

T.P.H. 2
8.
C 2

UNIVERSIDAD ACADEMIA DE HUMANISMO CRISTIANO

MAESTRIA EN CIENCIAS SOCIALES

MENCION CULTURA Y RELIGION

**SOCIOLOGIAS LATINOAMERICANAS DE LA RELIGION:
UNA INTRODUCCION A LA OBRA DE PEDRO MORANDE Y
CRISTIAN PARKER**

Tesis para optar al grado
de Magister en Ciencias
Sociales con mención en
Cultura y Religión

**Tesista: Rolando Sierra Fonseca
Tutor: Dr. Cristián Johansson**

Santiago de Chile

enero de de 1995

A Monseñor Raúl Corriveau

I N D I C E

INTRODUCCION	5
C A P I T U L O 1	
LA PROBLEMATICA DE LA SOCIOLOGIA DE LA RELIGION HOY EN EL MUNDO Y AMERICA LATINA	9
1.1 Sociología y religión	9
1.2 Tendencias actuales de la sociología de la religión ...	12
1.3. La sociología de la religión y las ciencias sociales en América Latina	16
C A P I T U L O 2	
PEDRO MORANDE: RELIGION, ETHOS CULTURAL Y MODERNIZACION ...	28
2.1. Sociología y religión en América Latina	30
2.2 Una perspectiva para una sociología de la cultura y religión	34
2.2.1 Las ciencias sociales y la cultura latinoamericana ..	35
2.2.2 La interpretación de Morandé de la s ociología de cultura de Alfred Weber	39
2.2.3 La cultura como síntesis social	44
2.2.4 Cultura y religión	47
2.3. La dinámica del espacio religioso	51
2.3.1 Dos expresiones de lo religioso: el rito y el discurso	51
2.4 Religiosidad y Ethos cultural latinoamericano	54
2.4.1 Características del ethos barroco latinoamericano ...	56
2.4.1.1 Visión ecuménica de la historia y las culturas	57
2.4.1.2 Integración de la tradición oral y de la escritura	60
2.4.1.3 El carácter mestizo y sacrificial del barroco iberoamericano	64
2.5. A manera de conclusión	71
C A P I T U L O 3	
CRISTIAN PARKER: "LA OTRA LOGICA" DE LA SOCIOLOGIA DE LA RELIGION EN AMERICA LATINA	
3.1. La mediación epistemológica y el lugar de la Sociología de la Religión en el campo religioso	76
3.1.1 Sociología de la religión y sociología del conocimiento	76

3.1.2 La sociología de la religión forma parte del campo religioso	81
3.2. Religión y clases subalternas	93
3.3. Modernización y religión	98
3.3.1. La dialéctica modernidad - modernización y la religión	98
3.3.2. Modernización y resurgimiento religioso	103
3.4. La otra lógica: propuesta y respuesta	109
3.5. Religión e Identidad Cultural Latinoamericana	113
3.5.1 La pregunta por la identidad	114
3.5.2 El sujeto de la identidad cultural latinoamericana	116
3.5.3 Cristianismo e identidad latinoamericana	118
3.6. Sociología de la religión y la modernidad: la perspectiva desde América Latina	124
3.6.1. Necesidad de revisar el concepto acerca del sujeto religioso	127
3.6.2. Interpelaciones a la teoría del sujeto social	130
CONSIDERACIONES FINALES	134
BIBLIOGRAFIA	

I N T R O D U C C I O N

En este trabajo de tesis se plantea como problemática de estudio la relación entre religión, cultura y conocimiento en la sociología de la religión latinoamericana reciente. En tal sentido, se pretende desarrollar un análisis comparado de la obra de dos sociólogos: Pedro Morandé y Cristián Parker. Cada uno de ellos presenta una propuesta de análisis cultural del campo religioso latinoamericano, lo cual significa, en el desarrollo de esta disciplina en el continente, nuevos puntos de partida, que son necesarios a ser estudiados.

De aquí entonces, que el objetivo general de esta investigación sea el: conocer y exponer sistemáticamente el desarrollo reciente de la Sociología de la Religión en América Latina en el marco de la teoría sociológica general y de los cambios socioculturales del continente.

De esta manera, lo que se pretende como objetivos específicos, no es otra cosa que:

- Comparar las perspectivas epistemológicas y los enfoques sociológicos de la religión de dos autores latinoamericanos.

- Analizar la relación entre cultura, religión y conocimiento que se establece en los sociólogos latinoamericanos.

- Destacar las nuevas propuestas y aportes para el análisis de la religión y la cultura que hacen estos autores en el marco del desarrollo de la sociología en América Latina.

Este trabajo, de acuerdo a su naturaleza, se analizará y se expondrá las nuevas propuestas teóricas de cada uno de los autores; la investigación, por tanto, se mueve en un nivel descriptivo, con lo que se pretende hacer, más bien, un trabajo expositivo del desarrollo y aproximación de los elementos que conforman la sociología de la religión de cada uno de los autores. De otra manera, se trata de un análisis comprensivo de la obra de estos autores en el marco del desarrollo de la sociología en América Latina. Aunque, si se aclara que no se trata aquí de hacer ninguna lectura crítica de los autores o de la sociología de la religión latinoamericana en general, sino, un enfoque expositivo de estas sociologías.

Lo anterior implica un trabajo de síntesis y comparación de los planteamientos de cada uno de los autores.

En palabras del sociólogo Pierre Bourdieu¹, se trataría en un trabajo de esta naturaleza, de hacer una sociología de la sociología de la religión en América Latina, es decir, definir las condiciones en que esta sociología se produce y cuáles son los fundamentos teóricos que se producen. Sin embargo, como ya se ha dicho lo que se busca es de exponer los planteamientos y los aportes teóricos de cada uno de los autores estudiados.

Por otra parte, en esta tarea de producción del pensamiento sociológico latinoamericano en torno a los fenómenos religiosos, es necesario tomar en cuenta y ante todo cuando se trata de unas sociologías de la religión, lo que ha dicho sociólogos como Carlos Cousiño, en cuanto que lo que caracteriza al trabajo y a la teorización sociológica en la situación como la de América Latina, es el manejarse dentro de los límites conceptualizables que la modernidad acarrea². Con lo cual, la tendencia en la sociología o más bien en las ciencias sociales latinoamericanas ha sido a concebir el campo religioso latinoamericano, como ámbito separado de otras esferas de la realidad dentro del universo social.

De este modo, tratando de responder a esta tendencia es que se empieza a gestar, desde los inicios de la década de los ochenta, una nueva sociología de la religión, que con aparatos conceptuales

1. Cfr. Bourdieu, Pierre. El oficio del sociólogo, 1975.

2. Cfr. Cousiño, Carlos. Razón y Diferencia. Ensayo sobre los límites de la sociología en América Latina, 1992.

más elaborados intentan hacer una crítica al paradigma de la modernización y su consiguiente valorización de lo religioso en América Latina. Se trata de una sociología de la religión que busca una crítica con horizonte de los presupuesto racional-iluministas de los fenómenos religiosos, que han dominado a lo largo de los últimos siglos el quehacer de las ciencias sociales.

Es así, como emergen sociologías como las de Pedro Morandé y Cristián Parker, que pretenden penetrar en las dimensiones simbólicas y en las racionalidades religiosas de las culturas latinoamericanas, para desarrollar desde ahí, nuevos planteamientos en torno a la religiosidad y la identidad cultural latinoamericana, para refundamentar otra sociología frente a las sociologías del desarrollo, la modernización o el cambio social predominantes en América Latina.

Por lo tanto, el trabajo se desarrolla en tres capítulos: en el primero de ellos se expone los elementos principales del desarrollo de la sociología de la religión en la actualidad a nivel mundial, en un segundo momento se expone el desarrollo de la sociología de la religión en América Latina en el marco de las ciencias sociales en el continente, para desde ahí retomar las propuestas de los autores aquí estudiados.

En un segundo capítulo se expone la obra de Pedro Morandé y un tercero la de Cristián Parker, se concluye con unas consideraciones finales, donde se comparan las perspectivas y los aportes a la sociología de la religión de ambos autores.

Finalmente, se anexa un listado sobre la producción bibliográfica de la sociología de la religión en América Latina, que puede ser útil para seguir estudiando el tema.

C A P I T U L O 1

LA PROBLEMATICA DE LA SOCIOLOGIA DE LA RELIGION HOY EN EL MUNDO Y AMERICA LATINA

1.1 Sociología y religión

La investigación del lugar que ocupa la religión en la sociedad es parte esencial del análisis cultural, del descubrimiento del pasado, de su presente, y de las formas alternativas de transformación social. Es de señalar que en la tradición sociológica han existido dos tendencias frente al hecho religioso. Por un lado, están los autores que insisten en que la religión es un hecho social derivado de los otros ámbitos sociales y que no tiene carácter propio. Esta es una tendencia que encuentra su expresión en autores marxistas. Por otro lado están quienes piensan que la religión es un hecho social con carácter propio como la economía, el derecho, etc., y que, en consecuencia, no puede ser reducida a otros aspectos de la sociedad. Weber y Wach, son ejemplos de este segundo tipo². Una tendencia significativa es la de Federico D'Agostino, para quien la religión es el centro de

². Rodríguez Zamora, José Miguel. "En torno al método de la Sociología de la Religión" en Sociología: teoría y métodos/ Oscar Fernández Compilador, San José, 1989, p.163.

articulación de la sociedad³.

Sin embargo, a lo largo del desarrollo de esta disciplina se ha dado un amplio camino hacia una visión más comprensiva y, aunque no se hayan borrado las tensiones, el avance se muestra fecundo⁴.

En el desarrollo y el paso de una sociología "preclásica" -A. Comte, K. Marx, H. Spencer- a la clásica -E. Durkheim, M. Weber, B. Malinowski- supuso un progreso significativo en el desarrollo de esta disciplina⁵. Mientras los primeros delimitaban al objeto de la investigación desde la abstracta y contrapuesta simplicidad de individuo y / o sociedad, los últimos lo flexibilizaban situándola en la compleja y dinámica intersección de ambas magnitudes: el hecho social para Durkheim, la acción social para Weber y las instituciones para Malinowski⁶.

En conexión con lo anterior con esto se dió todavía un paso más importante: para los preclásicos, la religión aparecía ante todo como un elemento propio de las sociedades premodernas (y por

³. Cfr. *Imaginación Simbólica y Estructura Social*, Salamanca, 1985.

⁴. Cfr. Torres Queiruga, Andrés. *La constitución moderna de la razón religiosa*, 1992, pp.55-71.

⁵. Sobre los inicios de esta disciplina, Cfr. Martínez Gómez, L. *Esbozo de una prehistoria, en Instituto Fe y Secularidad, Sociología de la Religión*, 1975, pp.33-50. Esta obra habla de "precursores" (= preclásicos) y clásicos.

⁶. Torres Queiruga, Andrés. *Op.Cit.*, p.58.

tanto destinado a desaparecer con ellas); los clásicos, en cambio, lo ven como parte constitutiva de la existencia social del hombre como tal⁷.

No hay duda alguna, sobre el impacto extraordinario de estos autores en el pensamiento en general y en especial sobre el estudio de la religión es sobre todo conocido. Su tendencia últimamente reduccionista -Durkheim tiende, como es sabido, a identificar trascendencia y sociedad; Weber se confesaba "religiös unmusikalisch" y Malinowski fue típicamente funcionalista- no impide que hayan puesto en irreversible relieve la densidad social de lo religioso⁸.

⁷. Idem.

⁸. Idem.

1.2 Tendencias actuales de la sociología de la religión

Durante los últimos años, las orientaciones conceptuales y teóricas en torno al estudio sociológico del cambio religioso contemporáneo ha evolucionado. En este sentido, sobresalen los debates sobre la secularización sino también, desde varias perspectivas, sobre la privatización (Cf. Luckmann 1967, 1987) y la globalización (Cf. Robertson 1985, 1987) como también por la consideración de "la cara cambiante" (Bekford y Luckhmann 1989) y la función cambiante (Wilson) de la religión⁹.

Como se ya se han expresado, las posiciones teóricas dominantes en sociología de la religión han considerado a la religión en cuanto propiedad del sistema social y han analizado el cambio religioso en los términos del concepto weberiano de racionalización y la perspectiva funcionalista de Durkheim de la diferenciación social estructural. Aunque estas posiciones han ofrecido una convincente consideración sociológica de la marginalización de las instituciones religiosas en la sociedad de moderna, ellas en su conjunto han sido incapaces de explorar las dimensiones subjetivas y las transformaciones de la religión inclusive, exceptuando la argumentación según la cual, particularmente en Occidente, la religión se ha desplegado enormemente en la esfera privada.

⁹. Cfr. Kokosalaski, Nikos. "Orientaciones cambiantes en sociología de la religión" Revista Cristianismo y Sociedad, México, No. 104, 1990, pp.41-50.

Algunas de las perspectivas, en particular la de Luckmann (1967, 1987) y numerosos análisis de la "religión implícita", han ampliado el concepto de religión hasta incluir las orientaciones subjetivas generales al utilizar el concepto de 'trascendencia'. Al rechazar las concepciones racionalistas de la religión que la igualan con lo "sobrenatural" y su institucionalización, esta posición evita algunos de los prejuicios etnocéntricos que prevalecen en la sociología de la religión. Sin embargo, al no realizar una distinción conceptual analítica entre religión y trascendencia, esta posición desemboca también en la imposibilidad de distinguir entre las formas de la subjetividad religiosa y no-religiosa, y no puede especificar conceptualmente, cuáles son los procesos sociales del cambio religioso¹⁰.

Algunas de las limitaciones básicas en sociología de la religión han sido heredadas de ciertas modalidades de pensamiento que se han formado durante los siglos XVIII y XIX. Estas fueron modas intelectuales que opusieron el pensamiento científico racional a las creencias religiosas o trascendentales sin hacer distinción alguna entre las dos últimas. Así, el concepto de 'trascendencia' se fusionó con el de 'religión', y ambos fueron distinguidos y contrastados con el pensamiento moderno racional que desplazaba al viejo edificio metafísico. La sociología clásica estuvo en el análisis y la tipificación weberiana de la racionalidad, la racionalización y de la burocracia. Empero, son

¹⁰. Idem.

precisamente éstos hábitos de pensamiento que se formaron durante la Ilustración y el crecimiento de la sociedad industrial, los que hoy en día se encuentran desafiados por lo que se ha¹¹ llegado a llamar la sociedad post-industrial y post-moderna. En la época de la alta tecnología y de los micro-procesadores estamos conscientes cada vez más, en el marco de un fundamentalismo que florece y de la creciente dialéctica entre religión y política en varias partes del mundo, que los hábitos del espíritu moderno no son tan racionalistas y anti-trascendentales que lo que se había asumido hasta entonces. Por lo tanto, una distinción conceptual-analítica entre 'religión' y 'trascendencia' en el contexto de las manifestaciones cambiantes de la religión, podrían muy bien ser útiles desde un punto de vista sociológico.

Sin embargo, la relación que aquí se quiere estudiar como problema es el de religión, cultura y conocimiento en el marco de desarrollo de la sociología en Latinoamérica; por lo tanto en la perspectiva epistemológica que se asume se toma en cuenta que: "la sociología de la religión es una parte integral y aun central de la sociología del conocimiento. Su tarea más importante consiste en el análisis del aparato cognoscitivo y normativo mediante el cual se legitima un universo socialmente constituido (es decir, el "conocimiento" acerca de tal universo). Es muy natural que esta tarea incluya el análisis tanto de los aspectos institucionalizados como los no institucionalizados de este aparato. Esto implicará a la sociología de la religión en el estudio de la religión en el

sentido que suele entenderse este término en la civilización occidental (es decir, como una interpretación cristiana o judía del mundo y del destino humano). Pero la sociología de la religión deberá ocuparse también de otros sistemas de legitimación, ya se opte por llamarlos religiosos o seudosecularizada (como el cientificismo, el psicologismo, el comunismo, etcétera). En realidad, sólo si obra así se podrá obtener un entendimiento sociológico adecuado de los fenómenos que persisten en los sistemas religiosos tradicionales y de sus manifestaciones institucionales"¹¹.

¹¹. Berger, Peter y Luckmann. "La Sociología de la Religión y la Sociología del Conocimiento" en Sociología de la Religión, Roland Robertson, compilador, FCE, México, 1980, p.61.

1.3. La sociología de la religión y las ciencias sociales en América Latina

No sólo a nivel mundial la sociología de la religión ha tenido un desarrollo en sus problemáticas y búsquedas teóricas, también en América Latina esta disciplina, sobre todo en los últimos quince años, ha vivido una evolución significativa, ya sea por sus problemáticas, por las relecturas que aquí se han hecho de los clásicos de la sociología de la religión, por las características socioculturales propias del continente o por el desarrollo particular de la sociología latinoamericana. Aunque es de hacer notar, que en América Latina la sociología de la religión no ha sido reconocida como parte de la sociología general producida en el continente, diversos estudios recientes sobre el desarrollo de la sociología y las ciencias sociales latinoamericanas no hacen mención alguna sobre los trabajos que desde esta perspectiva se han hecho sobre el continente¹². De este modo, autores como Pedro Morandé, ponen de manifiesto que las sociologías latinoamericanas entendidas como del desarrollo, del cambio social o de la modernización entran en crisis precisamente por no tomar en cuenta el tema de la cultura y de la religión en la comprensión de las

¹². Cfr. Entre otras: Maarzal, Juan. Dependencia e independencia. Las alternativas de la sociología latinoamericana en el siglo XX, 1979; Sonntang, Heinz. Duda/Certeza/Crisis: La evolución de las ciencias sociales en América Latina, 1988; Gomáriz, Enrique. La crisis teórica de las ciencias sociales en el norte y en América Latina: un estudio comparado; 1991; Miras, Fernando. El Discurso de la Miseria o la Crisis de la Sociología en América Latina, 1993.

sociedades latinoamericanas¹⁹. Es más, esta lectura de las ciencias sociales en América Latina, hecha por un sociólogo de la religión, no ha sido retomada por los estudiosos antes citados de la sociología latinoamericana.

Si se revisa la evolución de esta disciplina en el continente se puede apreciar como la sociología de la religión aquí producida está en relación con el desarrollo de las sociologías latinoamericanas. Desde las décadas de los cincuenta y sesenta la sociología de la religión se encuentra en relación con las sociologías del desarrollo y del cambio social en voga en ese momento; de igual modo en los setenta y ochenta muchos planteamientos y lecturas sobre el fenómeno religioso del continente tendrán como base la teoría de la dependencia, hasta las perspectivas más actuales que son más bien críticas a los planteamientos modernizadores de la sociología latinoamericana y que a mi modo de ver se perfilan como alternativa a crisis de las sociologías latinoamericanas.

Recientemente el tema de la sociología de la religión como disciplina ha tomado mayor auge entre distintos científicos sociales

¹⁹. Cfr. Morandé, Pedro. "La crisis del paradigma modernizante de la sociología latinoamericana", Revista Estudios Sociales, Santiago, No.33, 1982 y su libro Cultura y Modernización en América Latina, 1983, especialmente el capítulo III, sobre las etapas del sociologismo latinoamericano.

del continente¹⁴, se a buscado sistematizar la producción en los distintos países, las tendencias y perspectivas predominantes, los énfasis temáticos y las problemáticas más recurrentes:

¹⁴. Para el caso centroamericano puede consultarse el trabajo de Andrés Opazo. "Sociología de la religión en Centroamerica", Revista Estudios Sociales Centroamericanos, No.45, sep-oct., 1987, pp.164-168, y de Luis Samandú. "Estudios de lo religioso-popular en Guatemala, Nicaragua y Costa Rica", Revista Estudios Centroamericanos, No.51, sep-oct., 1989, pp.151-155.

Para el estudio de la sociología de la religión en el cono sur puede verse el texto: Ciencias Sociales y religión en el Cono Sur, introducción y selección de textos de Alejandro Frigerio, 1993, este texto contiene los siguientes trabajos: Los estudios sociológicos sobre la religión en la Argentina: Desarrollo y tendencias actuales; Jorge Soneira. Sociología y pastoral en el catolicismo argentino; Fortunato Malimamaci. Los estudios sobre la relación catolicismo, estado y sociedad en la Argentina: Conflictos y tendencias actuales; Hilario Wynarczyk. Las aproximaciones a la sociología en el campo evangélico en Argentina; Cecilia Mariz. La enseñanza y la investigación de la sociología de la religión en el Brasil; Ari Pedro Oro. El estudio de la religión desde las ciencias sociales en el Brasil; Renzo Pi Ugarte. Los estudios sobre la religión en el Uruguay y Cristián Parker. Perspectiva crítica sobre la sociología de la religión en América Latina.

Un análisis de los enfoques sociológicos, antropológicos, teológicos y pastorales de la religiosidad popular en América Latina es la obra de Cristián Johansson. Religiosidad Popular entre Medellín y Puebla: Antecedentes y Desarrollo, 1990, quizá hasta el presente esta sea la obra más completa que aborde las distintas perspectivas de estudio de la religiosidad popular en el continente, así como los enfoques del magisterio latinoamericano sobre este fenómeno, se analiza los antecedentes remotos y cercanos de los estudios sobre la religiosidad popular, las interpretaciones sociológicas y psisociales de la religiosidad popular, las interpretaciones antropológicas y pastorales, las interpretaciones liberacionista, culturalista y crítica de la religiosidad popular. También la tesis de Miguel Alvarado Borgoño. La ciencia social como creadora de una interpretación polifónica. Sincretismo religioso y pensamiento católico latinoamericano, 1994. En este texto se analiza la posición de la antropología y de la sociología latinoamericana de la religión frente al sincretismo religioso, se estudia la obra del antropólogo peruano Manuel Marzal y del sociólogo Pedro Morandé, la Doctrina Social de la Iglesia y el magisterio episcopal latinoamericano y el sincretismo religioso. Trabajos actuales como los de Cristián Parker permiten también visiones generales de la enseñanza de sociología de la religión en A.L. como: "The Sociology of Religion in Latin America", Social Compass, Vol.41, No.3, september 1994, pp.339-354.

Todos estos estudios tienden a coincidir por los menos en dos etapas en el desarrollo de la sociología de la religión en América Latina: en la primera que va desde finales del cincuenta a los e inicios de los setenta hay una coincidencia en nombrarla como una sociología religiosa y pastoral y una segunda, desde mediados de los setenta y que no hay acuerdo en nombrarla bajo un adjetivo, para algunos se trata de una sociología científica¹⁵, Parker, habla de un nuevo impulso a partir de 1975¹⁶. Por su parte, Alvarado Borgoño distingue también dos etapas en el desarrollo de la sociología de la religión pero toma como criterio de periodificación la II Conferencia del episcopado latinoamericano en Medellín, Colombia en 1969; la primera etapa va desde la década de los 50 con la labor de FERES, hasta finales de los 60, con la redacción del documento de Medellín y la segunda desde Medellín hasta hoy, centrandose en el diálogo fe y cultura¹⁷.

En relación con esta tendencia desarrollista y modernizadora, de acuerdo a Johansson, en el tema de la religiosidad se puede apreciar que confluyeron en ese periodo dos tendencias. Por una parte el proyecto desarrollista con sus respectivos promotores, tanto personas como instituciones; y por otra parte, el movimiento de renovación que se había ido gestando al interior de la Iglesia

¹⁵. Frigerio, Alejandro. Op.Cit.

¹⁶. Parker, Cristián. Op.Cit.

¹⁷. Alvarado Borgoño, Miguel. Op.Cit., pp.36-53.

católica y que tuvo su expresión visible en el Concilio Vaticano II¹⁸. Así, para este autor en esta época los sociólogos buscaron comprender la presencia de la Iglesia católica en Latinoamérica como hecho sociológico, sin embargo, lo que sucedió fue el encuentro con el fenómeno religioso popular, aunque en un primer momento hubo distancia frente a este hecho, pero poco a poco hasta el presente será uno de los temas más recurrentes de la sociología de la religión en el continente.

Durante este período las ciencias sociales, especialmente la sociología y la economía, contribuyeron a dar una determinada interpretación de la situación latinoamericana denominada comúnmente "modelo desarrollista". La discusión en torno a este tema contribuyó al descubrimiento y tratamiento reflexivo de fenómenos como la religiosidad popular¹⁹.

Esta ha sido la perspectiva dominante en América Latina desde los primeros años de la postguerra, en los que la sociología latinoamericana nace como disciplina profesional, hasta los últimos quince o veinte años²⁰. Y lo que le ha caracterizado en las diferentes fases y expresiones que ha conocido es su identificación

¹⁸. Cfr. Johansson, Cristián. Op.Cit. pp.33-35.

¹⁹. Cfr. Johansson, Cristián. Op.Cit., pp.33-58.

²⁰. Pedro Morandé ve en esta perspectiva la de la CEPAL y Gino Germani como el fundador de esta tendencia. De acuerdo a Morandé, desde esta perspectiva desarrollista se retoman las categorías de Max Weber pero a través de la obra de Parsons. Morandé, Pedro. Cultura y modernización en..., p.165.

con el proyecto modernizador. Hasta el punto que no es exagerado decir, como lo expresa un autor, que la sociología latinoamericana nace justamente para explicar la modernización como experiencia histórica de transformación y para facilitar el control de sus consecuencias²¹.

Esta perspectiva es la que encarna en América Latina el paradigma de la modernización, en el que sólo hay cabida para criterios de racionalidad formal o instrumental, de productividad, rentabilidad, eficacia, y de bienestar económico y social. La cultura que se tiene en mente es la de la racionalidad formal universal, es una cultura racionalizada homogeneizada. Ante ella el conjunto cultura-religión tradicional y popular está condenado a ser absorbido y cambiar, o a permanecer marginal como algo residual y sin importancia. Lo que permanezca de la religión será una función social meramente simbólico-ritualista²².

Es la posición todavía hoy de la CEPAL, una de las instancias regionales creadas para implementar técnicamente este proyecto y modelo²³. Como esquema de explicación de la religión, sobre todo en su dimensión popular, es un esquema secularizante, importado desde las teorías en boga en Estados Unidos y Europa.

²¹. Cfr. Brunner, José Joaquín. Los debates sobre la modernidad y el futuro de América Latina, 1987, p.85.

²². Robles, Amando. La Religión: De la Conquista a la Modernidad, 1992, p.17.

²³. Brunner, José Joaquín. Op.Cit., pp.95 y ss.

Pero sus supuestos y previsiones parecen no haberse cumplido. En general, la religiosidad popular, como la cultura popular de la que aquélla forma parte, sobrevive significativamente al proyecto modernizador. Es el caso de la religión popular en las grandes aglomeraciones urbanas. Se podrá objetar que ello es así porque la modernización ha sido un proceso desigual, parcial e insuficiente, lo cual es cierto y puede explicar mucho. Pero ¿cómo explicar que la religiosidad popular, al menos Eclesiales de Base, se haya transformado en la forma en que lo ha hecho, convirtiéndose en una fuerza de toma de conciencia social, de protesta y transformación social al interior del movimiento popular, un fenómeno bien presente en todas las sociedades de América Latina?²⁴.

La perspectiva desarrollista, incluso en su versión de sociología comprometida, se incapacita con su esquema secularizante para entender y explicar este fenómeno. No es casual, pues, que fuese desde el campo religiosos mismo, desde la teología de la liberación, y desde la pastoral donde ella nace, incide y se nutre, donde antes que en ninguna otra disciplina se reconoce la especificidad y riqueza de la cultura popular y de la religiosidad que la penetra²⁵.

²⁴. Robles. Amando. Op.Cit., p.17.

²⁵. Ibid., p.18.

Desde inicios de los setenta una nueva etapa se da en la sociología de la religión de América Latina, con el desarrollo de la teoría de la dependencia y en plano eclesial con el desarrollo de la teología de la liberación, de este modo, se gesta una sociología que busca estar acorde con los procesos de transformación social que vive el continente.

Uno de los principales representantes de esta etapa es el sociólogo argentino Aldo Büting, en esta autor confluyen las grandes influencias del primer período directa o indirectamente, se trata de una obra crítica de la sociedad latinoamericana y de su Iglesia que valora el concepto de cultura, sobre todo, en sus implicaciones sico-sociales. Existe también una apelación a la historia del continente, aunque esta se realiza sólo para destacar y de alguna manera rescatar aquellas formas religiosas identificadas como "puras" o "auténticas", es decir, que se encuentran dentro de los límites de la tradición católica latinoamericana y al mismo tiempo de los lineamientos teológicos de la Iglesia Institucional^{2e}.

Pero es sin duda desde los comienzo de la década de los ochenta en que surge una tercera etapa de la sociología de la religión en América Latina, que busca trascender, de alguna manera,

^{2e}. Cfr. Alvarado Borgoño, Miguel. Op.Cit., p.50; para una profundización en la sociología de Büting: Joahansson, Cristián. Op.Cit., especialmente el capítulo 5 "Interpretaciones sociológicas y psicosociales de la religiosidad popular", pp.123-158.

las perspectivas presedentes y constituirse como una disciplina al interior de las ciencias sociales del continente.

Es en este sentido que se quiere abordar el desarrollo reciente de la sociología de la religión en el continente, tomando en cuenta, lo que ya han planteado otros autores, que es a partir de los 80 es que se inicia un nuevo desarrollo de esta disciplina en América Latina. Al respecto, en 1980, Otto Maduro, importante sociólogo de la religión en América Latina, sostenía, que en este continente se había desarrollado una sociología de la religión "ingenua", en cuanto, esta había sido desarrollada ante todo por miembros de la Iglesia Católica, orientada más bien, a satisfacer necesidades en el plano del discernimiento teológico, de la acción social y política, con lo cual no era posible el captar la dimensional multiplicidad de la cultura latinoamericana, más allá de lo que exclusivamente corresponde al mundo católico; de acuerdo al autor, es por ello que la sociología de la religión en América Latina "...ha sido producida a imagen y semejanza de si misma: una sociología ingenuamente dependiente y espontáneamente católica"²⁷.

El mismo año, otro sociólogo de la religión latinoamericana, Pedro Morandé, expresaba, también, que en América Latina, la sociología de la religión tenía que considerar el fenómeno

²⁷. Cfr. Maduro, Otto. *Religión y Conflicto Social*, México, 1980, p.58.

religioso "en su dimensión simbólica global frente a la cultura y no -como ha sido tantas veces- el caso limitar su conceptualización a los parámetros de instituciones específicas"²⁸. Con lo cual, para este autor, se perdía de vista, una de las dimensiones más importantes de la religiosidad, es decir, la dimensión de la eficacia simbólica.

En 1985, otro autor, sostenía que en América Latina, hasta la fecha, más bien se carecía de una elaboración propia de una sociología de la religión²⁹. Aunque, a mi modo de ver, para este año ya no era posible sostener tal afirmación. Si bien predominan trabajos en este campo, caracterizados ante todo de ser obras sociográficas o estadísticas que investigaciones interpretativas del fenómeno religioso-institucional en el continente.

Sin embargo, debido a varios factores, es que desde los inicios de los ochenta, en América Latina se gestán, tal como expresa Cristián Parker, nuevos enfoques de la sociología latinoamericana de la religión³⁰:

²⁸. Cfr. Morandé, Pedro. Ritual y palabra. Aproximación a la religiosidad popular iberoamericana, p.4.

²⁹. Cfr. Bastian, Jean Pierre. "Para una aproximación teórica del fenómeno religioso protestante en América central" Revista Cristianismo y Sociedad, México, No. 185, 1985, pp.61-68-

³⁰. Parker, Cristián. Perspectiva Crítica sobre la sociología de la religión en América Latina, en Ciencias Sociales y religión en el Cono Sur, Introducción, selección y textos de Alejandro Frigerio, 1993.

Con los conflictos sociales en diferentes regiones de América Latina y el auge de los llamados nuevos movimientos religiosos es que surge una nueva preocupación en las CC.SS., por la religión en la cultura latinoamericana. Pero a mi modo de ver lo que se desarrolla como reflexión sociológica es más una sociología política de la religión²¹, que una sociología de la religión que afronte los problemas de la racionalidad religiosa en las culturas latinoamericanas.

Otra vertiente de estudio y de desarrollo de la sociología de la religión en América Latina, proviene del auge de los procesos de modernización que se dan en diversas regiones del continente, en esta línea es que surge una reflexión sociológica que busca responder a la pregunta por la racionalidad religiosa de la culturas latinoamericanas en el marco de los cambios culturales producidos por la modernización. Es así que se encuentra con sociólogos como Pedro Morandé y Cristián Parker entre otros²² que representan, a mi modo de ver, nuevos puntos de partida en el pensar y producir una sociología de la religión en latinoamérica.

²¹. En esta línea pueden verse los trabajos en el Perú Tokudo Kiro, sobre la religiosidad popular o los trabajos del CSUCA en Centroamérica sobre iglesia y conflicto social y el incremento de las sectas en la región, ya que estos fueron más análisis políticos que religiosos.

²². En esta perspectiva se inscriben autores como Justino Gómez, Amando López, Roland Campinche, entre otros más.

De esta forma, el estudio que aquí se quiere desarrollar busca acercarse a la obra de dos sociólogos de la religión que hoy destacan en América Latina: Pedro Morandé y Cristián Parker. El acercamiento a estos autores en la perspectiva de una sociología de la religión, es tratando de resolver la siguiente problemática:

¿Cuál es la propuesta de análisis dentro de la sociología latinoamericana, de cada uno de estos autores, sobre la relación religión y conocimiento en la interpretación cultural latinoamericana en el marco de las modernizaciones?.

C A P I T U L O 2

PEDRO MORANDE: RELIGION, ETHOS CULTURAL Y MODERNIZACION

Pedro Morandé es quizá uno de los mejores exponentes latinomericanos de una sociología de la cultura y la religión¹. No cabe duda que este autor ejerce una gran influencia al interior de la de sociología chilena y latinoamericana, sus relexiones se inserten "dentro de la línea de pensamiento que la intelectualidad católica latinoamericana viene desarrollando desde la Conferencia de Puebla en el año de 1979. Arrancando las fecundas reflexiones expuestas en el 'Documento de Puebla' acerca del sustrato católico de la cultura latinoamericana, el autor establece, en discusión con el pensamiento sociológico, las bases para una reflexión sociológica sobre América Latina a partir del concepto de

¹. Nacido en Santiago de Chile en 1948. Ingresó en la Escuela de Sociología de la Pontificia Universidad Católica de Chile, en 1966, obteniendo el grado de licenciado en sociología. En 1971 es llamado a la vicerrectoría académica de la Universidad, donde desempeña el cargo de director ejecutivo de la misma hasta marzo de 1973. En esa fecha es designado asesor del rector de la Universidad Técnica Federico Santa María, en Valparaíso. Entre 1976 y 1979 realiza de postgrado en Alemania Federal, obteniendo en 1979 el grado de doctor (Dr. Phil.) en sociología por la Universidad Erlanghen-Nürnberg. Entre los cargos académicos desempeñados, ha sido en varias oportnidades del consejo del Instituto de Sociología de la Pontificia Universidad Católica de Chile y director de dicho Instituto. Actualmente es profesor titular de sociología y prorector de esta casa de estudios. Además ha sido miembro de la Comisión Internacional del Pontificio Consejo para la Cultura y actualmente de la Academia Pontificia de Ciencias Sociales y del equipo de reflexión del CELAM.

'cultura'"².

El estudio de la obra de Morandé significa introducirse a un pensamiento agudo, coherente de principio a fin y ante todo sugestivo en el marco de las ciencias sociales del continente. El análisis que hace Pedro Morandé de la religión se encuentra entrelazado con las categorías centrales que elabora respecto a la cultura. Este autor pretende una relectura de la sociología de la cultura de Alfred Weber, así como de los planteamientos de Franz Hinkelamert respecto a la crítica de iluminismo y los estudios de Bataille y Cazenueve sobre el sacrificio y el rito. Su principal obra, *Cultura y Modernización en América Latina. Ensayo sociológico acerca de la crisis del desarrollismo y su superación*, es quizá uno de los más atrevidos intentos de cuestionar las ciencias sociales latinoamericanas respecto al poco espacio dado al estudio de la cultura y la religión latinoamericana y a sus posibilidades de comprensión de los fenómenos sociales del continente.

². Cousiño, Carlos. "Comentario al libro *Cultura y Modernización en América Latina* de Pedro Morandé", *Revista Comunnio*, No.10, 1984, p.83.

2.1. Sociología y religión en América Latina

Desde su primer escrito³, Morandé se ubica en esta tendencia crítica a las sociologías de la modernización. Frente al paradigma de la modernización, del "desarrollismo", que prescindió de la reflexión de la cultura, Morandé pone en el centro de la nueva posición el concepto de cultura. Para este autor, la cultura es particular e histórica, remite siempre a sujetos concretos y, sobre todo, tiene la capacidad de ser "instancia de síntesis social", por cuanto es un concepto totalizador que permite dar cuenta de la trascendencia y de la immanencia y, por tanto, del carácter de los valores⁴.

Si bien este autor no tiene una obra profusa de estudios empíricos o libros de gran extensión⁵, su obra está dispersa más bien en artículos de revistas y en textos de conferencias. Sin embargo, su planteamiento guarda, como ya se ha dicho, una continuidad en la forma de abordar diversas problemáticas.

A lo largo de su pensamiento su preocupación se centra en torno a tres problemas:

³. Cfr. "Algunas reflexiones sobre la conciencia en la conciencia en la religiosidad popular", 1977.

⁴. Cfr. Robles, Amando. **La religión: de la conquista a la modernidad**, 1992, p.19.

⁵. Cfr. como libros: **Cultura y Modernización en América Latina** (1983 y 1987); **Iglesia y cultura latinoamericana** (1989 y 1990) y **Persona, Familia y Matrimonio** (1994).

- La epistemología de las ciencias sociales;
- la teoría de la cultura desde una perspectiva específicamente sociológica;
- y la sociología de la religión, particularmente la religiosidad popular latinoamericana⁶.

La temática del primer punto es su crítica a las sociologías de la modernización, en su perspectiva cognitiva, como herederas de los principios iluministas, de la idea del progreso, del cambio social. Lo segundo, está en relación a lo primero; su perspectiva epistemológica pone a la cultura como instancia de "síntesis social", y desde aquí se ubica para hacer sus planteamientos de crítica a la procesos de modernización de América Latina. El tercer aspecto tiene que ver precisamente con el aspecto anterior, pues desde una sociología de la cultura, Morandé desarrolla una sociología de la religión, en la que pone particular énfasis en la religiosidad popular, en América Latina, como elemento constitutivo de la cultura y como espacio de crítica de los planteamientos iluministas y modernizadores.

De esta forma se procederá a estudiar la obra de este autor en la perspectiva de enfocar sus aportes y planteamientos para una sociología latinoamericana de la religión. Para ello, se estudia la influencia y la lectura que Morandé hace del pensador alemán Alfred

⁶. Cfr. Alvarado, Miguel. *La Ciencia Social como creadora de una interpretación polifónica*, p.79.

Weber para fundamentar su concepto de cultura; del mismo se analizará la crítica de Morandé a las ciencias sociales del continente. Así Morandé busca una aplicación del pensamiento de Alfred Weber para repensar una sociología de la religión, adecuada a la historicidad y problemática cultural de la región. En este sentido, Morandé, aporta un aparato heurístico y unas claves hermenéuticas de gran potencialidad interpretativa de la sociedad y cultura latinoamericana.

Antes de exponer más ampliamente la perspectiva sociológica de la religión de Morandé, es necesario decir algo, como clave de lectura, sobre la perspectiva sociológica general. Al respecto este autor identifica dos tendencias sociológicas: una sociología nominalista y otra sociología realista.

La primera tiene que ver con los enfoques que parten del discurso de los sujetos, del interaccionismo o del conversacionismo y la segunda es la que antepone la persona al discurso, interesa más su carácter ritual y simbólico, la subjetividad.

Morandé, se ubica en el segundo enfoque y como se verá a lo largo de la exposición de sus planteamientos, es desde esta perspectiva que se analiza los fenómenos religiosos latinoamericanos, las ciencias sociales y los estudios sobre la modernización.

Sin embargo, su pensamiento han tenido fundamentales críticas, de las cuales, en un estudio como éste, es preciso hacerse cargo, en la perspectiva de una mayor comprensión, diálogo y contraposición con este autor.

2.2 Una perspectiva para una sociología de la cultura y religión

Como ya se ha planteado, la concepción y perspectiva de cultura de Morandé es fundamental para comprender todo su pensamiento. Este autor, siguiendo las conclusiones de la III Conferencia Episcopal Latinoamericana en Puebla, entiende la cultura como "ethos cultural", donde él ve "la total consolidación de esta problemática". Este "ethos cultural" es profundamente religioso, y por ello se expresa en forma privilegiada, aunque no única, en la religiosidad popular. El ethos cultural latinoamericano se caracteriza por su "sustrato católico", anterior a la Ilustración y sobre el cual ésta no tuvo significativa incidencia.

Pero para ahondar en su visión de la cultura, en este apartado, se verá como entra Morandé en el debate de las ciencias sociales sobre la cultura. Se analizarán también, las influencias en su pensamiento, particularmente de la revisión del concepto de cultura del teórico Alemán Alfred Weber y su relación con el concepto de cultura ya expuesto en el documento de Puebla y desde ahí se harán las derivaciones de la relación entre cultura y religión.

2.2.1 Las ciencias sociales y la cultura latinoamericana

Para Pedro Morandé la multiplicidad y variedad de aproximaciones teóricas y la imposibilidad de acceder a un concepto único de cultura se debe, a que este término es "utilizado siempre con una intención y, en consecuencia, no sólo varía en razón de las diferentes propiedades de los objetos que considera, sino también a causa de los distintos puntos de referencia del observador que lo utiliza"⁷.

Lo anterior, permite a Morandé preguntarse, porqué dentro de las ciencias sociales latinoamericanas, el problema de la cultura no tiene un lugar destacado en la reflexiones sobre la síntesis social: "las ciencias sociales latinoamericanas descuidaron durante mucho tiempo la dimensión cultural de la vida social, privilegiando de manera unilateral la dimensión de la organización de la vida social"⁸. Por lo tanto, su problema en este sentido es el siguiente: "¿dónde radica la fuente de este hecho curioso, de que las ciencias sociales resalten el papel de la cultura en aquellos casos en que no está en discusión la totalidad vigente, la síntesis social y, le niegan este papel destacado, en cambio, cuando se analizan los factores decisivos de la convivencia social y de su

⁷. Morandé, Pedro. "Uso y significado del concepto de cultura en las ciencias sociales", *Revista Trabajo Social*, Sep-Dic. 1980, No.32, p.5.

⁸. *Ibid.*, p.10.

unidad?"⁹.

Son varios los factores, que a juicio de este autor, intervienen para que ocurra este fenómeno en la sociología de este continente. Uno de ellos tiene que ver con la diversidad de usos del concepto de cultura en la ciencias sociales, los cuales en muchos casos resultan limitados, reduccionistas o simplificadores o entienden la cultura como producto de otra instancia social.

Por otra parte, el concepto de cultura, según Morandé, se encuentra formulado como oposición o se podría decir en esquemas binarios:

.cultura- naturaleza, "denotando en este sentido lo que es construido por el hombre, lo específicamente humano"¹⁰.

.cultura- civilización, contratándose aquí los aspectos exteriores de la conducta humana con aquellos referidos al sentido y significación de la misma. En las elaboraciones sistemáticas es común también la diferenciación entre sistema cultural y sistema social. En este caso, se quiere diferenciar el nivel de la acción social propiamente tal, de aquel nivel, más abstracto y universal

⁹. Morandé, Pedro. Consideraciones acerca del concepto de cultura en Puebla desde la perspectiva de la sociología de la cultura de Alfred Weber, Religión y Cultura. Una perspectiva desde Puebla, 1980, p.182.

¹⁰. Morandé, Pedro. "Usos y significados del...", Op.Cit., p.5.

de los valores, las normas y las pautas ideales de conducta que orientan y modelan los comportamientos reales.

.Finalmente, se encuentra también aquella versión, tal vez la más antigua y, al mismo tiempo la más generalizada, en que "el concepto de cultura se aplica a toda conducta humana "cultivada" como, por ejemplo, al refinamiento de las conductas sociales, a la delicadeza en la expresión de los sentimientos, a la ponderación en el juicio, al conocimiento enciclopédico, a la comprensión de las bellas artes y al cultivo de la virtud"¹¹.

Entonces, de acuerdo a Morandé, el concepto de cultura resume siempre una doble intencionalidad:

-Por una parte, intenta comprender las conductas del grupo humano específico al cual se le aplica, sea éste una sociedad nacional, un estrato social, una institución o cualquier otro.

-Por otra, es un intento de autocomprensión que de sí mismo hace el observador al compararse y buscar analogías y diferencias con las conductas observadas¹².

Como tal no existe una aplicación homogénea del concepto de cultura a todos los grupos humanos acerca de los cuales es posible

¹¹. Ibid.

¹². Ibid.

obtener información, si no que, de modo diferenciado, se da prioridad a aquellos aspectos que juegan algún papel en la visión que de su propia cultura tiene el observador.

Esta intencionalidad en el uso del concepto de cultura, de acuerdo a Morandé, que se puede notar con facilidad al nivel del lenguaje del sentido común, no desaparece en la conceptualización más sofisticada de las ciencias sociales: "Considérese nada más la enorme influencia que tuvieron las corrientes evolucionistas y socialdarwinistas justamente durante el período en que se realizaron la mayor cantidad de estudios de campo en torno a las culturas indígenas "primitivas" sobrevivientes en la modernidad. Sin considerar siquiera los aspectos prácticos del uso de la información obtenida acerca de estos pueblos, fundamento de no pocas políticas colonialistas, bastaría analizar la interpretación teórica de los datos para encontrar formulado de manera explícita un principio heurístico orientado más a la comprensión de las etapas ya superadas de la cultura del observador antes que al genuino conocimiento de pueblos y culturas diferentes"¹⁹.

De este modo, el autor sostiene que el postulado de universalidad de la cultura occidental postiluminista se sostenía, en el nivel de análisis o en la oposición antes dicha, mediante la identidad de los conceptos de cultura y civilización: "Para el mundo francés e inglés del siglo XIX hubiera sido inconcebible la

¹⁹. Ibid., p.6.

colonización de gran parte del mundo no-europeo sin la identidad postulada entre ambos conceptos. Su empresa era civilizadora. No es una casualidad que fuera justamente en Alemania donde surgiría la primera gran crítica acerca de la identidad supuesta entre cultura y civilización. En parte, (...) porque allí existió desde la ruptura del medievo una permanente oposición entre ambos conceptos"¹⁴.

2.2.2 La interpretación de Morandé de la sociología de cultura de Alfred Weber

Tratando de buscar una alternativa a las concepciones anteriores de cultura es que Morandé retoma al pensador alemán Alfred Weber, ya que correspondería el mérito a este autor de haber propuesto una distinción cuidadosa entre los procesos culturales y civilizadores¹⁵. Del mismo uno de los principales discípulos de Weber, continuará con esta labor: "Norbert Elias, emprendió la tarea de realizar una pormenorizada sociogénesis de los conceptos de civilización y cultura. Publicado su trabajo por primera vez en 1938 fue ignorado durante muchos años, para alcanzar recién cuarenta años más tarde, en 1976, el reconocimiento debido a la

¹⁴. Ibid.

¹⁵. Cfr. Weber, Alfred. *Sociología de la Historia y la Cultura*, 1957.

magnitud de la problemática por él analizada"¹⁶.

Para Morandé, uno de los aspectos principales de Alfred Weber es el haber puesto nuevamente en duda la concepción que identificaba civilización y cultura en un todo inseparable. El criticó las raíces propiamente positivistas de esta identificación, proponiendo en adelante una nueva conceptualización que respetara a la vez el movimiento evolutivo de progreso de la humanidad en su conjunto, las particularidades de los rasgos culturales de cada grupo específico.

La proposición de Alfred Weber, respecto a la cultura, según Morandé, era considerar la historia en tres dimensiones independientes en cuanto a su conceptualización e identificación, aunque estrechamente interdependientes y relacionadas en su condicionamiento mutuo¹⁷:

a) en primer lugar hablaba del proceso de civilización, como de aquella creciente toma de conciencia de la humanidad (incluyendo ciertamente el conocimiento científico) de las condiciones impuestas por el medio ambiente a su existencia concreta y de la capacidad de transformar estas condiciones por medio de la acción orientada conforme a esta autoconciencia;

¹⁶. Morandé, Pedro. *Ibid.*, p.6.

¹⁷. Cfr. *Ibid.*, p.9.

b) en segundo lugar, distinguía el proceso de asociación o de constitución de entes sociales que si bien está íntimamente ligado al desarrollo de la acción humana para su subsistencia, no se confunde necesariamente con ella. El núcleo básico de este proceso son los conglomerados sociales, en sus más diversos niveles de organización, desde la familia hasta el Estado, pasando por toda suerte de organismos intermedios. Es el proceso que constituye el cuerpo social y que lo va modificando conforme a las circunstancias históricas particulares. Su expresión más elocuente es el desarrollo, decadencia, resurgimiento e innovación de las instituciones de cada sociedad;

c) en tercer lugar, identificaba el proceso cultural propiamente tal, dimensión ésta que recoge la elaboración creativa que los hombres hacen de sus circunstancias sociales concretas, es decir, la manera cómo cada época vive o vivencia su existencia histórica y sobre esta base la elabora y expresa en sus acciones, en sus obras, en su pensamiento, en sus valores. El proceso cultural, íntimamente ligado a las circunstancias históricas particulares es, sin embargo, expresión de la libertad del espíritu humano para dar forma y sentido a la vivencia de estos momentos circunstanciales y de las determinaciones que la naturaleza y otros entes sociales imponen a la existencia concreta.

Lo fundamental de esta trilogía es suponer que cada uno de los tres procesos mencionados no puede existir sin los otros. Por lo

tanto, no reduce ninguno de ellos a las leyes y determinaciones de los otros. Por ello, "hace justicia tanto al determinismo como a la espontaneidad y creatividad del espíritu humano, tanto a las condiciones económicas y geopolíticas de la existencia de los conglomerados humanos, como a la capacidad de elevarse por encima de esas condiciones a formas de vida consciente y creativamente diseñadas, y que pueden tener pretensiones universales desde el punto de vista de su valor"¹⁰.

Comprendida desde este punto de vista, cada cultura es diferente, en tanto es único el sujeto que la crea, únicas las circunstancias históricas de su apareamiento, única la vivencia de la que surge. Al mismo tiempo, no obstante, estas vivencias pueden ser elaboradas de manera semejante, puesto que se dan en un contexto civilizatorio de dimensiones cada vez más universales y también debido a que el espíritu humano es capaz de trascender las particularidades de su condición concreta planteándose con libertad frente a la historia.

Cada una de estas tres dimensiones tiene su lógica propia, un ritmo de desarrollo diferente. Y es justamente en la intersección de estos ritmos, según Morandé, donde es posible encontrar un principio explicativo que sea a la vez universal y particular.

¹⁰. Idem.

Es desde esta relectura de Alfred Weber, que Morandé, relea las ciencias sociales latinoamericanas, ya que a su juicio estas: "descuidaron durante mucho tiempo la dimensión cultural de la vida social, privilegiando de manera unilateral la dimensión de la organización social. Esta fue y es todavía naturalmente una tendencia y, por lo mismo, es posible encontrar excepciones. Si observamos, sin embargo, los principales estudios realizados en torno a las migraciones rural-urbanas, a las estrategias de desarrollo, a la distribución del ingreso, a la marginalidad, a la participación, al Estado, a la estructura productiva, etc., creemos ampliamente justificada nuestra aseveración. Por cierto que no negamos valor a ninguno de estos estudios. No obstante, a partir de ellos se ha intentado, no pocas veces, generalizar teorías de alcances envolventes, con lo cual, desconociendo las otras dimensiones que han sido propuestas por Weber, se ha desembocado en un voluntarismo de la explicación, más característico de las tendencias políticas que de la racionalidad de la ciencia"¹⁹.

¹⁹. Ibid., p.10.

2.2.3 La cultura como síntesis social

Desde esta lectura de Alfred Wber, Morandé ve que en el desarrollo de una conceptualización de la cultura latinoamericana, ésta es leída desde un concepto abstracto de cultura, según el cual ella representa el conjunto de pautas ideales de comportamiento, de valores y normas sociales que dirigen y controlan la acción social desde fuera de ella, desde el exterior: "Así, la sociedad es vista como un gran campo de batalla donde se deciden correlaciones de fuerza en beneficio de un bando o de otro. Pero el problema radica justamente en el concepto de cultura que se ha adoptado"²⁰.

Entendida la cultura de esta forma, queda despojada de toda su vitalidad y "la relega a un ámbito fantasmagórico, al ámbito de las ilusiones que, por definición, no tienen nada que ver con la realidad"²¹.

Es aquí cuando Morandé piensa la cultura no como un listado de objetos o "cuerpos inertes", sino en su dimensión vital: "de la capacidad del hombre de vivenciar su existencia y el mundo que le es dado y de expresarlo creativamente; de la capacidad de crear símbolos eficaces, no porque sean utilizados de manera instrumental, sino por la vida que condensan y suscitan; de la existencia de acciones sociales que no "sirven", que son "inútiles"

²⁰. Idem.

²¹. Idem.

desde la perspectiva de la razón instrumental; de la fundamentación religiosa del trabajo, del espacio y del tiempo"²².

Pero, aquí Morandé afirma que esta dimensión cultural no se puede absolutizar sobre las otras dos dimensiones que considera Weber. Lo fundamental de Alfred Weber es que: "Su ciencia no es una Sociología de "los conjuntos inertes", sino que está orientada a descubrir la síntesis humana allí donde se produce y, a fin de cuentas, la única síntesis es la vida"²³.

Entonces, el problema de la cultura es el problema de la síntesis vital que se produce en todas las sociedades y en cada momento histórico particular. A ella convergen, por tanto, todos los elementos de la existencia histórica, voluntarios e involuntarios, conscientes e inconscientes, útiles e inútiles, trágicos y cómicos, triviales e importantes, constructivos y destructivos. En ella viven su momento de universalización y vuelven ahora, de manera centrífuga, a su existencia particular en los diferentes ámbitos de la vida social. La cultura es, por tanto, un proceso, no un esquema.

Dicho de otra forma, la cultura surge para Morandé: "de la pregunta que el hombre hace acerca de su propia especificidad, es decir de la cualidad diferencial de lo humano respecto de aquello

²². Ibid., pp.10-11.

²³. Ibid., p.11.

que no lo es (la naturaleza)"²⁴. En este sentido, en el concepto de cultura de Morandé, la cultura es un acto de diferenciación de la sociedad frente a la naturaleza y el punto central de la cultura radica en esta diferenciación, producida y planteada ya desde un horizonte precategorial, ya que en lo básico: "no es la naturaleza la que diferencia al hombre, sino el hombre el que diferencia a la naturaleza. La naturaleza es muda o indiferente por la pregunta de lo específicamente humano"²⁵.

De esta manera, el núcleo de toda cultura está constituido por la representación de una obra a la manera del teatro y de sus personajes, cuyo tema es la diferencia del hombre y la naturaleza y, por tanto, una hipótesis acerca del destino de lo humano. Esta representación, de acuerdo a Morandé, se hace posible a través del símbolo que crea el acto de representar, y por eso, "si se pudiese identificar el momento del salto de la naturaleza a la cultura, éste tendría que haberse producido por la realización de un ritual"²⁶. La cultura, así, está referida a las preguntas del hombre y en cada representación lo que se juega es la realidad de su diferencia frente a la naturaleza.

²⁴. Morandé, Pedro. **Desafíos culturales de la modernización en América Latina**, en Sabrovsky, Eduardo (Compilador). *Tecnología y modernidad en Latinoamérica. Ética, política y cultura*, Santiago, 1992, p.62.

²⁵. Idem.

²⁶. Idem.

2.2.4 Cultura y religión

La pregunta pendiente que queda respecto a la visión de cultura que tiene Pedro Morandé y en concordancia con el tema que en este trabajo interesa, es que papel o función asigna a la religión en relación con la cultura

Como ya se expresó, Morandé ve que el gran invento de la modernidad secularizada es el de haber disuelto la cultura en la civilización, funcionalizando de esta manera todo el universo simbólico de la humanidad a las tareas del dominio humano sobre la naturaleza. Bajo el primado de la ciencia moderna, la cultura se vuelve instrumento al servicio del progreso, herramienta y arma de combate en la lucha contra la necesidad²⁷. Con la religión sucede lo mismo, es falso, para este autor, creer que la modernidad sea indiferente frente a la religión, aunque, desde esta perspectiva ilustrada la religión se vuelve objeto al igual que todas las formas expresivas del espíritu humano.

Así, para Morandé, la sociología le atribuye a la religión una serie de funciones en el seno de la vida social²⁸:

²⁷, Cfr. Morandé, Pedro. "Consideraciones acerca del concepto de cultura... Op.Cit., p.194.

²⁸. Cfr. Idem.

a) conceptualizar el no-saber como misterio de la fe, eliminando así la variedad e incertidumbre, puesto que la religión define las maneras específicas de vivir el misterio;

b) contribuir a la integración de los grupos y sociedades mayores, en tanto proporciona a los individuos un sentido y un punto de referencia que trasciende las particularidades y los datos de coyuntura;

c) contribuir a la educación de las personas en tanto inculca hábitos de buena conducta, preocupación por el bien común, sentido para superar la frustración ante situaciones adversas o metas no alcanzadas;

d) trasladar al plano ideal la solución de los problemas que en el plano real no tienen solución.

De este modo, la sociología moderna ve en la religión como una realidad nada desdeñable para la vida humana, ya que son muchas e importantes las funciones que desempeña para la vida social; en este sentido no reside aquí el rechazo de la modernidad a la religión. Dicho de otra manera, no rechaza su función social, "sino su papel en la totalización de la vida social. Lo que no se acepta es que sea la religión quien defina las funciones. Que cumpla nada más con lo suyo, que el proceso de civilización velará por la totalidad de la vida en planeta. La 'mano invisible' o 'la astucia

de la razón' se preocuparán de que la historia llegue a su destino"²⁹.

Pero es a partir del documento de los obispos latinoamericanos reunidos en Puebla, desde donde Morandé se replantea la relación entre cultura y religión, ya que en este documento se postula que el núcleo y fundamento de la cultura es la religión. Aunque Morandé advierte, que es en el caso de América latina donde se da este hecho de que la religión es un elemento esencial de la cultura.

Lo anterior, es decir, que el núcleo de la cultura este constituido por la religión no puede ser sino una afirmación de validez universal. De lo contrario, no tendría sentido la pretensión totalizante del concepto de cultura a manos de la civilización, como lo ha hecho la modernidad. En consecuencia, "resignémonos a considerar la religión como un conjunto de creencias y ritos destinados a satisfacer una necesidad social específica que le es definida por cada sistema particular"³⁰.

Para Morandé, este carácter esencial, fundante que tiene la religión no se pierde aun en aquellos casos, como el mundo secularizado moderno, en que deliberadamente se trata de negar o de ocultar. Cuando los funcionalistas dicen que la función social cumplida por la religión en el pasado es suplida en el mundo

²⁹. Idem.

³⁰. Ibid., p.195.

moderno por otras instituciones de la sociedad, tienen razón, pero de allí, según Morandé, no se puede concluir que la religión ha dejado de cumplir su rol en la constitución de síntesis social. No puede haber síntesis histórica sin la referencia espacio-temporal que es la religión⁹¹.

⁹¹. Ibid., p.196.

2.3. La dinámica del espacio religioso

Comprender la cultura como posibilidad de síntesis social o como ethos y su consiguiente relación con la religión, es necesario para comprender la sociología de la religión de este autor preguntarse como entiende la dinámica o la expresión de lo religioso. Esto tiene que ver con su perspectiva realista de la sociología que se explicaba delante.

2.3.1 Dos expresiones de lo religioso: el rito y el discurso

Morandé, identifica dos modos completamente diferentes de la expresión religiosa: una religión del rito, cültica y de la gestualidad y otra religiosidad discursiva, de sistemas conceptuales y abstractos⁹².

Esta diferenciación corresponde a un intento de salir de una concepción ilustrada de la religión, la cual según Morandé, reduce la religión, en última instancia, a un conjunto de valores que deben ser puestos en práctica, es decir, a plantearse una ética social e individual. Esta visión la contrapone con los sistemas

⁹². Véase al respecto sus trabajos. **Ritual y Palabra. Aproximación a la religiosidad popular iberoamericana**, 1980; "Ethos cultural y religiosidad popular latinoamericana, La religiosidad popular como contracultura de la ilustración", 1984; "Latinoamericanos: hijos de un diálogo ritual", 1990; "La formación del ethos barroco como núcleo de la identidad cultural iberoamericana", 1991; "La síntesis cultural hispánica indígena", 1991.

religiosos iberoamericanos, que a diferencia de los europeos, nunca constituyeron sistemas filosóficos que hubiesen hecho posible esta transformación de la religiosidad en una afirmación a valores. Ya que la religión indígena y en buena medida la meztiza -como se verá posteriormente- permanecieron como organización cültica.

El encuentro producido por la conquista española en América no sólo pone en contacto religiones distintas, sino también de distinta naturaleza³⁹. A diferencia del encuentro del cristianismo con otras religiones "paganas", no se enfrentan una creencia con la otra, sino dos modos completamente diferentes de la expresión religiosa.

En las religiones, como las indígenas latinoamericanas, no constituidas como sistemas discursivos, no significa que ellas representen un estadio menos evolucionado de la expresión religiosa que, haber podido continuar su desarrollo, hubieran terminado igualmente en un tipo de expresión religiosa como la cristiana, sino que representan una forma religiosa de diferente naturaleza. Como no existe en ellas la concepción discursiva como algo exterior al mundo que irrumpe y se encarna en él, la palabra-el discurso

³⁹. Según Morandé, sin poder ocultar un criterio francamente etnocentrista, se consideró durante muchos años que los sistemas de la palabra o del discurso constituían la mayor expresión del desarrollo de una cultura y, por ende también, de la religión. Ha sido en gran parte un mérito de la antropología cultural el mostrar que el "pensamiento salvaje" no es un estadio menos desarrollado de nuestra cultura occidental, sino un modo diferente de organización de las denominaciones sociales. Cfr. *Ritual y Palabra*, Op.Cit., p.8.

permanece indisolublemente ligada al ritual. Dicho de otro modo, para Morandé, carece de sentido contraponer rito y discurso como los dos polos independientes de una oposición. De ello se deriva también la imposibilidad de separar la expresión religiosa de la vida social⁹⁴.

⁹⁴. Ibid., p.9.

2.4. Religiosidad y Ethos cultural latinoamericano

Como ya se ha hecho ver a lo largo de este trabajo, frente al paradigma de la modernización, del "desarrollismo", que prescindió de la reflexión de la cultura, Morandé pone en el centro de la nueva posición el concepto de cultura. Esta es particular e histórica, remite siempre a sujetos concretos y, sobre todo, tiene la capacidad de ser "instancia" de síntesis social", por cuanto es un concepto totalizador que permite dar cuenta de la trascendencia y de la inmanencia y, por tanto, del carácter de los valores.

Aquí se toma cultura en el sentido de "ethos cultural", como prefiere decir Morandé, siguiendo el documento de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano tenida en 1979 en Puebla, donde él ve "la total consolidación de esta problemática"⁹⁵. Este "ethos cultural" es profundamente religioso, y por ello se expresa en forma privilegiada, aunque no única, en la religiosidad popular. El ethos cultural latinoamericano se caracteriza por su "sustrato católico", anterior a la Ilustración y sobre el cual ésta no tuvo significativa incidencia.

⁹⁵. Morandé, Pedro. *Cultura y modernización...* Op.Cit., pp. 25 y 139.

Efectivamente, el ethos latinoamericano nace del encuentro de características particulares ocurrido en el siglo XVI y que redefine a todos los implicados. Durante el barroco se forma y se logra la síntesis social del ethos redefinido a partir del siglo XVI. ¿Qué significó e implicó tal redefinición y formación?

Ante todo -Morandé la formula a título de hipótesis-, siguiendo su concepción de la dinámica del espacio religioso, que la comunicación entre conquistadores y conquistados no se produjo en el plano de la palabra, del discurso, del intercambio de puntos de vista filosóficos, sino en el plano ritual religioso, de la legitimación cültica del trabajo y de la dilapidación festiva de los recursos económicos⁹⁶.

En segundo lugar, en el encuentro en el plano ritual, así como en la vida y en la historia entendida como sacrificio, éste resulta un acto de creación de valor, y el trabajo va a tener siempre una legitimidad sacrificial. En otras palabras, no es la lógica racional del lucro y de la acumulación de capital la que se impone como legitimación, sino la nueva síntesis cultural, el nuevo ethos ritual y sacrificial.

En tercer lugar, el sujeto histórico de esta síntesis es el mestizo, y el ritualismo es el valor que da hegemonía a la síntesis cultural realizada por el mestizo. A esta lógica se verá sometido

⁹⁶. Ibid., pp. 152-153.

el criollo, aun contra su voluntad, ya que para diferenciarse del mestizo lo hará por una vía "ritualista". Esta estructura cultural no se verá afectada por la Ilustración, que afectó fundamentalmente al criollo pero no al mestizo. Es así, en consecuencia y en palabras lapidarias, como "nuestra síntesis cultural original es latinoamericana, mestiza y ritual"⁹⁷.

2.4.1 Características del ethos barroco latinoamericano

Dice Morandé al respecto, que es la "experiencia de encuentro entre pueblos y culturas durante los siglos XVI y XVII permite hablar, en nuestra opinión, de una síntesis cultural iberoamericana, barroca y mestiza, que además de los elementos simbólicos que toma y redefine desde las distintas tradiciones, constituye también un ethos, una experiencia de convivencia que valoriza precisamente el encuentro, y que es la fuente de la legitimación de todas las actividades sociales"⁹⁸. Algunas de sus características más importantes son las siguientes:

⁹⁷. Ibid., p.162.

⁹⁸. Morandé, Pedro. La formación del Ethos Barroco como núcleo de la identidad cultural iberoamericana, en América Latina y la Doctrina Social de la Iglesia, Identidad cultural y modernización, Tomo 2, compilado por Carlos Galli y Luis Sherz, 1991, p.109.

2.4.1.1 Visión ecuménica de la historia y las culturas

Esta síntesis barroca se estructura desde una visión ecuménica acerca de la historia humana. Tal visión fue posibilitada, del lado europeo, por la experiencia recogida con la expansión a ultramar y la circumnavegación del planeta, que puso en contacto no solo a Europa y América, sino también a Europa con el Africa negra y con el Lejano Oriente. Desde la perspectiva amerindia, esta visión ecuménica fue posible por la existencia de una cultura que identificaba la sociedad y el cosmos, de suerte que a la propia experiencia de encuentro entre distintas etnias que, aunque parcial, existió durante siglos, se unía una cosmovisión en la que la naturaleza los animales, los hombres, los demonios y los dioses cohabitaban el mismo mundo⁹⁹.

La conciencia de habitar el mismo mundo, no obstante la diversidad de lenguas, etnias y culturas, obliga, en el plano religioso, a superar las visiones milenaristas heredadas del Medievo que emarcaron la evangelización pretridentina de la Nueva España. Las culturas indígenas que no tenían relación alguna con el tronco bíblico mostraron la estrechez de una visión que los considerara como "los invitados de la hora undécima" en la parábola del banquete. Más que al fin de la historia, la existencia de complejas culturas por evangelizar y la formación del mestizaje como resultado del encuentro entre los pueblos representaban más

⁹⁹. Cfr. *Ibid.*, p.108.

bien un nuevo comienzo y exigían un esfuerzo de reflexión que no trasplantara simplemente la historia europea, sino que descubriera las dimensiones universales de la condición humana, escondidas en la diversidad de sus formas históricas de existencia⁴⁰.

Otro aspecto que destaca el autor, se refiere a los sujetos de esta ecumene barroca. Ellos son los pueblos y no los Estados como en la europa moderna: "El barroco no se estructuró como una forma de organización política e institucional, sino como una cosmovisión, sustentada en una experiencia real de encuentro y comunicación de tradiciones culturales distintas, aun en el caso de que algunas de estas tradiciones hayan sido debilitadas o destruidas, o que el encuentro haya sido difícil para sus protagonistas"⁴¹.

De esta forma, el concepto barroco de ecumene no es, de acuerdo a Morandé, un concepto geopolítico, sino un concepto de síntesis cultural que quiere valorizar y permite comprender la unidad y la universalidad del mundo y de la vida humana en él, al mismo tiempo que la diversidad de las experiencias históricas, de los rostros humanos y de los paisajes naturales que definen el mundo. Como se ha dicho de su concepto de cultura como síntesis social, el barroco, es precisamente síntesis y no solo de tolerancia o cohabitación, puesto que surge de la experiencia

⁴⁰. Cfr. Idem.

⁴¹. Ibid., p.111.

histórica real de encuentro entre pueblos y culturas, con sus angustias y sus alegrías, con sus tragedias y sus comedias: "La actitud más honda del barroco iberoamericano está constituida por la dramaticidad de la vida, construida sobre la convergencia de las tradiciones indígenas, cuya antropología expresó esta dramaticidad a través de sus variados ritos, y las tradiciones europeas fundadas en el valor absoluto de la persona. El barroco iberoamericano no conoció el desarrollo cultural de los libertinos ni de los escépticos, como en Europa, lo que le permitió conservar incuestionado el sentido dramático y litúrgico de la existencia"⁴².

⁴². Ibid., p.112

2.4.1.2 Integración de la tradición oral y de la escritura

Un segundo rasgo que Morandé destaca de la cultura barroca, es su esfuerzo, por integrar la tradición oral con la escritura. Vuelve aquí su perspectiva del espacio religioso entre ritual y discurso, que equivaldría a esta nueva dinámica entre oralidad y escritura⁴³. Puesto que la oralidad y la escritura no son solamente dos instrumentos distintos de comunicación, sino dos formas completamente distintas de la presencia del sujeto en el mundo. La mediación de ambas exige la disponibilidad de un puente epistemológico⁴⁴.

Por ello, las dificultades entre ambos tipos de cultura pueden ser subsanadas, creándose una interdependencia tal que cada uno, desde su especial horizonte de comprensión, enseña al otro acerca de la universalidad de la naturaleza humana, de sus problemas y de su destino: "La separación de ambos personajes termina con el Quijote, lo que me gustaría interpretar como moraleja, en el sentido de que una cultura escrita desgajada de la oralidad termina consigo misma"⁴⁵.

⁴³. "Como ya se explico en el momento del encuentro entre europeos y amerindios, el castellano estrenaba la primera gramática de su lengua, lo que permitió usar este idioma no solo como "lengua franca" que permitiera a todos entenderse, sino como lengua de referencia para poner también por escrito las tradiciones de las lenguas habladas de los pueblos aborígenes. Ciertamente, no es un proceso fácil" *Ibid.*, p.112.

⁴⁴. *Idem.*

⁴⁵. *Idem.*

Según Morandé, el barroco iberoamericano no tuvo, como el español, la inmensa y riquísima producción literaria del Siglo de Oro. El contacto de los pueblos aborígenes y de los mestizos con la escritura era todavía muy reciente. Sin embargo, apoyada en la pintura, el teatro, la orfebrería, la danza, la arquitectura y la poesía oral, la síntesis barroca iberoamericana persigue el mismo propósito: "En este sentido, no dudo en afirmar que esta síntesis cristalizó por medio de la evangelización, puesto que la Iglesia ha representado en sí misma una síntesis entre la oralidad y el texto que se verifica por medio de la acción ritual que define para cada uno su sentido. También las universidades fueron instituciones que ayudaron en Europa a conseguir esta mediación. No obstante, a pesar de su temprana existencia en suelo americano, no tuvieron la amplia irradiación que se necesita para que cristalice propiamente una síntesis cultural"⁴⁶.

La prioridad del "rito" sobre la "doctrina" fue una permanente característica de la evangelización postridentina de América. Por ello, no hubo "herejes" sino "idolatrías"⁴⁷, como se los llamó a los cultos indígenas que persistieron. E incluso hasta el presente, nunca se ha dado en territorio iberoamericano una "crítica a la religión" del tipo conocido en Europa. Nunca se han

⁴⁶. Idem.

⁴⁷. Incluso textos como el de Pierre Duviols, La destrucción de las religiones andinas, Fondo de Cultura Económica, México, 1977, que analizan la llamada extirpación de las idolatrías no consignan propiamente la existencia de herejes.

desarrollado en Iberoamérica planteamientos como los de Voltaire, Feuerbach o Nietzsche. La primacía del ritual sobre la palabra⁴⁸, es una de las características más profundas del barroco que modela todas sus expresiones culturales, y en Iberoamérica ha demostrado una fuerza tal que sobrevivió al desarrollo de la Ilustración y del Positivismo decimonónicos. Los conflictos con la Iglesia en que éstos se involucraron no fueron de origen teológico ni religioso, sino de tipo económico y político.

Contrario a Octavio Paz que ha afirmado, refiriéndose a la conquista, que "si para los españoles fue una hazaña, para los indígenas fue un rito, la representación humana de una catástrofe cósmica"⁴⁹. El barroco intento combinar y reconciliar ambas dimensiones: hazaña y rito, heroicidad y naturalidad, acción humana y gracia divina, Morandé, sin embargo, más allá de los contenidos semánticos con que se exprese esta síntesis⁵⁰, el barroco iberoamericano, al privilegiar el rito, crea el espacio de universalidad necesario para el encuentro entre culturas que se saben distintas y con categorías a veces antagónicas. La eficacia simbólica del rito opera por sí misma, aun antes de que se proponga

⁴⁸. Cfr. a este respecto. MORANDE, Pedro. *Ritual y Palabra...* Op.Cit.

⁴⁹PAZ, O., *Postdata*, México, 1984, p.114.

⁵⁰. "A mi parecer Octavio Paz, en su libro *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, presenta una imagen del barroco excesivamente ideológica, sin dejar espacio suficiente al rito, como él mismo lo hace tratándose de la tradición indígena. Cf. Paz, O., *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*", Morandé, Pedro, *Idem*.

una explicación o que se la comprenda.

La visión ideológica del barroco nunca ha podido comprender este punto, porque presume siempre la anterioridad de la palabra sobre el rito. Aparece entonces ante estos ojos que la relación entre indígenas y europeos fue una gran discusión acerca de los títulos con que cada cual quería habitar la tierra y hacer valer el derecho a su presencia. Sin perjuicio de reconocer, evidentemente, que esta dimensión también forma parte de la historicidad del encuentro, la experiencia humana involucrada trasciende completamente los argumentos y las ideologías elaboradas, expresándose directamente en el gesto humano que simboliza. Esta es la riqueza de la memoria que se manifiesta a través del barroco, que en ocasiones alcanzó solamente hasta el sincretismo, pero que en la mayoría de las regiones iberoamericanas se expresa con una gran coherencia sintética. Tras las diversidades de las culturas, el hombre descubre, en el encuentro con el otro, los rasgos de la universalidad de su condición.

Por ello, tras esta mediación de oralidad y escritura, de rito y de palabra, de liturgia y de doctrina que caracteriza al barroco, es posible descubrir la formación de un ethos, de una relación humana que, más allá de su ocasional cordialidad o enemistad, revela la experiencia de una morada compartida. No parece correcto suponer que solo es posible el surgimiento de un ethos allí donde se logró la total pacificación entre quienes se encuentran. Si así

fuera, el ethos no correspondería a una experiencia humana. El conflicto, la dificultad de comprensión, la disparidad de criterios y de categorías corresponden a características ordinarias de cualquier experiencia de relación entre sujetos, sean ellos personas o pueblos. Lo esencial, sin embargo, es que el reconocimiento de las diferencias permita, no obstante, trascender hacia la unidad de la morada común. En el caso iberoamericano, el rito, que representa la estructura básica de la oralidad, permitió trascender las diferencias existentes entre las culturas, y, por obra de la evangelización, establecer un puente con la cultura escrita que se reinauguraba en Europa.

2.4.1.3 El carácter mestizo y sacrificial del barroco iberoamericano

Por otra, otro elemento configurador del barroco latinoamericano consiste en la experiencia del mestizaje, ya se decía, como el mestizo es el sujeto de esta nueva configuración cultural: "El mestizo es el mudo testimonio de un encuentro efectivamente acaecido entre los pueblos que inesperadamente vieron relacionadas sus vidas, y es portador, en consecuencia, de una clave hermenéutica para acceder a la memoria histórica de la formación de Iberoamérica"⁵¹.

⁵¹. Ibid., p.115.

Desde un horizonte ideológico, se ha presentado al mestizo como al hijo ilegítimo y no deseado de la conquista. Otras tesis, con perfiles psicoanalíticos, como la de Octavio Paz, quieren presentarlo como el fruto de una gran violación ritual de la mujer indígena por parte del conquistador, jugando con el doble sentido de la palabra conquistador en el plano de las relaciones sexuales y en el plano político⁵². Otros filósofos latinoamericanos, como José Vasconcelos, por el contrario, llegaron a idealizar el mestizaje como expresión de la "raza cósmica", acrisolada en América. Sin embargo, Morandé, intenta trascender el problema de la legitimidad del mestizo, que lo reduce a ser un tema vinculado a los conflictos del poder, para analizarlo en su significado propiamente cultural.

Como es sabido, desde el punto de vista social, el mestizo tuvo distintos significados: para algunos pueblos indígenas, organizados por vínculos de parentesco, el mestizo fue el fruto de la alianza con los pueblos recién llegados. Para los cúlticamente organizados era, en cambio, la causa y expresión del desorden cósmico. Para los españoles y los portugueses, representó el estrato popular en la configuración de la sociedad jerarquizada. Parece imposible poder conciliar todas estas significaciones, puesto que son objetivamente excluyentes unas con otras. Sin embargo, ya en el primer siglo de la colonización, el mestizaje

⁵²Cf. Paz, O.. "Los hijos de la Malinche", en: id.. El laberinto de la soledad, México, 1981. pp.59-80.

representó el grupo más numeroso de la población iberoamericana⁵³.

De aquí, entonces que la apuesta de Morandé sea la de intentar leer la historia con los ojos del mestizo⁵⁴. La lectura indigenista quiere preservar la identidad de los pueblos aborígenes como si su contacto con Europa hubiese sido puramente accidental y no hubiese transformado su propia cultura. Así, mientras más se contraponen el mundo indígena y el ibérico, más se cree preservar el carácter europeo de la cultura iberoamericana, como si su contacto con los pueblos indígenas y afroamericanos hubiese sido también accidental y no hubiese tenido efectos respecto de la identidad de su cultura.

El otro elemento de la configuración del ethos barroco que dice relación con el mestizaje y sobre todo con la perspectiva teórica del autor es la del sacrificio. Ya que el mestizo es el elemento sacrificado, puesto que él es el vivo testimonio del encuentro. O se lo ignora, o se intenta "blanquearlo" con la categoría de "criollo". A sus portadores originales no les hubiese sido comprensible una transformación tan honda de su identidad,

⁵³. Ibid., p.116.

⁵⁴. Cfr. Al respecto las siguientes tesis: Morandé, Pedro. *Cultura y modernización en América Latina*, o.c. en nota 5, y Dättwyler, V., *Familia, diferenciación social y mestizaje. Hispanoamérica entre los siglos XVI y XVII*, Tesis de magister en sociología presentada en el Instituto de Sociología, Pontificia Universidad Católica de Chile, 1990.

según se ha destacado en los puntos precedentes: "El mestizo, en cambio, es el producto de esta transformación: no necesita justificar su cambio, porque él es el cambio"⁵⁵.

El mestizo, puede decirse, es la novedad sacrificada del encuentro. Tanto por parte de los europeos como de los pueblos indígenas que habían iniciado su proceso de estratificación sobre la base del rito, las identidades en juego eran las de sus respectivas tradiciones. De acuerdo a Morandé, los pueblos indígenas de organización parental, sin una cosmovisión jerarquizada del universo, no tuvieron problemas, para aceptar y promover el mestizaje. Tampoco lo tuvieron los misioneros de la Iglesia que veían en el mestizaje la posibilidad de tender un puente entre las tradiciones cristianas y las indígenas. Debe tenerse presente que el mestizaje operaba generalmente entre la mujer indígena y el varón europeo, criollo o mestizo. De modo que a través de él se llegaba a la mujer indígena y, por tanto, al corazón de la transmisión cultural que se realiza entre las generaciones.

Al considerar esta mezcla de diferentes visiones, Morandé sostiene, se puede concluir que la actitud hacia el mestizaje no fue necesariamente hostil por parte de la sociedad, sino que, comprendiéndolo como fenómeno, se lo subordinó, sin embargo, a las

⁵⁵. Morandé, Pedro. La formación del Ethos Barroco... Op.Cit., p.117.

identidades originarias que tenían historia o tradición: "El sacrificio social de la identidad mestiza se funda en el hecho de que no tiene una tradición histórica anterior a la experiencia del encuentro. Y cuando se la olvida o explícitamente se la rechaza, con ella se abandona también el fundamento de la identidad, debiendo plantearse cada generación nuevamente el mismo problema. Algunos observadores extranjeros han planteado que Iberoamérica es un continente que vive mirando hacia su pasado y que vive también discutiendo, más que en ninguna otra región, acerca de su propia identidad. Me parece que es una observación aguda que descubre el sacrificio del mestizaje como experiencia portadora del ethos fundante de la cultura Iberoamericana. Pero como ocurre con todo sacrificio, la víctima no desaparece por ello, sino que su presencia, aunque oculta, continúa"⁵⁶.

El supuesto pecado de la originaria falta de tradición del mestizaje, unido al carácter tributario atribuido al trabajo, a la herencia cáltica de la sociedad y economía indígenas y a la dimensión litúrgica y sacramental de la existencia transmitida por la primera evangelización, hacen que el ethos barroco Iberoamericano tenga un marcado carácter sacrificial, el cual se expresa en las relaciones sociales y en la aceptación de un calendario y de una temporalidad, cuyo orden hasta entonces había sido impuesto por los ciclos de la naturaleza. No se trata del tipo de sacrificio "introyectado" por el individuo que lleva a una

⁵⁶. Ibid., p.118.

propensión relativamente angustiante, al ahorro y a la inversión, como en las zonas europeas de influencia calvinista o pietista, sino del sacrificio que se representa socialmente y que se orienta al consumo y a la fiesta. Las relaciones de intercambio suelen constituirse en vínculos de reciprocidad entre grupos, familias y personas; trascienden la objetividad del producto intercambiado y sus características útiles, para crear un espacio de amistad y de convivencia solidaria. A diferencia del ethos puritano "time is money", al ethos barroco le sobra el tiempo. El tiempo no es un elemento escaso, sino que cada cual está en condiciones de regalar, porque nadie posee su tiempo como propiedad, sino que éste pertenece a la naturaleza, y ella, a su vez, al misterio que sostiene todas las cosas.

Así, la expresión religiosa privilegiada del mestizaje iberoamericano es el culto mariano. En él se contiene la verdadera clave de interpretación del barroco. No existiendo una historia común que compartir entre los pueblos indígenas y europeos que se encontraron, la pregunta acerca de la universalidad de la condición humana se orientó más que a la búsqueda de hechos históricos de común referencia —que en este caso no existían— al origen mismo del hombre. Así, la imagen de la Pachamama o Madre Tierra y de Tonantzin o madre de todos los hombres, por mencionar solo los ejemplos de la tradición cultural de los mayores centros cülticos amerindios, encontraron en María la posibilidad de comprenderse, de integrarse y de valorizar la experiencia real de encuentro que

estaba aconteciendo entre los pueblos que comenzaban a conocerse.

El mestizaje encontró también en el culto mariano su punto de inserción en la historia de Iberoamérica y de la ecumene mundial que comenzaba a constituirse, puesto que la imagen venerada de María no representaba una limitación jurisdiccional, un principio de diferenciación étnica o estamental, sino la posibilidad de reconocer y expresar la unicidad de la condición humana, más allá de sus particulares circunstancias históricas. En María se venera y se descubre el significado global de la experiencia del encuentro entre personas y pueblos, entre hijos de distintas historias que reconocen un mismo origen, y entre peregrinos que, a pesar de la diversidad de sus caminos, descubren un idéntico destino. En ella se venera también el encuentro entre Dios y el hombre, y se descubre en sus brazos la Palabra encarnada que se hace pan, que congrega a todos sin exclusión, y satisface las necesidades de los hombres. El rostro mestizo de María de Guadalupe ha sido uno de los pocos símbolos de los pueblos iberoamericanos que, junto con representarles la esperanza de la mujer vestida de sol que está a punto de dar a luz a quien ha hecho cercano el Reino de Dios, les ha representado también la dignidad de su origen y de su condición que no remonta a hazañas históricas de héroes legendarios, sino a la experiencia de encuentro entre pueblos y personas diversos que, viviendo profundamente la dramaticidad de la condición humana, lograron valorizar su propia particularidad en el horizonte de un destino universal común.

2.5. A manera de conclusión

Los supuestos de Pedro Morandé de una sociología de la cultura y de la religión latinoamericana implican más que cualquier perspectiva sociológica en el continente, reflexionar en nuestros días, los temas tradición/modernidad, cultura latinoamericana/religiosidad popular. Además, que nos ubican en la perspectiva de la vitalidad de la cultura presente, su ritmo histórico, y el carácter holístico y de síntesis que conoció en el pasado. Pero este carácter está amenazado. Morandé, es bien consciente a partir de qué momento esa síntesis cultural comienza a ser quebrada: con la introducción del mecanismo autorregulador del mercado en las relaciones del trabajo⁵⁷.

Otro punto importante de la sociología de la religión de Morandé, es que metodológicamente, hay que cambiar el punto de referencia en el modelo sociológico que contrapone "sociedad tradicional" y "sociedad moderna": ya no es el polo moderno el que dicta la pauta de observación del polo tradicional, sino que al revés, es el polo tradicional el que dicta la pauta de observación del polo moderno⁵⁸. Consecuentemente, Morandé concluye que sin la adecuada interpretación del siglo XVI nada podrá entenderse ni del siglo XX ni del siglo XXI.

⁵⁷. En este punto Karl Polanyi es de consulta necesaria de Morandé, en la obra. *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, Buenos Aires, 1947.

⁵⁸. Cfr. Morandé, Pedro. *Cultura y Modernización.*, p.142.

Sin embargo, es desde el punto anterior donde se centra la mayor parte de la crítica a la obra de Morandé, es decir, identificar la identidad cultural latinoamericana con la síntesis producida en el S.XVI, sin tomar en cuenta los siglos más recientes de la historia de este continente, con lo cual se le ubica en una perspectiva esencialista de la identidad latinoamericana⁵⁹ y a la búsqueda de un retorno a este tiempo y espacio⁶⁰. Pero la crítica al trabajo de Morandé ha venido ante todo del ámbito de la historia⁶¹, por la precisión de algunos hechos y procesos históricos.

⁵⁹. Cfr. Una de las críticas más argumentadas de la sociología de Morandé es la de Jorge Larraín. "La identidad latinoamericana. Teoría e historia", *Revista Estudios Públicos*, No.55, 1994, pp.31.64.

⁶⁰. Cfr. "Una tal actitud no la podemos endosar en sociología. Por otra parte, categorías como ethos cultural, rito, sacrificio, que permiten descripciones sugestivas e interesantes, utilizadas en su connotación antropológica no nos sirven en sociología.

En fin, pese a los aportes que esta posición nos hace en términos de problema, datos, referentes analíticos e hipótesis, no nos permite explicar cómo se da el paso de la tradición a la modernidad, qué relación existe entre una manera de pensar fundamentalmente cósmica y religiosa, y una forma de pensar racional analítica. De la misma manera que no explica cómo, antes de ser dominante, el llamado "encuentro ritual y sacrificial" era la condición necesaria para entrar en las nuevas relaciones sociales impuestas y tener acceso a los medios de vida.

Para la posición desarrollista el problema no se planteaba. En la posición culturalista sí se plantea, pero es para negarlo: la modernización no incide en el ethos cultural religioso, que, una vez formado, sigue igual a sí mismo y más fuerte que aquella.

Sin embargo, cultura y religión, cultura y religiosidad popular caabian, se transforman, en su significación social y en sus funciones sociales. Son realidades históricas, dinámicas. caabian en determinados momentos y siguiendo determinadas lógicas. ¿Cómo explicarlo?. Robles, Amando. *Op.Cit.*

⁶¹. Cfr. Cruz, Nicolas. "El tema de cultura y modernización", *Revista Opciones*, No.4, Sep-Dic., 1994, pp.168-177; Gazmuri, Cristián. "Pedro Morandé: Cultura y modernización en América Latina", *Revista Estudios Públicos*, Santiago de Chile, No.16, 1984, pp.187-196; Góngora, Mario. "Cultura y Modernización en América Latina: un comentario", *Revista Opciones*, No.5, Enero-abril 1985, pp.125-130.

C A P I T U L O 3

CRISTIAN PARKER: "LA OTRA LOGICA" DE LA SOCIOLOGIA DE LA RELIGION EN AMERICA LATINA

Cristián Parker, es uno de los sociólogos en América Latina que en los últimos diez años mantiene una producción sostenida en el campo de la sociología de la religión¹. Su investigación se ha centrado en el estudio de la cultura y la religiosidad popular en América Latina, con énfasis en la religiosidad urbana².

A lo largo de esta producción sociológica y especialmente en sus últimas obras, Cristián Parker, siguiendo la sana tradición de la sociología clásica, retoma el estudio de la religión desde una perspectiva propia de enfocar el hecho religioso, es decir, el estudio de la religión como fenómeno social y dentro del contexto

¹. Nació en Santiago de Chile en 1953. Estudio sociología en la Universidad Católica de Chile e hizo el postgrado en Ciencias del Desarrollo del ILADES. Entre 1980 y 1985 realizó estudios en la Universidad Católica de Lovaina en donde obtuvo el grado de doctor en sociología; Director del Area de Cultura y Religión del CERC (Centro de Estudios de la Realidad Contemporánea); Director del Programa de Maestría en Ciencias Sociales de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano.

². Entre sus obras principales destacan: **Religión y clases subalternas urbanas en una sociedad dependiente**, Louvain-la-Neuve, Centre de recherche socio-religieuse, Université Catholique de Louvain, 1986; **Popular Culture in Chile** (editor), Boulder, CO, Westview Press, 1991; **Santiguadoras, machis y animitas**, Editorial Rehue, 1992; y su más reciente obra: **Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista**, Fondo de Cultura Económica, Santiago, 1993; en prensa se encuentra el libro: **Sociología y religión latinoamericanas**.

social.

En este sentido, para el autor, la investigación del lugar que ocupa la religión en la sociedad es parte esencial de la cultura, del descubrimiento de su pasado, de su presente y de las formas alternativas de transformación social.

La preocupación sociológica de este autor gira en torno a tres temáticas:

-la búsqueda de una perspectiva crítica de una sociología de la religión en América Latina, en perspectiva de una sociología del conocimiento;

-los estudios sobre la religiosidad popular urbana;

-y la problemática de la cultura y la identidad latinoamericana.

Es así como a largo de este capítulo se expondrá los planteamientos de Cristián Parker sobre la viabilidad y posibilidad de una sociología de la religión en este continente y los aportes que desde ésta se pueden hacer a una a sociología del conocimiento, tomando en cuenta los contextos socioculturales y religiosos de los cuales se nutre.

Por otra parte, se abordará la forma de análisis de este autor

del campo religioso latinoamericano, especialmente la religiosidad popular urbana, desde donde se plantea la existencia en América Latina de "otra lógica" cultural que se impone a nivel de la cultura popular de este continente frente al emboga paradigma de la modernización en América Latina.

Unido a lo anterior, se trabaja otra de las líneas de investigación y reflexión de este autor como es la de la cultura y la identidad latinoamericana y dentro de ésta el cristianismo como elemento de identidad cultural de esta región, al mismo tiempo que se analiza el impacto de las mutaciones socioculturales a nivel planetario en la religiosidad y cultura latinoamericana.

3.1. La mediación epistemológica y el lugar de la Sociología de la Religión en el campo religioso.

3.1.1 Sociología de la religión y sociología del conocimiento

Al introducirse en el análisis de la obra de Parker, es necesario, aunque sea de manera breve, precisar lo que significa la mediación epistemológica en la sociología de la religión, para poder comprender algunos de sus planteamientos sociológicos en la relación religión, cultura y conocimiento.

En términos muy generales, la mediación epistemológica de la sociología de la religión esta referida al conjunto de medios, supuestos y elementos adecuados para captar el objeto⁹. En este punto se relaciona la metodología con la teoría de la sociológica en general y con la filosofía. La mediación epistemológica actúa como un velo que debe descorrerse para que el objeto pueda ser captado por la ciencia de acuerdo con un código particular.

El problema de la religión y la sociedad no es solo descriptivo sino también prescriptivo; no sólo sea lo que ha sido sino también lo que debería de ser. En este sentido la sociología de la religión expresa también el carácter propio de las fuerzas de

⁹. Vease el trabajo de José Miguel Rodríguez Zamora "En Torno al método de la Sociología de la religión" en **Sociología. Teoría y métodos**. Oscar Fernández, compilador, EDUCA, San José, 1989, pp. 153-194.

producción y de los procesos de secularización y racionalización (desencantamiento del mundo) del capitalismo. De este modo, en este proceso de captar al mundo, la sociología de la religión ha tenido que vencer tanto el agnosticismo positivista como el ateísmo dogmático del marxismo en el plano de la teoría⁴.

El gran desafío que se plantea la sociología de la religión: la investigación precisa de un fenómeno arraigado en un estrato profundamente subjetivo de la sociedad.

Pero, para no perder la perspectiva es necesario hacer una definición del objeto, ya que la sociología de la religión no se limita al estudio del hecho religioso en interpelación con las estructuras sociales.

Definiciones utilizadas en las ciencia pueden ser de varios tipos: fenomenológica, normativa, operacional y funcional.

Sin embargo, hoy la sociología de la religión requiere de un tipo distinto de definición, la llamada **definición real**, que se caracteriza por circunscribir y trascender. Al circunscribir asume lo útil de la definición operacional, al describir reúne la definición funcional y al trascender logra integrar el elemento del deber ser que conduce a la disciplina hacia un tipo de praxis⁵.

⁴. Cfr. *Idem.*

⁵. *Idem.*

En este sentido el proceso metodológico de la sociología de la religión se da en cuatro etapas: descripción, interpretación, comprensión y praxis⁶.

Lo anterior conduce al objeto de estudio y a la definición de la sociología de la religión en la obra de Parker: la religión popular y las mutaciones socioculturales latinoamericanas, en tanto que manifestación de mentalidad colectiva sujeta a las influencias de un proceso de modernización capitalista y sus manifestaciones en la urbanización, industrialización, escolarización y cambios en las estructuras productivas y culturales.

Así, la propuesta conceptual y las hipótesis de investigación e interpretación que se propone Parker, se fundamentan en ciertos aportes teóricos de la sociología del conocimiento: Adam Shaf, K. Manhein, Lucien Goldman y Godelier entre otros; como, también, en los aportes del estructuralismo de Levy Straus y con particular énfasis en los estudios, especialmente aquellos con base empírica, realizados en los últimos años en América Latina.

Para Cristián Parker, cuando la sociología se fija como objeto de estudio la realidad cultural y religiosa tiende a generar un proceso de grandes contradicciones epistemológicas. Porque, al estudiar la realidad en términos analíticos y funcionales debe reducir su complejidad, pero al hacerlo disecciona una realidad

⁶. Idem.

compleja imposibilitando su adecuada comprensión⁷.

Por lo tanto el dilema proviene de un orden epistemológico más profundo. Desde sus orígenes, en el positivismo comtiano, en el funcionalismo durkheniano, el materialismo marxista o el comprensivismo weberiano, el problema de los valores y de los componentes ideales de lo social han constituido variables dependientes a ser explicadas y comprendidas en función de "factores sociales". Más allá de las opciones idealistas o materialistas, estructuralistas o historicistas, lo cierto es que, de acuerdo a Cristián Parker, la racionalidad sociológica tiende, por efecto de su lógica metodológica, a un cierto reduccionismo de lo valórico, lo estético y lo religioso⁸.

En tal sentido, Cristián Parker, al igual que Pedro Morande, acentúa el problema en los supuestos racional iluminista que comparten todos los enfoques y que al tratar de captar, explicar y comprender la complejidad del hondo misterio de lo religioso se revelan insuficientes, y bajo ciertos aspectos, miopes.

Tanto para el funcionalismo como el marxismo: "la religión pertenece al estadio de la preconciencia, de la preilustración. En una palabra, la religión no pertenece a la modernidad. Si existe en

⁷. Cfr. El capítulo segundo: "La 'religiosidad popular' y el cristal sociológico" del libro. La otra lógica... Op.Cit., pp.41-69.

⁸. Ibid., p.46.

ella, entonces no más como obstáculo a su desarrollo o como fetiche que impide su plena realización"⁹.

Coincidentemente surge la pregunta acerca de la capacidad que tendrían las ciencias sociales en América Latina, en su actual estado, para comprender en forma coherente la realidad simbólica religiosa del pueblo Latinoamericano: ¿Podría alterarse su paradigma modernizante? ¿Cómo podría desarrollar un enfoque que le posibilite dialogar con la filosofía y la teología en América Latina?¹⁰.

En tal sentido, para Parker, aceptar esta problemática, no sólo significa cambiar el mismo objeto de estudio, sino también y principalmente cambiar de epistemología.

Esta es la motivación central que guía sus esfuerzos teóricos y prácticos; el buscar una nueva mediación epistemológica, que busca reinterpretar aquella "otra lógica", tal como se verá más adelante, por medio de la cual se busca una doble "ruptura epistemológica": la ya clásica con el denigrado sentido común y la novedosa con el paradigma clásico de la sociología objetivizante, es decir, con el sentido común sociológico predominante.

⁹. Morande, Pedro. *Cultura y Modernización en América Latina*, 1964, p.138.

¹⁰. Parker, Cristián. *Op.Cit.*, p.46.

3.1.2 La sociología de la religión forma parte del campo religioso

La búsqueda epistemológica de Cristián Parker, lo lleva a replantearse el problema de la sociología de la religión como disciplina en América Latina, de aquí entonces, la pregunta, respecto a la relación entre la sociología y el campo religioso: ¿Sociología o religión?¹¹.

La pregunta es por el tipo de sociología adecuada para repensar los procesos religiosos y como acercarse a ellos, cuales son las valoraciones por parte de los sociólogos que abordan el campo religioso, en este sentido, Cristián Parker, deduce que: "El análisis de lo que ha sucedido en nuestro continente nos lleva a preguntarnos si de veras existe la posibilidad de desarrollar una disciplina académica que investigue, estudie y enseñe acerca del gravitante campo religioso sin que exista ninguna interferencia o contaminación con la carga de valoraciones - cognitivas e incluso afectivas - que de él emanan. Postulamos que toda búsqueda de conocimientos intelectuales sobre lo religioso que se pretendan neutrales no sólo arriesgan disfrazar una empresa con el velo de una ideología, sino que, sin pretenderlo escapan a la realidad social que establece el campo religiosos como productor social de valoraciones irremediabilmente presentes"¹².

¹¹. Cfr. Parker, Cristián. "Sociología de la religión en América Latina ¿Sociología o religión?", Capítulo tercero del libro *Sociología y Religión Latinoamericanas* (en prensa).

¹². *Idem*.

Lo anterior, equivale a reconocer que, en última instancia, la sociología de la religión, en cierta medida, forma parte del campo religioso y no es externo a él.

La sociología de la religión en tanto tiene como objeto de estudio a la religión y procura desarrollar un conocimiento sistemático, objetivo y elevado de lo religioso, será, por lo mismo, una forma de conocimiento que interviene en la constitución del propio campo religioso de una sociedad. Esto supone, que en los procesos de producción de conocimiento, el conocimiento acerca de lo religioso no escapa a las formas institucionales de lo religioso, sea porque su conocimiento objetivo es interpretado como conocimiento crítico¹³ o favorable¹⁴, sea porque su

¹³. "Tal es el caso de la sociología de la religión realizada por sociólogos agnósticos, irreligiosos o ateos. Por mucho que su enfoque se presente como 'científico' - exento de valoración axiológica - de hecho está orientado subyacentemente por el interés de presentar una aproximación "no confesional" que puede arrancar de supuestos radicalmente diversos como positivistas o comprensivos, pero que precisamente por su toma de distancia crítica aparecen a los ojos de las Iglesias como un discurso hostil y amenazante del cual hay que protegerse", **Idem.**

¹⁴. "Tal es el caso de los estudios e investigaciones realizados por sociólogos confesionales que - buscando una objetividad científica - no dejan de estar influidos por prenociones favorables a alguna de las dimensiones del fenómeno religioso como tal, por ello serán vistos con ojos favorables por las instituciones religiosas con la cual presentan mayor afinidad. En el caso que sociólogos confesionales desarrollen un enfoque crítico, sea tomando partido implícito por una Iglesia o iglesias (catolicismo o protestantismo, p. ej.) o sea para criticar orientaciones conservadoras o progresistas en las corrientes religiosas al interior del campo religioso, serán rápidamente tildados de "sociólogos secularistas" por los agentes religiosos, es decir, personas inficcionadas con enfoques reductivistas y solapadamente enemigos de la religión", **Idem.**

conocimiento instrumental es determinada iglesia o movimiento.

Es decir, para Parker, nunca el conocimiento científico-social acerca de lo religioso- por más que alegue un interés desapasionado- está libre de una interpretación valórica por parte del sentido común y de los actores del campo religioso. Y en la medida en que dicho conocimiento científico interactúa con el conocimiento común en el propio campo religioso, pasa a influir a éste y a ser influido por aquél. Esta interacción no es sólo a nivel de conocimientos abstractos, sino que dice relación con sus prácticas e instituciones¹⁵.

De este modo, todo conocimiento científico¹⁶ de la realidad requiere de ciertas condiciones de desarrollo que suponen una toma de distancia del sujeto cognoscente en relación al objeto conocido. Para Parker, en "ciencias humanas el 'objeto' no es empíricamente materia inerte, sino un conjunto de sujetos, relaciones y procesos, con los cuales el cientista social, de hecho, interactúa. Ello no obsta que el proceso de 'objetivación' sea el prerrequisito indispensable para el comienzo de un conocimiento metodológico fiable y válido - asegurar evitar, dentro de lo posible, las posibles distorsiones ideológicas y socioculturales que todo

¹⁵. Idem.

¹⁶. Parker en este punto se refiere al paradigma científico en ciencias humanas sin que necesariamente se identifique con el paradigma positivista.

condicionamiento impone al propio conocimiento"¹⁷.

Así, las condiciones epistemológicas de la "objetividad" (aún cuando ésta sea relativa al grado de posibilidad dado en un momento determinado) suponen pues que, en el caso de la sociología de la religión, ésta asegure por sus medios y en su contexto de desarrollo institucional y sociohistórico, la "objetivación" no será posible siempre y cuando no se cumplan al menos tres condiciones específicas¹⁸:

a) Que el "objeto" de estudio sea definido en términos de una teoría y de una conceptualización que esté libre de toda carga valorativa a priori.

b) Que el procedimiento, los métodos y técnicas de investigación sean efectivamente sometidos a pruebas de validez y fiabilidad de tal suerte que aseguren sus propiedades analíticas, sistemáticas y objetivas.

c) Que el marco institucional del investigador esté libre de toda forma de coerción material o moral de tal suerte que el diseño, procedimiento, desarrollo y conclusiones de sus investigaciones sean libres de toda influencia que induzca a sesgo en ella.

¹⁷. Idem.

¹⁸. Idem.

De este modo, de acuerdo al autor, estos tres aspectos, interfieren en el campo religioso, pero que tiene una influencia preponderante en cuanto a la definición del objeto y en cuanto a las condiciones de desarrollo del marco institucional de las investigaciones.

3.1.3. La búsqueda de una sana objetividad en el estudio de los fenómenos religiosos

La relación entre la sociología como disciplina y el campo religioso y la ubicación de la primera en el segundo, lleva a Cristián Parker a proponer una perspectiva de objetividad en el estudio del campo religioso. De aquí, entonces que lo más relevante para una sociología de la religión sea: "el contribuir a un conocimiento científico de lo religioso - válido como otra aproximación a esta esfera tan relevante de nuestra realidad social - al lado de la teología u otras formas del conocimiento. Para que ello ocurra se requiere definir el "objeto" de estudio de forma tal que no suponga pre-nociones de sentido común cargadas de valoraciones"¹⁹.

Sin duda alguna, lo anterior problematiza en materia al paradigma que informa a la perspectiva desde la cual se aborda lo religioso. Por ejemplo, "para tomar casos extremos, un enfoque como desde una perspectiva marxista ortodoxa, tenderán a definir el

¹⁹. Idem.

"objeto" de estudio no en forma objetiva sino precisamente con prenociones cargadas de valoraciones negativas acerca del fenómeno religioso"²⁰.

De igual modo sucede y se torna mucho más sutil cuando el paradigma que articula una perspectiva de "sociología religiosa" obedece a una conceptualización que remite a una visión teológica y eclesial del fenómeno religiosos, en cuyo caso ciertas áreas de la realidad serán vistas con ojos aprobatorios, por ejemplo: "el conjunto de prácticas rituales oficiales de los fieles, denominadas como 'sacramentales', en tanto que otras áreas de la realidad sociorreligiosa serán conceptualizadas de forma desaprobatoria, por ejemplo, el conjunto de prácticas religiosas populares así calificadas y estigmatizadas de 'supersticiosas'. Algunas formas de oración u culto serán clasificadas con el apelativos aparentemente neutro de 'prácticas religiosas', en tanto que otras, dado que se inscriben en movimientos marginales a aquellos hegemónicos del campo religioso, serán clasificadas a priori como 'rituales esotéricos y demoníacos' propios de 'sectas religiosas'"²¹.

Por lo tanto, la propuesta de Parker, para el estudio sociológico del fenómeno religioso en América Latina supone el desarrollo de una concepción no-valorativa de la religión: "Con esto no quiero decir que debemos abandonarnos a un conjunto de

²⁰. Idem.

²¹. Idem.

prácticas de asepsia o a una profilaxis intelectual en nuestras categorías, cuestión por homólogo al uso de la categoría de la "ideología" en ciencia social"²².

Siguiendo los planteamientos del antropólogo norteamericano Clifford Geertz, a propósito de la sobrecarga valorativa del concepto de ideología. Parker, dice que la cuestión es preguntarse cómo opera y qué significa el uso de un concepto: "tan egregiamente recargado, entre las herramientas analíticas de una ciencia social que, sobre la base de tensión de una fría subjetividad, presenta sus interpretaciones teóricas como visiones "no valorativas" y por ende normativas de la realidad. Si el análisis del pensamiento político está gobernado por semejante concepto, en la misma medida en que lo estaría el análisis del pensamiento religioso (y en ocasiones lo ha estado) si se lo definiera como el estudio de la "superstición"²³.

De esta manera, Parker ve que el problema en la ciencia social sobre el campo religioso latinoamericano no es pues el de que se desarrolle una sociología al servicio de las Iglesias y especialmente de la Iglesia católica, como ha sido el caso. El problema reside en el enfoque que define las preconcepciones y en las teorías que definen las conceptualizaciones.

²². *Idem.*

²³. Clifford Geertz, "La ideología como sistema cultural", en C. Lévi-Strauss, et al. *El proceso ideológico*, Ed. Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires, 1971, p.19. Citado por Parker en *Idem.*

En la medida en que el punto de vista del sociólogo de la religión se deja influir por preconociones religiosamente orientadas, concepciones de lo religioso que tiene pretensiones normativas, y que afectan la objetividad de los análisis, en esa medida la sociología ha dejado de ser "de la religión" y ha inclinado desde el polo sociológico hacia el polo religioso²⁴.

Así, es imposible pretender una "objetividad" neutral o ascéptica. Para este Parker, tal objetividad a la manera del positivismo no existe: "Si en cambio es lícito buscar una aproximación objetiva que, en el marco de la perspectiva hermenéutica, suponga y explicita ciertos presupuestos valorativos que influyen e incluso orientan toda la empresa de la producción científica"²⁵.

En tal sentido, Parker, considera que: se está a favor de una concepción humanizante integral del quehacer cultural y religioso o se está en contra de toda empresa religioso-simbólico que se considera un factor coadyuvante de las tendencias que minan el progreso de la razón. Pero ello quiere decir que el "desinterés" en el enfoque acerca de lo religioso debe suponer una toma de distancia de los intereses institucionales tanto de las Iglesias y grupos y movimientos religiosos, como de las ideologías antireligiosas o irreligiosas. Así también, se debe tomar distancia en el desarrollo de una visión desapasionada acerca de la

²⁴. Idem.

²⁵. Parker, Cristián. Op. Cit.

diversidad de formas y expresiones religiosas, tomando conciencia de que se opera en un campo religioso pluralista que acaba de transformarse en campo religioso abierto y en el cuál toda expresión novedosa busca legitimarse venciendo los naturales obstáculos del polo hegemónico dispuesto a la descalificación de toda amenaza a su poder y de toda nueva competencia en la búsqueda de la reproducción de las anteriores condiciones que hicieron posible la clausura del campo religioso.

De este modo, para Parker: "la sociología de la religión si quiere ser verdaderamente sociología debe abandonar toda preconcepción estudiando a la religión como un hecho social, pero como hecho social significativo portador de una red simbólica de lenguajes y prácticas significantes y significados inscritos en un campo religioso, cuyo análisis debe rematar en una adecuada y pertinente interpretación. Esa construcción simbólica está, como toda práctica y lenguaje social, vinculada con el conjunto de la formación socioeconómica"²⁶.

La sociología, desde este punto de vista, no debe pretender consagrar ni profanar ninguna realidad: debe analizar lo religiosos como una empresa social de producción de signos, símbolos y significado. En este punto citando al sociólogo F. Houtart, Parker sostiene: "No le corresponde a la sociología pronunciarse sobre la

²⁶. Idem.

existencia de Dios (...) pero tampoco sobre su no existencia"²⁷.

Por lo tanto, la propuesta de Parker, es la de considerar a la sociología de la religión como un sistema cultural - subsistema en tanto participa del campo científico a la vez que del campo religioso. Ello significa que desde la sociología de la religión no debe tolerarse más un enfoque "confesional" así como también debe rechazarse todo enfoque "anticlerical" o "irreligioso". Las diferencias entre la sociología de la religión y el discurso religioso han de buscarse mucho más desde el punto de vista de su estrategia simbólica.

La ciencia de la religión designa la estructura de las realidades religiosas de tal forma que las actitudes contenidas hacia ellas sea de desinterés: "su estilo debe ser contrefeído, decantado, sistemático, evitando dispositivos semánticos que generen adhesiones morales y los sentimientos místicos. El discurso y la práctica religiosa - incluidos el discurso sistemático y racional de la teología - designa el fenómeno religioso de tal modo que la actitud contenida hacia él genere adhesión, compromiso, y canalize

²⁷. "Eso no contradice una perspectiva teológica, porque en la hipótesis de la existencia de Dios, lo único observable es la manera en que los grupos humanos lo representan, construyen sus aparatos simbólicos de vinculación con Dios, viven valores éticos en correspondencia con su fe y se organizan entre sí para el culto o la reproducción institucional". Francois Houtart, **Sociología de la religión**, Ed. Nicarao, Managua, 1992. p.126., Citado por Parker en **Idem**.

energías y sentimientos hacia lo 'sagrado'"²⁸.

Ambos procesos de conocimiento y de discurso apuntan a la solución de problemas. La respuesta de preguntas pero mientras la ciencia social de lo religioso apunta a la solución de interrogantes acerca de las formas y procedimientos sociales de elaboración y reproducción de lo simbólico orientado extrasocialmente; lo religioso apunta a satisfacer racional y senciblemente, la pregunta por el sentido y las esferas problemáticas que tensionan a la vida de los individuos y de las colectividades: el dolor, la muerte, los desequilibrios naturales y sociales: "Las dos empresas tienen campos de validez diferente y no necesitan una mutua descalificación. Allí donde la ciencia contribuye con una dimensión diagnóstica, crítica, prospectiva del análisis de la realidad social y religiosa, el discurso religioso apunta a una dimensión autoreferida, autoafirmatoria, apologética en la necesidad de reproducir el sentido y la red de signos, lenguajes y prácticas del campo religioso. Es decir todo discurso religioso se refiere a aquella parte de la cultura que concierne al modo activo en que el colectivo social establece y defiende pautas de creencia y valor trascendentes"²⁹.

²⁸. Idem.

²⁹. Idem.

La contaminación - por fusión, amalgama o integración asistemática - de un discurso con otro puede llegar a ser muy problemático e incluso catastrófico: "Su complementación, como en el caso del aporte enriquecedor de un sano bilingüismo que no destruye la diferencia de gramática ni del vocabulario, puede contribuir, no sólo al trabajo de las Iglesias y grupos religiosos, sino al avance del conocimiento desinteresado sobre dimensiones misteriosas de nuestra existencia personal y social"⁹⁰.

⁹⁰. Idem.

3.2. Religión y clases subalternas.

Así como la perspectiva sociológica de Pedro Morandé y su acentuación y preocupación por el "sustrato" religioso católico, por lo que permanece y se quisiera que permaneciera, como vía para lograr una síntesis social, la sociología de la religión de Parker aparece atraída en un primer momento por lo que a partir del mismo sustrato encarnado en la religiosidad popular más bien da muestras de cambiar y de transformarse, al menos en sus significación social y en sus funciones sociales.

Esta perspectiva de estudios enfatiza, en efecto, como de común acuerdo, esa transformación de lo religioso. Esta transformación se constata, entre otras manifestaciones, en la aparición de una conciencia de clase articulada a un sentido religioso y de una utopía intrahistórica. Ambas con una función social de transformación y superación del sistema de relaciones dominantes⁹¹.

En este sentido, Cristián Parker, enfatiza que se está ante un fenómeno religioso nuevo, al menos en parte, que los esquemas secularizantes de origen europeo y norteamericano no pueden explicar⁹². De ahí el esfuerzo, en su trabajo de tesis doctoral,

⁹¹. Cfr. Robles, Amando. Op.Cit., p.22.

⁹². Cfr. Parker, Cristián. Religión y clases subalternas urbanas en una sociedad dependiente. Religiosidad urbana en América Latina: un estudio de caso en Chile, 1986, p.10.

por integrar esquemas que parten del reconocimiento de la especificidad y autonomía del campo religioso, así como del campo simbólico y cultural donde éste se inserta.

Evidentemente, en esta manera de abordar lo religioso no se opera una reducción culturalista, al menos conscientemente⁹³. En esta perspectiva de Cristián Parker, se parte siempre del concepto de cultura como producto de las prácticas de actores sociales, definidos éstos simultáneamente. Un postulado fundamental, a este planteamiento, es que existen tantas culturas como clases sociales y aun fracciones de clase⁹⁴. Por ello, en principio, se habla de cultura de las clases dominantes o hegemónicas, y cultura de las clases subalternas. Más aún, cuando se habla de éstas últimas, se prefiere hablar de **culturas populares**, en plural. Y de la misma manera, cuando se habla de religiosidad popular.

Sin embargo, al interior de este planteamiento, común a esta sociología de la religión, ya se pueden constatar ciertas diferencias. Así, se reivindican para la religión un potencial mítico-simbólico con una función de sentido social inagotable, trascendente a todas las épocas y formaciones sociales, que en las condiciones sociales particulares de una crisis estructural y de

⁹³. Cfr. Robles, Amando. *Op.Cit.*, p.23

⁹⁴. Cfr. Parker, Cristián. "Cultura", en *Breve Diccionario Teológico Latinoamericano*, Raúl Rosales y José Manuel De Ferrari (eds.), Santiago, 1992, pp.15-25, y "Cultura", en *Diccionario de Filosofía Latinoamericana*, (en prensa).

poder hegemónico, convergiendo igualmente ciertas condiciones culturales y religiosas, puede ser apropiado y reactivado por los sectores dominados, que contestan y enfrentan el poder dominante³⁵.

Así el énfasis está puesto más en el sentido de la acción -tal como ya lo han hecho autores como Andrés Opazo estudiando los movimiento sociorreligiosos de centroamerica- como propone y hace Weber, que en la estructura económica y social, más en la posición dominado/dominante y en el eje dominación/liberación del conflicto social y de los actores, que forman parte³⁶. En resumen, podría decirse que lo nuevo sería explicado por el potencial mítico-simbólico (algo que no cambia), y por al posición de clase de los dominados (que sí cambia).

Parker en cambio, en el estudio al que se ha hecho referencia sobre la religión y clases subalternas, ubica la religión en la cultura, y ésta en las formaciones sociales del capitalismo dependiente. Estas formaciones, por imperativos de un presente que echa sus raíces en el pasado histórico de la Conquista, son estructuralmente heterogéneas, y su cultura y su religión también, como lo son la cultura y la religión en las clases subalternas, por ejemplo en las clases subalternas urbanas que él específicamente

³⁵. Cfr. Robles, Amando. Op.Cit., p.23.

³⁶. Cfr. Opazo, Adrés. Hacia una comprensión teórica de la religión de los oprimidos, 1982, pp.21-22.

estudia. Tal heterogeneidad se expresará en la existencia de formas de pensar que reflejan modelos culturales diferentes, que refieren a actores sociales definidos a la vez tanto por su condición como por su posición de clase.

Ya se ha visto cómo la perspectiva de Pedro Morandé y la nueva sociología de la religión comparte el rechazo de los esquemas secularizantes. Igualmente comparte el interés por la religiosidad popular, aunque en este caso como un lugar de transformaciones muy significativas en la línea de la concientización y dinamización de las clases subalternas para una acción liberadora.

Efectivamente, para sociología de la religión de Cristián Parker, la religiosidad popular constituye en sí un potencial de liberación no aprehensible con esquemas secularizantes. Porque para esta posición la secularización, ya presente en América Latina, va a seguir pasos diferentes de la secularización en Europa⁹⁷.

Pero pareciera compartir aún otro rasgo más: el pronóstico de una nueva síntesis social a partir de la religiosidad popular. En efecto, según Parker, si se toma en cuenta cuál es el actor social de la religiosidad popular -que es el pueblo-, y cómo éste en búsqueda de un proyecto alternativo de sociedad y de cultura, más

⁹⁷. Parker. Cristián. *Op.Cit.*, pp.22-23. Hay que hacer la salvedad de que en Otto Maduro no se encuentran juicios aprioris de este tipo.

allá de las dominaciones actuales, se puede concluir que "una nueva síntesis está emergiendo en el sincretismo popular"²⁰.

²⁰. Parker, Cristián. La religiosidad popular en América Latina, ETUDES, Pro Mundi Vita, No.6, Nov.-1988, p.26.

3.3. Modernización y religión

3.3.1. La dialéctica modernidad - modernización y la religión

Como muy bien apunta el título de la última obra de Cristián Parker tiene que ver con la relación entre religión y modernización en América Latina, el estudio de esta relación es una clave de lectura para poder posteriormente comprender su propuesta de análisis de la realidad cultural del continente, por ello se hace necesario ver de manera breve como ha sido y que se entiende por los procesos de modernización, para desde ahí introducirse a la visión que tiene Parker de esta problemática.

La tensión entre modernización y religión, como ya es sabido, en la historia del pensamiento social, es parte de su origen. La sociología clásica ha entendido que la modernización trae como producto la secularización y por ende una disminución de lo religioso en las sociedades modernas. Sin embargo, en todo este debate es preciso distinguir entre dos categorías de uso común, que a nuestro juicio es útil delimitar conceptualmente: Modernidad y Modernización, son dos categorías íntimamente relacionadas y diferenciadas entre sí.

Por una parte, la categoría modernidad proviene de la filosofía y la modernización corresponde al ámbito de la sociología.

De forma global, los sociólogos tienden a definir la modernidad como la civilización que comenzó a finales del siglo XVIII con dos acontecimientos de capital importancia: la revolución industrial y la revolución democrática³⁹. Estos cambios institucionales produjeron e impulsaron una nueva cultura. La revolución industrial creó una gran riqueza, potenció el impacto del capitalismo en la sociedad y dio origen a dos nuevas clases sociales: los dueños de las grandes industrias -la nueva clase dirigente- y la clase obrera. Otra de las consecuencias de este cambio social fue el nacimiento de la metrópolis moderna, al que hay que añadir un desarrollo sorprendente de la ciencia y de la tecnología, con sus expectativas de un progreso ilimitado.

De acuerdo al filósofo Juan Carlos Scannone, la modernidad como movimiento histórico-cultural se caracteriza por cuatro revoluciones modernas -no siempre simultáneas en su surgimiento y evolución-, a saber: científica, política, cultural y técnica⁴⁰.

La revolución científica rompe con la comprensión simbólica del mundo, para considerarlo como autorregulado. El hombre ya no es su mediador, sino que investiga sus leyes y lo transforma con su acción. La revolución política rompe con los privilegios sustancia-

³⁹. Cfr. Baum, Gregory. "La modernidad en su perspectiva sociológica", *Revista Concilium*, Diciembre de 1992, No. 244, pp. 15-25.

⁴⁰. Scannone, Juan Carlos. "El debate sobre la modernidad en el mundo noratlántico y en el tercer mundo", *Revista Concilium*, No.244, diciembre de 1992, p.116.

les de una sociedad esencialmente jerarquizada, para reemplazarlos por una concepción funcional de la sociedad y por la democracia representativa y sus procedimientos formales. La revolución cultural consiste en la ilustración, definida por Kant como el estado adulto de la humanidad (razón y libertad), sin la tutela de autoridades externas. La revolución técnica sustituye el trabajo agrario-artesanal y la herramienta a la medida del hombre por el trabajo industrial y postindustrial con su creciente abstracción del factor humano y su sustitución por la tecnoestructura: desde la manufactura, pasando por la maquina de vapor y el complejo industrial, hasta las nuevas tecnologías informáticas y robóticas.

La ilustración ha explicitado los rasgos comunes a dichas revoluciones, como son, por ejemplo: 1- el centramiento en la razón crítica y secular; 2- la autorreferencia^{*1} tanto de la misma razón (autotrasparencia) y de las libertades humanas (autonomía y autorealización) como del mundo en su globalidad autorregulada y en la compleja diferenciación inmanente de sus subsistemas; 3- el formalismo (matematización, dialectización, funcionalización, estructuralismo, informatización)^{*2}.

En ese sentido la modernidad es un proceso global que incluye hasta la modernización de los últimos cuarenta y cincuenta años y

^{*1}. Cfr. Habermas, Jürgen. **El discurso filosófico de la modernidad**, Editorial taurus, Buenos Aires, 1989.

^{*2}. Scannone, Juan Carlos. **Op.Cit.**

su correlato actual. Lo que hoy es llamado modernización es la actualización de una forma de concreción de rasgos de la modernidad. Para el pensador alemán J. Habermas el vocablo "modernización": "se introduce como término técnico en los años cincuenta; caracteriza un enfoque teórico que hace suyo el problema de Max Weber, pero elaborándolo con los medios del funcionalismo sociológico. El concepto de modernización se refiere a una gavilla de procesos acumulativos y que se refuerzan mutuamente: a la formación de capital y a la movilización de recursos; al desarrollo de las fuerzas productivas y al incremento de la productividad del trabajo; a la implementación de poderes políticos centralizados y al desarrollo de identidades nacionales; a la difusión de los derechos de participación política, de las formas de vida urbana y de la educación formal; a la secularización de los valores y normas, etc."⁴⁹.

De esta forma, la modernización que toma vigencia en América Latina a partir de los años cuarenta y cincuenta, sugiere la necesidad de transformar las estructuras productivas y culturales tradicionales para hacerlas más funcionales y a la medida de los países desarrollados. Como apunta el sociólogo Pedro Morandé, la modernización de las instituciones y estructuras sociales ha sido percibida como la salida para escapar de los efectos negativos de una situación crecientemente explosiva en donde el sistema social había sido sobrepasado por las masas urbanas que buscaban

⁴⁹. Habermas, J. *Op.Cit.*, p.12.

conquistar su propio espacio social. Sin embargo, para este autor, la modernización en América Latina constituye un proceso que "hunde sus raíces en lo albores del siglo XIX y en la constitución misma de los estados nacionales latinoamericanos"⁴⁴.

⁴⁴. Morandé, Pedro. *Cultura y Modernización en América Latina*, Instituto de Sociología, Pontificia Universidad Católica, Chile, 1984, pp.15-16.

3.3.2. Modernización y resurgimiento religioso

Aunque hasta hace dos décadas la sociología latinoamericana abordaba el tema de la modernización asumiendo en forma acrítica la teoría de la modernización norteamericana. De acuerdo a esta teoría, el paso de una sociedad agraria tradicional a una sociedad moderna, urbana e industrial, debía de llevar inevitablemente a la secularización de los valores. Gino Germani, uno de los principales teóricos de los sesenta, afirmaba que el proceso de secularización "constituye un cambio básico, condición necesaria (pero no suficiente) para el surgimiento de la sociedad moderna industrial"⁴⁵.

De este modo, para Cristián Parker, la modernización así comprendida, suponía que la religión pasaría a tener una importancia cada vez menor en el seno de la vida social, siendo sustituida por valores y normas enteramente seculares sin referencia alguna a realidades sobrenaturales⁴⁶. De igual modo, esta comprensión del proceso de modernización, coincidía "también el análisis determinista y mecanicista de un marxismo criollo, demasiado aferrado a ciertos postulados clásicos del marxismo ortodoxo"⁴⁷.

⁴⁵. Germani, Gino. Política y sociedad en una época en transición, p.15., citado por Parker, Cristián, Op.Cit.

⁴⁶. Parker, Cristián. OP.Cit., p.97.

⁴⁷. Idem.

De acuerdo a este autor la dinámica modernización y religión en America Latina -siguiendo a Weber- se puede ver en el campo económico y en el campo político los vectores institucionales decisivos de la modernidad y por ende de la secularización o como apunta Peter Berger: "Históricamente, las instituciones modernizantes por excelencia han sido el moderno capitalismo industrial y el moderno Estado Burocrático. Y siguen siéndolo en gran medida, aunque actualmente hay que tener en cuenta una serie de evaluaciones bastante importantes. Y la más importante de ellas es que, desde la revolución industrial, la producción tecnológica ha adquirido su propia dinámica (y fuerza racionalizadora) autónoma que ya no está ligada a los concretos programas económicos del capitalismo"⁴⁸.

En cuanto dice relación a la conciencia moderna, Parker, siguiendo al mismo Beger, ve es posible distinguir a ciertos portadores primarios de la modernización y a ciertos portadores secundarios⁴⁹. Los primeros, el mundo industrial, el aparato burocrático del Estado y la tecnología. Entre los segundos encontramos a la urbanización, a la escolarización y a los medios de comunicación, entre otros. Esta distinción entre portadores primarios y secundarios es analíticamente necesaria, pero desde el punto de vista de lo que sucede en la sociedad actual, insuficiente

⁴⁸. Berger, Peter. Et. All. Un mundo sin hogar. Modernización y conciencia, pp.99-100.

⁴⁹. Cfr. Idem.

para describir las características secularizantes de las modernizaciones. En concreto, si bien la organización industrial del trabajo y la burocratización estatal moderna son agentes de racionalización y provocan "desencantamiento" no sucede igual cosa con la moderna tecnología informática y tecnotrónica que tiene un poder simbolizador cualitativamente distinto. En el caso como se da la modalidad modernizadora en América Latina, hablemos primero de revisar la peculiaridad de sus procesos de urbanización e industrialización. Ellos son de por sí agentes de racionalización, pero, al mismo tiempo, lo son de transformaciones que no llevan, por razones estructurales, prácticas, históricas o, simplemente por la autonomía relativa del sujeto para producir sus modelos religiosos, a la disolución de lo religioso. Junto a dichos factores heterodoxos en la evolución modernizante de la sociedad latinoamericana hay que analizar el peculiar proceso por el cual penetra la revolución informática que está trastocando todo el campo simbólico de las certezas y paradigmas en los cuales la sociedad moderna asentaba sus mejores esperanzas⁵⁰.

Para Cristián Parker, de acuerdo a la tesis durkheimniana, la necesidad de cohesión de toda sociedad posibilita el surgimiento de nexos religiosos en toda colectividad. Ahora bien, esos nexos significativos pueden ser explícitas o implícitamente religiosos (religión invisible). Que la actividad de simbolización ritualización y referencia al orden trascendente sea llamada

⁵⁰. Cfr. Parker, Cristián. *Op.Cit.*, p.125.

"religión" o bien sea alguna forma de mitología o ideología que se constituye en su sucedáneo, importa al momento de analizar y evaluar la composición del campo religioso en cada sociedad histórica y sus diversas funciones legitimadoras (o deslegitimadoras) y posibilita comprender evoluciones de situaciones pre-modernas a la sociedad moderna: "Pero desde el punto de vista de la construcción del campo simbólico de sistema de estratificación diferenciado y complejo como el contemporáneo, esa distinción entre lo religioso y lo no religioso dice relación mucho más con la peculiaridad de la construcción de cada cosmovisión de clase o grupo. Ella interviene en la reconstrucción que cada grupo social (las clases populares, en este caso) hace de lo natural, lo social y el sentido de la vida, a partir de sus particulares necesidades y procesos de simbolización y lenguaje"⁵¹.

Así en América Latina, según Parker, la religión parece verse privatizada, como plantea la teoría de Luckmann⁵², pero lo es de una manera cualitativamente diferente a aquella que tipifica al mundo burgués desarrollado. Para Parker, "el núcleo estructurante de las relaciones sociales capitalistas clásicas, a saber, la relación capital-trabajo, en todas partes del mundo se ha secularizado, en el sentido que ya no requiere de legitimaciones religiosas. Como consecuencia, en los países altamente desarrollados, la secularización se había extendido a otras esferas

⁵¹. Ibid., p.126.

⁵². Cfr. Luckmann, Thomas. **La religión invisible**, 1973.

de la realidad y la religión se había polarizado hacia las esferas más privadas y más públicas del orden institucional, especialmente hacia las del Estado y la familia. La religión cumplía, entonces, ciertas funciones ideológicas y revivía como oferta de sentido para grupos cada vez más plurales"⁵³.

En América Latina específicamente, si bien ha operado esa polarización hacia lo público y lo privado, ello sucede en la sociedad y para cierta clase alta y elites intelectuales. Para las amplias mayorías -de sectores populares y clases intermedias- lo religioso se reproduce en el espacio familiar, pero no se privatiza del todo ya que sigue cumpliendo importantes significaciones y funciones para la cultura popular.

De este modo, siguiendo Berger⁵⁴, Cristián Parker, ve que la religión puede tender a pluralizarse,, pero no pierde por ello su estructura de plausibilidad y su capacidad de refuerzo simbólico de las legitimaciones nomizadoras. No en el sentido de que las relaciones económicas y políticas requieran y reproduzcan legitimaciones religiosas: "Más bien en el sentido de que el peso simbólico de lo religioso en la construcción del sentido de la vida, del nomos, protector del absurdo, reconstituyen de sentido en medio de la incertidumbre, generador de nuevas esperanzas para la inmensa mayoría de la población latinoamericana, es un hecho

⁵³. Ibid., pp.126-127.

⁵⁴. Cfr. Op.Cit.

sociológico y cultural que tiene consecuencias imprevistas sobre la propia construcción de la cultura latinoamericana"⁵⁵. La sociedad latinoamericana atraviesa por un proceso de pluralización cultural y religiosa, más por efecto de la transformación del campo religioso y de la dinámica social e histórica de los actores sociales que como consecuencia directa de una estructura social que se moderniza en un sentido clásico. Con todo, observa Parker, que las recientes "modernizaciones", en cuanto tienen como consecuencia un incremento del sector informal y de los sectores "invisibles para la economía", así como por la forma que adquiere la revolución tecnocrónica e informática, repercuten directamente revolucionando las pautas culturales.

⁵⁵. Parker, Cristián. *Op.Cit.*, pp.127-128.

3.4. La otra lógica: propuesta y respuesta

En los últimos tiempos, América Latina, ha sido objeto de variadas interpretaciones desde diversas perspectivas sociológicas y culturales, ya se ha mencionado a lo largo de este trabajo a: Morandé, quien habla de la existencia de un Ethos cultural latinoamericano, reivindicando el ritual sacrificial como fundamento de la cultura, presente en el barroco meztizo de la América Latina⁵⁶; José Joaquín Brunner, destaca la importancia de la industria cultural en la desintegración de la cultura dependiente y la dificultad de ésta para resumir los valores, pero ante todo, contrario a la existencia de un Ethos, que en América Latina se caracteriza por una heterogeneidad cultural⁵⁷; Nestor García Canclini, introduce en la discusión el proceso de distorción que establece el mercado y la mercantilización del folklore, el teatro, las artesanías, dicho de otro modo, la mercantilización de lo propio de una cultura frente a lo cual las culturas latinoamericanas responden por medio de una "hibridización" de estas o de la existencia de culturas híbridas⁵⁸; Cristián Parker, por su parte, tratando evitar todo tipo de esencialismo, propone que en América Latina, destaca la existencia de "otra

⁵⁶.Cfr. Cultura y Modernización en América Latina, y El Ethos Barroco de la cultura latinoamericana.

⁵⁷. Brunner, José. *Un espejo Trizado*, FLACSO, Santiago, 1987.

⁵⁸. García Canclini, Nestor. *Culturas híbridas, Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Editorial Grijalbo, México, 1989.

lógica" presente en las culturas populares e indígenas que les permite enfrentar desde sus valores a la modernidad, produciéndose una perspectiva "hemiderma" en estas culturas y un pensamiento sincrético⁵⁹.

Esta propuesta de Cristián Parker de reinterpretar la cultura latinoamericana intenta la búsqueda de una gramática cultural en donde se inscribe una combinación entre sincretismo y contexto latinoamericano en su realidad hemiderma, término que se explicará posteriormente.

Mentalidades populares suele darse, en la compleja urdimbre de representaciones colectivas, una reinterpretación de las esferas de realidad: lo natural, lo social y el sentido existencial.

-El pensamiento sincrético no es un engendro transicional, una etapa menos evolucionada o inferior destinada a desaparecer en el progreso.

-El pensamiento sincrético es otra forma de conocimiento, emparentado con los conocimientos mítico, religioso y científico, pero esencialmente distinto en el juego de sus arreglos lógico y simbólicos.

⁵⁹. Cfr. Parker, Cristián. "Una alternativa al paradigma modernizante", capítulo 10 del libro *La Otra Lógica...*, Op.Cit., pp.351-381.

El pensamiento sincrético popular latinoamericano es moderno y al mismo tiempo, mantiene con la modernidad una relación ambigua, de crítica y atracción; por otra parte, es premoderno porque está enraizado en toda una historia y una tradición popular, pero no es más una rémora del pasado, el pensamiento sincrético obedece a "otra lógica" y por ello es un pensamiento hemisférico, que coexiste, se aprovecha y al mismo tiempo rechaza y critica la modernidad.

Para Cristián Parker, este pensamiento sincrético popular a diferencia del pensamiento racionalista y analítico de Occidente, tendría su base neurofisiológica en el uso intensivo del "otro hemisferio" del cerebro, el hemisferio derecho. En donde se opone: lo simbólico a lo creativo, lo global a lo artístico simbólico y lo sintético a lo emotivo oral.

Por lo tanto dicho pensamiento no es irracional o previo a la lógica, sino más bien un estilo de pensamiento que se mueve en una realidad "mística". La hipótesis es que dicho pensamiento sería propio del hemisferio derecho. De aquí que sea posible hablar de "otra lógica", presente y estructurante en las culturas y religiones populares.

Es una lógica de la vida, de la emotividad, la simultaneidad, el símbolo y lo sensible frente a la lógica de la razón, la forma, la linealidad, lo sucesivo y lo despersonalizado.

En esta perspectiva de un pensamiento sincrético en la cultura latinoamericana, el autor nos abre una nueva vía de la relación entre cultura y conocimiento. Claramente aquí, las culturas no se forman sino en la interacción entre el espíritu y las creencias. Por lo tanto cultura y sociedad están en una relación generadora mutua y los individuos que son portadores y transmisores de la cultura.

Dicho de otro modo, la "otra lógica"⁶⁰, es una alternativa a la lógica occidental, moderna y capitalista es -según la perspectiva de Cristián Parker- una "lógica de la vida, de la emotividad, de la simultaneidad, del símbolo y de lo sensible"⁶¹.

En definitiva el libro de Parker es una propuesta encaminada a una reflexión más sólida y a una construcción de una nueva sociología de la religión y a una nueva relación e interpretación entre cultura y conocimiento en América Latina.

⁶⁰. Como muy bien ha expresado la teóloga Margit Eckholt, refiriéndose a la propuesta de Parker: "Se muestra en una nueva relación del hombre con la naturaleza, en formas solidarias de la convivencia, en una cotidianeidad caracterizada por el don del amor y del respeto mutuo. Frente a la lógica del mercado que tiene un carácter excluyente para una gran parte de la sociedad que no se puede integrar en esa lógica de la compra y venta, se abren en las diferentes culturas populares nuevos espacios de participación y de comunión". Eckholt, Margit. "La postmodernidad en América Latina", **Diario La Epoca**, Santiago de Chile, Domingo 27 de noviembre de 1994.

⁶¹. Idem.

3.5. Religión e Identidad Cultural Latinoamericana

El problema de la identidad cultural latiamericana es uno de los ejes en que se sostiene la obra de Cristian Parker, desde su óptica sociológica, interpela la realidad de la cultura de este continente; así perfila un horizonte de comprensión, desde los cambios y las mutaciones socioculturales a nivel planetario en su relación con las dinámicas de la sociedad latinoamericana.

Aquí perfila más claramente, su perspectiva de análisis de la cultura, se trata de una comprensión de los fenómenos culturales desde una visión histórica estructural, es decir, reconocer en la cultura unos códigos que comportan los mensajes y sentidos dentro de un contexto histórico determinado.

De éste modo, su concepción de identidad esta ligada a su perspectiva más global de comprensión de la cultura, del sujeto de esta cultura y del significado de la presencia del cristianismo en el caso latiamericano.

3.5.1 La pregunta por la identidad

Para Cristian Parker, abordar la problemática de la identidad implica visualizar en las culturas el conjunto de símbolos y lenguajes, institucionalizados en modelos colectivos, que condicionana y regulan la conducta y la práctica social. Estos modelos son el producto de la codificación de una experiencia vivida por la conciencia colectiva de un grupo y que da cuenta de aquellos signos valores y sentidos que definen al grupo como un "igual a sí mismo" aún cuando hayar manifestaciones socioculturales diversas, ya que estas: "le conceden un carácter de unidad, unicidad sociocultural que posibilita la cohesión grupal en una comunidad de intereses, símbolos y valores, aún cuando haya percepciones, concepciones y nombres diferentes; y por último, un modelo cultural colectivo que posibilita la permanencia en el tiempo y en el espacio de ese conjunto de redes de relaciones que identifican a los individuos con su colectividad"⁶².

De acuerdo a esta definición, para Cristián Parker, hablar de identidad cultural no es restablecer o agregar de manera independiente identidades individuales o grupales, se trata de un proceso cultural real y dinámico, pero subyacente cuyas manifestaciones no siempre posibilitan la concreción y actualización de los modelos aparentes claramente definidos e

⁶². Parker, Cristián. "La identidad latinoamericana a la luz de los quinientos años de América y de la crisis contemporánea", Revista Páginas, Nº116, julio 1992, p.40.

identificatorios⁶³.

De esta manera, éste autor comprende la identidad cultural, y especialmente la latinoamericana, como una realidad latente, es decir, existente, no meramente virtual, pero con un perfil de definición mucho más difuso que la identidad de otros pueblos o naciones del planeta.

Siguiendo al sociólogo francés, Alain Touraine, Parker, entiende la identidad colectiva como un proceso que se constituye como tal en términos relacionales es decir en referencia a un principio de oposición y a un principio de totalidad. Así la identidad existe como un principio dinámico que se va haciendo en un reconocimiento de la unicidad en contraste y oposición al Otro y en términos de una definición de la situación o contexto sociohistórico, o sea, de la totalidad socio-planetaria en la que la colectividad vive. Dicho de otro modo, esto significa que en todo proceso de constitución de identidad colectiva está involucrada la visión de mundo y el proyecto histórico, virtual o actual, de la colectividad en cuestión⁶⁴.

Desde esta perspectiva, Parker, pone de manifiesto, para una definición de la identidad, una oscilación entre la

⁶³. Idem.

⁶⁴. Cfr. Touraine, Alan. Production de la société, París, 1973, citado por Parker, Cristián. Ibid., p.41.

conceptualización de los modelos existentes en la realidad y aquellos que se proyectan como utopías. Así rescata el inevitable juego dialéctico entre la identidad real y la identidad deseada.

3.5.2 El sujeto de la identidad cultural latinoamericana

Es de vital importancia la cuestión del sujeto en la identidad cultural latinoamericana, esto implica, de acuerdo a la definición de identidad cultural de Parker, reconocer en la dinámica del proceso cultural, una doble alteridad: por un lado, se trata de modificar nuestra visión del Otro, es decir del no-latinoamericano y de "nuestra propia visión de nosotros mismos, es decir, nuestra visión sobre la vida actual y sobre la historia de nuestros pueblos, en el marco de una visión diferente de la historia universal"⁶⁵ y por otro lado, definir el otro interno que interpela, en el caso latinoamericano el pobre y el indígena⁶⁶.

De esta manera el sujeto de la identidad cultural latinoamericana es el pobre en sus diversos rostros, es decir, los marginados, los indígenas, los negros, los pobladores, las mujeres, los obreros, los campesinos. Es el sujeto que está excluido de los beneficios de la sociedad y que está siendo permanentemente

⁶⁵. Ibid. p.42.

⁶⁶. Parker, Cristián. "Desafíos al cristianismo en los quinientos años de América Latina", en *Cristianismo y cultura latinoamericanas*, Santiago, 1992, p.98.

marginado de la cultura oficial⁶⁷.

De lo que se trata entonces es de cuestionar la cultura "oficial" y realizar una crítica y ruptura con modelos de identidad artificialmente impuestos y asumidos, lo que de acuerdo a Cristián Parker, "posibilitara el reencuentro de la élites con las raíces milenarias de nuestra identidad cultural latente"⁶⁸.

Pero, por otra parte, también, reconoce Parker, que la misma cultura latinoamericana, ha vivido un proceso de diversificación y de emergencia de múltiples expresiones de las culturas indígenas y populares. Esto a ocurrido, a pesar de que la cultura universal transmitida por los medios masivos de comunicación, procura homogeneizar desde su propia racionalidad. Par Crsitían Parker, ya no se distingue una cultura dominante, como lo fue quizá en siglos pasados. El abanico cultural del continente, también se ha abierto, generandose un dinamismo cultural, cuyo principal impulso viene dado por las características del productor de cultura y su mentalidad: el sujeto popular latinoamericano⁶⁹. Este sujeto popular comporta un núcleo significativo de su morfología cultural una vitalidad inagotable que resiste y no se deja dominar.

⁶⁷. Idem.

⁶⁸. Parker, Cristián. "La identidad latinoamericana... Op.cit, p.43.

⁶⁹. Cfr. Parker, Cristián. "Mentalidad popular y religión en América Latina", *Revista Opciones*, Santiago de Chile, No.11, 1987, pp.52-92.

3.5.3 Cristianismo e identidad latinoamericana

Para Cristián Parker, la relación entre cristianismo e identidad latinoamericana, es un tema en el cual no cabe la indiferencia de los científicos sociales: "se trata de una reflexión sobre un acontecimiento que nos cuestiona e interpela. Descubrimos que estamos hablando de hechos históricos que son signos que interpelan, frente a los cuales no cabe una actitud neutral"⁷⁰.

Este autor, reconoce que en América Latina la presencia cristiana ya no es exclusivamente en su vertiente católica, sino que se ha dado una pluralización y una diversidad al interior del campo religioso, abriéndose un abanico de diversas manifestaciones religiosas⁷¹.

Sin embargo, para Parker, el núcleo significativo del sujeto y de la cultura popular latinoamericana, -más allá de toda la amplitud y diversidad de sus manifestaciones- es posible discernir el dinamismo de la fe cristiana, no en forma exclusiva pero sí en forma decisiva⁷².

⁷⁰. Parker, Cristián. "Desafíos al cristianismo... Op.cit. p.97.

⁷¹. Cfr. Parker, Cristián. "El abanico que se abre", capítulo 7 del libro: *Otra lógica.. Op.Cit.*, pp.241-276.

⁷². Cfr. Parker, Cristián. *Cristianismo e identidad cultural latinoamericana en el umbral del siglo XXI*, Ponencia presentada al Encuentro internacional: 500 años del cristianismo en América

Es así como, de acuerdo al panorama de mutaciones socioculturales y enormes desafíos del mundo contemporáneo, "vuelve a cobrar sentido la pregunta acerca del cristianismo, que no es sino en nuestro caso, la vieja pregunta, aunque situada desde América latina, acerca de la vigencia y el aporte de la religión en la conformación de la sociedad y la cultura"⁷³.

Esta interrogación delata ya el propio marco conceptual de su formulación. Es decir, según Parker, el horizonte epistemológico en que surge una pregunta de este tipo, no sino, al interior de un universo conceptual y cultural propio y característico de la modernidad. Se trata de la pregunta autoreflexiva sobre la religión- que la teología se hace en sus términos a propósito de la fe y de la secularización del pensamiento. Con lo cual significa, que plantearse una interrogación de esta índole supone, que el pensamiento latinoamericano, es sin duda, en gran medida es hijo de la modernidad⁷⁴.

Pero, por otra parte, no sólo eso, también porque el pensamiento latinoamericano, es el intento de aproximación abstracta a un fenómeno real cuyo movimiento devela sin duda un proceso de secularización en los diversos ámbitos del quehacer social: "Este último argumento pareciera ya indicar un derrotero

Latina, p.6.

⁷³. Idem.

⁷⁴. Idem.

teórico en la búsqueda de respuesta a nuestro problema, aún cuando ello solo se da en apariencia puesto que precisamente queremos fundamentar aquí la tesis de que la religión y en particular el cristianismo en América Latina, sigue teniendo vigencia como factor de relevancia en el entramado cultural, aún a pesar de nuestros peculiares procesos de secularización. Estos procesos de secularización en nuestro continente deberán ser objeto de un detenido análisis y de una crítica conceptual dado que el término no es unívoco para la sociología contemporánea"⁷⁵.

Lo anterior supone para Cristián Parker, dos aclaraciones decisivas. La primera que dice relación con la necesidad de superación de concepciones acerca de la relación entre cultura y religión en América Latina. La segunda que profundiza la crítica sociológica, a la luz de los conocimientos más actualizados, a esas dos concepciones.

En primer lugar, es necesario, a juicio de Parker, superar al menos dos interpretaciones hoy día bastante difundidas entre los teóricos de la cultura y de la religión en latinoamérica⁷⁶: la primera que afirma que en América Latina, aunque con sus variaciones, se sigue lenta pero inexorablemente el procesos de secularización que la modernidad ha impuesto tanto en los países del capitalismo central como en los países del socialismo real.

⁷⁵. Idem.

⁷⁶. Ibid., p.7.

La segunda que postula que la base de la cultura latinoamericana está constituida por el llamado "sustrato católico". Con lo cual, esta afirmación encubre a saber tres presupuestos⁷⁷:

a) el primero que la religión constituye nada más y nada menos que la esencia de la cultura, de toda cultura y por supuesto de la cultura latinoamericana,

b) segundo, que el catolicismo ha sido, es y será la religión ampliamente mayoritaria en el continente, lo que se expresa en otros términos cuando se dice que América Latina es "un continente católico" y

c) tercero, que el cristianismo ofrece unidad espiritual -en tanto que sustrato de fe- que posibilita hablar de una cultura con identidad a pesar de la gran diversidad y de las múltiples amenazas que asechan a la cultura latinoamericana.

En el primero caso se trata de la redición, con diversos matices de la vieja teoría de la secularización que en la sociología latinoamericana se desarrollara paradójicamente al interior de dos vertientes teóricas contrapuestas: en la teoría de la modernización, y en la teoría de la dependencia. Aunque bajo marcos teóricos que puedan haber variado, esta tesis subyacen todavía a los presupuestos teóricos que una mayoría de los

⁷⁷. Idem.

sociólogos latinoamericanos tienen acerca de la culturaa latinoamericana.

En el segundo caso se trata de una tesis muy difundida por teólogos y científicos de la cultura vinculados a ambientes eclesiásticos, especialmente al campo católico contemporáneo.

A partir de aquí, Parker, hace su apuesta, de interpretar al cristianismo y ante todo al cristianismo popular como novedad frente a la fatigada razón moderna⁷⁸:

"La fe cristiana en toda la gama de sus manifestaciones en el pueblo latinoamericano, en toda su pluralidad de lenguajes y conocimientos sapienciales, en su pathos y estructura sincrética de mentalidad, ofrece alternativas de sentido en el marco de una coyuntura de transición cultural".

Ya que, según parker, en el seno de la religión cristiana de la inmensa mayoría de los latinoamericanos: "en su sabiduría popular y comunitaria, un proyecto emergente, una nueva utopía autóctona según la cual el encuentro con el otro, en esa solidaridad connatural al pueblo, en la práctica ritual-cotidiana del don y el contra don, es opresagio de una nueva cultura solidaria"⁷⁹.

⁷⁸. Ibid., pp.11-15.

⁷⁹. Ibid., p.14.

El cristianismo, así entendido, como factor cultural, bien puede ser el horizonte novedosos para construir una nueva civilización latinoamericana para el siglo XXI. Horizonte, aunque no sustrato de ese proyecto de transformación civilizatorio no-occidental.

La condición de viabilidad histórica de este proyecto emergente dice relación con la compleja solución que deberá darse a la articulación armónica entre progreso científico-técnico y racionalidad "otra" en el marco de la construcción de una nueva sociedad que deberá formar parte a su vez de un proyecto global de transformación en el orden internacional.

De este modo, el cristianismo en América Latina, en la perspectiva de Parker, no es solamente expresión cultural, es un fenómeno global: "es fe en el Dios cristiano y es praxis: ritual, real, efectiva, simbólica, afectiva eficaz en el amor-solidaridad. De esta manera puede decirse que el cristianismo es raíz y horizonte de la nueva cultura latinoamericana. En el seno de la cultura que muere el cristianismo cultural -entendido de forma abstracta y ahistóricamente -se muere con ella. En el seno de la cultura que está naciendo de esta crisis, el cristianismo popular entendido como síntesis vital es germen dinamizador de nuevas relaciones del hombre consigo mismo, con la naturaleza y con Dios"⁹⁰.

⁹⁰. Ibid., p.15.

3.6. Sociología de la religión y la modernidad: la perspectiva desde América Latina

Como ya se planteó en el primer apartado de este capítulo, uno de los esfuerzos teóricos en la sociología de Cristián Parker consiste en buscar una mediación epistemológica y un conocimiento capaz de comprender los fenómenos religiosos latinoamericanos, siguiendo esta perspectiva, se ubica uno de sus últimos trabajos, en el cual pretende una reinterpretación de los conceptos principales y clásicos de la sociología de la religión europea, mediante un procedimiento teórico, de leer la realidad religiosa de América Latina no desde la teoría de los clásicos, sino preguntarle a la teoría de estos autores desde los problemas que plantea la realidad religiosa de este continente.

Un ensayo importante del autor que aquí se estudia, en este sentido es: **La sociología de la religión y la modernidad: por una revisión crítica de las categorías durkhanianas desde América Latina**⁹¹. Como muy bien lo plantea el mismo autor, este trabajo bien podría tener un subtítulo alternativo: "en la búsqueda de categorías autóctonas para América Latina", porque precisamente ese es su objetivo, iniciar una búsqueda teórica y conceptual a la luz de las mutaciones y la crisis que vive la modernidad, y sobre todo esta suerte de, en opinión de Parker, "postmodernidad

⁹¹. Ponencia para sociedad y religión, III jornadas sobre alternativas religiosas en los sectores populares de Latinoamérica, Buenos Aires, 15 al 17 de Septiembre de 1993.

subdesarrollada" que se comienza a vivir las sociedades latinoamericanas.

Parker tiene la convicción, de que una de las fallas teóricas y conceptuales de la sociología latinoamericana en general y de la sociología de la religión en particular, es el hecho que ha estado demasiado tiempo dependiendo de las categorías teóricas y conceptuales elaboradas en europa o en norteamérica: "Nunca es tarde para que es posible y deseable pensar nuestra propia realidad en nuestros propios términos. Por ello aquí iniciaremos la reflexión planteando el problema y luego criticando categorías fundamentales que al sociología de la religión europea nos ha legado. En este caso focalizaremos nuestro esfuerzo en la categoría de "Sagrado" que nos vienen de Durkheim. Habrá otros momentos en que debemos proseguir con otras categorías, y luego habrá que sistematizar las reflexiones originales"⁸².

De este modo este autor urge a una revisión de la teoría sociológica sobre la religión en el continente, a su juicio, se trata de un camino que ya se comenzado recorrer en la sociología de la religión en América Latina, sobre por el hecho de percibir el impacto, por parte de los especialistas que en América Latina se genera una "modernidad religiosa": "la persistente vitalidad de las religiones populares, las Iglesias, los diversos cultos afroamericanos, y las sectas en un continente que hasta no hace

⁸². Ibid., pp.1-2.

mucho había sido caracterizado por la Iglesia como "continente católico" y por la sociología como un continente cuyo proceso de industrialización y urbanización lo estaba secularizando"⁸³.

Siendo en este proceso, para el autor, el signo más visible de esta modernidad religiosa latina la pluralización de su campo religioso⁸⁴ donde tienden a la coexistencia con los procesos anteriormente reseñados - característicos de tradiciones religiosas arraigadas masivamente - los nuevos movimientos religiosos⁸⁵, la revitalización de religiones indígenas ancestrales, las expresiones de religiosidad presentes en ambientes no-convencionales y la disolución del núcleo fuerte del alicismo y del anticlericalismo criollo manifiesto en el reconocimiento y respeto de lo religiosos, tanto por parte de las élites ilustradas, como por los Estados mas laicistas del continente (México, Uruguay, Cuba).

⁸³. **Idem.**

⁸⁴. He analizado en mayor profundidad la situación sociocultural del campo religiosos latinoamericano en mi libro **Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista**, Ed. F.C.E., México, Santiago de Chile, 1993.

⁸⁵. Ver Landim, Leilah. Ed. **Sinais dos tempos: Igrejas e Seitas no Brasil**, Cuadernos do ISER 21, Rio de Janeiro, 1989; Alejandro Frigerio et al. **Nuevos Movimientos religiosos y Ciencias Sociales (I)**, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1993 y **Nuevos Movimientos Religiosos y Ciencias Sociales (II)**, Centro Editor de América latina, Buenos Aires, 1993; y María Julia Carozzi, "Tendencias en el estudio de los nuevos movimientos religiosos en América: los últimos veinte años"; Alejandro Frigerio, "La invasión de las sectas": el debate sobre nuevos movimientos religiosos en los medios de comunicación en Argentina"; Ari Pedro Oro, "Religiones populares y modernidad en Brasil", todos en **Sociedad y religión**, Nº.10/11, junio de 1993.

3.6.1. Necesidad de revisar el conceptos acerca del sujeto religioso.

La asombrosa vitalidad de lo religiosos en América Latina, la p aradojal manifestación de un proceso secularizador que al mismo tiempo introduce consigo los elementos de su propia contradiccci on "reencantando el mundo", el "retorno de lo sagrado"⁹⁶ del cual desde hace años vienen hablando los europeos," ño estará exigiendo revisar en el nivel teórico ciertas conceptualizaciones acerca del sujeto social?"⁹⁷.

El punto es que para este autor los procesos de modernización generados en América Latina en las condiciones de subdesarrollo características a esta región, lejos de incrementar la racionalización de la vida parecen alimentar la permanencia e incluso revitalización de lo simbólico-religioso-mágico: "Es una paradoja real, en el sentido de que, procesos de racionalización que evolucionan, y que van entrelazados con la segunda revolución científico-técnica característica de la sociedad post-industrial, van generando espacios y contradicciones que posibilitan el

⁹⁶. Cfr. Es conocido el debate en la sociología europea en torno a la crítica al concepto de secularización. Interesante resulta en comentario de Seguy sobre el libro *Fine di una ideologia: la Secolarizzazione* (Ed. Borla, Roma, 1989) de Sabino Aquiviva y Renato Stella. Cfr. Jean Seguy, "Que mille fleurs fleurissent!...Reflexions sur la variet  et libert  dans la recherche", *Arch. de Sciences Sociales des Religions*, N 70, avr-juin, 1990, pp.185 - 207.

⁹⁷. Parker, Cristián. *Op.Cit.*, p.3.

surgimiento de tendencias opuestas a la racionalización que -en la terminología Weberiana - tendería a "desencantar" el mundo"⁸⁸.

Esta paradoja es real y resulta precisamente porque el sujeto humano es paradójico: "El hombre es razón y corazón unitariamente, es espíritu y cuerpo holísticamente, y el racionalismo occidental modernizante nos hizo creer durante mucho tiempo que éramos nada más que razón, nada más que seres pensantes, donde lo simbólico, lo mágico, lo místico, no tenía cabida real en la concepción del sujeto social"⁸⁹.

Haciendo un análisis panorámico de la evolución reciente de la sociología de la religión en América Latina⁹⁰, indicaría, de acuerdo al autor, que el tema de la religión popular, o dicho más precisamente, del estudio de las diversas y multiformes expresiones de religiones populares en el continente, ha sido tema central de la sociología de la religión criolla y está siendo motivo de estudio creciente. Pero en la lectura que hace Parker de estudios, ve que hay una cuestión central en dichos estudios y que tiene que

⁸⁸. Cfr. Parker, Cristián. "Modernización tecnocrática y desencantamiento del mundo", *Diario La Época*, Santiago de Chile, domingo 29 de agosto de 1993, pp. 21-23.

⁸⁹. Parker, Cristián. *La sociología de la religión y la modernidad...* Op.Cit., p.4

⁹⁰. Cfr. Parker, Cristián. "Perspective critique de la sociologie de la religion en Amérique latine", F. Houtart et al. *Ruptures Sociales et Religion*, ed. L'Harmattan, centre Tricontinental, Paris, 1992, p.52. (Traducción al español en Ed.-FLACSO, Santiago, 1992, p.32.).

ver precisamente con la conceptualización del sujeto, dado que el sujeto popular latino se ubica y opera en su entorno sociocultural, produciendo y reproduciendo modelos culturales sujetos a una racionalidad que no es el racionalismo occidental.

En efecto en la mayor parte de las expresiones religiosas de las capas y grupos mayoritarios del continente, en su catolicismo popular, en sus expresiones pentecostales o en sus cultos afroamericanos se encuentra con una acción ritual propia de un sujeto que privilegia una racionalidad simbólico-emotiva donde lo corpóreo cumple un papel primordial, y que no distingue en forma tajante el ámbito sagrado del ámbito profano: "Ello está muy presente en el ritual expresivo, expansivo, afectivo y emocional como en la diversidad de fiestas y peregrinaciones masivas de la religiosidad católica. Algo semejante ocurre con cierto número de rituales en los nuevos movimientos religiosos, pero no estamos refiriéndonos particularmente a ellos dado que, a nuestro juicio requieren una consideración especial"⁹¹.

⁹¹. Parker, Cristián. Sociología y modernidad en ... Op.Cit., P.4.

3.6.2. Interpelaciones a la teoría del sujeto social

De acuerdo a Parker, para la sociología de la religión europea la reflexión acerca del status del sujeto proviene del desafío de las mutaciones culturales recientes y que provienen de la generalización de la sociedad de consumo y su ethos económico de crecimiento y acumulación que está basado en la iniciativa y la responsabilidad individual pero que requiere acentuar proceso de socialización que precisamente garantizan la reproducción de dicho individualismo.

Con el nacimiento de la sociología en el siglo XIX se comienza a deconstruir la noción de sujeto elaborada por el espíritu de las luces, y basado en un racionalismo deductivo que hace un acto de fe en la capacidad del hombre racional de manejar su entorno. Comte, y cierto positivismo, recalca la importancia de lo emocional - de allí su interés en lo religioso -pero termina por descalificarlo como perteneciente al ámbito de lo "irracional" opuesto a lo racional. En esta oposición al racionalismo voluntarista, a la cual se agrega el descubrimiento de la fuerza de lo no-consciente, como contrapeso de lo consciente en la psiquis humana, se desarrollará una perspectiva sociológica de la acción social que, a pesar de contemplar espacios amplios para lo no-racional, terminará afirmando, en definitiva, un método de aproximación al sujeto social reduciendo la capacidad de explicación y de comprensión a los factores racionales de aprehensión objetiva.

La sociología contemporánea, de acuerdo a la lectura del desarrollo de la sociología que hace el Parker, parte del análisis de la acción social, sea ésta entendida como interacción significativa⁹², como proceso de trabajo social⁹³, como estructura normativa de la acción⁹⁴ o como comportamiento social⁹⁵. Dicho de otro modo: "La acción social, en efecto, se nos presenta como un nexo dinámico de encuentro entre una diversidad de actividades recíprocamente orientadas de actores cuya acción tiene significado y consecuencias para el grupo y la sociedad⁹⁶. Quién dice acción social refiere, en principio, a supuestos normativos de una acción intencional, sea como fuere que se defina la normatividad y la intencionalidad"⁹⁷.

El hecho es que también la teoría social deja el espacio a las categorías residuales de la acción no sometidas estrictamente a la regularidad observable y normada o a la acción no intencional con consecuencias sociales. Sin embargo, por más que se opte por el

⁹². En las corrientes comprensivas, la fenomenología social, el interaccionismo simbólico o la teoría de la construcción social de la realidad.

⁹³. En las teorías marxistas y neomarxistas.

⁹⁴. En las teorías funcionalistas y estructural-funcionalistas.

⁹⁵. En las teorías derivadas de la psicología social.

⁹⁶. Parker se basa para este planteamiento en el análisis de las teorías clásicas de la acción social que hace Guy Bajoit, en *Pour une sociologie relationnelle*, PUF, 1992.

⁹⁷. Parker. *Crsitián. Op.Cit.*, p.5

análisis empírico de los contextos de acción no se opte por el análisis empírico de los contextos de acción no estará garantizado, a juicio de este autor, una salida del universo teórico en el cual la sociología tiende a concebir al actor y a la acción social:

"Esto es se ha concebido a la acción social bajo el supuesto weberiano - metodológicamente válido - de que la acción racional con arreglo a fines o a valores es, con mayor evidencia, susceptible de ser "comprendida", quedando la acción tradicional y carismática reconocidas como tipos de acción muy importantes en la conformación de la sociedad, pero relegadas, por efectos de la metodología objetivista, a un segundo plano en el análisis social"⁹⁹. Y por otra parte, también se ha:

"concebido a la acción social como un plexo objetivo u objetivable, pero se ha olvidado una adecuada conceptualización del actor, en tanto que sujeto social, productor y reproductor de estructuras complejas, sujeto racional y emotivo. Dado que la categoría de sujeto proviene de la filosofía y la sociología nace en conflicto con su matriz inicial, bajo el paradigma positivista que comete, la empresa teórica de buena parte de la sociología ha estado centrada - tanto en Europa y EE.UU, como en sus epígonos latinoamericanos - en la definición de una teoría de la acción, que olvidando la categoría de sujeto, intenta aproximarse con mayor rigurosidad al comportamiento social tal y como tipológicamente puede derivarse

⁹⁹. Idem.

del supuesto predominio de pautas racionales y pragmáticas (o estratégicas) en la vida moderna"⁹⁹.

En este sentido, como ya expresado a lo largo de este capítulo, el intento de la producción sociológica de Cristián Parker, es el de repensar unas categorías adecuadas para comprender los fenómenos religiosos y socioculturales del continente. Esta aproximación, el autor la hace en base a los estudios empíricos realizados sobre la religiosidad popular urbana.

Sin embargo, es necesario decir, que los estudios y los aportes de Parker son relativamente nuevos, con lo cual no se difundido más ampliamente dentro de la sociología de la religión y la cultura en América Latina y algunas de sus críticas están más bien referidas a sus primeros escritos que ha sus propuestas más actuales.

⁹⁹. Ibid., p.6.

CONSIDERACIONES FINALES

El objeto de este trabajo ha sido retomar y exponer los nuevos planteamientos de la sociología de la religión en América Latina, se ha tratado de poner en el énfasis en los aportes y nuevos puntos de partida que presentán autores como Pedro Morandé y Cristián Parker para fundametar una nueva sociología de la religión en el continente. Una sociología, que apunte a los problemas de la racionalidad religiosa de las culturas y las dinámicas de los espacios religiosos.

Se ha visto como la sociología de la religión en Latinoamérica tiene una historia que cruza y se conecta con el mismo desarrollo de la sociología criolla, aunque ha predominado, de alguna manera, por lo menos hasta los años ochenta, la existencia de una sociología más bien religiosa, dependiente de las instancias eclesiales y lo movimientos religiosos, que una sociología independiente del campo religioso, aunque, sin embargo, los aportes que desde sociología a esta disciplina en general son importantes, sobre todo, respecto al fenómeno de la religiosidad popular, quizá, este sea uno de los temas más debatidos en todas las etapas históricas de la sociología de la religión en este continente.

Pero ha sido a partir de los inicios de la década de los ochenta que se empieza a perfilar una nueva sociología de la religión en esta región, tales son los aportes de pensadores como

Otto Maduro, Franz Hinkelamert y el equipo del Departamento Ecumenico de Investigaciones, Andrés Opazo y el CSUCA, para la región caribeña y centroamericana, quienes han rescatado toda una sociología política de la religión del conflicto, especialmente en temas como la Iglesia y su actuación político social y el auge de los nuevos movimientos religiosos.

En el cono sur desde distintos ambitos académicos han comenzado una reflexión continuada sobre ciencias sociales y religión, tomando para ello, también diversos temas y problemáticas sobre los fenómenos religiosos de la región; pero ha sido, sobre todo, autores como Pedro morandé y Cristián Parker entre otros¹, los que han pensado una teoría sobre los hechos religiosos, de está manera, estos autores pretenden sobrepasar una postura de estudios sociográficos de la religión, para pensar los problemas más globales y que atañen al desarrollo de una disciplina como esta en el continente.

Los aportes de Pedro Morandé y Cristián Parker representan alternativas distintas en el desarrollo de la sociología de la religión en América Latina. Entre ellos pueden mencionarse los siguientes:

¹. No se desconoce aquí los aportes de: Otto Maduro, Amando Robles, Andrés Opazo, Jean Pierre Bastian, Floreal Forni, Fortunato Malimacci, Abelardo Jorge Soneira, etc., que han abordado y desarrollado diversos temas de investigación desde una sociología latinoamericana de la religión.

- Una preocupación por poner el acento en el impacto de las modernizaciones en la dimensión cultural y religiosa de los pueblos latinoamericanos;
- un esfuerzo por construir categorías propias para poder interpretar la realidad sociocultural de América Latina;
- un aporte significativo desde la sociología de la religión es ampliar la perspectiva de la sociología latinoamericana de la cultura, en cuanto busca reinterpretar el significado de la religión en la cultura;
- otro aporte es dar nuevos elementos para definir la identidad cultural y la integración del continente, mediante la búsqueda de un sujeto de la cultura latinoamericana;
- otro aspecto es el intentar una sociología de la religión que busque salirse de los planteamientos iluministas sobre la cultura y el hecho religioso;
- el esfuerzo de autonomizar la sociología de la religión de los espacios institucionales eclesiales o de los espacios de movimientos religiosos;
- finalmente buscar una relación adecuada entre cultura, religión y conocimiento en América Latina.

De este modo, se ha podido ver, también diversos problemas en los planteamientos de cada uno de los autores, quedan temas pendientes por resolaver, se toma en cuenta, que se trata de pensamientos inacabados, en construcción y susceptibles a cambios, según el devenir de las investigaciones de ellos mismos y del avance de la ivestigación en general de la sociología de la religión en América Latina y el mundo.

Cada uno de estos autores, como hemos visto, tiene distintos énfasis en su objeto de estudio. Morandé pone el acento en la necesidad en la sociología latinoamericana de retomar la dimensión cultural para ampliar el horizonte de comprensión de las sociedades de este continente; Cristián Parker, por su parte, sostiene y propone la revisión de las categorías clásicas de la sociología de la religión desde los diversos contextos religiosos latinoamericanos.

Morandé se ubica más en una sociología realista, Parker, en una sociología de los discursos religiosos. Pero lo fundamental y lo que ha sido el prósito de este trabajo es mostrar como en América se construyen diversos enfoques y sociologías de la religión.

BIBLIOGRAFIA UTILIZADA

- Alvarado Borgoño, Miguel. **La ciencia social como creadora de una interpretación polifónica**, ILADES, Chile, 1994, (Tesis).
- Bastian, Jean Pierre. "Para una aproximación teórica del fenómeno religioso protestante en América Central", **Revista Cristianismo y Sociedad**, México, No.85, 1985, pp.61-68.
- Bourdieu, P, Et.All. **El oficio del sociólogo**, Editorial Siglo XXI, México, 1975.
- Brunner, José Joaquín. **Un espejo trizado**, FLACSO, Santiago de Chile, 1987.
- Cousiño, Carlos. "Comentario al libro Cultura y Modernización en América Latina de Pedro Morandé", **Revista Communio**, NO. xxx, 1983.
- Cousiño, Carlos. **Razón y Ofrenda. Ensayo en torno a los límites y perspectivas de la sociología en América Latina**, Cuadernos del Instituto de Sociología de la Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, 1990.
- García Canclini, Nestor. **Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad**, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Editorial Grijalbo, México, 1989.
- Gazmuri, Cristián. "Pedro Morandé "Cultura y Modernización en América Latina", **Revista Estudios Públicos**, Santiago de Chile, No.16 1994.
- Houtart, Francoise. **Sociología de la religión**, Ediciones Nicarao, Managua, 1992.
- Instituto Fe y Secularidad. **Sociología de la Religión. Notas críticas**, EDICUSA, Madrid, 1976.
- Joahansson Friedemanan, Cristián. **Religiosidad popular entre Medellín y Puebla: Antecedentes y desarrollo**. Anales de la Facultad de Teología, Vol. XLI (1990), Pontificia Universidad Católica de Chile, Satiago, 1990.
- Kokosalakis, Nikos. "Orientaaciones cambiantes en sociología de la religión", **Revista Cristianismo y Sociedad**, México, No.104, 1990, pp.41-50.
- Larraín, Jorge. "La identidad latinoamericana. Teoría e Historia", **Revista Estudios Públicos**, CEP, Santiago, No.55, 1994, pp.32-64.
- López, José A. **La religión: de la conquista a la modeernidad. Un estudio de la religión y la racionalidad comovisiones de mundo**, Editorial Lascasiana, San José, 1992.

PEDRO MORANDE

- Morandé, Pedro. **Algunas reflexiones sobre la conciencia en la religiosidad popular en Iglesia y Religiosidad Populaar en América Latina**, CELAM, Bogota, 1977.
- Morandé, Pedro. "Consideraciones acerca de la Discusión Actual Sobre Sincretismos Religiosos y Religiosidad Popular en América Latina", en **Anuario del Intercambio Cultural Alemán-Latinoamericano**, 1978.
- Morandé, Pedro. **Del Romanticismo Católico Hispano Americanista al socialcristianismo desarrollista. Propositiones para la comprensión del pensamiento católico en Chile ante la crisis de la Polis oligárquica**, en **Iglesia y Cultura Latinoamericana**, Ed. Celam, Bogotá, Colombia, 1978.
- Morandé, Pedro. **Ritual y Palabra**. Centro de Estudios Andinos, Perú, 1980.
- Morandé, Pedro. **Ritual y Palabra. Aproximación a la religiosidad popular iberoamericana**, Instituto de Sociología, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, XXXX
- Morandé, Pedro. "Uso y significado del concepto de cultura en las ciencias Sociales", **Revista Trabajo Social**, Pontificia Universidad Católica de Chile, Sep-Dic 1980, No.32, pp.5-11.
- Morandé, Pedro. **Consideraciones acerca del concepto de cultura en Puebla desde la perspectiva de la sociología de la cultura de Alfred Weber**, en **Religión y Cultura**, CELAM, Bogota, 1981.
- Morandé, Pedro. "La crisis del paradigma modernizante en la sociología latinoamericana", **Revista Estudios Sociales**, No.33, Santiago, 1982.
- Morandé, Pedro. **Synkretismus und offizielles Christentum in Lateinamerika**, München, 1982.
- Morandé, Pedro. **Cultura y Modernización en América Latina**, Ed. P. Universidad Católica, 1983.
- Morandé, Pedro. "El varon en la cultura", **Revista CARISMA**, No. 12, 1983.
- Morandé, Pedro. "La perspectiva de las ciencias sociales frente a la crisis", **Revista Communio**, año II, N°9, 1984, pp.65-73.
- Morandé, Pedro. "Escepticismo, una mercadería de lujo", **Revista Communio**, Santiago, No.11, 1984, pp.53-58.
- Morandé, Pedro. "Un Comentario sobre los Intelectuales y las

Instituciones de la Cultura", **Alternativas**, Revista del CERC, Academia de Humanismo Cristiano, Santiago de Chile, No.3, May-Ago 1984, pp.137-142.

-Morandé, Pedro. "El sentido religioso de las promesas o mandas". **Revista Religiosidad Popular y Santuarios**, año IX, septiembre 1985, N°14.

-Morandé, Pedro. "Evangelización de la cultura y modernización", **Revista Communio**, Santiago, No.13, 1985, pp.64-72.

-Morandé, Pedro. "Respuesta al Comentario de Cristián Gazmuri sobre "Cultura y Modernización en América Latina", **Revista Estudios Públicos**, Santiago de Chile, No.19, 1985.

-Morandé, Pedro. "Religiosidad popular como contracultura de la ilustración", **Revista Nexo**, No.7, 1986, pp.54-60.

-Morandé, Pedro. "La religiosidad popular como crítica", **Revista NEXO**, 1986.

-Morandé, Pedro. "Modernización e identidad cultural en América Latina", **Revista Communio**, año IV, N°15, 1986.

-Morandé, Pedro. "Cristianismo, política e historia", **Revista Carisma**, N°18, 1986 y **Revista Persona y Sociedad**, ILADES, Santiago, VOL.

-Morandé, Pedro. "Reconciliación y solidaridad", **Revista Communio** (21), 1987.

-Morandé, Pedro. "La reconciliación en la autoconciencia de la Iglesia postconciliar", **Revista Mensaje**, Vol XXXVI/septiembre/1987, N°362.

-Morandé, Pedro. "El sinodo sobre los laicos", **Revista NEXO**, 1987.

-Morandé, Pedro. "La dimensión laical de la nueva evangelización", **Revista Mensaje**, Vol XXXVI/diciembre 1987/N°365.

-Morandé, Pedro. "Evangelización de la cultura: Opción pastoral de la Iglesia para el tercer milenio", **Revista Universitaria**, No.20, 1987, Pontificia Universidad Católica de Chile, pp.56-62.

-Morandé, Pedro. "La cultura como experiencia o como ideología", **Revista Universitaria**, Pontificia Universidad Católica de Chile, No.22, 1987, pp.44-48.

-Morandé, Pedro. "La experiencia de ser y actuar en América", **Revista Universitaria**, Pontificia Universidad Católica de Chile, No.25, 1988, pp.36-39.

- Morandé, Pedro. "Evangelización de la cultura y modernización". **Ediciones Vida y Espiritualidad**, Lima, 1988.
- Morandé, Pedro. **Evangelización de la cultura: horizonte pastoral de la Iglesia ante el surgimiento de una nueva civilización**, ILADES, Cuaderno, No.1, Santiago, 1988.
- Morandé, Pedro. **Modernidad y cultura latinoamericana: desafíos para la Iglesia**, en **Cultura y Evangelización en América Latina**, ILADES/Ediciones Paulinas, Santiago de Chile, 1988.
- Morandé, Pedro. "Presentación de las dos instrucciones de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe acerca de la Teología de la Liberación", **Revista Stromata**, Argentina, Año XLV, Ene-Jun 1989, No. 1/2, pp.19-33.
- Morandé, Pedro. **Teología de la Historia y Cultura**, en SEPAC. **Teología de la Cultura**, CELAM, No.114, Bogotá, 1989.
- Morandé, Pedro. "El laicado en la historia eclesial contemporánea", **Revista Carisma**, Nº23-24.
- Morandé, Pedro. **Desafíos culturales de la democratización en América Latina**, en **Iglesia, Estado y democracia en América Latina**, KAAD/Editorial Salesianos, Santiago de Chile, 1990.
- Morandé, Pedro. **Una mirada a las culturas latinoamericanas**, en **Encuentro Latinoamericano de Universidades Católicas**, Editorial Alborada, Santiago de Chile, 1990.
- Morandé, Pedro. "Latinoamericanos: Hijos de un dialogo ritual", **Creces**, No.11/12, 1990.
- Morandé, Pedro. "La síntesis cultural hispánica indígena", **Revista Encuentro**, Nº61, 1991.
- Morandé, Pedro. "La síntesis cultural hispánica indígena", **Revista Teología y Vida**, Universidad Católica, Santiago, Vol. XXXII, No.1-2, 1991.
- Morandé, Pedro. **Tensiones y desafíos entre la Iglesia y la Cultura de la modernidad**, en **Evangelizar la modernidad cultural**, CELAM, Bogotá, 1991.
- Morandé, Pedro. "El trabajo en la cultura adveniente", **Revista Persona y sociedad**. Vol. Nº2, 1991.
- Morandé, Pedro. "El Barroco Iberoamericano, Nuestra primera Identidad", Entrevista de Cristiane Raczynski en **El Mercurio**, Santiago, 22 de agosto de 1992.
- Morandé, Pedro. "El indiferentismo religioso en América Latina",

Revista Ateísmo y fe, Vol. XXVII, Nº1, 1992 y en Vélez Correa, Jaime. **Indiferentismo y Sincretismo**, CELAM, Bogotá, 1992.

-Morandé, Pedro. "La doctrina social de la Iglesia en el momento actual de América Latina y el Mundo", **Revista Carisma**, Nº31, agosto, 1992.

-Morandé, Pedro. **Evangelización de la cultura**, en **Por los caminos de América**, ILADES/Ediciones Paulinas, Santiago de Chile, 1992.

-Morandé, Pedro. Entrevista, **Revista Vida Nueva**, España, 1992.

-Morandé, Pedro. "La familia como generadora y transmisora de cultura", **Revista Universitaria**, Pontificia Universidad Católica de Chile, No. 43 1994, pp.31-37.

-Morandé, Pedro. **Persona, Familia y Sociedad**, Ediciones Universidad Católica de Chile, Saantiago, 1994.

PARKER, CRISTIAN

-Parker, C; Barra, W; Recuero, M.A.; Sahli, P. **Rasgos de cultura popular en poblaciones de Pudahuel**, Vicaría Zona Oeste, Arzobispado de Santiago, Santiago de Chile, 1981.

-Parker, Cristián. "Creencias religiosas y cultura popular urbana", **Mensaje**, XXXI, 312, 1982, pp.475-479.

-Parker, Cristián. "Cristianismo y movimiento popular en Chile", **Plural**, 1985, No.4, pp. 9-36.

-Parker, Cristián. **Religión y clases subalternas urbanas en una sociedad dependiente**, CSRS, Universidad Católica de Lovaina la Nueva, 1986.

-Parker, Cristián. "Anticlericalismo y religión popular en la génesis del movimiento obrero en Chile (1900-1920)", **Revista Mexicana de Sociología**, Vol. XLIX, 1986, No.3, pp. 185-204.

-Parker, Cristián. **Iglesia y Pueblo en América Latina**, Documento de Trabajo No.2, CERC, Santiago de Chile, 1986.

-Parker, Cristián. "Religión popular y protesta contra la opresión en Chile", **Concilium**, año XXII, 1986, No.206, pp.52-92.

-Parker, Cristián. "Mentalidad popular y religión en América Latina", **Opciones**, 1987, No.11, pp.52-92.

-Parker, Cristián. "Hambre, vida y religión del pueblo", **Pastoral Popular**, 1987, No.184, Julio-agosto-septiembre, pp.25-28..

-Parker, Cristián. "Mineros del carbón: fe popular, Iglesia y lucha

obrero", **Pastoral Popular**, 1988, Mayo-Junio, No.187.

-Parker, Cristián. La Iglesia en Chile, 1968-1988, en Chile:1968-1988, Los ensayistas, Georgiaa Series on Hispanic Thought, No.22/25, 1987/1988.

-Parker, Cristián. **Las Iglesias y la redemocratización en el cono sur**, en Democracia y participación, CERC, Santiago de Chile, 1988.

-Parker, Cristián. "Autoritarismo, modernización y catolicismo. Las relaciones Iglesia-estado en las últimas décadas en Chile", **Opciones**, Mayo-Agosto 1989, No.16, pp.81-105.

-Parker, Cristián. "El aporte de la Iglesia a la sociedad chilena bajo el regimen militar", **Cuadernos Hispanoamericanos**, 1990, No.482-83, Madrid, pp.31-48.

-Parker, Cristián. "Modernización y cambio en el sistema de necesidades: el nuevo fetichismo de la mercancía tecnocrónica", **Tópicos 90**, 1991, No.2, pp.151-158.

-Parker, Cristián. **Christianity and Popular Movements in the Twentieth Century**, in Popular Culture in Chile. Resistance and Survival, edited by Aman Kenneth and Parker, Cristián, Westview Press, Boulder, 1991.

-Parker, Cristián y otros. **La Religiosidad Mariana en Chile**, Ediciones Paulinas, Santiago de Chile, 1XXX

-Parker, Cristián. "Perspectiva crítica sobre la sociología de la Religión en América Latina", FLACSO, Santiago, 1992

-Parker, Cristián. **Animitas, Machis y Santiguadores en Chile**, Ediciones Rehue, Santiago de Chile, 1992, p.233.

-Parker, Cristián. Desafíos al cristianismo en los 500 años de América Latina, en **Cristianismo y culturas latinoamericanas**, Ediciones Paulinas, Santiago de Chile, 1992, p.109.

-Parker, Cristián. "La identidad latinoamericana a la luz de los 500 años de América Latina y la crisis contemporánea", **Revista Páginas**, Perú, Julio 1992, No. 116, pp.39-44.

-Parker, Cristián. Fe Popular y campo cultural en **Por los caminos de América**, Ediciones Paulinas, Santiago, 1992, pp.149-183.

-Parker, Cristián. "Por un nuevo descubrimiento de América", **Reflexión y Liberación**, 1992.

-Parker, Cristián. **Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista**, Fondo de Cultura Económica, Santiago de Chile, 1993, p.407.

-Parker, Cristián. **Redemocratización y mutación cultural en Chile**, en *Cultura, Modernidad e Iglesia en Chile a la luz de Santo Domingo*, Editorial San Pablo, Santiago de Chile, 1994.

-Parker, Cristián. "The Sociology of Religion in Latin America", *Social compass*, Belgique, Vol.41 No.3, september 1994, pp.339-354.

-Rodríguez Zamora, José Miguel. **En torno al método de la sociología de la religión**, en *Sociología. Teoría y Métodos*, Fernández/ Oscar, Compilador, EDUCA, San José, C.R., 1989.

-Torres Queiruga, Andrés. **La constitución moderna de la razón religiosa**, Editorial Vervo Divino, Estella, Navarra, 1992.

B I B L I O G R A F I A G E N E R A L

-Alexander, Jeffrey. **Las teorías sociológicas desde la segunda guerra mundial**, Editorial Gedisa, Barcelona, 1989.

-Bagu, Sergio. **La Idea de Dios en los Hombres y La Sociedad**, Editorial Siglo XXI, México, 1989.

-Barnes, Barry. **T.S. Kuhn y las Ciencias Sociales**, Fondo de Cultura Económica, México, 1986.

-Bastide, Roger. "La sociología en América Latina", en *Sociología del Siglo XX*, Gurtvitch, 1956.

-Bastide, Roger. "Contribución a una sociología de la las religiones en América Latina", *Revista Contacto*, No.11, 1974, pp.12-27.

-Baum, Gregory. **Religión y Alienación. Lectura teológica de la sociología**. Ediciones Cristiandad, Madrid, 1980.

-Baum, Gregory. "Sociología de la religión (1973-1983)", *Revista Concilium*, No.190 1983, pp.466-476.

-Bell, Daniel. **Las ciencias sociales desde la Segunda Guerra Mundial**, Alianza Editorial, Madrid, 1984.

-Bentue, Antonio. **Función y significado de un tipo de religiosidad al interior de una subcultura**, en AA.VV. **Religiosidad y fe en América Latina**, Editorial Mundo, Santiago de Chile, 1975.

-Berger, Peter/Luckmann, Thomas. **La construcción social de la realidad**, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1968.

-Berger, Peter. **El dosel sagrado. Elementos para una sociología de**

la religión, Amorrortu, Buenos Aires, 1971.

-Berger, Peter. **Para una teoría sociológica de la religión**, Editorial Kairos, España, 1971.

-Berger, Peter/Luckman, Thomas. **La sociología de la religión y la sociología del conocimiento**, en *Sociología de la Religión*, selección de Roland Robertson, Fondo de Cultura Económica, Lecturas No.33, México, 1980.

-Bigo, Pierre. **El Evangelio, Fuente de Cultura. Doctrina Social de la Iglesia**, Editorial San Pablo, Chile, 1994.

-Bobes, Velia C. **Sociología en América Latina. Notas para una periodización**, Editorial ciencias Sociales, La Habana, Cuba, 1990.

-Bourdieu, Pierre. "Genèse et structure du champ religieux", *Revue Française de Sociologie*, XII, 1971, pp.295-334.

-Bourdieu, Pierre. **Sociología y Cultura**, México

-Brunner, José Joaquín. **El Caso de la sociología en Chile: formación de una disciplina**, FLACSO, Santiago de Chile, 1988.

-Brunner, J.J./Barrios, Alicia. **La sociología en Chile: instituciones y practicantes**, FLACSO, Santiago de Chile, 1988.

-Büting, Aldo. **¿Magia, religión o cristianismo?**, Editorial Bonum, Buenos Aires, 1970.

-Büting, Aldo. **Religión-enejenación en una sociedad dependiente**, Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1973.

-Calderón, Fernando/ Maatín Hopenhayn/Ernesto Ottone. **Hacia una perspectiva crítica de la modernidad: las dimensiones culturales de la transformación productiva con equidad**, CEPAL, Santiago de Chile, Documento de Trabajo No.21, Octubre de 1993.

-Calderón, Fernando. "La Sociología en Latinoamérica: la tesis de Germani y la cuestión del otro", *Persona y Sociedad*, Revista del ILADES, Santiago de Chile, Vol. VIII, No.1-2, 1994, pp.47-56.

-Campiche, Roland J. "Un enfoque sociológico en torno al campo religioso", *Revista Cristianismo y Sociedad*, México, No.104, 1990, pp.7-20.

-Carrasco, Pedro E. "Por una sociología religiosa del orden social: una tipología de la gestión de creencias en medio secular", *Revista Cristianismo y Sociedad*, México, No.109, 1991, pp.7-32.

-Cousiño, Carlos/Valenzuela, Eduardo. **Politización y Monetización en América Latina**, Cuadernos del Instituto de Sociología de la

Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, 1994.

-Cruz, Nicolás. "El tema de la cultura y la modernización en América Latina", *Opciones*, Revista del CERC, Academia de Humanismo Cristiano, Santiago de Chile, No.4, Sep-Dic 1984, pp.168-173.

-Cheuiche, Antonio Do Carmo. *Cultura y Evaangelización*, CELAM, Colección Autores No.5, Bogotá, 1992.

-D,Agostino, Federico. *La imaginación simbólica y estructura social: la religión en la evolución social*, Ediciones Sigueme, Salamanca, 1985.

-Desroche, Henri. *Sociología y Religión*, Ediciones Peninsula, Barcelona, 1972.

-Díaz-Salazar, Rafael. *El capital simbólico. Estructura social, política y religión en España*, Ediciones HOAC, Madrid, 1988.

-Durkheim, Emil. *Las formas elementales de la vida religiosa*, México.

-Dussel, Enrique. "Religiosidad popular latinoamericana (hipótesis fundamentales)", *Revista Cristianismo y Sociedad*, México, No.88, 1986, pp.103-112.

-Estruch, Juan. *La innovación religiosa. Ensayo teórico de sociología de la religión*, Editorial Ariel, 1972.

-Füstemberg, F. *Sociología de la Religión*, Ediciones Sigueme, Salamanca, 1976.

-Goldmann, Lucien. *El hombre y el absoluto*, Editorial Peninsula, Barcelona, 1968.

-Goldmann, Lucien. *Las Ciencias Humanas y la Filosofía*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1984.

-Gomáriz, Enrique. *La crisis teórica de las ciencias sociales en el Norte y en América Latina: Un estudio comparado*, FLACSO, Documento de trabajo, Santiago de Chile, 1991.

-Gómez De Benito, Justino. *Racionalidades, Cambio y "Planificación" en la producción de sentido*, Tesis Doctoral, Universidad Católica de Lovaina, 1991.

-Gómez De Benito, Justino. "Cultura tradicional y desarrollo: el aporte de Pierre Bourdieu a la comprensión de las culturas tradicionales", *Persona Y Sociedad*, ILADES, Vol. VIII, No.1-2, pp.195-210.

-Góngora, Mario. "Cultura y Modernización en América Latina: un

comentario", **Opciones**, Revista del CERC, Academia de Humanismo Cristiano, Santiago de Chile, Ene-Abr 1985, pp.125-130.

-Habermas, Jürgen. **Teoría del acción comunicativa**, 2 Vol., Editorial Taurus, Madrid, 1989.

-Hinkelammert, Franz. **Ideologías del Desarrollo y Dialéctica de la Historia**, Ediciones Nueva Universidad, Santiago de Chile, 1970.

-Houtart, Francoise. **El Cambio Social en América Latina**, FERES, Bogotá, 1964.

-Houtart, Francoise. **Religión y modos de producción precapitalista**, IEPALA, Madrid, 1989.

-Hünemann, Peter (ed.). **Racionalidad técnica y cultura latinoamericana**, Alemania, 1982.

-Hünemann, Peter (ed.) **Sociedad y Ethos**, Tübingen, 1987.

-Irrarazaval, Diego. **Culturas y Fe Latinoamericanas**, Ediciones Rehue, Santiago de Chile, 1994.

-Lazarte, Rolando. "Detrás de las paredes: el hombre en la sociología", **Revista Cristianismo y Sociedad**, México, No.104, 1990, pp.79-91.

-Lechner, Norbert. **Los desafíos de las ciencias sociales en América Latina**, FLACSO, Documento de Trabajo No.372, Santiago de Chile, 1988.

-López, Francisco. "Notas acerca de la distinción "sociedad tradicional" - "sociedad moderna" raíces y alcances de una clave hermenéutica", **Persona Y Sociedad**, Revista del ILADES, Santiago de Chile, Vol. VIII, No.1-2, 1994, pp.188-194.

-Lukhmann, Thomas. **La religión invisible**, Ediciones Sigueme, Salamanca, 1973.

MADURO, OTTO

-Maduro, Otto. **Revelación y Revolución**, Caracas, 1970.

-Maduro, Otto. "Analyse marxiste et sociologie des religions", **Social Compaass**, XXII, 3-4, 1975, pp. 305-322.

-Maduro, Otto. **Religión y Conflicto Social**, Ctr, México, 1980.

-Maduro, Otto. "Des approches marxistes nouvelles de l'autonomie relative de la religion", **Liaisons Internationales**, 29, COELI, 1981, pp. 17-24.

- Maduro, Otto. **Marxismo y Religión**, Monteavila Editores, Venezuela, 1981.
- Maduro, Otto. **La religión en el joven Engels**, Monteavila Editores, Venezuela, 1982, xxxxxxxxxxxx
- Maduro, Otto. "La démocratie chrétienne et l'option de liberation des opprimés dans la catholicisme latinoamericane", **Revista Concilium**, No.213, 1987, pp. 111-125.
- Maduro, Otto. "La desacralización del marxismo en la Teología de la Liberación", **Revista Cristianismo y Sociedad**, México, No.98, 1988, pp.69-84.
- Maduro, Otto. **Mapas para la fiesta**, Editorial Tierra Nueva, Buenos Aires, 1992.
- Maduro, Otto. artículos Revista Pasos
- Mardones, José María. **Sociedad Moderna y Cristianismo**, Descle de Bouwler, Bilbao, 1986.
- Mardones, José María. **Sociología del conocimiento** xxxxxxxx, Editorial Anthrotopos, xxxxxx
- Mardones, José María. **Fe y Política**. xxxxxxxxxxxx, Sal Terrae, España, 1994.
- Marzal, Juan. **Dependencia e independencia. Las alternativas de la sociología Latinoamericana en el siglo XX**, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, 1979.
- Mattes, Joachin. **Introducción a la Sociología de la Religión**, (T. 1 y 2), Alianza Editorial, Madrid, 1971.
- Milanes, J. **Sociología de la religión**, Central Catequística Salesiana, Madrid, 1974.
- Munz, Peter. **Cuando se quiebra la Rama Dorada. ¿Estructuralismo o Tipología?**, Fondo de Cultura Económica, México, 1986.
- O,Dea, Thomas, **Sociología de la Religión**, Editorial Trillas, México, Editorial Limusa, 1977.
- Opazo, Andrés. "Hacia una comprensión teórica de la religión de los oprimidos", **Estudios Sociales Centroamericanos**, No.33, 1982, pp. 11-58.
- Opazo, Andrés. **El movimiento religioso popular en Centroamérica: 1970-1983**, en Camacho, Daniel y Menjivar, Rafael (Coord), **Movimientos populares en Centroamérica**, EDUCA, San José, 1985.

- Opazo, Andrés. "Sociología de la religión en Centroamérica", **Estudios Sociales Centroamericanos**, No.45, 1985, pp.164-168.
- Ortiz, Gustavo. "La percepción de la realidad social Latino-Americana en el discurso religioso", **Revista Stromata**, Argentina, Año XLIV, Ene-Jun 1988, No.1-2, pp.153-200.
- Parsons, Talcott. El desarrollo teórico de la sociología de la religión, en Parsons, T. et. all. **Sociología de la religión y la moral**, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1968.
- Paz, Octavio. **El laberinto de la soledad. Postdata. Vuelta aal El laberinto de la soledad**, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.
- Paz, Octavio. **Tiempo Nublado**, Editorial Seix Barral, Barcelona, 1990.
- Pin, Emile. **Elementos para una Sociología del Catolicismo Latinoamericano**, FERES, Bogotá, 1963.
- Portelli, Hugues. **Gramsci y la cuestión religiosa. Una sociología marxista de la religión**, Editorial LAIA, Barcelona, 1977.
- Poviña, Alfredo. **Historia de la sociología latinoamericana**, Fondo de Cultura Latinoamericana, México, 1941.
- Rodríguez Brandao, Carlos. "Creencias e identidad: campo religioso y cambio cultural", **Revista Cristianismo y Sociedad**, México, Vol. XXV/3, No.93, 1987, pp.65-106.
- Rodríguez Zamora, José Miguel. "Epistemología y Sociología de la Religión", **Revista de Ciencias sociales**, Universidad de Costa Rica, No.39, 1988.
- Scannone, Juan Carlos (ed). **Sabiduría Popular, Símbolo y Filosofía. Diálogo Internacional en torno a una ineterpretación latinoamericana**, Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1984.
- Scannone, Juan Carlos. "El papel del catolicismo popular en la sociedad latinoamericana", **Revista Stromata**, Argentina, Año XLIV Jul-Dic 1988, No1/2, pp.475-487.
- Scannone, Juan Carlos. **Nuevo punto de partida de la filosofía en América Latina**, Editorial Guadalupe, Buenos Aires, xxxxx
- Scannone, Juan Carlos. **Doctrina Social de la Iglesia y Teología de la Liberación**, Editorial Guadalupe, Buenos Aires, xxxxx
- Scannone, Juan Carlos. **Evangelización, Pastoral y Cultura**, Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1990.

- Scharf, Betty R. **El estudio sociológico de la religión**, Seix y Barral, Barcelona, 1976.
- Silva Gotay, Samuel. **El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe. Implicaciones de la teología de la liberación para la sociología de la religión**, Editorial Sigüeme/-Cordillera San Juan, Puerto Rico, 1983.
- Sociedad Chilena de Teología. **Teología y Cultura**, Editado por CENCOCEP, Santiago de Chile, 1992.
- Sonntag, Heinz. **Duda/certeza/Crisis: la evolución de las ciencias sociales en América Latina**, Editorial Nueva Sociedad-UNESCO, Caracas, 1988.
- Sotelo, Ignacio. **Sociología de América Latina: estructura y problemas**, Editorial Tecnos, Madrid, 1979.
- Torres-Rivas, Edelberto. "Las ciencias sociales vistas de nuevo", **Revista Nueva Sociedad**, Caracas, No.108, 1990
- Van Kessel, Juan. **Lucero del Desierto**, Universidad Libre de Amsterdam/CIREN, Iquique, Chile, 1988.
- Vergara, Jorge. "La crisis epistemológica de la sociología latinoamericana", **Ponencia al Primer Encuentro Latinoamericano y del Caribe de Cientistas Sociales**, U. Central de Venezuela, Caracas. (Publicada en Planteamientos, No.6. Universidad Diego Portales, Santiago de Chile, 1988).
- Vergara, Jorge. "Las ciencias sociales latinoamericanas: desarrollo, crisis y perspectivas". **Ponencia al VIII Seminario de la Comisión de Epistemología y Política de CLACSO**, Ecuador, 1991.
- Verón, Eliseo. **Ideologías y producción de conocimientos sociológicos en América Latina**, en **Introducción a la sociología**, Editorial Análisis, Medellín, Colombia, pp.294-327.
- Vidales, Raúl/Kudo, Tokihiro. **Práctica religiosa y proyecto histórico**, CEP, Lima, 1975.
- Wach, Joachim. **Sociología de la religión**, Fondo de Cultura Económica, México, 1946.
- Weber, Alfred. **Sociología de la historia y la cultura**.
- Weber, Alfred, **Historia de la cultura**, Fondo de Cultura Económica, México.
- Weber, Max. **Economía y Sociedad**, Fondo de Cultura Económica, México, 1974.
- Weber, Max. **Sociología de la Religión**, Editorial Colofón, Mexico,

1991.

-Weber, Max. **La ética protestante y el espíritu del capitalismo**, Premia Editora, México, 1991.

-Wilson, Bryan R. **La religión en la sociedad**, Editorial Labor, Barcelona, 1969.

-Wolf, Mauro. **Sociologías de la vida cotidiana**, Editorial Catedra, Madrid, 1988,