

**ESCENARIOS POSIBLES:
ENTRE LA MUERTE Y LA VIDA, OCASIONES
PARA LA RELIGIÓN***

Marcos Villamán

A manera de introducción

La reflexión la he denominado: “Escenarios posibles: entre la vida y la muerte, ocasiones para la religión” y la he ordenado en cuatro incisos. El primero se dedica a una breve presentación de la relevancia actual del hecho religioso o lo que se ha dado en llamar la “vuelta de lo religioso”. El segundo aborda específicamente la cuestión de los escenarios, planteando los grandes temas y/o problemas que se plantean en la región. El tercero, se dedica a la reflexión de las propuestas religiosas existentes como respuesta a los escenarios planteados y como parte de los mismos. Y finalmente, a manera de conclusiones, se plantean de manera resumida los desafíos que se han ido poniendo de relieve.

* Conferencia dictada para la Institución Teresiana de Santo Domingo, 2004.

I.- La relevancia de la dimensión religiosa en la sociedad actual

El discurso sobre la religión, la ética, los valores, la moral, o más ampliamente, “lo humano o el humanismo” parece estar de vuelta. Como se sabe, desde el punto de vista de la religión, algunos hablan del “Regreso de lo Sagrado” para expresar la relevancia actual de esta dimensión de la vida en las colectividades humanas (1). Las preocupaciones acerca de estas cuestiones están cada vez más sobre el tapete en prácticamente todas las discusiones y planteamientos que se formulan en el presente. Es como si de repente hubiéramos descubierto que sin el desarrollo de esa dimensión humana (o humanista) de la vida, algo fundamental estaría faltando a cualquier esfuerzo de construcción humana, por lo menos, en las condiciones actuales.

Efectivamente, parece ganar terreno entre los pensadores y activistas de la región latinoamericana, caribeña y mundial el convencimiento de que los grandes problemas del presente no tienen solución fuera del discurso ético o de una sólida reflexión moral, y que la religión es una referencia básica para desarrollar este esfuerzo (Cfr. Discusión Habermas-Ratzinger)². Eso no quiere decir, obviamente, que la solución de los mismos sea una cuestión exclusivamente religiosa, ética o moral. Sería una ilusión imperdonable una afirmación como esta; pero sí que si estas dimensiones no son tomadas en serio, se hace muy difícil, por no decir imposible, enfrentar con éxito los problemas que se presentan a la sociedad contemporánea.

Y es que tanto las construcciones de las biografías individuales como las colectivas implican un discernimiento moral y ético, pues una u otra posición con respecto a decisiones y problemas de este tipo es siempre un determinado juicio que incluye una esencial carga valorativa. Y, desde el punto de vista religioso,

1 Como se sabe, la llamada vuelta de la religión o de lo sagrado no significa necesariamente una vuelta de las instituciones religiosas tradicionales. En ocasiones la vuelta de la religión o de lo religioso coincide con una merma de las mismas.

2 Además, KUNG, H. (2002).

implica una determinada visión de la trascendencia. Una cierta imagen o modelo de Dios que se expresa, conscientemente o no, en determinadas concepciones y tipologías antropológicas, que a su vez inspiran determinadas formas de relaciones sociales, es decir, modelos societales³.

1.1 Religión, sentido e incertidumbre en la sociedad contemporánea: el desarrollo de la modernidad.

Una de las maneras de dar cuenta de la situación o crisis del presente es entendiéndola como una “crisis del sentido”⁴ o una “pérdida social del sentido”, que parece estar provocando, y que a la vez es producto de la experiencia de la incertidumbre como rasgo relevante de la sociedad contemporánea. Rasgo que, por demás, tendría vocación de permanencia. Se trata de una incertidumbre que irrumpe, para algunos, como correlato del pluralismo o diversidad de opciones que se hace presente en el marco de la lógica de la modernidad.

Tal y como señalan Berger y Luckman: “El factor más importante en la generación de la crisis de sentido en la sociedad y la vida de los individuos tal vez no sea el secularismo supuestamente moderno, sino el pluralismo moderno...El pluralismo moderno conduce a la relativización total de los sistemas de valores y esquemas de interpretación. Dicho de otro modo: los antiguos sistemas de valores y esquemas de interpretación son ‘descanonizados’⁵.

Así las cosas, las antiguas certezas aparecen en muchos casos destrozadas, y está devaluada la confianza en las posibilidades de reponer, con una razonable cuota de seriedad, algunas certezas básicas que permitan la reconstrucción de la vida social y las biografías personales. Se trataría de la supresión o transformación de las llamadas “evidencias básicas de sentido”⁶ que,

3 McFAGUE, S. (1994), pp. 63-153.

4 Para captar la magnitud del problema conviene recordar con J. Sitton que: “Acoso no exista deseo humano más poderoso que el de encontrarle un sentido al mundo; incluso los esquizofrénicos lo buscan, aunque de maneras que el resto de nosotros no podemos compartir”, SITTON, J. (2006), p. 29.

5 BERGER, L y T. LUCKMAN (1997), pp. 74,75,76.

6 VILLAMÁN, MARCOS (1993).

como supuestos buenos y válidos, animaban la vida dividida y social dotándoles de “mapas” que les orientaban en una determinada dirección considerada adecuada. Normalmente, estas significaciones o sentidos (Weber) se constituyen en valoraciones socialmente compartidas.

La dinámica social dominante parece haber echado por tierra estas evidencias. El proceso de la llamada crisis de la modernidad como propuesta civilizatoria dominante en el mundo occidental, y que se expresó en las principales ideologías que definieron la acción política, es una de las dimensiones profundas que habría que explicar para dar cuenta de manera más precisa del fenómeno indicado. No haremos eso en esta ocasión.

N. Lechner, insistiendo en el fuerte proceso de individualización que vive Chile y, en general las sociedades latinoamericanas, lo plantea dramáticamente: “En tanto nuestra sociedad se vuelve cada vez más compleja y diferenciada, crecen las posibilidades, pero también las dificultades para la autodeterminación del individuo. En lugar de las pocas clases y fuerzas sociales de antaño, ahora una multiplicación de actores y una variedad de sistemas de valores y creencias amplían el abanico de lo posible. Al mismo tiempo, empero, esa pluralización de los referentes normativos y la competencia entre esquemas interpretativos dificultan la elaboración de un marco de referencias colectivas. Una vez despojado de sus anclajes en la tradición, se ha vuelto difícil que el hombre pueda apropiarse de su condición histórica. De ahí que muchos individuos vivan la construcción de “sí mismos” y la búsqueda de un Yo auténtico como una presión angustiante.”⁷

Ante este panorama, o como parte del mismo, hemos visto la irrupción de la religión, ya como “búsqueda u oferta de sentidos posibles” para la orientación de la vida o las vidas, ya como “corazón de un mundo sin corazón” (Marx) que hace posible, de maneras diversas, sobrellevar el presente sin transformarlo, dotando de sentido a un presente desgraciado que se construye como

7 LECHNER, N. (2003), p. 48. También LIPOVETSKY (2000), pp. 23-35.

ocasión de conversión y de realización misionera. La designación depende de cada quien, pero lo que es innegable es que asistimos a una revitalización religiosa en la región. Y esta vuelta de lo religioso constituye, sin duda, uno de los síntomas de la situación que vive la mayoría de los países de América Latina y el Caribe.

Así pues, la religión está de regreso. Para algunos nunca se había marchado sino que, más bien, había variado su forma de presencia o se había ocultado a los ojos de quienes sólo advierten lo que ocurre en la superficie⁸. Sin embargo, no se puede negar que el “paisaje socio-religioso” de hoy luce muy diferente a como el mismo se presentaba hace algunos años: a la dominancia evidente del catolicismo-romano (tanto el oficial como la llamada religiosidad popular, articulación sincrética del catolicismo de la cristiandad con las religiones indígenas y/o afrocaribeñas), acompañada de una presencia relativamente tímida del protestantismo histórico y de ciertas expresiones evangélicas, le ha sucedido, en la actualidad, una irrupción realmente impresionante de una amplia diversidad de confesiones y prácticas religiosas y para-religiosas, que muchos prefieren denominar Nuevos Movimientos Religiosos (NMR).

El siguiente cuadro nos permite captar el significativo crecimiento del mundo evangélico en Latinoamérica, a pesar de que la preponderancia del catolicismo romano continúa en el campo religioso de los países de la región. Conviene observar la diversidad del crecimiento en los países latinoamericanos, y la cantidad de veces que la población evangélica se ha multiplicado y tiende a multiplicarse en ellos. En este sentido llaman la atención países como Brasil, que pasaría de un 4,40% de evangélicos de la población total en el 1960, a un 15,95% en 1985, y que se espera alcance un 57,4% para el año 2010. Por su parte, Guatemala tenía un 2,81% de evangélicos en 1960, un 18,92 en 1985, y espera un incremento de hasta un 126,8% de la población total para el 2010. Veamos:

8 LUCKMAN, THOMAS (1973), pp. 89-118.

EVANGELISTAS EN AMÉRICA LATINA				
ESTADO	% Evangélico en Población de 60 a 1985			% de evang. Año 2010
	1960	1985	Fact. Crec.	%
Argentina	1,63	4,69	2,9	13,6
Bolivia	1,27	6,51	5,1	33,2
Brasil	4,40	15,95	3,6	57,4
Chile	11,71	21,57	1,8	38,8
Colombia	0,39	2,43	6,2	15,1
Costa Rica	1,30	6,48	5,0	32,4
Cuba	2,41	2,11	0,9	1,9
Rep. Dominicana	1,73	5,17	3,0	15,5
Ecuador	0,48	2,75	5,7	15,7
El Salvador	2,45	12,78	5,2	66,5
Guatemala	2,81	18,92	6,7	126,8
Haití	6,09	14,18	2,3	32,6
Honduras	1,51	8,75	5,8	50,8
México	2,21	3,08	1,4	4,3
Nicaragua	2,26	6,32	2,8	17,7
Panamá	4,40	9,72	2,2	21,4
Paraguay	1,05	2,47	2,4	5,9
Perú	0,63	2,98	4,7	14,0
Puerto Rico	5,87	20,85	3,6	75,1
Uruguay	1,19	1,91	1,6	3,1
Venezuela	0,82	1,95	2,4	4,7

Fuente: David Stoll, "Is Latin American turning protestant? The politics of evangelical growth", University of California Press, Berkeley, 1990.

Pero si nos colocamos fuera de la región latinoamericana, nos encontramos con el mismo o similar fenómeno, aunque no se exprese como una vuelta a las confesiones históricas. Así, los datos nos hablan de un crecimiento de las prácticas religiosas, que no quiere decir ni siempre ni exactamente un crecimiento de las prácticas y concepciones ancladas en las confesiones históricamente establecidas. A lo que se asiste, según algunos, es a una renovada fuerza del fenómeno religioso que se expresaría como “religiosidad de o para la modernidad tardía” y que, entre otras cosas, se centra en la búsqueda del sentido de la vida, en el individuo, en los afectos, en el presente (salvación aquí y ahora), ostentando un carácter ecléctico y postcristiano⁹.

Es a esa nueva fuerza de lo religioso y de las tradiciones cristianas en particular que tenemos que cuestionar a partir de los escenarios que deberá enfrentar, de los retos a los que deberá responder, de su funcionalidad social y de su coherencia. Dicho de otra manera, es en el discernimiento adecuado de estas situaciones a los fines de orientar una práctica correcta, una ortopraxis, donde se juega, como siempre sucede en la tradición cristiana, la fe en Jesucristo y la fidelidad a su mensaje de vida para todo, todos y todas.

II.- De los escenarios posibles como desafíos para la religión

Los escenarios son siempre la resultante de las tendencias y contra-tendencias que interactúan, a través de actores concretos, respecto a un tema o situación o un conjunto de temas y/o situaciones, en una determinada sociedad o región del mundo en un específico período histórico. Un supuesto importante al hablar de “escenarios religiosos” es que “lo religioso” forma parte de la dinámica social, y en consecuencia, está articulado de diversas maneras con las tendencias y contra-tendencias existentes, es funcional o crítico respecto a ellas.

9 MARDONES, J.M. (1996), pp. 16-41.

En este sentido, todos y todas oímos permanentemente, por diferentes medios, discusiones, reflexiones y posiciones encontradas en relación con ciertos temas que se plantean como los grandes problemas del presente. Esos temas nos son, por tanto, cercanos y conocidos. Por eso, más que una re-discusión a profundidad de los mismos lo que me interesa en este apartado es recordarlos, e indicarlos en la perspectiva antes señalada. Es decir, como potenciales factores en la conformación de determinados escenarios, desafíos a ser tomados en consideración.

Intentando evitar ser repetitivos al respecto, tomaremos algunos términos que pueden ayudar a nombrar en tanto tendencias y contra-tendencias los problemas a los que nos estamos refiriendo, y los escenarios que con ellos podrían conformarse: Pobreza y Equidad; Democracia y Posdemocracia; Ecología; Ciencia y Tecnología (toda la discusión del genoma humano, Cfr. Manuel Castells); Género; Derechos humanos; Globalización y Modelo Económico o Modelo de Desarrollo; la Violencia y la Cultura de Paz; el Pensamiento único y el déficit de Solidaridad en las sociedades contemporáneas. La crisis de la política vivida como desencanto y desilusión, es decir, la llamada posdemocracia, plantea la cuestión ética en el centro de la discusión.

Los anteriores conceptos planteados nos permiten nombrar los problemas-desafíos que todos los días se plantean en las conversaciones más diversas. Son estos los problemas que nos asaltan y que conforman, conjuntamente con los actores que se constituyen en relación con ellos, nuestro o nuestros escenarios, y a los que tenemos que buscar soluciones-respuestas o declarar que no las tienen. Sólo que al declararnos impotentes ante estos problemas y ellos continuar existiendo como hasta ahora, los afectados serán siempre los mismos que hasta ahora lo han sido: los excluidos y las excluidas, los más vulnerables. Y son estos justamente los que desde su impotencia se convierten en llamado, en grito a la conciencia de los “otros y las otras”, interpeándonos desde su conculcado derecho a la vida.

Este es justamente uno, sin duda que no el único, problema de F. Fukuyama al decretar “el fin de la historia”. Si la historia finalizó,

en el sentido de que ya habría alcanzado su definición (que es lo que quiere decir este autor con esta afirmación), entonces se decreta que “todo” deberá fundamentalmente permanecer como está para desgracia de los desgraciados. De aquí se desprende que los perjudicados serán evidentemente aquellos a los que ya les va mal en este orden de cosas, pues se habrá declarado que el cambio de su situación es imposible e indeseable.

No hay que olvidar que en la socorrida y no siempre bien entendida parábola del samaritano, el hombre que estaba tirado en el suelo no tenía ninguna posibilidad de defender su vida por sí mismo, dependía totalmente de la misericordia de los demás. Pero, su “estar allí tirado” se convertía en interpelación a los caminantes que pasaban, y en factor concretísimo de definición en torno a la vida, es decir, a lo que es bueno a los ojos de Dios, del Dios de Jesús. El hacerse prójimo, es decir, el actuar como el Samaritano, es, según Jesús, la única manera de actuar con el corazón de Dios. La invitación de Jesús con la que Lucas finaliza la escena en cuestión no deja alternativa: “pues vete y haz tú lo mismo” (cfr. Lc. 10, 29-37).

Por suerte, esta afirmación de Fukuyama no parece poder sostenerse en los hechos¹⁰ y muchos continúan pensando, a pesar “del pesimismo de la inteligencia” (Gramsci)¹¹ con el que, por razones obvias, muchos enfrentan la situación actual, que es posible construir sociedades más equitativas y humanas. Como se plantea hoy: que otro mundo es posible. Pero para que este otro mundo sea, es necesario “hacerlo posible”, y ello nos conduce, ahora por esta vía, a la cuestión de los escenarios o desafíos del presente. Veamos.

2.2.1 Mundialización, globalización y modelo económico dominante

Uno de los rasgos fundamentales de la sociedad del presente es el socorrido proceso de globalización. Estamos viviendo en un mundo que cada vez es mas “uno”. El nuestro es un mundo

10 FUKUYAMA, F. (1992), pp. 9-91.

11 Antonio Gramsci, ese interesante y fecundo pensador marxista italiano, hablaba del “pesimismo de la inteligencia y del optimismo de la voluntad”.

intercomunicado e interdependiente; la feliz frase de MacLuhan que caracteriza el presente como “aldea global” parece haber logrado expresar adecuadamente esta nueva situación del mundo actual. Para algunos, la existencia de un “mundo global” significa la transformación más importante del presente, tanto desde el punto de vista de la realidad social como de su explicación.

Existen especialistas que reservan el término de “**mundialización**” para dar cuenta de esta nueva situación de intercomunicación, permitida por la ciencia y la tecnología, que hace que lo que ocurre en un lugar remoto tenga repercusiones en nuestra realidad más cercana y cotidiana; mientras que emplean el concepto de “**globalización**” para explicar el aspecto económico de este proceso, cuyo rasgo principal es la existencia de un modelo único que se generaliza para todas las sociedades. Tal y como indica González-Carvajal “Mundialización y Globalización son dos términos que algunos emplean como sinónimos. Otros...designan con el término “mundialización” la paulatina unificación del planeta Tierra...y reservan el término “globalización” para los aspectos económicos de la mundialización”¹².

La globalización ha sido sometida a fuertes críticas por las consecuencias nefastas que ella parece haber tenido para las mayorías de los países pobres, al imponerles la lógica del mercado como única lógica posible y válida. Es esta **globalización neoliberal**, entendida como postración social ante el mercado, la que ha sido sometida a una ruda crítica por sectores de las sociedades de América Latina y el Caribe, debido a su carácter reproductor de las asimetrías internacionales y nacionales ya existentes en el mundo y en los países de la región. Según sus críticos, fruto de ella, la aldea global es cada vez más un lugar donde los que siempre han podido continúan pudiendo y cada vez pueden más, y los que nunca han podido continúan sin poder y cada vez pueden menos. Esto se aplica tanto a los países en el escenario internacional como a la realidad interna de cada país.

12 GONZÁLEZ-CARVAJAL SANTABÁRBARA, L. (2000), p. 22.

Sin embargo, algunos hablan de época neoliberal para caracterizar la situación actual, en el entendido de que el neoliberalismo es ya una propuesta económica fracasada y del pasado. Según Giddens “El neoliberalismo es una filosofía extinta que pertenece a otros tiempos”¹³. A pesar de estas consideraciones, no se puede afirmar que el neoliberalismo, probablemente con adecuaciones que le otorgan una forma menos ruda, no tenga influjos sobre todo en países pobres cuya posición desventajosa en el escenario internacional los hace vulnerables a imposiciones difíciles de obviar.

Por lo demás, la ausencia de una propuesta económica alternativa formulada con una claridad razonable hace que las propuestas neoliberales tengan aún gran espacio y se perciban como omnipresentes y omnipotentes. Pero ciertamente hay que reconocer que por lo menos la ortodoxia neoliberal cada vez es menos defendida, en razón de su fracaso histórico en cumplir con la promesa que había hecho: la reducción de la pobreza y la desigualdad¹⁴.

Por el contrario, la mundialización, tal y como la entendemos en este texto, es valorada positivamente por diversos especialistas y activistas de la región, entre otras cosas por permitir evidenciar el carácter global de muchos de los principales problemas de la actualidad, y en consecuencia permitir insistir en la necesidad de una acción global para poder enfrentarlos con posibilidades de éxito. Así lo expresó en 1997 la Cumbre Regional para el Desarrollo Político y los Principios Democráticos celebrada en Brasilia:

“Una de las consecuencias positivas de la mundialización de la vida es la progresiva toma de conciencia universal acerca de la dimensión global de determinados problemas. Las urgencias planetarias por la crisis ambiental, el incontrolado incremento demográfico, el malestar y el sufrimiento causado por las migraciones masivas, la crisis espiritual de las democracias, la pobreza y exclusión crecientes, la

13 GIDDENS, A. (2001), p. 133.

14 TOURAINE, A. (2001)

barbarie de las guerras, son los principales temas de una agenda mundial para la gobernabilidad global.”¹⁵

Es decir, la globalización ha provocado como una de sus consecuencias, tal y como la señala L. Boff, la planetarización de la conciencia humana y una profundización de la conciencia ecológica que nos conduce a entender con más claridad el destino común de Tierra y humanidad. Esto ubicaría en otro nivel, también planetario, la manera de enfrentar los problemas, intentando, según indican algunos, globalizar asimismo la solidaridad¹⁶.

Superada la ideología neoliberal, por lo menos teóricamente, importa ahora entonces concebir las diferentes maneras en que Estado y mercado pueden combinarse para producir equidad. Este es el desafío. Pero, de nuevo, sin una cultura de la solidaridad ubicada en el centro de los esfuerzos sociales será algo menos que imposible que lo que resulte asegure la vida de todos y todas y no el egoísmo de algunos, ocultado en la pretendida “cientificidad” de los modelos y las tendencias económicas.

2.2.2 Pobreza y equidad, exclusión e inclusión

La región latinoamericana y caribeña no es la más pobre del planeta, pero sí la más desigual. Así, a la pobreza indecente se suma una grosera desigualdad que constituye un insulto permanente a los y las más pobres. No existe cosa más terrible que el paso por las calles centrales y residenciales de un joven o una joven que viva en uno de los barrios de la ciudad de Santo Domingo u otra gran ciudad latinoamericana.

En estas calles de Dios se encontrarán con “otra ciudad”, la ciudad del consumo, de los restaurantes y de las carreras nocturnas de autos conducidos por otros jóvenes igual que ellos, sólo que pertenecientes a distintos sectores y de otra condición social.

15 Informe sobre los principios democráticos y la gobernabilidad, Gobernar la globalización, 1997, p. 78.

16 BOFF, L. (2003), p. 87.

Esta desigualdad hace más grave la ya dramática pobreza y pone al desnudo la exclusión de los “beneficios de la modernización” de que son víctima amplios sectores de la población.

Así pues, “El desafío más importante en América Latina consiste en la eliminación de la pobreza y la reducción de la desigualdad...El 44 por ciento de los habitantes de la región vive en condiciones de pobreza, el 19 por ciento en condiciones de indigencia y al menos el 8 por ciento de la población mayor de 15 años desea trabajar y no tiene empleo; la tasa de desempleo ha aumentado a partir de 1990. (Sin embargo) *lo que caracteriza a América Latina en el contexto mundial no son solamente los altos niveles de pobreza, sino especialmente los niveles de desigualdad*”, afirma Fernando Reimers¹⁷.

Bernardo Klisksberg nos recuerda con otros datos esta flagrante e insultante contradicción entre los grandes avances en el campo de la ciencia y la tecnología y el mantenimiento de niveles de pobreza que expresan la insolidaridad de los modelos sociales dominantes en la actualidad en el mundo:

“A principios del siglo XXI, la humanidad cuenta con inmensas fuerzas productivas. Las revoluciones tecnológicas en curso han alterado sustancialmente sus capacidades potenciales de generar bienes y servicios. Los avances simultáneos en campos como la informática, la biotecnología, la robótica, la microelectrónica, las telecomunicaciones, la ciencia de los materiales y otras áreas han determinado rupturas cualitativas en las posibilidades usuales de producción, ampliándolas extensamente, con un horizonte de continuo crecimiento hacia adelante. Sin embargo, 1,300 millones de personas carecen de lo indispensable y viven en extrema pobreza con menos de un dólar de ingresos al día, 3,000 millones se hallan en la pobreza y tienen que subsistir con menos de dos dó-

17 REIMERS, F. (2000), pp. 48-49.

lares diarios, 1,300 millones carecen de agua potable, 3,000 millones no tienen instalaciones sanitarias básicas y 2,000 millones están privadas de servicios eléctricos.”¹⁸

Se repite la historia de que la misma sociedad que los lanza a la delincuencia, sobre todo a los más jóvenes al negarles las oportunidades para su desarrollo personal, esa misma sociedad los condena entonces por delincuentes. No se trata de negar las responsabilidades personales y micro-sociales (familia, madres y padres), pero es evidente que estos también son víctima de la falta de oportunidades y en consecuencia partícipes de un círculo vicioso que ellos de manera solitaria no pueden romper.

Tal como señala J.Nun:

“...el auge del neoliberalismo y las estrategias de globalización que han dominado hasta ahora en el mundo condujeron en todas partes a un fuerte aumento de la desigualdad. Y esto mientras los ideólogos de la “nueva derecha” se dedican a proclamar que nociones como la de igualdad económica han pasado definitivamente de moda; acusan de “sociologismo” a quienes se atreven a preguntarse por las causas sociales de los grandes incrementos en la marginalidad y la exclusión; y sostienen que finalmente los pobres son los principales responsables de su propia miseria”¹⁹.

En este sentido estamos viviendo un nuevo saduceísmo. Los pobres y excluidos además de ser socialmente producidos, son declarados responsables de su propia exclusión por el pensamiento religioso y político dominante. Ellos y ellas son en el fondo, para este pensamiento, los y las únicas responsables de su falta de inclusión o son sencillamente el resultado inexorable de una lógica **social-natural**, y en consecuencia **inmodificable y a-responsable**.

2.2.2 Exclusión, crisis de sociabilidad y violencia

Pero probablemente lo más terrible de la exclusión hoy es,

18 KLIKBERG, B. (2000), p. 1.

19 NUN, J. (2002), p.131.

como se indicaba anteriormente, que los sujetos populares la viven como “una pobreza sin horizontes”, es decir, sin alternativa visible de modificación, prácticamente inevitable. Es como si los sectores empobrecidos experimentaran la sensación de haber nacido pobres y de que, no importa lo que hagan, lo seguirán siendo en el futuro. Es una sensación de impotencia ante una situación que aparece como clausurada, como in-transformable, y a la que sin duda fortalece el fracaso en el pasado reciente de los proyectos sociopolíticos de corte colectivista.

De manera que la pobreza se expresa hoy fundamentalmente como exclusión social en el sentido de que los sectores empobrecidos de América Latina, África y Asia, y también los pobres del llamado “primer mundo”, han pasado a ser “una población sobrante”, imposible de ser integrada al sistema formal, al que solamente “crea problemas”. Ulrich Beck denomina “la brasileñización de occidente” a la tendencia al aumento de la precariedad del trabajo en todo el mundo occidental y, en consecuencia, al incremento indetenible del sector informal que puede ser considerado como expresión económica de la exclusión.

Argumenta Beck:

“En un país semindustrializado como Brasil, los trabajadores dependientes con empleo a tiempo completo representan sólo una minoría respecto a la gran masa de los económicamente activos. La mayoría viven en condiciones laborales precarias. Abundan los vendedores ambulantes, los pequeños artesanos que se ofrecen como asistentes domésticos de toda suerte, o los “nómadas laborales” que se mueven entre los campos de actividad más variados...esta “multiactividad” nómada...no constituye una “magnitud residual premoderna” sino una variante de desarrollo en rápida expansión en las sociedades laborales posmodernas, que se están quedando sin esa modalidad atractiva, altamente cualificada y bien pagada que es la plena actividad laboral”²⁰.

20 BECK, U. (2000), pp. 9-10.

Por su parte, M. Castells, reflexionando sobre el mismo fenómeno, habla del surgimiento de los “productores redundantes”, reducidos al trabajo devaluado fruto de la globalización y la nueva división internacional del trabajo en la actual sociedad de la información²¹. Vivimos pues en sociedades estructuralmente carentes de equidad y reproductoras de exclusión y desigualdad social; y así no puede ser.

La exclusión es un atentado mortal contra la sociabilidad pues ¿para qué asumir las normas sociales si su cumplimiento no asegura otra cosa que el mantenimiento de la exclusión? ¿Cuál es el sentido de participar civilizadamente en una sociedad absolutamente incapaz de asegurar las condiciones mínimas para el desarrollo de una vida decente, digna de llamarse humana? ¿Cómo evitar en los jóvenes la búsqueda de “camino indignos” (la delincuencia, la drogadicción y el narcotráfico, la corrupción política) para alcanzar los niveles de consumo que se proponen a través de los medios de comunicación como criterio social de éxito, cuando los “camino dignos” están cerrados con un candado aparentemente insuperable?

Pérez-Díaz, sociólogo español citado por Nun en su obra antes mencionada, lo afirma lúcidamente: “Puede suponerse con certeza que si la mayoría de la gente cree que el sistema económico de su país es groseramente injusto y por lo tanto inaceptable desde un punto de vista moral...tendrá una gran dificultad en persuadirse a sí misma de que un discurso público de deberes cívicos, de respeto a la ley y de patriotismo posee algún sentido y, en verdad, de que pertenece a la misma nación que la minoría de explotadores, de personas exageradamente ricas y poderosas y posiblemente colocadas por encima de la ley”²².

Esta situación de violencia estructural, como puede suponerse, constituye un caldo de cultivo permanente para los otros tipos de violencia que se incrementan cada día más en la región

21 CASTELLS, M. (1996), Vol. 1, p.174.

22 Nun, J. (2002), p. 91.

y que tienen obviamente un “rostro juvenil”. La violencia parece encontrarse tanto nacionalmente como internacionalmente en un proceso de incremento preocupante. La importancia del tema es reconocida.

En América Latina y el Caribe este incremento es tan dramático que, según indican instituciones como el Banco Mundial, además de ser la más desigual, la región parece ser también la más violenta. Las tasas de homicidio rondan las 20 muertes por cada 100,000 habitantes (Ayres); otros estudios han mostrado que la probabilidad más alta del mundo de morir asesinado para alguien que tenga entre 15 y 60 años se ubica en la región. (Cfr. CRUZ, JOSÉ MIGUEL, 2000).

Y es que la exclusión social, el cierre de las oportunidades y la ruptura de las solidaridades tradicionales produce una dramática desvalorización de la sociabilidad, que pierde su sentido, tal y como se señaló anteriormente, a los ojos de los sujetos que resultan ser permanentemente “expulsados sociales”. Esto es, repetimos, particularmente grave en el caso de los y las más jóvenes.

Algunos-as estudiosos-as hablan hoy de **expulsión social** para dar cuenta de esta nueva situación. Así, al decir de Duschatzky y Corea: “La expulsión social produce un **desexistente**, un “desaparecido” de los escenarios públicos y de intercambio. El expulsado perdió visibilidad, nombre, palabra, es un nuda vida, porque se trata de sujetos que han perdido su visibilidad en la vida pública, porque transitan por una sociedad que parece no esperar nada de ellos”, “Estos ya no serían una disfunción de la globalización, una falla, sino un modo constitutivo de lo social” (p. 18).

2.2.3 Crisis de la política, democracia, posdemocracia y construcción de ciudadanía

Con todo lo anterior se puede apreciar que se trata en el fondo de un gran desafío ético-político que no parece poder esperar a que la decisión para enfrentarlo o no dependa exclusivamente del comportamiento de los ciclos económicos como pretenden algunos. En este contexto y para algunos a contrapelo, en América Latina y el Caribe ha ocurrido en las últimas décadas, específi-

camente a partir de los años 80, una revalorización de la democracia. Ella se ha convertido en el principal horizonte actual de la acción social y política. Como quiera que la precisemos, hoy por hoy la democracia se afirma como un amplio deseo colectivo en términos del ordenamiento político de las sociedades.

Este aumento de la conciencia o sensibilidad democrática está conectado, por una parte, con las experiencias dictatoriales y de regímenes de seguridad nacional que imperaron en la región en la década de los 70. Es en ese contexto de represión, muerte, pérdida de las libertades individuales y de imposibilidad de hacer política en el que se produjo una revalorización importante de la democracia. Ella pasa de ser rechazada por los sectores progresistas de la región como una construcción burguesa, a ser deseada y afirmada como construcción histórica de la humanidad. Se produjo así en América Latina, al decir de Lechner, el paso de "la revolución a la democracia".

Conjuntamente con ello esta revalorización también está relacionada con lo ocurrido en el ámbito político a nivel internacional: La crítica al socialismo realmente existente (R. Bahro, 1982), y su posterior crisis estruendosa, tanto en Europa, simbolizada en la caída del muro de Berlín en el 1989, como en América Latina, acicateó esta sensibilidad democrática. Más cercano al Caribe, la experiencia de la guerra en los países de Centro América, que en la década de los 90 aparecía como un camino empantanado, constituyó sin duda otro factor del contexto en cuestión.

Al interior de este proceso se produjo y se produce ese importante cambio de actitud frente a la democracia que ha permitido a amplios sectores progresistas de los diversos países de la región superar una relación instrumental con ella -que la reivindicaban sólo por conveniencia táctica-, para iniciar una relación estratégica (sustantiva dicen algunos) a partir de la cual se la valora como un ordenamiento socio-político deseable y con vocación de permanencia.

Lo anterior no significa afirmar la existencia de acuerdos totales, ni mucho menos, relativos a la cuestión de la democracia. La

discusión es amplia y ardua al interior de los diversos sectores sociales y políticos latinoamericanos y caribeños. No obstante, se asume como una forma o régimen político **en general** deseable, cuya construcción supone transformaciones importantes en la cultura política de los países de la región.

Después de la experiencia del fracaso de los modelos neoliberales, que en la mayoría de los países de la región han ampliado en vez de reducido la pobreza y la desigualdad, se ha propiciado una importante reflexión en torno a la cuestión de la ciudadanía entendida como un proceso de construcción histórico-social que incluye diversas dimensiones²³.

El debate se orienta más bien, dicho muy someramente, a dilucidar la cuestión de cómo democratizar la democracia de manera que asegure la **participación real y permanente** de los sectores más excluidos en los procesos de toma de decisión y conducción de la cosa pública, propiciando procesos reales de ciudadanía que fomenten la emergencia de “ciudadanos plenos”. Como elemento fundamental de esta construcción de ciudadanía, se trata de determinar si la democracia permite efectivamente **construir la equidad y la justicia** en sociedades marcadas dramáticamente por la pobreza, y de precisar sus posibles mecanismos. El concepto de calidad de la democracia resume, a nuestro juicio, este rico debate.

2.2.3.1 La posdemocracia y la crisis de la política

Como bien señala Carrillo-Flores:

“La igualdad, más que el nivel de desarrollo, es indicador de estabilidad política (Tocqueville). El puente que separa los objetivos de la democracia política de los propósitos de la democracia económica debe ser cada día más corto. La legitimación social del ejercicio de la política, sin embargo, sólo llegará cuando la democracia ofrezca re-

23 NUN, J. (2002), p. 60.

sultados en lo económico y ante todo lo social...La exclusión social atenta permanentemente contra la calidad de la democracia y su legitimidad como sistema político” (el énfasis mediante las cursivas es mío)²⁴.

El debate está planteado, pues, alrededor de estas temáticas sustantivas en la región latinoamericana. El mismo constituye un desafío a la inteligencia y a la voluntad, en un contexto generalizado -aunque con variaciones de un país a otro- de tendencia al desencanto respecto a la democracia y a la política en general, rasgo típico de la situación cultural mundial contemporánea que algunos llaman **posdemocracia**.

Con el concepto de posdemocracia se pretende dar cuenta de la tendencia cultural postmoderna al desencanto y desconfianza de todo lo que tenga que ver con promesa de construcción del futuro como alternativa al presente, como novedad, y que es una de las consecuencias más lamentable del ejercicio irresponsable de la política, a saber, la profundización de la sensación de que “las cosas no van a cambiar no importa lo que se haga”. Tantos años de esperanza frustrada permanentemente se han transformado en desencanto, desesperanza y falta de confianza en la capacidad propia y de los demás para producir los cambios anhelados, y parecen haber decretado la invalidez e inutilidad de los sueños²⁵.

De esta suerte, la región se encuentra entrampada entre los “sueños democráticos y los desafíos sociales”. Como ya ha sido señalado:

“Dicho de otra manera, en una realidad marcada por la pobreza y la desigualdad, como es el caso de la región latinoamericana y caribeña, lo que parece estar en juego es entonces la capacidad de los regímenes democráticos de construir relaciones sociales incluyentes, justas y equitativas, y responder así a las cuestiones sustantivas que afectan la vida cotidiana y la calidad de vida de las

24 CARRILLO-FLORES, F. (2006), p. 118.

25 CROUCH, COLIN (2004), pp. 15-52.

colectividades. Es decir, de funcionar como un mecanismo eficiente para dirimir los conflictos sustantivos de las sociedades de la región por la vía de la negociación.” (Villamán, M. 2004)

Así, se trata de que los diversos sectores sociales que conforman la nación y tienen o pueden construir un punto de vista sobre la misma se constituyan, al interior de ese proceso, en sujetos sociales con voz propia y con propuestas solventes acerca de las relaciones sociales que se quieren establecer, del país que se quiere construir. Que en las mejores condiciones históricamente posibles cada sector luche por conseguir hacer valer sus propias concepciones a través de los mecanismos democráticos, en virtud de su validez intelectual y moral, lo cual deberá provocar la ampliación de su legitimidad y su capacidad de hegemonía en el conjunto social.

La democracia, pues, además de ser proyecto, es también el espacio político en el cual se hace posible este proceso a que hacemos alusión. Y será en la misma medida en la que ella permita la relación conflictiva pero respetuosa entre lo diverso -en la que los diferentes sectores sociales desde sus específicos proyectos o visiones luchan por dotar a la dinámica social de una determinada dirección- que se construirá como proyecto de vida colectiva, ya que “la democracia es un mecanismo de solución al problema de la relación conflictiva entre libertad y justicia, cuyo rasgo central reside en la confluencia de todos los sectores políticos y sociales que tienen distintas concepciones acerca de cada uno de estos términos...”²⁶.

Pero la construcción y el ejercicio de la democracia es también una cuestión cultural. Supone el desarrollo de valores, actitudes e imaginarios que se expresen en y den fundamento a prácticas democráticas, personales y colectivas. Esta verdad de perogrullo adquiere cada vez más relevancia como exigencia para la acción social y política. Y entre otras cosas debe traducirse en esfuerzo

26 ZEMMELMAN, HUGO (1990), p. 233.

colectivo por fortalecer los dispositivos culturales democráticos, de manera que ayuden a procurar el funcionamiento de los mecanismos institucionales desde la perspectiva democrática en el marco de culturas políticas profundamente autoritarias²⁷. En este sentido, el aporte de la educación es fundamental.

La democracia es, por el momento, la última o penúltima apuesta de los diferentes sectores sociales latinoamericanos y caribeños por construir una sociedad donde los derechos humanos tengan vigencia real, es decir, existencia más allá de los aspectos jurídico-formales. Ello no significa una desvalorización de estos aspectos, lo que sería un craso error, pero sí la reivindicación de la necesidad de su concreción social, de su ampliación a todas las esferas de la vida colectiva.

Ahora bien, si lo que está en vigencia en la región es un modelo económico que reproduce la exclusión, y no parece que sea posible modificarlo de manera sustantiva, entonces la democracia parece estar en serias dificultades para pasar con éxito la “prueba de fuego” de la construcción de la equidad, la cual constituye hoy por hoy, probablemente, el mayor desafío político, económico y ético que deben enfrentar las sociedades de la región. Se hace necesario, por tanto, que nuestros deseos democráticos se pongan a tono con los desafíos sociales.

Por este camino se pone en juego la validez y legitimidad de la propia democracia como espacio que permita la atención a los problemas sustantivos de la nación, mediante la búsqueda de su solución concertada con arreglo a valores que hacen posible la vida social al funcionar como referentes de sentido que justifican la acción personal y colectiva e impiden la anomia destructiva (justicia, la equidad, la libertad, el derecho, etc.).

27 VILLAMÁN, M. y R. GONZÁLEZ (1996), p. 18.

2.2.4 Pensamiento único y déficit de solidaridad en la sociedad contemporánea

Una de las características de esta modernidad tardía es el desencanto respecto a la posibilidad y a la viabilidad de proyectos colectivos para la construcción de la equidad. Se constata el desengaño referente a las mediaciones que conducirían estos proyectos; así como la generalizada desilusión y desconfianza en la política en tanto actividad orientada a la construcción de los proyectos sociales en pro del bien común. Esta situación cultural se presenta como un desafío mayor a la posibilidad de eficacia de la interpelación religiosa.

Se ha señalado ampliamente que estos “estados sociales de ánimo”, que hacen estragos en la juventud de manera especial, combinados con la tendencia del pensamiento único a decretar el fin de la historia, parecen producir un cierto “cinismo social” que “viendo no ve y oyendo no oye” los dolores y clamores que surgen de la situación de los excluidos y las excluidas.

Este cinismo es una especie de aceptación impotente y sin mala conciencia de la exclusión, asumida como “estado natural” de las sociedades. Así las cosas, a lo más que llega el sujeto es al lamento sin responsabilidad de transformación, producto de una conciencia tranquilizada por el convencimiento “racional e histórico” de la imposibilidad de construir “mundos mejores”. Algunos denominan esta tendencia como un “nihilismo sin tragedia”²⁸. Obviamente, de esta manera se produce e incrementa constantemente un déficit social de solidaridad que impide cualquier “reacción de indignación” que conduzca a acciones transformadoras.

Si sumamos a lo anterior el llamado pensamiento único, que declara (o declaró) al consenso de Washington como única forma válida, por supuestamente científica, del pensamiento social, y que condena como desfasado e irresponsable a cualquier otro pensamiento disidente, entonces captaremos la profundidad de

28 Cfr. González/Carvajal, en *Ideas y creencias del hombre contemporáneo*. Citado por VILLAMÁN, MARCOS (2003).

este estado social de ánimo mundial. La esperanza, en esta manera de pensar que es un rasgo cultural de la época, no tiene espacio, no tiene cabida.

Nun caracteriza este pensamiento único destacando tres rasgos. Según este autor:

“ese pretendido pensamiento único en el cual se habría encarnado la racionalidad de la época en que vivimos...En rigor pivota sobre tres ejes valorativos generales perfectamente opinables...: un cierto grado de tolerancia en las ideas y las costumbres; una gran pasión por el dinero; y la creencia de que las desigualdades sociales son inerradicables y, por último, necesarias. El primer eje conecta el pensamiento único con los principios de la democracia como un procedimiento; los otros dos, con el abandono del Keynesianismo y el retorno a la economía neoclásica.”²⁹

2.2.5 El discurso dominante: El éxito como consumo y competencia en el tiempo presente

Desde una realidad inmediata que se expresa en una cotidianidad agresiva, difícil, en la que todo el día hábil se dedica a sobrevivir, se produce sin embargo un discurso dominante que convoca al éxito entendido como consumo. En este discurso, el consumo es la señal inequívoca del éxito. Quien tiene posibilidad de consumir es exitoso, y quien no la tiene no lo es.

Este discurso es cada vez más omnipresente. Está, se encuentra por todas partes, y tiene una impresionante capacidad de interpelación en la medida que parece exacerbar potencialidades humanas a través del cultivo del deseo y de una determinada manera de entender el deber ser de los seres humanos. Así, el éxito es proclamado como la vocación humana por excelencia, que se mide por la mayor o menor capacidad de consumo.

29 NUN, J. (2002), p. 165.

Como bien señala Lipovetsky, paralelamente a un conjunto de cambios materiales asociados a la ciencia y la tecnología, las comunicaciones, el llamado nuevo urbanismo, la transformación de la vida del barrio que ahora es una aglomeración de viviendas, el desempleo, la crisis de las grandes organizaciones tradicionales (partidos, iglesias, sindicatos), y la irrupción de la sociabilidad marginal de las bandas juveniles, “se produjo una revolución en los valores sustentada por el advenimiento de la sociedad del consumo. La era del consumo ha promovido en nuestras democracias, en efecto, un valor fundamental, una nueva orientación de la existencia: el hedonismo, la legitimidad de los placeres, de las satisfacciones materiales e íntimas”³⁰.

Y esta vocación al éxito concretizada en el consumo se realizaría a través del reconocimiento correcto de la dinámica económico-social que la hace posible: el mercado y la competencia. Será por el camino de la participación “adecuada”, competitiva, en un mercado que premia a los ganadores y castiga a los perdedores, como se accederá al éxito y a la realización personal.

Por la vía del reconocimiento del mercado y de la competencia, mecanismos “naturales” de relación social y de distribución de los bienes, el discurso del éxito se entronca con el PENSAMIENTO ÚNICO, que se ha encargado de extender la visión de que él es, efectivamente, lo razonable, lo sensato y, sobre todo, LO MODERNO en su versión neoliberal. Hace esto al mismo tiempo que se esfuerza por postular la modernidad, esta modernidad, como lo NUEVO, que por definición es bueno, y lo antiguo como lo malo que pretende transformar este presente que “tanto nos ha costado construir”.

Se interpela, se convoca a los sectores poblacionales a participar de lo nuevo, lo moderno, lo actual, y a rechazar lo antiguo, como irresponsable refugio de ineptos y fracasados. Se afirma que el compromiso, la preocupación social, la militancia por las

30 LIPOVETSKY, G. (2000), p. 25.

causas que apuntan al bienestar colectivo constituyen una ANTI-GUEDAD que expresa la falta de entereza de los portadores de estas posiciones para enfrentar la realidad tal cual ella es, SIN SENTIMENTALISMOS. Así, lo antiguo (construido de esta manera) constituiría el discurso del fracaso.

De esta manera se incentiva el cinismo social que asume que “los pobres siempre estarán con ustedes”. Se afirma la imposibilidad de lo nuevo, que ahora es presentado como lo viejo, y se decreta esta posición como entereza. Se afirma el presente como único tiempo existente. Ni el pasado, que es asimilado con error, ni el futuro, que es asimilado a la irresponsabilidad e imposibilidad, tienen sentido. Sólo el presente existe. Consecuentemente, si el futuro no existe, se rompe la conexión presente-futuro y se afirma el placer como la única manera razonable de vivir el presente. Si sólo hay presente, entonces la máxima no puede ser otra que: “comer y beber, que mañana moriremos”, parodiando al apóstol. Este será el acompañante natural de la modernidad.

Schedler y Santiso, reflexionando acerca de la relación entre democracia y tiempo en la sociedad contemporánea, plantean sugerentemente:

“Finalmente, *el presente*, el punto móvil entre el pasado y el futuro, se está convirtiendo cada vez más en el principal punto de referencia de la política democrática. Con el pasado y el futuro perdiendo su certidumbre, simplicidad, promesa y capacidad de imponer sacrificios: en esencia, con los dos horizontes cada vez más borrosos y despojados de significado práctico, la política democrática se ve crecientemente forzada a vivir y actuar en el “aquí y ahora”. Se ve obligada a salir del paso en los horizontes breves y veloces de un “presente extendido”³¹.

31 SANTISO, J. y A SCHEDLER (1999), p. 11.

2.2.6 Nuevos sujetos, nuevos temas: La afirmación de la vida

En este contexto emergen nuevos (quizás ya no tan nuevos) sujetos articulados en torno a nuevos temas: mujeres, ecologistas, ecuménicos, culturas excluidas (indígenas), pobladores urbanos y otros. Las demandas particulares de estos sectores tienen que ver con exclusiones seculares, relaciones de subordinación culturalmente cimentadas y relaciones de sometimiento y deprecación como parte de una lógica de exterminio.

En el centro de todas estas reivindicaciones y sus respectivos actores se colocan los derechos humanos y la democracia, grandes temas contemporáneos en los que se articulan infinitas demandas de respeto y afirmaciones de legitimidad de lo diverso. De esta forma, ante la fragmentación y la ausencia de ciudadanía social (rasgos concretos de la baja calidad de la democracia en la región), el factor cultural de los derechos humanos irrumpe a favor de la construcción de derechos ciudadanos que sean mecanismos de inclusión e igualdad social. Con la ventaja de que el tema de los derechos humanos difícilmente puede ser objetable ideológicamente. El debate se plantea entonces en torno a cómo entender estos derechos, los límites de los mismos, y cómo construir democracias de mayor calidad.

2.2.6.1. La Democracia, espacio para los derechos humanos

La democracia es entendida como fruto de un pacto social, es decir, de un acuerdo entre partes diversas que han acordado organizar su vida social democráticamente. El supuesto básico para la celebración de ese pacto es que “haciendo las cosas de esa manera nos irá razonablemente bien a todos y todas”. Esto demanda una democracia capaz de cumplir con las metas sustantivas de la sociedad: equidad, participación y libertad. Si esto no ocurre, y las metas en vez de acercarse se nos alejan, entonces las consecuencias serán inevitables, desconfianza y desencanto. Y esta situación se constituye en un atentado contra la paz.

Si los mecanismos y valores que se reivindican como típicamente democráticos se desvirtúan, y se pasa a llamar a la “verdad mentira y a la mentira verdad”, se profundiza la desconfianza

y la capacidad de cumplimiento de las normas. Esta es una de las mayores consecuencias de la falta de transparencia, la impunidad y la corrupción: los “triunfadores prácticos reales” son los “fracasados en el discurso teórico social”. La doble moral se resuelve por la práctica.

Mientras la vida cotidiana sea tan agresiva, obligando a las personas a dedicar todo el tiempo útil del día a la búsqueda, muchas veces fallida, de la *sobrevivencia*, la paz, la cultura de paz, tendrá poco espacio de desarrollo y vigencia.

2.2.6.2 Derechos humanos, democracia, Estado y mercado

El Estado, finalmente, después de un penoso recorrido de ceceo con el mercado, ha sido reivindicado como uno de los factores principales para la construcción de la equidad social. No que el mercado no tenga un lugar, sino que el Estado también tiene el suyo y no puede ser el de la irresponsabilidad social. El Estado es el garante de los derechos de ciudadanía.

Desde el punto de vista de los sectores empobrecidos, eufemísticamente llamados “menos favorecidos”, el Estado es la instancia social que les permite “verse defendidos y protegidos por la sociedad”. El Estado social suprime “la sensación de intemperie” en que la vida cotidiana coloca a los ciudadanos y ciudadanas socialmente excluidos, y les puede proporcionar un horizonte creíble para su conversión en ciudadanos plenos.

Cuando el Estado no asume esta función social, la paz se ve seriamente afectada porque no aparece instancia alguna que se responsabilice de “evitar la lógica de la selva y garantizar la ejecución de la negociación, de los pactos sociales”. Una cultura de paz debe encontrar soporte en la acción del Estado como garante de beneficios sociales para las mayorías. Percibido así, entonces tendría sentido el cumplimiento de las normas. Y esto porque se percibe que el Estado ayuda a “compartir mejor los beneficios sociales”. Como señala Mayor: “La cultura de paz es la cultura de compartir mejor”. La solidaridad tiene que ser una posibilidad para las relaciones económicas.

Afirma Pérez Bustamante:

“La Paz es un bien del espíritu. Pasados tantos esfuerzos y tantas reflexiones a favor de la paz, hoy debemos entender que no es un concepto aislado. La paz es cultura de paz. Significa actuar con generosidad, fortalecer los valores humanos, actuar contra la explotación, acabar con la violencia y la corrupción, tender la mano y actuar a favor de los necesitados, de los débiles y de los desfavorecidos” (Antonio Pérez Bustamante).

III.- La religión como espacio para la reconstrucción de nuevos sentidos sociales³²

Es ante esta realidad que los sujetos individuales y colectivos buscan inevitablemente algún tipo de solución histórico-social y/o simbólica de transformación de la situación o de adaptación a ella, de resignación o de resistencia pro-activa. Algún tipo de respuesta que les permita continuar viviendo con cierta “normalidad” y con niveles de angustia razonables. Y es que cuando las condiciones histórico-sociales parecen impedir o dificultar un “cambio de mundo”, es decir, una transformación social significativa, es probable el que se haga más factible un “cambio de vida” personal para adaptarse mejor a ese mundo infranqueable. El campo de la religión se vislumbra fecundo para responder a estas situaciones en la dirección indicada, es decir, hacia la búsqueda del cambio.

Esto es así en una región como la latinoamericana, en la que el peso de lo religioso ha sido históricamente importante en el campo simbólico de la sociedad y un factor de construcción de identidades. Justamente de lo que se trata es de la irrupción de una situación que parece propiciar la demanda de nuevos sentidos que permitan la constitución de nuevas identidades sociales y personales.

32 Buena parte de esta reflexión está extraída de una investigación realizada por el autor de este texto para el Instituto Tecnológico de Santo Domingo, (INTEC).

En este contexto asumo con Castells que la identidad es “un proceso de construcción del sentido”³³ que otorga al sujeto un cierto centro en torno al cual este ordena el conjunto de roles que le corresponde desempeñar en una sociedad cada vez más compleja. Es decir, la identidad condiciona y hace posible una determinada manera de desempeñarse en el desarrollo de los roles sociales, dotando al sujeto de la percepción de que él es efectivamente él mismo en todos sus diversos desempeños.

Efectivamente la religión, como oferta de sentido, parece constituirse para muchos sujetos en este centro vital primario que les permite vivir su vida con “normalidad”. Y esto así porque, como indica Castells: “...en la sociedad red...el sentido se organiza en torno a una identidad primaria (es decir, una identidad que enmarca al resto), que se sostiene por sí misma a lo largo del tiempo y del espacio”³⁴.

Así, degradadas otras fuentes de identidad fuerte, caso de la política, la vuelta a lo sagrado puede ser leída como regreso social a “reservas de sentido disponibles” que hacen posible la reconstrucción de identidades individuales y sociales desde una perspectiva más omni-comprensiva como lo es la religión. Esta reconstrucción permite incluso una relación “menos traumática” con las instancias que, a los ojos de los sujetos, provocan la crisis de sentido al separarse en su desarrollo de lo que sería dado esperar de ellas; tal es el ejemplo de la política y en específico de las mediaciones políticas, cada vez más carentes de credibilidad para las poblaciones (esto lo retomaremos más adelante).

Las instituciones religiosas funcionan entonces, siguiendo a Berger y Luckman, como organizaciones sociales intermedias que elaboran y administran los depósitos disponibles de sentido, es decir, los universos simbólicos religiosos que permiten a los

33 “Por identidad, en lo referente a los actores sociales, entiendo el proceso de construcción del sentido atendiendo a un atributo cultural, o un conjunto relacionado de atributos culturales, al que se da prioridad sobre el resto de las fuentes de sentido”. CASTELLS, MANUEL (1997), Vol. 2, pp. 28-29

34 *Ibid.* p. 29.

individuos y los colectivos el uso de estas reservas, impidiendo la expansión de la crisis más allá de los límites que hacen posible la convivencia, el desenvolvimiento social “normal”³⁵.

Sin embargo, la realidad luce ser más compleja. En el caso de los NMR éstos parecen permitir la reconstrucción de identidades diferenciadas en respuesta a situaciones sociales también diferenciadas. Como se ha indicado, la dinámica modernizadora produce en la mayoría de los países de la región la integración de un sector de la población al mundo de la modernidad, y al mismo tiempo, exclusión de la mayoría de ella de sus beneficios. Lo que se observa es que las ofertas religiosas responden de manera diferente a cada uno de estos sectores. Dicho de otra manera, que sus significados son reconfigurados para responder a situaciones diversas que resultan en la construcción de identidades religiosas diferentes.

3.1 Tipos de respuestas diferentes: la exclusión de los exclusores y la adaptación tranquilizadora

El campo religioso transforma su fisonomía a lo largo de los procesos históricos. Esto ocurre generalmente a través de la acción de los diferentes sistemas que buscan responder a las nuevas demandas religiosas de las poblaciones, sujetas también a transformaciones condicionadas por las realidades socio-históricas:

“Normalmente las diferentes confesiones responden a estas nuevas demandas a través de procesos rearticulatorios de sus respectivos universos simbólicos. Surgen así nuevos discursos y prácticas al interior de las confesiones existentes. O, y creemos que este sería nuestro caso, algunas propuestas articularias —y los sistemas religiosos sujetos de las mismas— ya existentes se ven potenciadas por las nuevas condiciones. Estos observan una expansión significativa como consecuencia de la eficacia de su manera particular de articular el universo simbólico (en cuestión), misma que, hasta el momento, no había con-

36 BERGER y LUCKMAN (1997), pp.59-125.

seguido conectar significativamente con necesidades religiosas objetivas que, por demás, eran satisfechas por el sistema religioso dominante.”³⁶

En este sentido, efectivamente, por lo menos dos tipos de respuesta religiosa se pueden observar en los NMR y, en específico, en el pentecostalismo evangélico y católico, cuya expansión parece ser mayoritaria en la región. La primera corresponde a lo que Castells denomina la “exclusión de los excluidos”, típico del fundamentalismo, anclado sobre todo en los sectores más empobrecidos de la sociedad³⁷, y observado principalmente en los sectores populares urbanos. La segunda es la “adaptación tranquilizadora”, que se corresponde, a mi juicio, con el neo-pentecostalismo de las clases medias altas también urbanas.

3.1.1 La exclusión de los excluidos: “nosotros los vencedores”

Se trata de una reconstrucción del sentido en el contexto de sectores socialmente excluidos de los beneficios de los procesos modernizadores, aunque incluidos simbólicamente en su horizonte. Se suelen encontrar en una situación matizada por una percepción de imposibilidad e impotencia para la transformación de sus condiciones sociales de existencia. Es decir, sienten la imposibilidad de pasar de la exclusión a la inclusión. Es lo que hemos llamado más arriba “pobreza sin horizonte”.

En esta situación parece producirse una confrontación simbólica con los valores y patrones culturales socialmente dominantes. De manera particular se produce una reconversión simbólica de los patrones de éxito, dado que los criterios socialmente propuestos resultan para ellos-ellas inalcanzables: ahora el éxito es vivido como “salvación eterna” y se afirma la posibilidad de su búsqueda a través del camino de la conversión religiosa.

Por esta vía se produce una merma importante de la presión consumista que es combatida como lógica de los impíos y nun-

36 VILLAMÁN, MARCOS, p. 30.

37 CASTELLS, MANUEL (1997), Vol. 2, pp. 28-55.

ca se ve como objetivo de vida. Ese lugar lo pasa a ocupar la búsqueda de la salvación eterna, que se obtiene a través de una conducta personal intachable, separada de los criterios del “mundo”. Se produce así una especie de “fuga del mundo” (sin dejar de estar en él), caracterizada por el tipo de relación que se establece con las lógicas sociales dominantes.

La relación en cuestión parece contener en su centro, utilizando a Castells, el mecanismo de la “exclusión de los excluidos”. A través de este mecanismo, se trabaja simbólicamente la exclusión de la oferta de salvación, entendida como fundamental criterio de éxito, de aquellos que son ahora caracterizados como impíos, pertenecientes al mundo o, lo que es lo mismo, inmersos en el orden social dominante que es el responsable de la exclusión social de la que ellos y ellas son víctima.

Al manejar la relación “nosotros-ellos” se produce la contraposición entre “nosotros/as los salvos”-“ellos los impíos” y, en general “nosotros los buenos”-“ella, la sociedad perversa”. De esta manera, ellos, los que nos excluyen (socialmente), resultan ahora excluidos (simbólicamente) del éxito que significa la salvación eterna. De ahí que los excluidos sean excluidos y, los excluidos sean convertidos en los detentadores de la posibilidad de inclusión de esos excluidos en el universo de los salvos. La misión religiosa será la práctica orientada a hacer concreta esa oferta de salvación.

El tiempo presente, en vez de tiempo del consumo, se convierte en tiempo para la conversión a los fines de la obtención del único éxito que tendría sentido: la salvación eterna. Se desactiva así la presión consumista, y las imposibilidades histórico-sociales de inclusión en los beneficios de los procesos modernizadores son “simbólicamente resueltas”. La exclusión, “pobreza sin horizonte”, pierde consistencia, y en cambio el futuro es vivido como tiempo que jalona al presente, le otorga sentido y lo constituye en un “tiempo para” la preparación de un porvenir pleno en el que las carencias actuales encontrarán respuesta, gracias a la única fuerza capaz y confiable: Dios.

La auto-percepción del sujeto que realiza este proceso de con-

versión religiosa es la de haber vencido al mundo. Por eso estos sujetos pueden hablar de “nosotros los vencedores”. Los socialmente excluidos son ahora simbólicamente vencedores en el drama de la salvación que se juega en este tiempo presente, por ser portadores de una superioridad ética.

3.1.2 La adaptación tranquilizadora

Los participantes en estos espacios son sectores “socio-económicamente integrados”, considerados por ellos mismos y los demás como socialmente exitosos. Si bien en su caso también funciona la “lógica de los desencantos”, éstos se refieren a los deseos frustrados de una sociedad más ordenada y que funciona con arreglo a los valores tradicionales en los cuales ellos mismos han sido educados. En estos sectores se produce, o parece producirse, una fractura entre los valores socialmente predicados y los socialmente practicados.

La posibilidad del éxito, que ellos han logrado, pasa por la capacidad de asumir los valores socialmente practicados, es decir, por la asunción de la lógica y la dinámica social dominantes, el mercado, la competencia, etc. Pero este éxito parece obtenerse al precio de la creación de una “mala conciencia” por no poder asumir también socialmente los valores predicados como superiores. En este sentido, estos sectores parecen vivir una “modernidad neoconservadora” que implica la presencia de los sujetos en la lógica moderna por la vía del mercado, y al mismo tiempo la búsqueda de la consolidación de los valores sociales tradicionales “perdidos por los embates de la dinámica social”.

Probablemente es esta realidad de fragmentación la que se constituye en factor de reclamo de una solución simbólica que reconstruya la identidad de esos sujetos y les permita, vía el consuelo, una “adaptación tranquilizadora” a las exigencias de la dinámica social. Tratan de crearse un espacio donde aquellos “valores predicados” sí sean vividos sin consecuencias mayores que pongan en riesgo el éxito por excelencia en el ámbito del mercado: la capacidad de consumo.

Ese es el espacio privado o micro-social, en especial el de la

religión. En concreto, la congregación religiosa se constituye en una fuente que otorga coherencia a la práctica de estos sectores en los diversos ámbitos de su vida, dotándolos de armonía personal y micro-social. En ella se reproducen los valores tradicionales en los cuales dichos sectores han sido socializados, se establecen relaciones en base a los mismos, y se construye una especie de “dique de contención” a la penetración de los nuevos valores socialmente dominantes que atentan contra la estabilidad tradicional que les aporta su identidad: La familia, la honestidad, la seriedad, la fidelidad, etc. La religión es el centro en función del cual se ordenan los demás aspectos de la vida pública y privada de esas personas.

Obviamente en esta manera de entender, la política no es necesariamente fuente de identidad, sino el terreno de la misión neoconservadora. Es el discurso religioso el que constituye la fuente básica de sentido y de crítica a todo el orden social. La clave religiosa ofrece la posibilidad de reconstruir las biografías individuales y se constituye en camino educativo para los y las más jóvenes. Ofrece una alternativa a los padres para “salvar” a sus hijos e hijas de los peligros de la sociedad del consumo y la postmodernidad.

3.1.3. La funcionalidad socio-política y micro social: el presente tiempo de salvación

3.1.3.1 La funcionalidad socio-política

Hasta ahora el pentecostalismo latinoamericano (que como se ha visto nació como religión popular) y el fundamentalismo en general habían sido vinculados con la tendencia al ausentismo social y político de su feligresía. Ciertamente, es notable todavía que el sector pentecostal, en sus diversas expresiones, entienda la política como una actividad reñida con los principios cristianos. Esto es particularmente cierto en las “congregaciones independientes”, en las que se encuentran localizadas mayormente las tendencias sectarias y fundamentalistas.

Sin embargo, tal como lo confirman, además de la observación,

los mismos sectores pentecostales, esa tendencia se ha venido modificando de manera significativa en los últimos años, y ya conviven a lo largo de todo el espectro del movimiento posiciones que van desde el desentendimiento de los asuntos políticos hasta aquellas que afirman y reclaman un ejercicio de la responsabilidad social y política por parte de la feligresía y de las iglesias respectivas³⁸. De hecho, la acción social institucional de una parte de estas iglesias es notable en la actualidad; el Servicio Social de Iglesias y Visión Mundial son dos ejemplos que ilustran esta afirmación.

Lo anterior no significa, empero, que el desencanto y la desilusión en torno a la política no alcance también a la feligresía de los NMR. Por el contrario, afirmamos que en la base de su crecimiento se encuentran también estos elementos. El incumplimiento permanente de las promesas por parte de las mediaciones políticas (los partidos políticos), percibida como “fracaso” de la modernidad por su incapacidad de concretar históricamente su programa de salvación secularizada, empuja a los individuos a la búsqueda de nuevos espacios que les aseguren “con certeza” su cumplimiento.

En esta práctica religiosa se dan respuestas simbólicas a las necesidades y demandas que se constituyen desde las condiciones de pobreza material, el desarraigo cultural y la percepción de la imposibilidad de transformación a través de la acción histórica. En este sentido la práctica religiosa se articula a una percepción seriamente devaluada de la validez de la política como positiva acción transformadora. La inserción en el movimiento religioso, del tipo que hemos indicado, refuerza la percepción de que “sólo Dios tiene la solución” de las situaciones humanas. Esta visión se convierte a su vez en explicación del porqué del fracaso “inevitable” de los intentos de mejora social por la vía de la acción histórica.

Lo anterior tiende a propiciar históricamente un doble movimiento: a) la huida o el rechazo de la política, y b) la reclusión en la esfera de lo religioso: la congregación, la parroquia o el

38 LÓPEZ, DARÍO (2000), pp. 28-29.

movimiento. Esto ocurre con mucha frecuencia en los grupos fundamentalistas que promueven una vivencia intimista de la fe. Sin embargo, las anteriores no serían las únicas posibilidades de articulación de lo sagrado con las dimensiones socio-políticas que se verifican en los NMR; puede también existir una opción “c”.

En concreto, la observación permite proponer otra posibilidad; la de creyentes que desde una fuerte experiencia religiosa que les dota de una “identidad fuerte” o “identidad primaria” –como diría Castells– incursionan en la acción social y política, encontrando en su opción religiosa las motivaciones para esa participación. La identidad religiosa se presta a aportar en estos casos un apoyo para incursionar en la actividad política, “relativizando” su importancia y reduciendo así las expectativas que se depositan en ella; o bien suministra el fundamento para, desde la conciencia de una superioridad ética, y en clave fundamentalista, lanzar una ofensiva “salvacionista” de la esfera política.

Visto de esta manera, la religión constituiría un factor que contribuye a evitar, o por lo menos a minimizar, los efectos de la crisis de la política al dotar a los sujetos de una identidad que se construye fuera del ámbito de lo político; una identidad fundamentalmente religiosa y que “deprecia” el nivel de las expectativas respecto a la política. Además, y esto es importante en el neopentecostalismo, la acción social y política pasa a ser vista en términos de misión religiosa, es decir, como ocasión para, desde ese ámbito, hacer “lo que Dios quiere”. Obviamente, esta manera de pensar no obliga a una determinada orientación ideológica, sino que ella puede ser, y de hecho es, sumamente variada.

Encontramos así entre los sujetos de estas prácticas, desde el integrismo o fundamentalismo religioso-político anclado en una visión premoderna de la política y de las relaciones Iglesia-Estado, hasta posiciones “progresistas”³⁹ que ostentan una opción definida por la democracia, la equidad y, en general, la defensa de los de-

39 Usamos éste a falta de un término mejor que ilustre a lo que nos estamos refiriendo.

rechos ciudadanos. Como siempre ocurre, entre estas dos posiciones extremas se construyen una serie de posturas intermedias que responden a las diferentes maneras de ver y a los distintos niveles de desarrollo institucional de los movimientos espirituales.

Las posibilidades de estas nuevas articulaciones plantearán probablemente nuevos problemas en la relación religión-política. A este respecto, Luiz Alberto Gómez de Souza, sociólogo brasileño, al reflexionar sobre el triunfo de “Lula” y la presencia de cristianos de confesión pentecostal en el Partido de los Trabajadores (PT) y en el proceso electoral del Brasil comenta:

“Una nota preocupante: Se eligieron un gran número de pastores y de “obispos” de religiones pentecostales. Fueron votados por sus devotos (uno de los candidatos, Garothino, puso énfasis en su carácter de evangélico y hacía verdaderos sermones). Mientras en la iglesia católica siempre se opuso en Brasil a la creación de un partido confesional e instruyó a votar por quien sirva al bien común y a la justicia; estos pastores, en buena parte, tienen una visión instrumentalizadora de la política para fines de intereses religiosos, algunos bienes materiales y de poder. Curiosamente, las dos principales candidatas al gobierno de Río de Janeiro eran presbiterianas. Benedita da Silva, del PT, siempre separó su condición política de la de pastora de la Asambleas de Dios, y más adelante, al cambiar de iglesia, de su nueva denominación religiosa. Ya Rosinha, mujer del candidato a presidente, Garothino, mezcló los dos campos y se eligió en la primera vuelta. Habrá que estudiar con cuidado este fundamentalismo creciente y lo que plantea para la relación religión y política.”⁴⁰

El texto anterior deja en claro, para el caso brasileño, cómo se están conjugando opción religiosa y práctica política, y al mismo tiempo muestra la diversidad de respuestas posibles a la articulación de estos dos campos. Estas van desde la conservación de la

40 GÓMEZ DE SOUZA, L. A. (25-10-2002).

autonomía de las dos esferas, hasta lo que podría considerarse una pretensión de relaciones desde el conocido esquema de cristiandad, que no asume separación alguna entre religión y política, entre iglesia y Estado. El modelo de cristiandad ha sido dominante en las relaciones iglesia-Estado desarrolladas históricamente por la iglesia católico-romana y la mayoría de los Estados latinoamericanos, y ha sido ampliamente criticado por la teología de la liberación⁴¹.

3.1.1.2 La funcionalidad micro social

A nivel micro social en particular, los NMR aportan a las personas una ética individual que les sirve de apoyo en las respuestas a las demandas de los diversos sectores sociales en que ellos participan. Los valores predicados y vividos por los miembros de estos movimientos les permiten una “vida ordenada” en el contexto de una situación que es percibida como “culturalmente caótica”.

Estos valores les ayuda a evadir cuestiones serias como la drogadicción (sobre todo en el caso de los y las jóvenes), les otorga una vivencia de la sexualidad que los protege del peligro de embarazo en la adolescencia o del sexo irresponsable, facilita el abandono del alcoholismo, acrecienta la valoración de la familia que promueve su estabilidad, entre otras cosas. Estas respuestas a nivel micro social hablan de una funcionalidad que se estima importante para los sujetos de esas prácticas, los que en consecuencia reafirman permanentemente la validez de la visión religiosa asumida. Esta ética es asumida como camino de salvación.

La práctica religiosa ofertada por los NMR les facilita a las personas respuestas a problemas nada despreciables que ellos y ellas deben enfrentar en el ámbito de la vida cotidiana y en el plano micro-social. Si a esta importante función se le añade la pertenencia a una “comunidad emocional” (M. Weber) que aporta sustento afectivo y a veces material a las personas que la conforman, entonces puede entenderse la fuerte motivación que empuja a la participación en estos movimientos.

41 BOFF, LEONARDO (1991).

3.1.1.3. La prosperidad aquí y ahora: “pare de sufrir”, nuevos desarrollos

Una nueva presencia ha hecho irrupción en los últimos años en el campo religioso de América Latina y el Caribe, para hacerlo todavía más complejo y diverso. Las llamadas iglesias de la Prosperidad, denominadas así por el tipo de discurso religioso que manejan, que vincula práctica religiosa, y sobre todo pago religioso y generoso del diezmo, con el éxito económico y social... Caso relevante de estos agrupamientos religiosos en sectores urbano-populares es el de la Iglesia Universal, de origen brasileño, y cuyo lema básico es “Pare de sufrir”.

Según comenta Angelina Pollak-Eltz, académica de la Universidad Andrés Bello, de Venezuela, a propósito de la versión venezolana de la Iglesia Universal, ésta...

“... pone gran énfasis en la “Teología de la Prosperidad”... Como se sabe, esta teología proviene de los Estados Unidos, y se basa en los conceptos del capitalismo neoliberal... los adeptos de la nueva teología aspiran a obtener los bienes de este mundo aquí y ahora, porque creen que Dios da el derecho al bienestar a toda la humanidad. Dios proporciona prosperidad, salud y bienestar a los que dan ofrendas generosas a su iglesia. Los beneficios aumentan en proporción a las ofrendas. Hay que pagar los diezmos para estar seguros del éxito material permanente. No se debe admitir la existencia de temores, dolencias y dudas. Esta teología enfatiza una mentalidad empresarial y creativa, pero al mismo tiempo fomenta el individualismo: hay que tener fe en sí mismo y cada uno anda por su cuenta. La pobreza es resultado de la falta de fe y de la ignorancia. Todo el mundo aspira a tener salud, bienestar, prosperidad, felicidad y estas aspiraciones pueden ser concretizadas con fe y contribuciones generosas a la iglesia.”⁴²

Por razones obvias, esta teología está fuertemente presente en el neo-pentecostalismo que tiene su principal espacio de desarro-

42 ANGELINA POLLAK-ELTZ (1998).

llo en los sectores medios y medios altos. Pero también lo está en el pentecostalismo popular, aunque re-funcionalizada para responder a la demanda religiosa de esos sectores. Las grandes concentraciones populares que ocurren cotidianamente con la presencia permanente de los sectores empobrecidos no dejan lugar a dudas. La oferta de un cambio de situación, esta vez “en el más acá”, y garantizado religiosamente, constituye evidentemente un atractivo para sectores carentes de las condiciones de vida consideradas humanas, sectores excluidos de los beneficios sociales más elementales y desarraigados culturalmente por efecto del predominio social de los valores y símbolos de la modernidad, que son distantes del “mundo posible” de estos sectores.

3.1.1.4 El Catolicismo Latinoamericano: entre la postmodernidad premoderna y el liberacionismo

Es claro que las anteriores reflexiones también aplican para el catolicismo en América Latina y el Caribe. El fundamentalismo y el pentecostalismo son corrientes religiosas que penetran la diversidad de confesiones cristianas, también al catolicismo. No es difícil ubicar estos rasgos, con su particular especificidad, en el catolicismo institucional. Sin embargo, me parece importante insistir muy brevemente en lo que considero las dos tendencias mayores en juego en el universo católico de la región, dada la relevancia del mismo en todos o la mayoría de nuestros países.

Primeramente, el catolicismo se encuentra marcado por una visión negativa de la modernidad. Esta manera de entender se distancia del Concilio Vaticano II, que pretendió justamente una reconciliación crítica con el mundo moderno, sus valores, sus elaboraciones y sus construcciones históricas. Así, la ciencia y la tecnología, la autonomía producto de la razón crítica, fueron entendidas en una perspectiva que permitía establecer una relación positiva y crítica con ellas. No obstante, hoy parece que asistimos a una crítica de la modernidad que pretende echar por la ventana al niño con todo y batea, olvidando los aportes históricos innegables de la misma, y acariciando con nostalgia los idos tiempos en que la tutela religiosa era el manto bajo el cual se protegía la sociedad en sus decisiones. La autonomía no es bien recibida en esta manera de entender las cosas.

En torno a este punto de vista, dicho muy rápidamente, se articula una visión clerical, centralista y centralizadora de la Iglesia que tiene la intención de devolver a la Iglesia su centralidad moral en la vida social, y que entiende que el alejamiento explícito de Dios estaría en la base de todos los males. A mi juicio, aquí se articula una crítica premoderna de la modernidad, dando como resultado una especie extraña de postmodernidad premoderna.

En segundo lugar, continúa en la región la presencia de un cristianismo católico (y no católico) que podríamos tipificar de liberacionista a falta de una ¿mejor? designación -aunque debo decir que no me desagrada ésta. Este sigue quizás sufriendo las mismas debilidades que el pensamiento crítico en general, pero se ha constituido en una referencia destacable en la reivindicación de los grandes temas: justicia, igualdad, equidad, solidaridad, lucha por la vida, opción por los pobres y por la vida. Este catolicismo debe ser analizado con mayor atención, porque a pesar de las dificultades se mantiene siendo fuente de esperanza y vitalidad.

IV.- A manera de Conclusión: entre la muerte y la vida, ocasiones para la religión

En esta realidad, la religión en general y el cristianismo en particular continúan constituyendo una fuente de posibilidades para la construcción de la vida. Pero sus posibilidades de provocación e interpelación para un mundo mejor, para la irrupción de un nuevo ser humano, dependerán de su capacidad de respuesta y de alianza con los otros sectores sociales que apuestan también por la vida.

4.1 La realidad reclama un nuevo ser humano

No será posible el desarrollo de una cultura de paz sin seres humanos pacíficos que la deseen y la construyan. Pero para ello será necesario modificar sustantivamente el "imaginario dominante" acerca de lo que es un ser humano realizado, y por consiguiente, ideal.

La modernidad dominante ha consagrado la violencia como bienaventuranza. La fuerza y el poder son asimilados como los instrumentos a través de los cuales se desarrollan las mejores ideas. Las ideas verdaderas, correctas.

Ideas a las que sólo tienen acceso un “grupo de iluminados” y bendecidos que, en razón de su iluminación, son constituidos en “misioneros” de esas buenas ideas que son el camino de la salvación de la humanidad.

Son seres humanos que, de igual manera, participan y son exitosos en el mercado pues generan actitudes y aptitudes para una competencia en la que los débiles deben ser descalificados por la vía de la selección natural.

Un ser humano pacífico, piensa y siente de otra manera. Tiene otra sensibilidad: es la colaboración su horizonte de vida y no la competencia. La fuerza no es vista como un instrumento de imposición sino de construcción, como capacidad para hacer las cosas; más que fuerza física es fuerza interior que se sostiene en la acción. El conocimiento no es una ocasión para la imposición sino para la orientación más adecuada y la construcción de la vida.

Un ser humano pacífico piensa que el “poder es humano” sólo si está dirigido por el amor, no por la búsqueda del poder mismo y la imposición de la voluntad sobre personas o grupos.

4.2 Un Dios de la Compasión y la Misericordia

Para lo anterior, es necesario transformar nuestra imagen de Dios desde el TODOPODEROSO al MISERICORDIOSO, sólo así podremos lograr asumir como camino de humanización estas mismas características y no la competencia y el cinismo. Sólo así podrá tener vigencia una visión del poder que se afirma como dador de la vida, constructor de la democracia, la vida y la paz. Respetuoso de las diferencias y convocador al diálogo como camino de construcción de humanidad.

Sólo así podremos aprovechar el presente como OCASIÓN para el aporte a la elaboración de una ÉTICA GLOBAL que permita a los seres humanos, desde un mundo reencantado, avanzar hacia la CIUDADADANÍA PLENA como seña de identidad capaz de conciliar lo local con lo global.

Bibliografía

BASTIAN, JEAN PIERRE (1995), "Protestantes en Latinoamérica", en *Evangélicos en América Latina, Iglesias, Pueblos y Culturas*, No. 37-38 (abril-septiembre).

BECK, U. (2000), *Un nuevo mundo feliz. La precariedad del trabajo en la era de la globalización*, Paidós, Buenos Aires.

BERGER, L. y T. LUCKMAN (1997), *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*, Paidós, Barcelona.

BOFF, L. (2003), *Ética y moral*, Sal Terrae, Santander.

----- (1991), *Iglesia, Carisma y Poder*, Sal Terrae, Santander.

CARRILLO-FLORES, F. (2006), "La democracia de pobres es una pobre democracia", en *Una nueva agenda de reformas políticas en América Latina*, Fundación Carolina y Siglo XXI, Madrid.

CASTELLS, M. (1996-1997), *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*, Vols. 1 y 2, Alianza Editorial, Madrid.

CROUCH, COLIN (2004), *Posdemocracia*, Taurus, España.

CRUZ, JOSÉ MIGUEL (2000), "Violencia. Democracia y cultura política", en *Nueva Sociedad*, No. 167, (Mayo/Junio)

LÓPEZ, DARÍO (2000), *Pentecostalismo y transformación social*, Ediciones Kairós, Buenos Aires.

FUKUYAMA, F. (1992), *El fin de la historia y el último hombre*, Planeta, Barcelona.

GIDDENS, A. (2001), "Ciencias sociales y globalización", en *Desigualdad y globalización. Cinco conferencias*, Facultad de Ciencias Sociales (UBA)/Manantial, Buenos Aires.

GÓMEZ DE SOUZA, L. A. (25-10-2002), "Primeras reacciones de una victoria", en *Perspectiva Ciudadana.com*.

GONZÁLEZ-CARVAJAL SANTABÁRBARA, L. (2000), *Los cristianos del siglo XXI*, Sal Terrae, Santander.

KLIKSBERG, B (2000), "Capital Social y Cultura: Claves Olvidadas del Desarrollo", Buenos Aires, Banco Interamericano de Desarrollo (BID) e Instituto para la Integración de América Latina y el Caribe (INTAL).

KUNG, H. (2002), *¿Por qué una ética mundial?*, Herder, Barcelona.

LECHNER, N. (2003), "Los desafíos políticos del cambio cultural", en *Nueva Sociedad 184* (Marzo-Abril).

LIPOVETSKY, G. (2000), "Espacio privado y espacio público en la era posmoderna", en *El reverso de la diferencia. Identidad y política*, Arditi, B. (editor), Nueva Sociedad, Caracas, pp. 23-35.

LUCKMAN, THOMAS (1973), *La religión invisible*, Ediciones Sígueme, Salamanca.

MARDONES, J. M. (1996), *¿A dónde va la religión? Cristianismo y religiosidad en nuestro tiempo*, Sal Terrae, Santander.

McFAGUE, S (1994), *Modelos de Dios. Teología para una era ecológica y nuclear*, Sal Terrae, Santander.

NUN, J. (2002), *Democracia ¿Gobierno del pueblo o gobierno de los políticos?*, Ed. Siglo XXI, Madrid.

POLLAK-ELTZ, ANGELINA (1998), "Las iglesias neopentecostales brasileras en Venezuela y su trasfondo católico popular y afroamericano", VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, São Paulo.

REIMERS, F. (2000), "La igualdad de oportunidades educativas

como prioridad de políticas en América Latina”, en *Perspectivas sobre la reforma educativa*, Editores Navarro J.C. y otros, Agencia de Estados Unidos para el Desarrollo Internacional, Banco Interamericano de Desarrollo, Instituto Harvard para el Desarrollo Internacional.

SANTISO, J. y A. SCHEDLER (1999), “Democracia y Tiempo. Una invitación”, en *Tiempo y Democracia*, Nueva Sociedad, Caracas.

SITTON, J. (2006), *Habermas y la sociedad contemporánea*, Fondo de Cultura Económica, México.

TOURAINÉ, A. (2001), “El fin de la ola liberal”, en *Desigualdad y globalización. Cinco conferencias*, Facultad de Ciencias Sociales (UBA)/Manantial, Buenos Aires.

VILLAMÁN, MARCOS (1993), *El auge pentecostal: certeza, identidad, salvación*, Montesinos, México, D.F.

----- (2003), *Trastocar las lógicas, empujar los límites*, INTEC, Santo Domingo.

----- y R. GONZÁLEZ (1996), *Educación, Democracia, Ciudadanización y Construcción de Identidades Nacionales*, FLACSO/PREAL/Plan Educativo, Santo Domingo.

ZEMMELMAN, HUGO (1990), “La Cultura del poder” en América Latina, hoy, Universidad de las Naciones Unidas y Siglo XXI.

Informe sobre los principios democráticos y la gobernabilidad, Gobernar la globalización, Ed. Demos, México, 1997.