.

Antes de abordar el análisis de esta problemática considero que debemos recordar algunas nociones que hacen al concepto de identidad cultural, a fin de comprender acabadamente la dimensión del tema propuesto.

La identidad cultural.

En este tipo de consideraciones se deben tener en cuenta las identidades culturales de cada nación que conforma la comunidad internacional. El diccionario nos dice que por identidad entendemos “la persistencia del ser en su unidad a través de sus múltiples cambios y determinaciones”. “Lo que es – es”. “Lo que no es – no es”. Coincidente con el anterior concepto, en el mundo de las exactitudes matemáticas identidad es “igualdad permanente, aunque cambien las variables” (Diccionario Enciclopédico Salvat). En el concepto hay pues siempre un mismo ente, a pesar de las posibles variables que no hacen a su esencia, la que se mantiene inalterada. El acento está puesto en la “mismidad”.

Solo si alguien es quien es, sabemos con quien tratamos, de lo contrario no sabríamos a que atenernos. En ciertas oportunidades algunos individuos cambian de identidad, física, psíquica o moralmente, con lo que han dejado de ser ellos y se han transformado en otra persona. Lo mismo puede ocurrir con cualquier ente, sea natural, social o moral. Si una nación, debido a influencias de elementos extraños a su ser, comienza a adoptar durante un cierto período de tiempo valores y actitudes distintas a las que le son o eran naturales hasta entonces, modifica su identidad. La identidad cultural es, por consiguiente, el núcleo de una nación.

La cultura es, probablemente, uno de los conceptos filosófico-sociales mas difíciles de definir y precisar. Recién se empezó a utilizar en la época de Bacon y solo en el siglo XVIII, por obra de Herder, aparece como una expresión con conteni-

do concreto. La noción se vincula etimológicamente con la idea de “cultivo”. Lo cultivado se distingue de lo natural y espontáneo, lo que lleva directamente a la oposición entre naturaleza por un lado y cultura por el otro. Es naturaleza todo lo nacido por sí, lo oriundo de sí y resultante de su propio crecimiento. Es el campo de la realidad. La cultura, en cambio, se vincula con todo aquello que es producido por el hombre, lo que él crea o valora de un determinado modo, todo lo que el hombre considera especialmente en atención a un valor que pone en la cosa. El mundo de la cultura es el reino del valor. Ya no estamos en el sector de la pura y simple realidad, sino que pasamos al dominio de realidades diferentes, superiores (Poviña, 1961).

Desde un enfoque amplio se puede definir cultura como el conjunto de valores, actitudes, creencias, orientaciones y suposiciones subyacentes que prevalecen entre las personas que conforman una sociedad (Huntington, 2001, 17).

Desde hace aproximadamente quince años han renacido los estudios sobre la cultura y su relación con los valores singulares, así como también con las consecuencias políticas, económicas y sociales de los mismos. En abril de 1999 fue organizado un simposio en Massachussets, bajo el título “Los valores culturales y el progreso humano”, con la participación de numerosos pensadores (Huntington-Harrison, 2001).

Uno de los puntos clave que desde nuestro interés no podemos dejar de resaltar, es hasta que punto el cambio cultural es posible, tanto el voluntario como el impuesto. El núcleo de esta cuestión reside en la profundidad y extensión y se refiere a los rasgos fundamentales. ¿Cuan grande sería el cambio y como sería implementado? De hecho, en toda sociedad el cambio imperceptible, también llamado “cambio metabólico”, se da permanentemente (Murillo Ferrol, 1972:84). Lo esencial es que con el cambio, si es voluntario, no se pierda identidad, o, si es impuesto, no la quite. **Si los organismos que atraviesan un cambio cultural debido a ello no cambian (no pier-**

den) su identidad, sino que con los valores incorporados la afirman, dicho cambio no solo es aceptable sino que sería incluso deseable, ya que implicaría incorporar nuevos valores que no se oponen ni eliminan a los anteriores.

En este punto deberíamos detenernos brevemente en lo que se entiende por valor. Desde Max Scheler (1926), tenemos enunciada la “Teoría de los Valores”. (Aftalion, 1994, 762). Recordemos que existen sobre el punto dos grandes corrientes: El objetivismo y el subjetivismo. Adherimos al objetivismo y sostenemos la existencia de valores comunes a todas las culturas, porque están arraigadas en la común naturaleza del ser humano.

A modo de ilustración resulta interesante la enumeración (que consideramos abierta y no excluyente) que hace Grondona cuando intenta establecer una tipología cultural que aplica al desarrollo económico. Considera y enumera veinte factores culturales o valores: Religión; confianza en el individuo; el imperativo moral; distintos conceptos sobre la riqueza; distintos puntos de vista sobre la competencia; la noción de justicia; el valor del trabajo; el papel de la herejía; la educación; la importancia de la utilidad; las virtudes menores; el tiempo; la racionalidad; la autoridad; la visión del mundo; la visión de la vida; la salvación de y en el mundo; las utopías; la naturaleza del optimismo; y las diferentes visiones de la democracia (Grondona, 2001: 93).

Harrison también intenta una enumeración básica. Partiendo de la Declaración Universal de Derechos Humanos de la ONU, le parece que la mayoría de las personas del planeta estarían de acuerdo con las siguientes afirmaciones: La vida es mejor que la muerte; La salud es mejor que la enfermedad; La libertad es mejor que la esclavitud; La prosperidad es mejor que la pobreza; La educación es mejor que la ignorancia; y La justicia es mejor que la injusticia (Harrison, 2001:31).

En todo intento de enumeración de valores es importante tener en cuenta aquellos que hacen a la esencia del ser huma-

no, pues es demasiado fácil perderse en la consideración de los mas superficiales. Es necesario estar prevenidos ante lo que Schweder llama “intelectuales cosmopolitas”, que tienen la tendencia de operar con abstracciones e ideas muchas veces no sustentadas en las diferentes realidades (Schweder, 2001: 224).

En estos temas no podemos dejar de mencionar, como una fuente muy importante de ideas, la infinidad de documentos que sobre el particular integran la Doctrina de los Pontífices de Roma (Doctrina Pontificia, 1958). A esa gran producción intelectual podemos agregar como uno de los últimos, el Mensaje de Su Santidad Juan Pablo II para la celebración de la Jornada Mundial de la Paz el 1 de enero de 2001, titulado precisamente “Diálogo entre las culturas para una civilización del amor y de la paz”. Después de analizar en profundidad el fenómeno de las culturas y su diversidad, sus potencialidades y los riesgos de la comunicación global, enumera como valores comunes: La solidaridad, la paz, la vida, la educación, el perdón y la reconciliación (Mensaje, 2001).

En este punto es interesante la posición de Finkelkraut, quien desde una postura diferente a las habituales en estos casos, también sustenta la tesis del universalismo de los valores. Lo hace analizando las ideas que surgieron en Europa a fines del siglo XVIII, especialmente de la pluma de Herder y se desarrollaron en el siglo XIX bajo el rótulo de Principio de las nacionalidades. Finkelkraut parte de las ideas de Herder sobre la nación, en las cuales se pondera los particularismos a los cuales es imposible escapar. Cada individuo está necesariamente inmerso en los valores de la propia nación en que le tocó nacer, lo que supone valores singulares. Luego pasa a considerar las ideas de Goethe, quien en un principio estuvo influido por Herder, pero luego evolucionó por derroteros propios. La idea final de Goethe, que puede servir también para expresar sintéticamente la postura de Finkelkraut, la podemos encontrar en esta cita del poeta: “Como hombre, como ciudadano, el poeta amará su patria; pero la patria de su fuerza

y acción poéticas son la Bondad, la Nobleza, la Belleza, que no están ligadas a ninguna provincia especial, a ningún país especial que él toma y forma allí donde los encuentra” (Finkielkraut, 1987, 42). De lo que se concluye que **no hay oposición verdadera entre el verdadero valor particular y el verdadero valor universal**. Lo particular abreva y se nutre de lo universal y viceversa.

(Para la problemática decimonónica de la nación, que en la última década ha resurgido, tan cercana o incluso identificada con todo lo cultural, puede ser esclarecedor el libro del compilador Fernández Bravo, A. 2000. La invención de la nación. Lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha. Buenos Aires: Manantial).

No obstante todo lo dicho, la discusión si los valores son universales o no sigue siendo actual. Relacionada con ella esta la otra, a saber, si, dada esa universalidad, es lícito influir para que los valores y la cultura singulares que sobre ellos se sustenta cambien (Harrison, 2001,31).

Una particular y crítica visión de la problemática nos viene de Jean Baudrillard. Frente al fenómeno de la globalización (por ser francés habla de mundialización) sostiene que esta y la universalidad no son lo mismo. La globalización es la de las técnicas, del mercado, del turismo, de la información. La universalidad es la de los valores, de los derechos humanos, de las libertades, de la cultura, de la democracia. La globalización parece irreversible, lo universal estaría más bien en vías de desaparición. Con cierto aire spengleriano afirma que toda cultura digna de ese nombre se pierde en lo universal. Toda cultura que se universaliza pierde su singularidad y muere. Es lo que ocurre con las que hemos destruido asimilándolas a la fuerza, pero es también lo que ocurre con la nuestra en su pretensión a lo universal. La diferencia está en que las otras han muerto de su singularidad, lo que es una hermosa muerte, mientras nosotros nos morimos de la pérdida de toda singularidad, del exterminio de todos nuestros valores, lo cual es

una muerte trágica. El destino de todo valor, según Baudrillard, es la elevación a lo universal, sin medir el peligro mortal que constituye esa promoción, ya que pretendiendo ser elevación, es en realidad una reducción. La globalización de los intercambios pone fin a la universalidad de los valores. Es el triunfo del pensamiento único sobre el pensamiento universal. Lo universal mismo está globalizado. La democracia y los derechos humanos circulan exactamente como cualquier producto mundial, como el petróleo o los capitales. A modo de síntesis afirma que estamos frente a un complejo dispositivo de tres términos: Una globalización de los intercambios, una universalidad de los valores y una singularidad de las formas. En estos tiempos la situación cambia y se radicaliza a medida que los valores universales pierden algo de su autoridad y legitimidad. Mientras se imponían como valores mediadores, lograban integrar las singularidades en una cultura universal de la diferencia. Ahora ya no lo conseguirán, pues la globalización triunfante hace tabla rasa de todas las diferencias y de todos los valores, inaugurando una (in)cultura perfectamente indiferente. Y cuando lo universal desaparece, ya no queda sino la omnipotente tecnoestructura mundial frente a las singularidades que vuelven a ser salvajes y quedan a merced de sí mismas. Baudrillard no es optimista, aunque también afirme que quizá la suerte no esté totalmente echada (Baudrillard, 2000).

La relación entre diferentes culturas y su eventual incompatibilidad. Culturas “superiores” e “inferiores”.

Suele afirmarse que las culturas son mundos cerrados y en principio no son transmisibles. Pertenecer a dos culturas al mismo tiempo es imposible. Pasarse de una cultura a otra también es, en principio, imposible. Podría serlo solo si el pasaje es paulatino, extendido en el tiempo. Cuantos mas valores comunes haya entre las dos culturas, tanto antes podrá hacer-

se efectivo el pasaje. En todo caso, dicho pasaje deberá ineludiblemente atravesar el espacio de la universalidad de los distintos valores, al modo de la antes mencionada idea de Goethe: Porque no hay oposición verdadera entre el verdadero valor particular y el verdadero valor universal es que el pasaje es posible.

Aunque algo acerca de este tema ya ha sido dicho en el punto anterior, es posible ampliarlo con algunas consideraciones adicionales, entre otras las que realiza Walzer, Michael en su "Tratado sobre la tolerancia", en el que se refiere esencialmente al multiculturalismo y a la coexistencia pacífica de grupos humanos con diferentes historias, culturas e identidades. Comienza aceptando que la coexistencia pacífica es siempre algo bueno, es decir, un valor. Pero esta coexistencia puede adoptar formas políticas muy diferentes, con implicaciones diversas para la moral cotidiana. Ninguna de estas formas, afirma él, es universalmente válida. Parece sustentar una idea relativista. "La idea de que nuestras elecciones no están determinadas por un único principio universal y que la elección correcta en una situación puede que no sea igualmente correcta en otra es, estrictamente hablando, una idea relativista. El mejor de los órdenes políticos es relativo a la historia y a la cultura del pueblo cuya vida trata de organizar". Pero algo después parece volver al universalismo cuando dice: "Defender que se debería permitir coexistir en paz a diferentes grupos o individuos, no es lo mismo que decir que se debe tolerar toda diferencia real o imaginada" (Walzer, 1998: 19). Explica que el argumento a favor de la tolerancia se apoya en el "respeto de la diversidad cultural". Cuando los valores morales esenciales de la comunidad más amplia (nacional o internacional), no se sienten tan directamente atacados, puede aceptarse la excusa de la diversidad cultural o religiosa (Ejemplo de sectas minoritarias o muy cerradas, como los amish en EE UU). Pero concesiones parecidas no se ofrecen de manera tan sencilla a grupos mayores o mas numerosos y mas amenazantes (Ej.: En la

actualidad inmigrantes de diversa procedencia en Europa, especialmente si son de procedencia islámica, etc.)(Walzer, 1998: 76).

Aquí surge el problema de la intolerancia, que también analiza Walzer. Esta se da en los imperios, Estados nacionales y sociedades de inmigrantes. La aceptación tolerante de la diferencia se sustituye en estos regímenes por un impulso hacia la unidad y la exclusividad. El centro imperial intenta crear algo muy parecido al Estado nacional, como se evidenció en las campañas de “rusificación” en el siglo XIX, o de “norteamericanización” en el XX. Los ejemplos en este aspecto abundan.

Las culturas en Iberoamérica

Después del breve discurso sobre el concepto general de la cultura, podemos volver a la problemática iberoamericana. ¿Cuales son las culturas que en el pasado se enfrentaron y que aun hoy se enfrentan y entrechocan a veces fuertemente? En principio lo fueron las de los colonizadores con las autóctonas:

- 1) Española vs. Indígenas;
- 2) Portuguesa vs. Indígenas;

Por el lado indígena la cultura (o las culturas) tenía(n) una cierta homogeneidad, sin perjuicio de las grandes diferencias existentes entre las diversas tribus y pueblos. En cambio, por parte de los colonizadores, ambas eran de cosmovisión católica pero de diferente manera de pensar. Españoles y portugueses, evidenciaron una diferente actitud que se reflejaba en su sistema colonial y su actitud ante la vida. Los españoles eran de características desprendidas (aunque buscaran enriquecerse en América); eran, por naturaleza nacional, en general y en principio, idealistas, aunque los hubo mezquinos; buscaban al mismo tiempo la mayor gloria de Dios y de su Rey, quedándo-

les siempre algo para aumentar su fortuna personal. En cambio los portugueses siempre fueron estrictamente pragmáticos. Los determinó la posición geográfica o geopolítica de su Metrópoli, siempre cercada por su único vecino y potencial enemigo (España) y el mar. Ante realidades tan concretas e ineludibles prefirieron lanzarse al mar y construir un gran imperio. El pragmatismo portugués fue heredado por los brasileños, para quienes es este hoy una de sus principales características.

A las tres culturas mencionadas, se agregaron con el tiempo:

3) Las culturas africanas como consecuencia del elemento esclavo traído desde el continente negro (Brasil, norte de Sudamérica y Caribe); y, mas adelante,

4) La cultura anglosajona de los EE UU, de características históricas muy diferentes a todas las antes mencionadas. Consideramos ineludible en este punto mencionar a Max Weber y su tesis expuesta en su ensayo “La ética protestante y el espíritu del capitalismo”. Mas allá de los acuerdos y desacuerdos que este ensayo concitó, y mas allá de las diferencias de carácter, temperamento y estilo de los anglosajones frente a los latinos ibéricos y frente a los indígenas, considero que, al menos en los trazos gruesos, Weber acertó en cuanto al tipo de hombre que allí define: racional, ordenado, diligente, productivo. Este tipo de hombre tarde o temprano debió confrontar con los demás tipos americanos y de la confrontación entre todos ellos ha surgido el continente con las características que hoy tiene.

El problema iberoamericano hoy es el vacío cultural. No hay en la mayoría de los casos un patrón cultural propio. Las culturas originarias indígenas o desaparecieron o se vieron tan relegadas que a pesar del número de sus posibles integrantes hoy no son un factor a tener en cuenta. En uno u otro caso fueron desplazadas por las culturas europeas que no se preocuparon, salvo los jesuitas en las Misiones, de amalgamar lentamente los verdaderos valores particulares de ambas en unos nuevos.

Es debido a ello que en América Latina nunca hubo verdadero Estado-nación, basado en pautas culturales propias definidas y firmes. Los Estados actuales se formaron en un ambiente más o menos anárquico, siguiendo no patrones culturales nacionales, sino las voluntades de caciques y caudillos, que más tarde dieron lugar a oligarquías, alrededor de los cuales se fueron conformando las instituciones, adecuadas y/o manoseadas según las necesidades de tal o cual personaje o grupo. En esta situación, lo más que se podía pedir era la aparición de alguno que otro caudillo con algún grado de honestidad y mente abierta al mundo. Pero estos casos fueron los menos. Los caudillos se siguen sucediendo unos a otros, matizada esta sucesión con la coexistencia de instituciones frágiles y quebradizas, lo que causa las clásicas inestabilidades del continente, sin luces al final del túnel que permitan alentar grandes esperanzas de cambio.

Caso histórico de convivencia exitosa: Las Misiones Jesuíticas.

Para la historia del contacto entre culturas es muy interesante el caso de las Misiones jesuíticas del Paraguay, que configuran el experimento más original de cuantos se conocen en estos temas. El hecho que sea un caso cerrado, es decir, que tenga un comienzo, un desarrollo, un florecimiento y un fin, y que este haya ocurrido hace dos siglos, con suficiente tiempo y posibilidades de ser analizado detenidamente, lo hace más interesante aun. Este experimento, que más que experimento fue una realidad, produjo exitosamente la antes mencionada amalgama entre distintos valores. Si bien es cierto que de la mano de la orden jesuítica hubo en todo el mundo ensayos similares, como por ejemplo en Asia, en particular en la India, es en América del Sur donde floreció el experimento que más se acercó a una cierta realización de aquello que muchos en

este caso denominan utopía. Se podría decir que como mínimo representó un esfuerzo sobrehumano de siglo y medio de duración que llegó a la mitad de aquel camino utópico y que fue cortado en pleno auge con la expulsión de la orden en el año 1768.

Los jesuitas llegaron al Paraguay en 1585 como consecuencia de una triple misión que les encomendara el Rey de España: 1) Reducir y cristianizar las tribus guaraníes que las armas de los conquistadores no habían logrado someter; 2) Organizar un poder económico y militar sobre la base de estos indígenas, con suficiente fuerza de disuasión para contrapesar el poder de los colonos encomenderos y de las propias autoridades civiles y militares que solo se preocupaban de sus intereses, pero no de los que correspondían a la Corona; y 3) Levantar en las reducciones un muro de contención contra las invasiones de los bandeirantes paulistas, depredadores y cazadores de esclavos, que constituían el riesgo mayor en las fronteras de los dos imperios.

Según Lucía Gálvez la palabra “reducción” no suena muy bien a los oídos contemporáneos, pero en su momento no tenía el significado peyorativo de achicar o quitar, sino el positivo de reunir o congregar. La “reducción” era el lugar donde, de acuerdo con la mentalidad eurocéntrica vigente, los salvajes se convertirían en civilizados y los bárbaros en cristianos. La idea era acostumarlos a una vida “política y humana” dejando de lado hábitos malsanos o antisociales como el nomadismo, la desnudez, la poligamia, los sacrificios humanos, la antropofagia, etc. Lo interesante es que los guaraníes, si bien en esos momentos no podían conocer por sí mismos ciertos aspectos técnicos, políticos y sociales, ya habían llegado, sin embargo, a un contacto con lo sobrenatural y a un conocimiento de las cosas divinas que pasaron desapercibidas a los primeros misioneros de su tiempo. Más tarde lo percibieron, como Ruiz de Montoya, que reconoce en un indio guaraní a su maestro espiritual. Este misionero, lingüista y escritor

definía así a las reducciones: Llamamos reducciones a los pueblos de indios que, viviendo a su antigua usanza en montes, sierras y valles,... los redujo la diligencia de los padres a poblaciones grandes y a vida política humana, a beneficiar el algodón con que se visten, porque comúnmente vivían en la desnudez... (Gálvez, 1995: 109).

Los jesuitas tenían una idea muy distinta de la mera misión evangelizadora. Esta en realidad había empezado muy pronto, casi con la conquista y de distintas maneras. Los jesuitas tenían la intención de evangelizar, sí, pero de un modo muy especial. Las llamadas reducciones eran en realidad un experimento único y que, según el escritor paraguayo Augusto Roa Bastos, no se repitió en un mundo que nacía a la civilización y al cristianismo de la Contrarreforma. Los jesuitas querían conquistar a los guaraníes a la nueva vida pero manteniéndolos en su lengua, en su cultura, en sus costumbres, en sus modos ancestrales de ser y de vivir. Para ellos tal premisa era básica. Esto implicaba liberarlos en primer término de los colonos españoles y del servicio obligatorio de las encomiendas, las que juntamente con el hambre, la extenuación extrema y las enfermedades que habían traído los europeos diezaban la población indígena. Los jesuitas quisieron, ante todo, salvar a los indígenas del etnocidio generalizado (esta es la expresión que utiliza el escritor citado). Solo después de ello fueron introduciendo en sus mentes y almas los valores del cristianismo (Roa Bastos, 1991: 16:18). También Furlong insiste en que una de las glorias mas grandes y genuinas de la Compañía de Jesús es la de haber sido sus miembros siempre y en todas partes, pero muy particularmente en estas regiones del Río de la Plata, los mas tenaces defensores y los mas sacrificados abogados de los indígenas (Furlong, 1994: 37).

Los jesuitas comenzaron por donde habitualmente no comienza ningún colonizador: Por aprender la lengua de los colonizados. Establecido este nexo comunicativo vino todo lo demás: Instrucción, organización política y económica, nue-

vas técnicas agrícolas, reordenamiento social, sanidad, arte (en particular música y arquitectura), manualidades diversas, etc. Fue este un proyecto cuya concreción tendía a organizar en el marco de la colonia absolutista y feudal una comunidad religiosa y humanista. Una comunidad aislada en un primer momento, pero que sirviese luego de modelo a la transformación del régimen colonial en su conjunto. Las Leyes de Indias, desviadas, obstaculizadas y adulteradas por innumerables y venales funcionarios no solo no habían hecho posible esta transformación sino que habían llevado a la colonia a un estado de creciente desorden y degradación (Roa Bastos, 1991: 28).

Resulta interesante destacar que las actividades de los jesuitas fueron elogiadas, si bien con reticencias, aun por adversarios tales como Voltaire, d'Alembert y Montesquieu. Estos pensadores de la ilustración juzgaban que el "estado jesuítico" constituía, fundamentalmente, una admirable experiencia en la que el intelecto europeo demostraba su aptitud para crear una sociedad de acuerdo con planes preconcebidos. También los liberales y los socialistas, que influyeron en la literatura de Europa occidental, aceptaron, por otra parte, la teoría de que el "estado jesuítico" era un experimento del racionalismo. Hegel, si bien insistió en la condición no emancipada de los indios, señaló que los jesuitas habían logrado crear necesidades, fuente de toda evolución. Casi todos estos escritores especulativos se sintieron atraídos por el origen del "estado jesuítico". Ya Montesquieu lo había comparado con la República de Platón (Morner, 1968: 105).

Preguntándose por los posibles modelos teóricos seguidos, Gálvez afirma que no existe un modelo preciso ni un fundador ni un ideólogo exclusivo de esta empresa. Los pueblos jesuíticos entre los guaraníes fueron el resultado de una brillante conjunción de voluntades que supieron tomar ideas, sugerencias y modelos de aquí y allá sin atarse a ninguno, para responder a una necesidad histórica y a un ideal de vida. Resulta superfluo decir que fueron los propios guaraníes, la ma-

teria prima indispensable, quienes aceptaron voluntariamente tantos cambios de vida como limitaciones a su libertad confiando en estos extraños “chamanes” y en su nuevo Dios. Si unos idearon, otros autorizaron, otros solicitaron, otros ejecutaron y todos pusieron algo de su ingenio, imaginación y buena voluntad para lograr el éxito de este experimento sacrosocio-económico (Gálvez, 1995: 113).

Según Roa Bastos, lo extraño es que casi todos los que se ocuparon de las Misiones jesuíticas del Paraguay coincidan en considerarlas una “utopía” (y al mismo tiempo una ucronía), con referencia a los mas prestigiosos modelos del humanismo clásico y renacentista, desde la República de Platón a la isla áurea de este nombre, imaginada por Erasmo y Tomas Moro. Coincide Roa Bastos con Gálvez en que las Misiones jesuíticas muestran mas bien el momento concreto – una época, un espacio determinados, un sistema de correlaciones históricas, políticas, sociales y económicas – en cuyo contexto **“el pensamiento utópico pasa a la historia y se objetiva en ella dejando de ser utopía: Un lugar que existía solo imaginariamente se convierte en real; la concepción imaginaria de un gobierno ideal se extingue y hasta se transforma en su opuesto cuando toma cuerpo en la realidad y es desviada por los intereses en pugna”**. El mismo autor vislumbra en estas Misiones la nebulosa de un Estado naciente o esbozo de un Estado. También lo denomina “modelo miniaturizado de un estado-nación”(Roa Bastos, 1991: 31).

Según continúa refiriendo Roa Bastos, en los primeros decenios del setecientos, los treinta pueblos de las Misiones parecieron entrar en una época de relativa calma, lo que creó las condiciones para el progreso material, social y cultural que llegó entonces a su pleno florecimiento. El vasto sistema de poblados, cultivos y estancias se extendía sobre mas de cien mil kilómetros cuadrados en áreas vecinas, entre el este paraguay, la Mesopotamia argentina y los territorios adyacentes al río Uruguay, limítrofes con el Brasil, que totalizaban una

población de doscientos mil indios. Mas que un estado dentro de otro estado, las Misiones guaraníicas eran un país extendido a lo largo de tres países. Al cumplirse el centenario de la fundación del primer pueblo (ocurrida en 1610), el “sacro experimento” había logrado levantar el emporio económico, social y cultural mas avanzado del Río de la Plata. Sobre la base de una economía agropecuaria bien ordenada las Misiones se convirtieron en los productores mas importantes de algodón y yerba mate de la época, productos que, juntamente con el tabaco, seguirían siendo la base de la economía paraguaya actual. En el aspecto cultural, se produjeron asimismo hechos relevantes e inéditos en esta región de América del Sur. En primer lugar, la obra de los jesuitas había salvado cuanto menos del etnocidio a los guaraníes. Lo que significó la supervivencia de un pueblo, de su lengua y de su cultura; esto, desde luego, con las inevitables mutaciones que impusieron la endoculturación, aculturación y finalmente la transculturación en el proceso de sincretismo que reemplazó aquí al mestizaje étnico y biológico. Por primera vez la lengua de un pueblo colonizado sirvió de medio de comunicación y de conversión como lengua de variedad alta en sustitución de la lengua del colonizador. Esto haría que, siglos después, el guaraní continuara siendo una de las dos lenguas nacionales del Paraguay y la lengua popular por excelencia. No se registra un hecho análogo en el resto de la América colonial e independiente. (Por supuesto que tampoco se registra algo análogo ni en la colonización de Africa ni de ninguna otra colonia conocida. Africa fue, durante el siglo XIX, literalmente despedazada y de allí proviene su actual crisis, casi insoluble). En cuanto a la literatura, digamos que ochenta años antes que en Buenos Aires, que era capital de la gobernación y luego del Virreinato, tuvieron las Misiones las primeras imprentas (Roa Bastos, 1991: 34).

Por su parte Armani afirma que los misioneros de las reducciones paraguayas no cometieron el error de considerar negativo en su conjunto el patrimonio cultural autóctono y

evitaron imponer a los guaraníes (al tiempo que difundían entre ellos el cristianismo), la cultura nacional española, que era el fruto de una evolución ocurrida en ambientes y circunstancias totalmente diferentes a los de América del Sur. Anticiparon así al menos un par de siglos el principio afirmado en años recientes de que la propagación del mensaje evangélico, así como la transferencia de las experiencias y del progreso tecnológico, no tiene nada que ver con la imposición de una cultura nacional en perjuicio de otra (Armani, 1988: 159: 215).

Es interesante la afirmación de Maeder, para quien “en este momento, en que las naciones del Mercosur han emprendido una acción encaminada a lograr una mayor integración y comprensión recíproca, la historia de las Misiones Jesuíticas de guaraníes adquiere una proyección destacada” (Maeder, 1996: 10).

Conclusiones

Con todo lo dicho hasta aquí pensamos, permitiéndonos la licencia de algún vuelo imaginativo, que América Latina, o al menos el sur de Sudamérica, hoy sería algo muy diferente si los jesuitas hubiesen podido continuar con su labor espiritual y cultural. Esta labor, evidentemente, no estaba todo lo suficientemente consolidada como para mantenerse después del abandono forzado de sus iniciadores. Además de las dificultades de su consolidación, que podríamos llamar intrínsecas, hubo otras, ya mencionadas, de naturaleza extrínseca, que demoraron su crecimiento: los ataques de los bandeirantes; la magnitud de la labor impuesta, pues el elemento indígena no tenía fronteras y siempre había mas población que “cultivar”; la hostilidad que los propios funcionarios coloniales españoles y no solo los encomenderos demostraban continuamente al proyecto; finalmente, una cierta prédica adversa, diríamos, ideológica, que comenzó a difundirse en América, pero funda-

mentalmente en la Metrópoli, que veía en la exitosa labor realizada en las Misiones un peligro político, vislumbrando la posible aparición o conformación con el tiempo, de un Estado fuerte, sustentado en unas sólidas bases constitutivas de un orden político, social y económico.

Mirando el desarrollo histórico, constatamos que solo cuarenta años después de la expulsión de los jesuitas el proceso emancipador ya latente, se hizo patente con los sucesos de Mayo. Los jesuitas, como ya fue dicho, antes que a nada ni nadie, protegían y priorizaban la vida y bienestar de los indígenas. Dada la forma de pensar que evidenciaron en toda su labor, ante la evolución de los acontecimientos políticos en España, y aun cuando siempre fueron fieles al Rey, **los jesuitas muy posiblemente habrían apoyado y acompañado (incluso quizá guiado) la emancipación, pero dentro de una continuidad de ideas que hubiese sido la base ideológica suficientemente fuerte para servir de apoyatura a cualquier acción política.** Recuérdese que en Mayo se esgrimió (en este punto sí) la teoría del padre Suárez (jesuita) de que la soberanía, cuando el gobernante se ve impedido de ejercer sus funciones, “retrovierte a los pueblos”. De esta manera no se hubiera necesitado (suponiendo que se lo necesitó) del bagaje ideológico proveniente de la Revolución Francesa, que fue el que en gran medida sustentó la emancipación. Con todo lo que de positivo estas ideas pudieron contener, resultaban para el continente y la cosmovisión imperante no solo en las Misiones, sino en toda la América hispana, un elemento extraño, que cuajó solo entre un reducido estamento intelectual, pero que estaba lejos de la manera de pensar del hombre común de entonces. Resultó un injerto que, precisamente por su extrañeza y por no tener muchas raíces en el pensamiento vigente aquí, produjo tantos desencuentros en el proceso emancipador primero y en el de la consolidación después.

Roa Bastos, al referirse a la rara mixtura de elementos que se produjo, provenientes, por una parte, del Estado-nación de

las Misiones en el Paraguay y, por otra, de fuentes absolutistas que se encontraban en sus antípodas, mixtura que produjo desviaciones patológicas posteriores, dice textualmente: "Tal Estado-nación tuvo en el Paraguay su concreción siniestra medio siglo después de la expulsión de los jesuitas. La independencia del país de la tutela colonial española desembocó en la Primera República del Sur bajo la dictadura perpetua del doctor Francia. Este tomó mucho más en préstamo de los jesuitas que de sus mentores preiluministas y jacobinos en la construcción de su estado-nación: aislamiento riguroso, colectivismo de estado. El doctor Francia realizó la primera revolución política plasmada en la autodeterminación, la soberanía efectiva del país y la participación de todo el pueblo en la producción y distribución de bienes. Pero en esta primera revolución política se pagó al precio de una feroz dictadura unipersonal que institucionalizó y arraigó en el Paraguay la herencia patológica del poder absolutista... (Pero)Esta herencia no puede imputarse a los jesuitas. Las Misiones no fueron una utopía en el sentido idealista, pero tampoco un estado en el estricto sentido político del término. Sus relaciones de dependencia en todos los órdenes con la Metrópoli, el pago de tributos, la remesa de beneficios, la obediencia al Rey se mantuvieron hasta el momento mismo de la expulsión; todos estos hechos niegan la existencia de ese "estado" con autonomía y poder propios, aunque el "estado" jesuítico pueda prefigurar el embrión de un estado posible" (Roa Bastos, 1991: 30). Estas afirmaciones referidas a la suerte del Paraguay, bien podrían extenderse, al menos en parte, a otras regiones de la América Latina actual. Según lo dicho, fueron los caudillos quienes luego marcaron la dirección de los acontecimientos durante dos siglos de historia de América latina y la siguen marcando.

En definitiva, "concreción siniestra", "feroz dictadura unipersonal", "patología del poder absolutista", todo esto es extraño a los 150 años de labor jesuítica en América. La direc-

ción de esta labor fue muy otra. **De haber perdurado, hubiera podido constituir en el Sur de América, una, o al menos una, unidad política consolidada que equilibrara a la del Norte. Esta se formó precisamente sobre una base cultural firme y uniforme: La de los puritanos, que ya a bordo del “Mayflower” expusieron claramente sus ideas, que luego llevaron a cabo con constancia y tesón.** Como consecuencia de ese equilibrio entre unidades políticas fuertes, la estabilidad en el continente americano hubiera podido ser mayor, de lo que se hubiera seguido un mayor respeto mutuo (la tendencia natural, hobbesiana, es no respetar al débil sino dominarlo), y de ello podría quizá, paradójicamente, surgir en algún momento una mayor unidad, al estilo europeo y a pesar de todas las guerras que allí se desarrollaron. Como todo ello no se produjo, nos encontramos hoy, por un lado, con un Norte fuerte y, por el otro, con un Centro y un Sur débiles, atomizados y con un futuro difícil, al menos en lo inmediato.

No obstante lo antedicho respecto de los anglosajones hacia adentro, hay que tener en cuenta también que, en el choque de culturas, en América del Norte ellos no tuvieron miramientos respecto de las culturas autóctonas: Allí sí se produjo el etnocidio (del que en el Sur los jesuitas salvaron a los guaraníes), y es sabido que los indígenas en el Norte fueron exterminados y hoy queda de su cultura apenas algún vestigio. Algo muy diferente ocurrió en general al Sur del Río Grande. Aquí el elemento autóctono estuvo muy presente, aunque vaciado de su cultura primigenia. Las culturas originarias fueron desplazadas, casi desaparecieron o, al menos, fueron muy opacadas por la presión de las “superiores” provenientes de Europa. En este proceso no se amalgamaron los anteriores valores autóctonos con los nuevos. Como consecuencia de todo ello, la ex América hispana se encuentra hoy atomizada y culturalmente vacía o, al menos, muy confundida. En este sentido es interesante el testimonio de un militar anónimo pero importante, (según La Nación, Suplemento Enfoques, 4/7/

2004), que en la provincia de Salta encontró en su época, haciendo el servicio militar obligatorio, a indígenas tobas y wichis hablando sus propias lenguas vernáculas, pero no el castellano. En cambio hablaban el inglés con una dicción perfecta porque pastores anglicanos que trabajaron entre ellos (¡nuevamente el espíritu misionero!), les transmitieron el idioma y les dieron una “pertenencia” y un contenido cultural del que carecían.

En un intento por salvar lo aun salvable o rescatable, la Tercera Cumbre de las Américas en la Ciudad de Quebec, Canadá, en abril de 2001, entre las 18 iniciativas que integran la Agenda Hemisférica, propuso también la promoción de las culturas de los pueblos indígenas de América y la promoción de la diversidad cultural. El intento a nuestro juicio es tardío. Además, en la lista de las 18 iniciativas, estas dos figuran en el 16° y 17° lugar, lo que indica que el grado de importancia atribuido de ninguna manera fue prioritario. Por los temas que los anteceden, casi parece como si los culturales fueran incluidos por compromiso, dándoles una dimensión meramente superficial. No obstante, no podemos dejar de reconocer que el intento es loable por reconocer al menos que la problemática existe y que necesita de un tratamiento adecuado.

Somos concientes del hecho que elucubrar sobre “que hubiera ocurrido si...”, puede no conducir a ninguna parte. Meditar sobre lo que no ocurrió y de ello incluso inferir contrafácticamente conclusiones para el futuro, puede ser al menos algo vacío o estéril, cuando no algo peligroso por el grado de idealización que puede contener. Pero pensamos que en todos los elementos analizados hay suficientes datos de la realidad como para que la relación entre ellos, según la hemos hecho, tenga sentido. En el peor de los casos el intento ayuda a reflexionar sobre las causas de muchos problemas políticos actuales de América Latina. Pero además de ayudar a entender el presente, puede orientar las acciones del futuro.

Estando este estudio a punto de ser entregado para su im-

presión, el 15 de julio de 2004 la ONU presentó en Bruselas el “Informe sobre Desarrollo Humano 2004”, dedicado precisamente al tema aquí tratado. Muy sintéticamente, el informe sostiene que la democracia y el crecimiento equitativo no son suficientes para acoger las crecientes demandas de inclusión social y de respeto por la etnia, la religión y la lengua materna. También se requieren políticas multiculturales que reconozcan las diferencias, defiendan la diversidad y propicien la libertad cultural, a fin de permitir que todos tengan la posibilidad de comunicarse en su propia lengua, practicar su religión y participar en la formación de su cultura y el mantenimiento de su identidad.

Este informe de la ONU no puede sino coincidir con el experimento-realidad desarrollado en las Misiones jesuíticas. Implica la necesidad de realizar lo que se hizo durante esos 150 años. Si la civilización occidental contiene muchos valores y ello es evidente (aunque, obviamente, no todos los productos actuales de Occidente son valores), ellos **deben ser ofrecidos (no impuestos)** a las culturas diferentes, las que, a su vez, tienen valores propios incorporables por Occidente. No se trata de buscar ni mucho menos “construir” utopías. Sencillamente habría que trabajar sobre las realidades iberoamericanas **todavía** existentes. Remarcamos “todavía”, porque con el proceso globalizador en marcha no sabemos con que fuerzas nuevas se verán enfrentadas las culturas. Una de estas realidades es el idioma castellano, a través del cual se realizó el engarce primigenio de América con la civilización occidental. Junto con el castellano hay que respetar las lenguas locales y elevarlas, haciéndolas escritas, estableciendo u objetivando sus reglas gramaticales, escribiendo diccionarios, etc. Estas son realidades sobre las cuales es posible (en este caso sí) construir a su vez otras realidades. En cambio deberíamos cuidarnos de las utopías puras y estériles, productos de una mera construcción intelectual. No pensamos aquí en las utopías de Platón y Tomas Moro, pues ellos las escribieron como mode-

los de algo realizable. Por el contrario, y lo decimos solo a modo de ejemplo, el marxismo de algunos líderes indigenistas bolivianos, no tiene nada que ver con la salvación de las culturas quechua y aymará, que son “premodernas”, pero que en esta “postmodernidad” y a pesar de los siglos, aun perviven. El marxismo, en cambio, es algo nacido y muerto en la “modernidad”. Las culturas autóctonas no evolucionadas pero subsistentes y el marxismo no son mezclables. En todo caso, pueden ser solo una mezcla explosiva, que sirve bien a algunos fines revolucionarios, pero no salva ni asegura nada para que sea duradero.

Indudablemente hoy no es posible rehacer lo deshecho hace dos siglos y durante dos siglos. Pero si hay grupos y muchos elementos culturales autóctonos aun existentes, y los hay, su tratamiento político debe pasar inexorablemente por la consideración de lo cultural. Solo a través de ello será posible que la América llamada Latina, en conjunto y en cada una de sus partes, reencuentre tardíamente su verdadera identidad, lo que realizará su presencia y aumentará su credibilidad en el concierto de naciones.

Resumen

La comunidad internacional, como comunidad descentralizada de pueblos, implica la convivencia más o menos armónica entre culturas. Hablar de culturas diferentes significa hablar de valores diferentes, lo que se refleja en el orden de esa convivencia. Casi todos los conflictos que hoy ocupan y preocupan a los analistas de la realidad internacional son consecuencia de una no resuelta relación entre culturas. Esto es evidente también en Ibero América.

En el trabajo se aborda, primero, la base teórica de lo que significa identidad cultural, y luego, se identifica las distintas culturas que se han encontrado en el (sub)continente. En primer lugar la española y la portuguesa con las indígenas. Más tarde las africanas y la anglosajona. La relación entre ellas no transcurrió por cauces favorables a una adecuada integración. El problema Iberoamericano es hoy el del vacío cultural. Las culturas originarias desaparecieron o dejaron de ser relevantes, desplazadas por las europeas, que no se preocuparon de amalgamar los valores de ambas en unos nuevos. Sólo los jesuitas en las Misiones realizaron este intento que, tras un siglo y medio, fue abortado.

Abstract

The international community, as a decentralised community of nations, implies certain harmonic coexistence among cultures. Talking about different cultures means considering diverse values that are reflected on that coexistence's order. Almost all current conflicts that concern international experts are consequence of an unresolved relationship among cultures. This is also evident in Latin America.

In this paper, two main issues are tackled, first the theoretic concept of cultural identity; and second, the identification of the different cultures that have met in the (sub)continent. In the first place, the Spanish and Portuguese with the indigenous expressions. Later, the Africans with the Anglo-Saxons, which did not prove to be a proper integration. Cultural emptiness is the current problem in Latin America. The original cultures have disappeared or are no longer relevant displaced by the Europeans, which did not worried about blending each other values in a new one. Only the Jesuits in their Missions tried to accomplish this goal but, after a century and a half, left the idea.

Bibliografía

Libros

AFTALIÓN, E. y Vilanova, J. 1994. *Introducción al derecho*. Buenos Aires: Abeledo Perrot.

ARMANI, Alberto, 1988. *Ciudad de Dios y Ciudad del Sol. El estado jesuita de los guaraníes*. México: Fondo de Cultura Económica.

BAUDRILLARD, J. 2000. *Pantalla total*. Barcelona: Anagrama.

CARDIEL, José, 1994. *Breve relación de las Misiones del Paraguay*. Buenos Aires: Secr. De cultura de la Nación-Ed. Theoria.

Doctrina Pontificia II. 1958. *Documentos Políticos*. Madrid: B.A.C.

FERNÁNDEZ BRAVO, A. 2000. *La invención de la nación. Lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha*. Buenos Aires: Ediciones Manantial.

FINKIELKRAUT, A. 1994. *La derrota del pensamiento*. Barcelona: Anagrama.

- FURLONG**, Guillermo, 1994, *Los jesuitas y la cultura rioplatense*. Buenos Aires: Secretaría De Cultura de la Nación-Biblos.
- GALVEZ**, Lucía, 1995. *Guaraníes y jesuitas. De la Tierra sin Mal al Paraíso*. Buenos Aires: Sudamericana.
- GRONDONA**, M. 1993. *Bajo el imperio de las ideas morales*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- HUNTINGTON**, S.P. y **HARRISON**, L.E. 2001. *La cultura es lo que importa. Como los valores dan forma al progreso humano*. Buenos Aires: Planeta.
- HUNTINGTON**, S.P. 1997. *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Buenos Aires: Paidós.
- HUNTINGTON**, S.P. 2004. *Who are we: The challenges to America's National Identity*. S & Schuster.
- JUAN PABLO II**. 2001. *Dialogo entre las culturas para una civilización del amor y de la paz*. Roma. Jornada Mundial de la Paz. 1 de enero.
- MAEDER**, Ernesto J.A. 1996. *Aproximación a las Misiones guaraníes*. Buenos Aires: EDUCA
- MORNER**, Magnus. 1968. *Actividades políticas y económicas de los jesuitas en el Río de la Plata*. Buenos Aires: Paidós.
- MURILLO FERROL**, F. 1972. *Estudios de Sociología Política*. Madrid: Tecnos.
- POVIÑA**, A. 1961, *Sociología*. Córdoba. Assandri.
- ROA BASTOS**, Augusto. 1991, *Tentación de la utopía: La república de los jesuitas en el Paraguay*, Barcelona: Tusquets.
- WALZER**, Michael, 1998. *Tratado sobre la tolerancia*. Barcelona: Paidós.
- WEBER**, Alfredo. 1993. *Historia de la cultura*. México: Fondo de Cultura Económica.

Capítulos

- GRONDONA**, M. 2001. Una tipología cultural del desarrollo económico, en Huntington-Harrison, *La cultura es lo que importa*. Cap. IV: 90-102. Buenos Aires: Planeta.

HARRISON, L.E. 2001. Por que la cultura importa, en Huntington-Harrison, *La cultura es lo que importa*. Introducción: 21-40.

SCHWEDER, R.A. 2001. Mapas morales, vanidades del “Primer mundo” y los nuevos evangelistas, en Huntington-Harrison, *La cultura es lo que importa*. Cap. 12: 224-248.