

# HORIZONTES, CULTURA Y DINÁMICA RELIGIOSA EN CONTEXTO DE MODERNIZACIÓN EN AMÉRICA LATINA: ALGUNAS CONSIDERACIONES PARA LA GENERACIÓN DE POLÍTICAS PÚBLICAS PARA EL DESARROLLO Y LA PAZ

*Alejandro Estenós Loayza*

Alejandro Estenós Loayza realizó estudios de maestría en el programa de Estudios Sociales y Políticos Latinoamericanos, en el ámbito disciplinar de la Sociología del Desarrollo, en la Universidad Alberto Hurtado de Santiago de Chile; tiene un doctorado en el programa de Investigación y Desarrollo, en el ámbito disciplinar de la Sociología de la Cultura; es profesor e investigador asociado en la Universidad Católica San Pablo y actualmente se desempeña como vicerrector académico de la mencionada casa de estudios.

## INTRODUCCIÓN

La cultura y, en su núcleo, la realidad religiosa de los pueblos, se plantean hoy como una consideración insoslayable para la reflexión y la acción de élites sociales y políticas empeñadas en el desarrollo y la modernización de América Latina.

El presente trabajo de corte teórico tiene dos pretensiones bien definidas: primero, evidenciar la relación entre teorización académica sobre la sociedad y cultura junto a los paradigmas dominantes que ellos generan con la formulación de políticas públicas en contexto de modernización en América Latina; y, en segundo lugar, dar cuenta de las teorizaciones sociales más relevantes sobre cambio religioso y modernización en el contexto de pluralidad e individualismo actual, planteando algunas consideraciones generales sobre las posibilidades de políticas públicas para el desarrollo y la paz, eficaces y legítimas en dicho contexto.

## 1. LAS POLÍTICAS PÚBLICAS EN EL CONTEXTO DE MODERNIZACIÓN EN AMÉRICA LATINA

En América Latina, con muchas ambigüedades desde su constitución republicana, las élites políticas y sociales han realizado denodados esfuerzos bajo las banderas ideológicas de emancipación mental, progreso, desarrollo, etc., por insertarse plenamente en el imaginario de la modernización occidental. Los reiterados fracasos de estos intentos estuvieron asociados a profundos cuestionamientos en nuestra intelectualidad sobre la posibilidad y conveniencia de asumir dichos proyectos modernizantes, toda vez que las características culturales de los pueblos de esta parte del continente eran muy diferentes a los contextos culturales originarios de aquellos proyectos. Desde entonces, en distintos momentos de aguda crisis social en la región, se han suscitado acalorados debates en torno a las dificultades culturales locales para asumir como propios los procesos de progreso y desarrollo que trae consigo dicha modernización. En estas controversias han descollado y alternado posiciones teóricas y pragmáticas muy polarizadas que decodificaban la relación entre modernización y cultura, o bien, en términos de un ingenuo y excesivo simplismo a-histórico y a-cultural, o bien en términos de una irreconciliable densidad cultural; posiciones que desde hace casi dos siglos han consentido una visión de la propia cultura en términos de reconocida inferioridad y necesitada, a como dé lugar, del proyecto modernizador, o por el contrario, han contemplado una visión de la identidad cultural esencialmente diferente, y por lo tanto, incapaz de asumir eficazmente cualquier dinámica modernizadora. Hasta hace poco, la reflexión y el accionar de las mencionadas élites pa-

recía inclinarse irremediabilmente hacia el polo modernizante. Sin embargo, los significativos ajustes culturales que se vienen operando a nivel planetario, han permitido un importante viraje hacia posturas más proclives a valorar los aspectos sustanciales de la cultura y la historia de los pueblos<sup>1</sup>.

En este contexto, se entiende que el despliegue de las políticas públicas de largo plazo en América Latina concebidas de manera estándar como programas de intervención estatal para modernizar la sociedad y la cultura<sup>2</sup> haya estado condicionado a la particular forma de concebir y valorar la propia cultura, incluida de manera decisiva la dimensión religiosa. En otras palabras, se trata de evidenciar el condicionamiento circular que imponen las teorizaciones sociales y culturales sobre las políticas públicas, tanto en sus aspectos sustanciales como en los más pragmáticos.

En este sentido, resulta importante recoger un trabajo de Corvalán que sugiere a las políticas sociales como derivadas de las políticas públicas y que no serían sino intervenciones estatales que tienen como telón de fondo los llamados “paradigmas de lo social”. En términos kuhnianos, esta expresión hace referencia a un marco estructural de pensamiento y lenguaje adoptado por las ciencias sociales para otorgar sentido, explicaciones y soluciones a problemas de sociedades concretas sin otra finalidad en la acción del Estado —con diversas variantes y pocas excepciones— que conducirla hacia la triada modernidad/progreso/modernización<sup>3</sup>. Según Corvalán, al amparo del metaparadigma de la modernidad ilustrada<sup>4</sup>, se desdoblarían cuatro paradigmas no necesariamente secuenciales pero sí recurrentes en la historia social y cultural de nuestros países, en el marco de los cuales el Estado moderno, por medio de sus políticas públicas, ha intervenido indistintamente en la realidad social. Ellos serían: el integracionista (integración social y macroeconomía keynesiana); el de alienación (teoría de la revolución con economía centralizada); el de conflicto (movimiento social y economía informal/keynesianismo); y finalmente, el competitivo (individualismo metodológico más liberalismo político). En este último, pese a las recientes crisis experimentadas,

1 Véase Pedro Morandé, *Cultura y Modernización en América Latina*, Ediciones Encuentro, Madrid 1987.

2 Véase Luis Fernando Aguilar, *El estudio de las políticas públicas*, Porrúa, México 1992.

3 Javier Corvalán, “El paradigma de lo social y sus concepciones”, en *Revista de Estudios Sociales*, n. 92, trimestre 2, Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile 1997.

4 Con este término transitamos del ámbito de lo propiamente social al plano cultural que nos permite abordar lo moderno como un fenómeno total y englobante de paradigmas sociales particulares.

nos encontraríamos aún inmersos, pero a la vez, ya en tránsito hacia otro nuevo paradigma que radicalizaría sus presupuestos y que Guy Bujóit ha denominado “identitario”<sup>5</sup>.

Los paradigmas mencionados, como tributarios del metaparadigma de la modernidad ilustrada, se encontrarían permeados en sus principios más definitorios por la ideología del desarrollo económico como proveedor fundamental de bienestar total; el anhelo de dominio y control racional de la naturaleza mediante la ciencia y la tecnología; y la autonomía e independencia, individual y colectiva, de cualquier tipo de tutela, en especial de la religiosa, favoreciendo con ello el proceso secularizador de los valores sociales y culturales.

Al tenor de estos principios ilustrados, habríamos transitado con las necesarias ambigüedades e impostaciones particulares que imponen la diversidad histórica y cultural por los cuatro paradigmas antes mencionados. América Latina inició el recorrido al despuntar el periodo republicano con el paradigma competitivo positivista de marcados rasgos anti religiosos y eugenésicos en gran parte del siglo XIX y que proponía imitar acríticamente la trayectoria socio-cultural europea y norteamericana, provocando, vale la pena recordar, tal vez la única reacción romántica de algunos pensadores como Rodó, Ugarte y Vasconcelos que reivindicó el valor de la historia y cultura amerindia para pensar un desarrollo original del continente. Continúa en el siglo XX con el despliegue del paradigma integracionista y del paradigma de alienación, con la centralidad del programa de industrialización por sustitución de importaciones en la idea de un Estado capitalista y benefactor, en el primero; y en la apropiación de las teorías estructuralistas de la dependencia y la oleada revolucionaria de la década de los 60 - 70, en el segundo; en ambos, la cultura se pierde de vista en pro del ajuste social igualitario, tanto en la perspectiva de las ciencias sociales — el caso de la sociología comprometida —, como en la perspectiva religiosa de la Teología de la liberación. Culmina, por el momento, con la actual tensión entre el paradigma competitivo neoliberal y el paradigma del conflicto democratizador, en medio de la cual emergerá triunfante la radicalizada autonomía del individuo y la concepción cosificada de la cultura, condición necesaria para que ambas puedan insertarse en la dinámica mercantil, al amparo de las doctrinas del desarrollismo económico.

<sup>5</sup> Guy Bujóit, *Todo cambia*, LOM, Santiago de Chile 2003. Es plausible a nuestro parecer, entender a este paradigma ya en tránsito hacia un nuevo modelo cultural que, como veremos más adelante, líquida, supera o trasciende lo moderno.

A contrapunto de la tensión de estos dos últimos paradigmas, se constata también la profunda crisis del mencionado metaparadigma moderno, tanto en los perniciosos efectos provocados sobre la convivencia social y el medio ambiente, como en el atentado contra los aspectos más sustanciales del ser humano. Una crisis que además desmiente uno de los postulados fundamentales de la modernidad, a saber, la necesaria secularización de los valores en todas las dimensiones de la cultura y la constrictión de lo religioso al ámbito privado hasta su progresiva desaparición. Por el contrario, la religión no desaparece sino que emerge vigorosa, pero esta vez, transformada al concierto de un tipo de sujeto que absolutiza su autonomía, sometiendo la vigencia de cualquier principio religioso supraindividual al juicio del yo hiper-individualista. Es el sujeto del paradigma *identitario* de Bujoit antes mencionado y sobre el cual centramos nuestra atención en adelante pues consideramos es la referencia para el accionar político del Estado en materia de políticas públicas, especialmente las que versan sobre la cultura y la religión.

## 2. LA DINÁMICA RELIGIOSA EN LA CRISIS DE LA MODERNIDAD

Resulta evidente que estamos inmersos en una profunda transformación de alcance global en la experiencia religiosa de la cultura actual. Transformación y no liquidación como habían vaticinado los profetas de la secularización que aseguraban la privatización y disolución de lo religioso en las sociedades que se modernizaban, proceso que por lo demás, era indefectible. Dicho yerro solo puede ser comprendido a cabalidad en el marco de la crisis y transformación de las sociedades modernas, las cuales, desilusionadas por el incumplimiento de las promesas del progreso infinito, intentan abandonar sus premisas y utopías totalizantes para aventurarse, en medio del desconcierto y la incertidumbre, en la búsqueda y experimentación de nuevas formas sociales de realización. Ello ha decantado en el reconocimiento y legitimización de diversas y múltiples formas de vivir lo moderno, ambos no parametrados por lo menos teóricamente por el modelo cultural de Europa o Norteamérica.

Así, lo religioso emerge múltiple en el espacio social, con dos tendencias generales claramente distinguibles; por un lado, la que visibiliza, legitima y profundiza sus formas de vivencia tradicionales y, por

otro lado, la que adquiere novedosas y múltiples formas sincréticas de experimentarse. Subyace en ellas la constatación de un supuesto retorno del individuo al espacio social, capaz de trascender los condicionamientos sociales cualquiera sea su procedencia y que hace presagiar el surgimiento de un nuevo “paradigma social” denominado “identitario”, en el cual dicho individuo, en medio de las radicales mutaciones de lo político, económico, educativo, laboral, religioso, etc., se gestiona, aparentemente, como sujeto consciente y reflexivo en sus relaciones sociales y la constitución de su identidad personal y colectiva.

En América Latina el cambio religioso parece evidenciar, con variados matices e intensidades, el proceso de cambio previamente señalado. De este modo, se observan dos dinámicas religiosas o pseudo religiosas en paralelo: por un lado, se hacen visibles y empoderan cultos y rituales asociados a los llamados pueblos originarios, movimientos milenaristas y esotéricos de diversa procedencia y creencias de grupos cristianos marginales de diversa índole; por otro lado, se observa la *desinstitucionalización* de la fe, los llamados “cristianos sin iglesia” de De Certeau<sup>6</sup>, la fragmentación del campo religioso católico de Parker<sup>7</sup> y las nuevas formas de ateísmo y agnosticismo postmodernos. Sin embargo, este proceso de cambio religioso, a diferencia del Occidente avanzado, se realiza en el contexto de una moderada crítica a la modernidad que resulta siendo más bien ambigua; con una generalizada adhesión al enjuiciamiento crítico de algunos aspectos culturales considerados perniciosos y, al mismo tiempo, un decidido entusiasmo por la búsqueda de concreciones institucionales típicamente modernas. En efecto, siguiendo a Berger en su diagnóstico sobre los *portadores* de modernización social<sup>8</sup>, podemos señalar la continuidad en el esfuerzo de un gran sector de la élite política latinoamericana por consolidar la transformación tecnológica de la economía y la institución del Estado burocrático (portadores primarios), mientras se promocionan los procesos de urbanización, movilidad social, educación, comunicación masiva, expansión de la cultura

6 Michael De Certeau, *El caminante herido*, Universidad Iberoamericana, México 2003. En otras palabras, se trata de un cambio en el que prima la convicción religiosa (fe, creencia) fuera de los marcos institucionales establecidos tradicionalmente. También se le puede categorizar, en coincidencia con Beck, como parte del proceso de individualización, como veremos más adelante.

7 Véase Cristián Parker, *Otra lógica en América Latina: Religión popular y modernización capitalista*, Fondo de Cultura Económica, México 1993.

8 Véase Peter Berger, *Pirámides del sacrificio: ética política y cambio social*, Sal terrae, Madrid 1979. En ese sentido, son entendidos como “portadores” de una secularización social y cultural.

de consumo, entre otros (portadores secundarios). De este modo, la mayor parte de la región latinoamericana recibió con beneplácito los efectos modernizadores de un sostenido crecimiento económico de más de una década y que hasta su declive revirtió en el aumento de la productividad de las actividades primarias y secundarias de la economía; en el aparente fortalecimiento del Estado democrático y los derechos humanos; el impulso al desarrollo y la innovación tecnológica; el mejoramiento de los procesos de planificación demográfica y migratorios; entre otros.

Lo religioso emerge múltiple en el espacio social,  
con dos tendencias generales claramente  
distinguidas; por un lado, la que visibiliza,  
legítima y profundiza sus formas de vivencia  
tradicionales y, por otro lado, la que adquiere  
novedosas y múltiples  
formas sincréticas de experimentarse.

En conexión directa con lo descrito previamente, es posible identificar diversas lecturas académicas sobre el proceso de crisis y transformación de la modernidad y su relación con lo religioso. Estas diferencias parecen agruparse en dos tendencias generales muy dominantes en el mundo académico, y otra, aunque más modesta, tiene la virtud de recrear los esfuerzos de la primera generación de los “románticos latinoamericanos” antes mencionados. Se trata primero de las lecturas que profundizan el proceso modernizador, en especial las teorías vinculadas con la *Modernización reflexiva* de Beck, que apuestan por la prolongación de una modernidad “depurada” y renovada, con trayectorias múltiples. Segundo, la lectura que asegura asistimos a la *disolución de la modernidad* y cuya formulación más conocida la encontramos en la llamada crítica postmoderna. Subyace en ambas una severa crítica a los cuatro paradigmas modernos, en especial el competitivo, que aún domina las concepciones de desarrollo y las políticas públicas de nuestros países y que ha supuesto graves distorsiones en la percepción de la cultura y la religión. Finalmente, entre



estas dos, destaca la lectura original sobre la modernización latinoamericana en términos barrocos y que la alejaría considerablemente de la modernización ilustrada, pero en continuidad con la rica tradición humanista occidental.

Por razones de espacio, señalaré algunos rasgos relevantes de estas lecturas académicas en el ámbito latinoamericano, siendo consciente de la desigual importancia o influencia de aquellos en la configuración de los paradigmas de lo social que servirían de marco para la formulación de políticas públicas.

### 3. LECTURAS RELEVANTES SOBRE LA RELIGIOSIDAD Y LA MODERNIDAD EN AMÉRICA LATINA

La primera lectura insiste en la *apuesta y profundización* por el proceso modernizador y que Beck desarrolló en su último trabajo conocido sobre las implicancias de su Modernidad reflexiva en el cambio religioso y la secularización<sup>9</sup>. Así, constatando las limitaciones en la formulación de las primeras teorías de la secularización y lo religioso a saber, su eurocentrismo y su maridaje con una concepción *unidimensional* y universal de la modernización, propone una nueva formulación que, reconociendo un núcleo de aciertos en aquellas<sup>10</sup>, admita diversas trayectorias de la religiosidad y la secularización en las sociedades modernas. Según Beck, en Occidente este proceso está profundamente asociado a dos categorías analíticas: la *individualización* y su *cosmopolitismo*. La primera hace referencia al desacoplamiento entre la religión institucionalizada y la fe personal; es decir, la experiencia religiosa está referida al individuo, sin ser esta vinculante con los preceptos, exigencias y normas de las instituciones religiosas. Más bien, es el individuo quien decide el qué, el cómo y el para qué de su vivencia religiosa. La segunda se refiere a

«la erosión de las claras fronteras que separa mercados, Estados, civilizaciones, culturas y, sobre todo, los universos vitales de los diversos pueblos y religiones, así como la situación resultante de ella, es decir: la confrontación involuntaria a escala mundial con el otro extraño»<sup>11</sup>.

9 Ulrich Beck, *La individualización de la religión y el espíritu del cosmopolitismo*, Paidós, Barcelona 2009.

10 Básicamente la idea de que las sociedades que se modernizan disminuyen sus mediaciones mágico-religiosas con la realidad.

11 Ulrich Beck, ob. cit., p. 77.



Dicha confrontación genera a su vez dos tendencias no necesariamente excluyentes: la del recaudo y repliegue sobre una identidad *unitaria* o la apertura y asimilación de elementos religiosos de diversas procedencias y tradiciones, acopladas en una concepción de identidad múltiple<sup>12</sup>. Esta, a diferencia de la globalización que es más bien externa y sensible a la violencia, sería un proceso al interior de lo nacional, de lo local, compatible con la tolerancia al otro.

Es a partir de estas dos categorías individualización y cosmopolitismo que Beck emprende cuestionamientos epistemológicos y metodológicos subyacentes en las ciencias sociales modernas y propone algunas pistas para su renovación. Se trata de la crítica a la “mirada nacionalista” y el “nacionalismo metodológico” inherentes a la sociología moderna, la cual se evidencia incapaz de reflexionar adecuadamente sobre la transformación real, objetiva de las relaciones sociales de este siglo. Al respecto, Beck afirma que para la sociología de la modernización,

«los factores de cohesión social son, por un lado, la racionalidad instrumental, los intereses, las clases, el mercado, la ciencia y sus sendas organizaciones; por otro, las “naciones”, construidas socialmente, separadas las unas de las otras mediante fronteras y fundamento del Estado nacional y del bienestar democráticamente legitimado»<sup>13</sup>.

En ello radicaría su “secularismo metodológico”, que trasluce su idea rectora: vaciar el contenido religioso de los valores y reemplazarlo por el contenido político supuesto en la categoría nacional. Propone, en cambio, como una exigencia empírica, introducir una “mirada cosmopolita” y el “cosmopolitismo metodológico”, que supone, en primer lugar, «la incorporación de los puntos de vista de los otros religiosos y culturales en nuestra mirada y en nuestro análisis», lo cual lleva a descubrir la doble cara de los significados y funciones (manifiestos o latentes) que tienen las religiones en la vida individual, social y política<sup>14</sup>. Según lo anterior, se puede reconocer que la religión tiene una mirada de la sociedad opuesta a lo nacional: «para la religión la sociedad consiste más bien en fundar lazos emocionales y morales reales y profundos entre los individuos por encima de las fronteras sociales de clase, género y nación»<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> Allí mismo, p. 79.

<sup>13</sup> Allí mismo, p. 85.

<sup>14</sup> Allí mismo, p. 57.

<sup>15</sup> Allí mismo, p. 85.

En el ámbito latinoamericano se encuentran tres autores que parecen desarrollar sus cuerpos teóricos sociales vinculados, directa o indirectamente, con la primera lectura reseñada. En primer lugar, se encuentra Brunner con la propuesta de modernidades periféricas o las de integración a la modernidad globalizada. Esta teoría propone la apropiación periférica de una modernidad central, no imitándola o simulándola sino en directa comunicación con ella. Se trata de una concepción de una modernidad dialéctica y dinámica, con la conciencia abierta a su impronta creativa y transformadora, por un lado, y su carácter destructivo, por el otro. Sobre esa base, esta teoría mantiene la convicción de que la modernidad sigue siendo un proyecto viable que necesita urgentemente ser completado en sus concreciones institucionales más definitorias, entre las cuales estaría la secularización de la sociedad y la cultura<sup>16</sup>. Seguidamente, se encuentran los trabajos de Jorge Larraín y su cuestionamiento capital: ¿Cómo es posible una concepción de la modernidad que por un lado establezca los elementos principales comunes a toda modernidad (aquellos sin los cuales no sería modernidad) y por otro considere los elementos que permiten la existencia de diversas trayectorias a la modernidad? La respuesta satisfactoria la encuentra no en la formulación de concreciones institucionales típicas que generó la modernidad occidental, sino en la identificación de dos principios desde los cuales es posible observar diversas formas de concreción institucional, a saber, autonomía y control. Larraín, tributario del pensamiento de S. N. Eisenstadt, Castoriades y Wagner, afirma que América Latina está en la modernidad de una manera específica que la hace diferente a la modernidad europea, japonesa o norteamericana. Una modernidad que tiene una trayectoria particular en el campo religioso y de la cultura<sup>17</sup>. Finalmente, Cristián Parker, aborda el estudio de

«la *religión popular* en tanto que manifestación de una mentalidad colectiva sujeta a las influencias de un proceso de modernización capitalista y sus manifestaciones en la urbanización, industrialización, escolarización y cambio en las estructuras productivas y culturales»<sup>18</sup>.

16 Joaquín Brunner, "Modernidad: centro y periferia. Claves de lectura", en Revista de Estudios Públicos, Santiago de Chile 2001, p. 83.

17 Jorge Larraín, *¿América Latina moderna? Globalización e identidad*, LOM, Santiago de Chile 2001.

18 Cristián Parker, ob. cit., p. 45.

Al respecto, Parker presenta dos importantes aportes a la comprensión de la vivencia religiosa latinoamericana. Por un lado, observa que el proceso de secularización en estas tierras es sumamente complejo y no tiene una trayectoria unidimensional; al contrario, observa en el despliegue de la *religiosidad popular sincrética* una confrontación con la modernidad secular que no supone disminución alguna en la vitalidad religiosa sino más bien su fragmentación<sup>19</sup>. Por otro lado, emprende una acerada crítica a la epistemología subyacente a los trabajos sociales sobre la realidad religiosa, los cuales condicionarían *a priori* una aproximación secularizadora a la realidad social. Así señala que

«toda vez que la sociología se fija como objeto de estudio, la realidad cultural y religiosa tiende a generar un proceso de grandes contradicciones epistemológicas. A fin de estudiar esas realidades debe reducir su complejidad en términos analíticos y funcionales y no puede estudiarlos si no opera de esa manera, pero al hacerlo disecciona una realidad compleja imposibilitando su adecuada comprensión»<sup>20</sup>.

Sin embargo, esta limitación provendría de un orden epistemológico más profundo que alcanzaría a las ciencias sociales que comparten una matriz de conocimiento ilustrada-iluminista, y que conlleva un abordaje reduccionista tanto en su vertiente funcional como analítica de la problemática de los valores y los componentes ideales de lo social<sup>21</sup>.

La segunda lectura recogida en este trabajo es aquella que afirma con vigor la *disolución de la modernidad* y cuya formulación más conocida la encontramos en la crítica postmoderna. En efecto, esta lectura proviene de los intelectuales ligados a las teorías postmodernas o postestructuralistas de origen francés, los cuales sostienen que nos encontramos frente a la progresiva y definitiva disolución de la modernidad. Estos pensadores inspirados en la obra de Nietzsche y Heidegger realizan una crítica global al proyecto moderno y los supuestos que la sostienen. Así, rechazan el imperio de una razón totalitaria, la fe en el progreso lineal e indefinido y el predominio de la ciencia positivista. La pretensión de alcanzar y poseer una Verdad

19 Allí mismo, p. 125.

20 Allí mismo, p. 45.

21 Allí mismo, p. 46.

no es más que un discurso que esconde en realidad una tensión de voluntades ávidas de poder y dominio. Todo discurso no es sino un dispositivo de conocimiento y poder. No es casualidad que los discursos totalizantes o universales de los últimos siglos se hayan originado en las potencias hegemónicas occidentales como una justificación para controlar y dominar a los países más débiles, lo cual han conseguido en nombre del discurso religioso, civilizatorio, del progreso y desarrollo, de la lucha contra la pobreza, etc.

Esta propuesta de deconstrucción y el relativismo de apertura y tolerancia a la multiplicidad de los discursos, está dando cabida en América Latina al surgimiento de ciertas formas de integrismo religioso más de *iure* que de facto ligadas a posiciones identitarias esencialistas y antiglobalización en diverso grado. Resaltan los discursos ligados a la doctrina de los movimientos sociales de tipo identitario cultural que proponen la reivindicación de una “cultura originaria de los pueblos” que habiendo sido sometida a más de medio milenio de dominación, reclama ahora, con diverso grado de radicalidad, el derecho de repensarse a sí misma desde su cosmovisión, creencias y prácticas religiosas de origen prehispánico, pero a la vez, no ancladas estáticamente en ellas, sino en diálogo con la historia y la cultura actual. Destacan pensadores vinculados con el campo de la filosofía política, la historia, la antropología y la teología como Enrique Dussel, Aníbal Quijano, Edgardo Lander, Santiago Gómez Castro y Fernando Coronil. Están, además, intelectuales aglutinados en torno al Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) como Celso Furtado, Ximena Soruco Sologuren, Boaventura de Souza Santos, entre muchos. En gran parte de ellos destaca una aguda crítica contra lo que llaman “la colonialidad del conocimiento” y su consecuente esfuerzo por independizarlo del imperialismo occidental. Así, por ejemplo, De Sousa plantea que el proceso de emancipación social del sur pasa por la elaboración de una “epistemología del sur” que generaría una comprensión del mundo mucho más amplia que la que nos da la comprensión occidental<sup>22</sup>. En estas lecturas “disolutivas” de la modernidad es donde se hace más evidente la crítica, con diverso grado de virulencia o cerrazón, al proceso de mundialización o globalización principalmente en su dimensión económica y pragmática.

---

<sup>22</sup> Boaventura de Sousa Santos, “Reinventando la emancipación social”, Cuadernos de pensamiento crítico latinoamericano, n. 15, 2007.

Tomando distancia de las anteriores posiciones, resalta un reducido grupo de autores como Pedro Morandé, Carlos Cousiño y Methol Ferré, los cuales con solvente manejo de la teoría histórica, filosófica y sociológica — donde las categorías de cultura y persona son centrales — desarrollan una original y consistente hipótesis sobre la particular modernización social y cultural que habría experimentado Latinoamérica, cuyo origen se encuentra en el intento de la corona española y la Iglesia Católica, allende los siglos XVI y XVII, por restaurar la ecumene cultural fracturada por la configuración estatal moderna y desafiada por el descubrimiento de América. Estos autores sostienen, con distintos acentos, que a diferencia de la modernidad ilustrada que pretende reconstruir la ecumene europea a partir de la institucionalización racional del mercado autorregulado y del texto escrito — mecanismos abstractos de intercambio que irremediablemente habrían ocasionado la privatización del valor social — la cultura hispanoamericana lo hizo por medio de la difusión de una racionalidad de carácter simbólico-dramático, sacramental y ritual, expresado en diversas formas de religiosidad popular. Esta concepción habría permitido el encuentro y la síntesis entre las diversas culturas que a través de los siglos se habrían dado en el suelo americano.

Por otro lado, esta perspectiva histórico-cultural les sirve para enjuiciar también el tiempo presente como una crisis de la cultura y que expresa en los siguientes términos:

«el pensamiento se ha efectivamente fragmentado, como también los vínculos de solidaridad espontánea entre personas, entre grupos sociales y hasta en pueblos enteros. Pero el poder no se ha fragmentado. Sólo ha cambiado su legitimación ideológica y jurídica por la legitimación pragmática y del procedimiento y de sus resultados. El poder político ha dejado un amplio lugar al poder tecnológico»<sup>23</sup>.

La racionalidad económica liberal se estaría potenciando y difundiendo a nivel mundial en contacto con los principales rasgos del paradigma identitario, a saber, el individualismo, la subjetividad extrema y la trivialización de la existencia, es decir, la cosificación del sujeto y la cultura. El mecanismo de mercado y sus formas de regu-

<sup>23</sup> Véase Pedro Morandé, “América Latina: Identidad cultural y trayectoria contemporánea”, Actas del simposio “Los últimos cien años de la Evangelización en América Latina. Centenario del Concilio Plenario de América Latina”, Ciudad de Vaticano 1999, p. 54.

lación, comparación y sustitución se estarían extendiendo a todas las dimensiones importantes de la cultura como son la persona, la familia, y la religión; incluso asimilando a su lógica las diversas formas de resistencias colectivas antiglobalización, que siendo más bien políticas que culturales, estarían sustentadas o bien en intensas pero precarias sensibilidades colectivas de la opinión pública, o bien en intereses sectoriales de coyuntura.

#### 4. GENERACIÓN DE POLÍTICAS PÚBLICAS SOBRE CULTURA Y RELIGIÓN EN TIEMPO POSTSECULAR

En las últimas décadas y siempre en el horizonte modernizador, los gobiernos latinoamericanos han estado definiendo con especial intensidad políticas públicas que vienen afectando — con diverso grado de eficacia y legitimidad— a la vivencia cultural y religiosa de sus poblaciones y sus instituciones; en forma directa, en cuanto atañe a la vida de las comunidades étnicas o instituciones eclesiales, su relacionamiento con las otras comunidades, iglesias y el resto de la sociedad; o de forma indirecta, en cuanto su participación en el espacio de debate público y la apertura o cerrazón para reconocer la legitimidad y validez del discurso étnico y religioso en temas de la vida social que conlleva implicaciones morales y éticas<sup>24</sup>.

En este marco, la consideración de las lecturas académicas previamente reseñadas se hace pertinente para aportar luces en el proceso de discernimiento, formulación y revisión de políticas públicas que les permitan convertirse en eficaces instrumentos de gestión para el desarrollo y la paz social, específicamente, en dos aspectos muy importantes para el actual contexto. Primero, por la necesidad de otorgar una consistente fundamentación a la valoración de la dinámica de pluralización del espacio cultural que trascienda algunas perspectivas de instrumentalización ideológica que se vienen difundiendo eficazmente; es decir, por la necesidad de una adecuada ponderación del proceso de transformación cultural que dentro del paraguas postsecularista habermasiano va adquiriendo formas muy diversas

<sup>24</sup> Se vienen tomado algunas decisiones acertadas a este respecto que, desde la perspectiva de Estado laico, no laicista, reconoce la libertad religiosa, de cultos y de conciencia como política pública, que en el caso colombiano es parte del Plan Nacional de Desarrollo en Colombia, lo que significa un compromiso del Estado en la promoción y defensa de este derecho fundamental (aunque falte una valoración más sustancial y objetiva de los credos religiosos).

e inusitadas de expresión y que requieren ser valoradas desde una perspectiva antropológica integral. En segundo lugar, por los brotes de violencia social que se vienen registrando, no tanto ya entre diversos credos o prácticas religiosas, sino de estos con otras formas identitarias no religiosas, como son, por ejemplo, los colectivos étnicos o los colectivos de reivindicación de derechos sexuales y reproductivos.

Cuando la eficiencia económica, bajo los criterios de comparabilidad, indiferencia y sustituibilidad de la persona humana y sus diversas formaciones culturales, étnicas y religiosas son condición práctica del desarrollo económico y social, es muy probable la cosificación y el sacrificio de sus aspectos más sustantivos.

Al respecto, apropiando algunos elementos relevantes de las teorizaciones sociales antes expuestas, quisiera profundizar brevemente en una de las críticas, la de Pedro Morandé, y ensayar tres propuestas que podrían contribuir a la generación de políticas públicas para el desarrollo y la convivencia pacífica de nuestras sociedades.

Los Estados latinoamericanos vienen manifestando públicamente la voluntad de respeto irrestricto a los derechos humanos y de apertura a la diversidad cultural, pero a la vez, inmersos aún en el despliegue de proyectos desarrollistas competitivos y democratizadores<sup>25</sup>, que conllevan, bien visto por algunos de los teóricos citados, la subordinación de aspectos sustanciales de la cultura a la dinámica mercantil. Sería en realidad desde esta dinámica desde donde definen las políticas públicas respecto a la cultura y la diversidad de identidades colectivas, lo cual resulta no solo paradójico, sino inviable para el despliegue eficaz de la cultura. Cuando la eficiencia económica, bajo los criterios de comparabilidad, indiferencia y sustituibilidad de la persona humana y sus diversas formaciones culturales, étnicas y religiosas son condición práctica del desarrollo económico y social, es

<sup>25</sup> Proyectos o paradigmas que diluyen la tradicional distinción ideológica de derechas e izquierdas.



muy probable la cosificación y el sacrificio de sus aspectos más sustantivos. Al respecto, Morandé señala que

«se está creando en todo el mundo un peligroso dualismo entre lo que se proclama como norma de derecho vinculante para las personas y los Estados y la práctica habitual que suspende esta obligación o directamente la contradice en nombre de una solución eficaz. Mientras se observa, por una parte, un “Estado de derecho” cada vez más complejo y sofisticado, crece en todos los ámbitos el comportamiento extralegal: la corrupción, el tráfico de sustancias ilícitas, la evasión tributaria, la suspensión de los derechos del trabajo, el crimen organizado, el recurso a la violencia y a la guerra»<sup>26</sup>.

Es decir, un Estado que, abanderando una supuesta neutralidad ética, renuncia —presionado por la mentalidad tecnocrática o por la vaporosa sensibilidad de los medios de comunicación— a la responsabilidad política de discernir el bien común para la sociedad, distinguiendo según criterio de valor sustancial, no funcional o emotivo, entre aquello que promueve o tolera en el marco de la democracia.

De igual modo, es necesario señalar que esta mentalidad no solo afecta al accionar del Estado, sino también a no pocas formaciones colectivas de la sociedad civil, sea de carácter religioso, étnico, sexual, etc. En efecto, en vivencia ya del *paradigma identitario* con su individualismo, subjetividad y trivialización extrema (o híper individualismo en términos de Lipovetsky<sup>27</sup>), dichos colectivos se hacen especialmente vulnerables a la cosificación que impulsa la dinámica mercantil. La poca densidad en los lazos y vivencias propiamente culturales los hace sensibles a convertirse en bienes transables, en objetos de discursos ideológicos, cuya pertinencia no es otra que su inclusión en la dinámica del mercado liberal. En muchos casos, ello ha conducido a concebir identidades colectivas como universos omnicomprendidos y cerrados, cuya única o privilegiada forma de vincularse con los otros en el espacio social es la negociación económica, el conflicto y la violencia. Una concepción fragmentaria distinta a una idea plural de cultura con real capacidad de comunicación en el “mundo de la vida”.

Precisamente, ello da pie a la primera propuesta de orden epis-

<sup>26</sup> Pedro Morandé, ob. cit., p. 66.

<sup>27</sup> Véase Giles Lipovetsky, *La era del vacío: ensayo sobre el individualismo contemporáneo*, Anagrama, Barcelona 2000.

témico. Es lugar común en las ciencias sociales el reconocer la necesidad de trascender la mirada secularizada y secularizadora, pero ello, en el contexto académico es abordado desde diversas perspectivas que muchas veces resultan hasta contradictorias. En mi opinión, el superar dicha limitación epistémica supone ensayar una mirada plural y no fragmentaria, en la cual el diálogo y la comprensión son posibles en el ámbito de la cultura. Ello conlleva ampliar la racionalidad moderna (que es diametralmente distinta a la irracionalidad de algunas corrientes postmodernas) para reconocer que la dinamicidad y diversidad cultural que define positivamente a América Latina se fundamenta en una densidad histórica cultural que reclama ser considerada para el diálogo, la comprensión y la paz de nuestros pueblos.

**La poca densidad en los lazos y vivencias  
propriadamente culturales los hace sensibles a convertirse  
en bienes transables, en objetos de discursos  
ideológicos, cuya pertinencia no es otra que su  
inclusión en la dinámica del mercado liberal.**

La segunda, la necesidad de una activa resistencia al proceso disolutivo de lo propiadamente religioso y lo cultural en la dinámica liberal de mercado, que como se ha mencionado a lo largo de todo el texto, los cosifica, los hace objeto de consumo necesariamente banalizados y trivializados. Sin embargo, es igualmente necesario evitar la tentación de una presencia pública que, por un lado, se convierta en diversas formas de replegamiento solipsista y sectario sobre sí mismas; y por otro, que se traduzca en diversas prácticas de violencia irracional y destructiva. La reivindicación de la cultura solo puede realizarse plenamente desde la propia cultura, ella fundamenta los imperativos de la acción política, social o económica. En la cultura, la apelación a la tradición, el diálogo y respeto en la participación pública, se convierten en formas efectivas de presencia y resistencia pública.

Finalmente, las dos propuestas anteriores no serán posibles sin una consideración de alcance antropológico: el retorno de un sujeto individual y colectivo que evite reconocido en su dignidad y

trascendencia y en oposición al sujeto inmanente que es radicalizado en su conciencia y libertad—, una reificación que la hace sensible de las mayores abominaciones ideológicas y pragmáticas, tal como nos lo muestra, una y otra vez, la experiencia histórica. Ello supone transitar de un enfoque puramente funcional o hermenéutico al plano ontológico y que permita reconocer al sujeto no como un mero individuo de conciencia, sino como una persona, que en el pensamiento de Morandé, supone reconocer el fenómeno humano en su totalidad e incluir la dimensión metafísica que el sujeto humano plantea en relación a su ser y su cultura.