

Dios y el Estado

Dimensiones culturales del desarrollo político e institucional de América Latina

En América Latina predomina una visión providencialista de Dios, que se expresa en el auge del cristianismo pentecostal y carismático y que ha generado una cultura política pragmático-resignada, que tolera la desigualdad y la injusticia como mandatos divinos. Esto es incongruente con un Estado moderno que debe equilibrar la racionalidad instrumental del mercado con los valores sustantivos de la democracia. Las ciencias sociales deben dejar de lado la idea de que las sociedades latinoamericanas se encuentran secularizadas para asumir una visión más realista, que contemple la dimensión subjetiva de los procesos de formación del Estado.

ANDRÉS PÉREZ-BALTODANO

■ La cultura real y la institucionalidad formal de América Latina

La historia de Europa generó la idea del Estado. La ley y la teoría social definieron –y al hacerlo, condicionaron– los procesos materiales y culturales que dieron lugar a ese producto histórico. En América Latina, la idea del Estado forjada en Europa fue adoptada para reorganizar la historia republicana de la región. Los Estados latinoamericanos, como tantas veces se ha señalado, se constituyeron *a priori*, mediante fórmulas legales aplicadas sobre una realidad marcada, entre otras cosas, por profundas divisiones raciales, étnicas y sociales, territorios desintegrados y aparatos

Andrés Pérez-Baltodano: profesor de Ciencias Políticas en la Universidad de Western Ontario (Canadá). Autor, entre otras publicaciones, de *Entre el Estado Conquistador y el Estado Nación* (Ihnca / UCA, Managua, 2003) y *Conversación con Nicaragua* (Anamá, Managua, 2007).

Palabras claves: religión, providencialismo, modernidad, desarrollo, Estado, América Latina.

institucionales que no contaban con la capacidad y la legitimidad necesarias para hacer efectivo el modelo estatal adoptado por las elites de la región.

El trasplante de la idea del Estado moderno europeo a América Latina fue el comienzo de lo que Carlos Fuentes ha caracterizado como la tensión, aún no resuelta, entre el «país legal» y el «país real». Esa tensión –entre la América Latina libre, justa y democrática expresada en las constituciones, y la otra, plagada de autoritarismo, injusticia y desigualdad– encuentra una de sus principales expresiones en la coexistencia de dos realidades incongruentes: la modernidad formal del Estado latinoamericano y la cultura religiosa y política premoderna dominante en la región¹.

El modelo de Estado adoptado por los países de América Latina fue el producto y la expresión institucional del desarrollo material y cultural de sociedades en las que logró consolidarse una visión de la historia como un proceso que puede y debe ser condicionado por la acción política de la sociedad. Pero, por otra parte, la cultura religiosa y política dominante en América Latina ha sido –y sigue siendo– premoderna.

Usar el término «premoderno» no implica sugerir que exista una progresión histórica lineal que coloca a todas las sociedades del mundo en una escala de desarrollo liderada por los países del Norte. Se trata, simplemente, de resaltar la existencia de importantes coincidencias entre la visión de la historia predominante en América Latina y algunos aspectos de la cultura europea medieval.

Durante la mayor parte de la Edad Media, la historia fue entendida como un proceso gobernado por Dios y la Fortuna (Manchester). La modernidad implicó el surgimiento de una nueva cosmovisión que permitió a los europeos asumir el derecho y la obligación de participar en la construcción de su propia historia.

Ya desde el Renacimiento, pero sobre todo a partir de la gran crisis del siglo XVI –generada por la revolución de Copérnico, la Reforma, el surgimiento del capitalismo y otros procesos–, la humanidad se elevó, en la visión de los europeos, a la condición de copartícipe de la creación del mundo y su historia. La pintura renacentista expresó esa nueva visión, resaltando y celebrando la figura humana, que había permanecido opacada en el arte medieval. En el campo de

1. El peso del providencialismo latinoamericano varía de país a país de acuerdo con los diferentes niveles de desarrollo económico y cultural de cada uno de ellos. Uruguay es el país menos religioso de la región. En términos generales, México y los países de América Central son más religiosos que los países andinos, mientras que los del Cono Sur son los menos religiosos (Latinobarómetro 2005).

la filosofía, Nicolás Maquiavelo contribuyó al derrumbe de la visión medieval al proponer que la voluntad política (*virtù*) podía y debía ser utilizada para controlar los riesgos de la historia.

Los estudios del Estado y el desarrollo político latinoamericano han hecho caso omiso de esta contradicción entre la modernidad formal del Estado latinoamericano y la premodernidad cultural predominante en la región. Adoptando implícitamente las premisas históricas de las ciencias sociales de los países del Norte, estos estudios han asumido que el desarrollo latinoamericano ocurre dentro de un espacio secular separado del espacio de lo sagrado, divino, religioso o sobrenatural. Cuando prestan atención a la dimensión religiosa de la sociedad, lo hacen desde una perspectiva formal-institucional. Analizan, por ejemplo, el tema de las relaciones políticas entre Iglesia y Estado, o estudian a las organizaciones religiosas como grupos de interés que participan en la formulación de las políticas públicas. Desestiman, inexplicablemente, el poder discursivo y la influencia cultural de las organizaciones religiosas en la estructuración de las visiones sociales que han condicionado tanto el desarrollo del Estado como la conducta política de los latinoamericanos. Ignoran que las ideas de Dios que propagan las iglesias son, fundamentalmente, ideas acerca del papel de Dios *en la historia* y, más concretamente, ideas sobre la relación entre Dios, la historia y la humanidad².

Así pues, y a pesar de la estrecha relación entre la evolución de la idea de Dios y el surgimiento del Estado moderno en las sociedades que sirvieron de modelo a la organización institucional de América Latina, el estudio de la cultura religiosa y de las ideas de Dios de los latinoamericanos no forma parte de las principales interpretaciones del desarrollo político-institucional de los países de la región. Esa omisión se ha reproducido en el estudio de las llamadas «transiciones democráticas» ocurridas a partir de los 80 y en los análisis del Estado neoliberal y su futuro.

Los mismos estudios sobre cultura política elaborados dentro del marco de las ciencias políticas y la sociología (v., por ejemplo, PNUD) evitan analizar las

2. La visión de la cultura que aquí se ofrece se aparta de la orientación voluntarista y subjetivista que informa la literatura sobre cultura política, producida por la escuela estadounidense representada por autores como Gabriel Almond y Sidney Verba. Esa escuela estudia la cultura política de las sociedades como una realidad autocontenida y divorciada de sus raíces históricas y materiales. Esto mismo puede decirse del trabajo de Lawrence E. Harrison. Este trabajo se basa en las premisas siguientes: la historia está condicionada por relaciones, prácticas y procesos sociales estructurados. Sin embargo, son los actores sociales, con capacidad de reflexión y acción, quienes constituyen y reproducen esas estructuras sociales. El papel de la política –y del pensamiento social– es facilitar la ampliación del marco de posibilidades históricas de la humanidad.

creencias religiosas que condicionan las visiones del mundo, el poder y la historia de los latinoamericanos. Esos estudios casi siempre tratan la cultura política como conducta, sin cuestionar que la institucionalidad formal del «país legal» moldea las formas en que se expresan políticamente los latinoamericanos, pero no necesariamente anula las creencias religiosas que los predisponen a ver la historia como un proceso gobernado por Dios y no por la voluntad política –democrática o no– de la sociedad.

Los llamados «estudios culturales» también muestran una inexplicable tendencia a ignorar la cultura religiosa que condiciona el sentir y actuar político de los latinoamericanos. Los trabajos de Néstor García Canclini, José Joaquín Brunner, Renato Ortiz y Jesús Martín Barbero, para mencionar a algunas de las figuras más prominentes en este campo, asumen implícitamente que las sociedades que analizan son seculares.

Los estudios estadísticos y las encuestas sobre cultura latinoamericana muestran la misma tendencia. Los trabajos sobre cultura política que realiza el Latinobarómetro, por ejemplo, no toman en cuenta los valores religiosos de los latinoamericanos, a pesar de que –en otras investigaciones– la misma encuesta ha medido los niveles de religiosidad de los países de la región (Latinobarómetro 2004). La Iglesia católica aparece señalada, en esos mismos estudios, como la institución que goza de mayor «credibilidad» en la región (Latinobarómetro 2005). Pero ¿de dónde se deriva la «credibilidad» de la Iglesia católica? Basta hacerse esta pregunta para abrir un campo de investigación que conduce –necesariamente– al reconocimiento de la relevancia política de la cultura religiosa en América Latina.

La omisión de la cultura religiosa en los estudios del Estado, la democracia y la cultura política latinoamericana es indefendible. No es necesario creer en la existencia de Dios para reconocer la palpable

No es necesario creer en la existencia de Dios para reconocer la palpable existencia de ideas de Dios en el imaginario que condiciona la vida social de un enorme porcentaje de los habitantes de la región ■

existencia de *ideas* de Dios en el imaginario que condiciona la vida social de un enorme porcentaje de los habitantes de la región. En Guatemala, 80% de los entrevistados en un estudio realizado en 2004 por el Pew Global Attitudes Project en 44 países del mundo reconoció que Dios jugaba un papel «muy importante» en sus vidas. La misma respuesta fue ofrecida por 77% de

las personas entrevistadas en Brasil, 72% en Honduras, 69% en Perú, 66% en Bolivia, 61% en Venezuela, 59% en México y 39% en Argentina. En Estados Unidos, 59% de las personas entrevistadas ofreció la misma respuesta, comparado con 30% en Canadá, 33% en Gran Bretaña, 27% en Italia, 21% en Alemania y 11% en Francia. Solamente los países africanos incluidos en el estudio registraron mayores niveles de religiosidad que los latinoamericanos (2002).

Las diferencias estadísticas entre América Latina y Europa no revelan todo el trasfondo político y social de la cultura religiosa de la región. Más allá de estas disparidades cuantitativas, lo fundamental es que en la religiosidad europea predomina una visión moderna de Dios; es decir, la idea de Dios como una fuerza que no interfiere en la determinación del destino de la humanidad (Jenkins). En América Latina, por el contrario, prevalece una visión providencialista de Dios y de la historia³.

■ El providencialismo

El providencialismo es un concepto teológico que expresa una visión de la historia de los individuos y de las sociedades como procesos gobernados por

El providencialismo que predomina en América Latina no es «general», sino aquel que se conoce como «providencialismo meticuloso».

Ese modelo teológico ofrece una visión de Dios como una fuerza que determina todos y cada uno de los aspectos de la historia de los individuos, las sociedades y el mundo ■

Dios, en concordancia con sus planes y propósitos (Hodgson). Pero hay diferencias. Algunas visiones providencialistas proyectan una idea de Dios como una influencia histórica general. El «providencialismo general», dominante entre los creyentes europeos, acepta y promueve la activa participación de la humanidad en la construcción de su historia. Dios, de acuerdo con esa visión, establece un marco de acción dentro del cual los individuos, las comunidades y las instituciones organizan el desarrollo y el sentido de la vida social.

3. El caso de EEUU mencionado en las estadísticas que aquí se presentan es paradójico. A pesar de la fuerza que el cristianismo fundamentalista de ese país ha ganado en las últimas tres décadas, su Estado y su sistema político son claramente seculares. Esto se debe a que el cristianismo fundamentalista de ese país ha coexistido –desde la independencia en 1776– con un amplio sector de la sociedad compuesto por ateos, deístas y cristianos modernos que le sirve de contrapeso.

El providencialismo que predomina en América Latina no es «general», sino aquel que se conoce como «providencialismo meticuloso». Ese modelo teológico ofrece una visión de Dios como una fuerza que determina todos y cada uno de los aspectos de la historia de los individuos, las sociedades y el mundo. La antropología, la psicología social y la educación popular han mostrado el peso del modelo providencialista meticuloso en América Latina.

La obra del psicólogo social Ignacio Martín-Baró, por ejemplo, muestra la tendencia del catolicismo providencialista tradicional latinoamericano a transformar la «docilidad» en una «virtud religiosa» (1998). En el campo de la pedagogía y la educación popular, la obra de Pablo Freire revela cómo la «conciencia oprimida» de los latinoamericanos habita en un mundo mágico en el que las víctimas de la explotación interpretan su propio sufrimiento como un designio divino. La Teología de la Liberación, como se explica más adelante, también identificó y visibilizó el providencialismo e intentó combatirlo.

El soporte estadístico del providencialismo meticuloso latinoamericano es fragmentado, pero sólido. Algunos ejemplos: nueve de cada diez mexicanos creen en un Dios providencial y están predispuestos a pedir la intervención de la Virgen de Guadalupe o de algún santo para resolver sus problemas (Legorreta); un porcentaje más reducido de chilenos, 59%, dice creer en milagros (Lehmann); en Nicaragua, un estudio publicado en 2002 señala que 79% de los entrevistados aseguraba que Dios, y no su voluntad personal, era la fuerza que determinaba el rumbo de su vida y de la historia (*La Prensa*).

Los estudios sobre el «catolicismo popular», mayoritario en América Latina, también han revelado el peso dominante del providencialismo meticuloso en la región. La idea de un Dios que interviene en la historia a través de ángeles, santos y fuerzas sobrenaturales para premiar y castigar a la humanidad es la esencia del «catolicismo popular» (Marzal, pp. 393-408).

En cualquier caso, lo cierto es que el pentecostalismo⁴ y el movimiento carismático⁵ han reforzado el peso del providencialismo meticuloso latinoamericano. Esos dos grupos, más que cualquier otro sector cristiano, perciben a Dios como una

4. El pentecostalismo surgió a comienzos del siglo xx. Entre las iglesias más conocidas se encuentran: la Iglesia del Nazareno, las Asambleas de Dios, la Iglesia de Dios en Cristo, las Iglesias de Dios y la Iglesia de Dios de Santidad. Los elementos centrales de la doctrina pentecostal son los «dones espirituales» y el bautismo del Espíritu Santo.

5. El movimiento carismático surgió dentro del pentecostalismo a mediados del siglo xx. Los elementos centrales de su doctrina son el bautismo del Espíritu Santo y el «don de lenguas». Los carismáticos pueden ser católicos, pentecostales o protestantes tradicionales.

fuerza que controla meticulosamente el destino de los individuos y de la sociedad. Así pues, tradicionalmente han buscado la solución de sus problemas «fuera del espacio político real»; es decir, en un espacio «metahistórico» donde el devenir de la humanidad depende de «los designios insondables de la divinidad» (Martínez, pp. 117-120).

Más recientemente, algunos grupos pentecostales y carismáticos han abandonado su rechazo de la política para participar en la lucha por el poder. Al hacerlo, han modificado su visión providencialista para definir la política como un instrumento de la voluntad de Dios. Éste, en otras palabras, mantiene su control sobre la historia, pero utiliza a ciertos líderes y grupos religiosos para afirmar su poder. Esta variación del providencialismo no es modernizante. Antes bien, se presta a peligrosas formas de manipulación y degenera fácilmente en conductas políticas fanáticas y autoritarias. Tal como señalan Oscar Amat y León Pérez (2004) en referencia al caso del movimiento carismático peruano, el providencialismo político constituye «la extrapolación de un proyecto vertical y autoritario que existe como forma de gobierno dentro de las iglesias carismáticas para promover su implantación en el gobierno y la conducción del país».

El pentecostalismo tiene la capacidad de intensificar el providencialismo en la cultura de otros grupos religiosos cristianos. Así lo demuestra el caso de Guatemala, donde el catolicismo se ha «pentecostalizado». Timothy J. Steigenga (2005) señala que 88% de los protestantes guatemaltecos pentecostales afirma haber sido beneficiado con un milagro. Más de 70% de los católicos y hasta 64% de los que declararon no tener ninguna afiliación religiosa formal afirmaron haber tenido ese mismo tipo de experiencias.

Por su peso numérico y por su rápido crecimiento, el pentecostalismo y el movimiento carismático tienen la fuerza necesaria para intensificar el providencialismo en la cultura religiosa general latinoamericana. En 1970, la población pentecostal y carismática alcanzaba apenas 4,4% del total de América Latina. En 2005, esa cifra se había elevado a 28,01%. Hoy, 49% de la población en Brasil, 30% en Chile y 60% en Guatemala se declara pentecostal o carismática (Pew Forum).

■ El pragmatismo resignado

La visión providencialista que reproducen las iglesias induce a los latinoamericanos a aceptar que sus destinos individuales y sociales están determinados

por fuerzas ajenas a su voluntad. Esto ha generado una cultura que se puede denominar «pragmático-resignada».

El pragmatismo resignado es la expresión político-cultural del providencialismo. Constituye una forma de percibir la realidad social como una condición histórica determinada por fuerzas ajenas al pensamiento y a la acción social. Desde una perspectiva pragmático-resignada, lo políticamente deseable debe subordinarse

siempre a lo circunstancialmente posible. La política, en otras palabras, se concibe como la capacidad para ajustarse a la realidad del poder.

El pragmatismo resignado se refleja con mayor claridad en las clases populares. La pobreza y los bajos niveles de educación que afectan a ese sector social promueven conductas visiblemente pasivas y fatalistas frente a la desigualdad, la corrupción y hasta los embates de la naturaleza.

Sería un error, sin embargo, asumir que el pragmatismo resignado no afecta a las elites latinoamericanas. El poder y la riqueza de ese sector esconden la tendencia a asumir que la realidad define los límites de lo posible. Gozan de sus privilegios, pero no son capaces de expandir el horizonte de su realidad, lo que implica desarrollar y aprovechar todo el potencial económico, político y social de sus propias sociedades. Haciendo uso de una expresión de Gabriel García Márquez, se puede decir: a pesar de su riqueza, son «inferiores a su propia suerte».

En un discurso pronunciado durante su mandato como presidente del Banco Interamericano de Desarrollo (BID), Enrique Iglesias ilustraba la cultura política de las elites latinoamericanas cuando lamentaba su tendencia a «tolerar» la pobreza, la ineficiencia y el subdesarrollo (Wharton School). La «tolerancia» de las elites económicas a la que hace referencia Iglesias es correlativa con la aversión al riesgo económico y político. Los capitalistas latinoamericanos han defendido la economía de mercado, pero nunca se han atrevido a asumir los riesgos que implica promover la organización de verdaderos ambientes competitivos para la expansión y el desarrollo de los mercados de la región. La mayoría de los grupos y sectores económicos que hoy apoya el libre comercio neoliberal lo hace de la mano del capital transnacional.

La visión providencialista que reproducen las iglesias induce a los latinoamericanos a aceptar que sus destinos individuales y sociales están determinados por fuerzas ajenas a su voluntad. Esto ha generado una cultura que se puede denominar «pragmático-resignada» ■

De la aversión al riesgo económico de las elites latinoamericanas se deriva su resistencia a facilitar la democratización de las relaciones entre el Estado y la sociedad en la región. Prefieren operar con Estados que pueden ser colonizados por sus intereses –como en el caso de los Estados de tradición corporativista del Cono Sur– o con Estados que pueden ser manipulados directamente para reproducir la desigual distribución de la riqueza y del poder –como en el caso de los Estados de tradición oligárquica de América Central (PNUD).

■ El pragmatismo resignado y el Estado

La «tolerancia» de las elites y el fatalismo de las masas latinoamericanas expresan un sentido de irresponsabilidad ante la historia. Esa actitud cultural se

**La «tolerancia» de
las elites y el fatalismo
de las masas
latinoamericanas
expresan un sentido
de irresponsabilidad
ante la historia ■**

refleja en el funcionamiento del Estado. Éste es una condensación de la cultura y de los valores en base a los cuales se organiza la vida social. Así pues, diferentes sistemas de valores generan diferentes tipos de Estado y de prácticas sociales institucionalizadas.

La modernidad dio lugar al surgimiento del Estado como una estructura de dominación que logró recrear el orden social europeo en conformidad con una nueva realidad material –la del capitalismo– y con una nueva visión de la relación entre Dios, la historia y la humanidad. En esa nueva visión, expresada dramáticamente por Thomas Hobbes en 1651, Dios reaparece compartiendo con el Estado la tarea de ordenar el destino de la humanidad: «Ésta es la generación del Gran Leviatán, o, para hablar en forma más reverente, de ese Dios Mortal, a quien nosotros debemos, bajo el Dios Inmortal, nuestra paz y nuestras defensas» (1950 [1651], p. 100).

La definición de un plano intermedio entre el Estado y Dios –el plano de la razón– constituyó el punto de partida para el surgimiento y el desarrollo de historias sociales reguladas desde el Estado (Koselleck). Como parte de ese proceso, la filosofía desplazó gradualmente a la teología, en tanto que la idea del «Dios omnipotente» fue reemplazada por la del «Legislador omnipotente» (Schmitt, p. 36).

El Estado moderno fue, entonces, la expresión institucional de un profundo cambio cultural y social. En otras palabras, la visión de la historia como un proceso que podía y debía ser controlado por una voluntad política organizada se tradujo, sobre todo a partir del siglo XVII, en una estructura de dominación y

un aparato administrativo dotado de la capacidad fiscal, económica, legal y militar necesaria para organizar el desarrollo histórico de la sociedad europea (Otto Hintze en Gilbert, p. 175).

Esa misma visión moderna de la historia se expresó en el desarrollo de la sociedad civil y de los derechos ciudadanos. En Inglaterra, por ejemplo, se tradujo en la consolidación de los derechos civiles en el siglo XVIII, los derechos políticos en el siglo XIX y los derechos sociales en el siglo XX (Marshall). El desarrollo de todos estos derechos ciudadanos sirvió para contrarrestar el poder del Estado y las desigualdades generadas por el mercado.

A través de la expansión y consolidación de la sociedad civil, el Estado europeo perdió su «poder despótico» y desarrolló su «poder estructural». En otras palabras, el desarrollo del poder del Estado aumentó su capacidad para «penetrar y coordinar de manera centralizada y a través de su propia infraestructura, las actividades de la sociedad civil». Al mismo tiempo, y como resultado del desarrollo de los derechos ciudadanos, el Estado fue perdiendo la capacidad de imponer su voluntad sobre la sociedad, en ausencia de «prácticas institucionalizadas de negociación» (Mann, pp. 113-114). Como resultado de esos procesos se llegó a establecer lo que David Held llama una «relación de congruencia» entre Estado y sociedad (1991, p. 198).

América Latina no experimentó el quiebre cultural que en Europa se expresó en el desplazamiento del «Dios omnipotente» por el «Legislador omnipotente». La separación entre Iglesia y Estado que ocurrió en muchos países de la región durante el siglo XIX no fue la expresión de un cambio en la cultura y la mentalidad religiosa de la sociedad latinoamericana.

El liberalismo mexicano del siglo XIX, por ejemplo, fue sobre todo anticlerical. Octavio Paz lo llamó «declamatorio». Lo mismo puede decirse de Colombia, cuya Constitución de 1863 decretó la libertad religiosa, quitó el nombre de Dios del texto y estableció una clara separación entre Iglesia y Estado. Sin embargo, como señala Rodolfo de Roux, eso apenas significó «la laicización decretada por una sociedad aún no secularizada». Después de proclamada la Constitución de 1863, la Iglesia católica colombiana siguió conservando su «hegemonía sobre el control de los bienes simbólicos de salvación» (De Roux, p. 65). El caso colombiano se repite en otros países de América Latina.

La permanencia y el peso del Dios omnipotente y providencial en la cultura latinoamericana se expresa institucionalmente en la debilidad de los Estados de la región y en la existencia de estructuras de derechos ciudadanos frágiles

y parciales. La debilidad del Estado latinoamericano puede verse, entre otras cosas, en su limitada capacidad de regulación social, en sus bajos niveles de legitimidad y, en términos más generales, en su pobre capacidad de gestión para promover el desarrollo. Algunos Estados ni siquiera han logrado alcanzar el monopolio del uso legítimo de la fuerza.

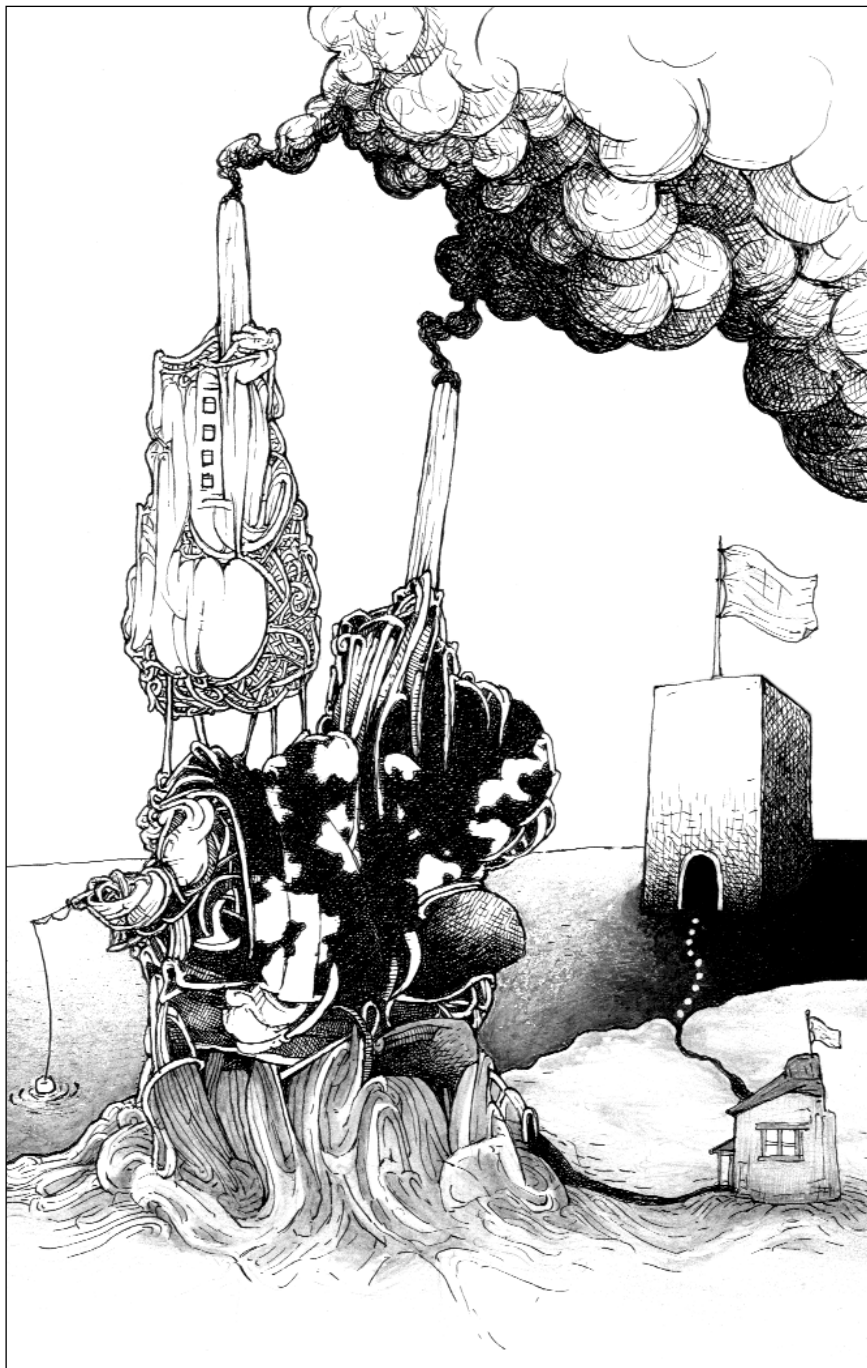
La debilidad del Estado latinoamericano coexiste con la debilidad política de la sociedad, que se ha nutrido históricamente de un modelo de «ciudadanía estatal» que no ha sido superado por los actuales experimentos democráticos. Ese tipo de ciudadanía no se deriva, como en el caso europeo, del desarrollo de la capacidad de la sociedad para condicionar el funcionamiento del Estado. Se basa, más bien, en la capacidad desarrollada por grupos y sectores de la sociedad para plantear y negociar sus demandas desde *dentro* del ámbito de acción estatal. Así, la ciudadanía, en América Latina, se ha convertido en «una reivindicación de una particular relación *con el Estado* más que como una reivindicación *frente al Estado*» (Faletto, p. 13).

Así pues, tras casi dos siglos de vida nacional, la condición de los derechos ciudadanos en América Latina sigue siendo deplorable. Un estudio reciente confirma esta aseveración y muestra un deprimente panorama de lo que las Naciones Unidas define como la «ciudadanía integral»: el pleno reconocimiento de la ciudadanía política, civil y social (PNUD). La precariedad del principio de la ciudadanía permite a los Estados de la región flotar sobre sociedades que no cuentan con la capacidad para determinar las prioridades de los gobiernos. Esto ha empeorado con la institucionalización del modelo de Estado neoliberal.

■ Dios puede ser neoliberal

Durante los últimos 25 años, el Estado en América Latina ha sido reorganizado en función de las presiones del mercado global y de los organismos financieros internacionales. Esto ha reducido considerablemente la capacidad de los gobiernos para responder a las necesidades de la población, así como el poder de la sociedad para condicionar su acción.

Pero el neoliberalismo no es solamente un proceso de transformaciones económicas e institucionales. También es un fenómeno cultural que se orienta a establecer y normalizar un sistema ético mundial que, en América Latina, se entremezcla perversamente con la cultura religiosa y la cultura política dominantes. Por lo tanto, cualquier esfuerzo para articular un modelo de relaciones entre Estado y sociedad alternativo al neoliberal debe considerar la dimensión subjetiva del desarrollo económico e institucional neoliberal latinoamericano.



En el modelo neoliberal, el mercado constituye la variable independiente a la que deben ajustarse todos los demás componentes de la ecuación social: los derechos laborales, el papel de la educación, el rol del Estado, la política social y, en fin, la base material de la que dependen el desarrollo de la sociedad y la dignidad humana. En ese sentido, el neoliberalismo constituye un punto de ruptura con el pensamiento político democrático occidental que, desde el siglo XVII, ha intentado integrar y balancear la *racionalidad instrumental* capitalista con la *racionalidad sustantiva* a la que se integran los principios liberales de justicia, solidaridad e igualdad social (Weber). La democracia debe verse, entonces, como una relación tensa –y en ocasiones contradictoria– entre esas dos racionalidades.

De acuerdo con la racionalidad instrumental capitalista, la bondad o maldad de una acción se determina en función de los resultados materiales alcanzados de acuerdo con las reglas del mercado. Las implicaciones ético-sociales de la dinámica del capital no forman parte de los problemas que aborda esa racionalidad (Heilbroner).

Por otra parte, la racionalidad sustantiva, base para la idea de democracia, establece que la bondad o maldad de una acción no se mide por sus resultados materiales, ni por su mayor o menor eficiencia, sino por su apego a principios fundamentales, como la justicia social y la dignidad humana.

Así pues, dentro del marco de una racionalidad instrumental, la posibilidad de una vida digna y segura depende de la capacidad del individuo para operar con éxito dentro del mercado. Por el contrario, los valores sustantivos de la de-

democracia establecen que la dignidad de las personas es la variable independiente a la cual debe adaptarse la organización de la economía y la sociedad.

El Estado de derecho es la principal expresión institucional del balance que las sociedades democráticas y capitalistas avanzadas tratan de alcanzar entre la racionalidad instrumental del mercado y la racionalidad sustantiva en la que se integran los principios de la igualdad y la justicia social ■

El Estado de derecho es la principal expresión institucional del balance que las sociedades democráticas y capitalistas avanzadas tratan de alcanzar entre la racionalidad instrumental del mercado y la racionalidad sustantiva en la que se integran los principios de la igualdad

y la justicia social. El Estado de derecho protege el mercado, limita el poder del Estado y contrarresta los efectos sociales más nocivos de la lógica del capital.

La racionalidad sustantiva que forma parte de la filosofía del Estado de derecho es una expresión secularizada de la tradición judeocristiana, que –en su versión protestante y en su versión católica post-reforma– sirvió de base para el desarrollo de la ideología política liberal y los principios de fraternidad y solidaridad proclamados por la Revolución Francesa. Esos principios operan como un contrapeso a la tendencia del mercado a generar fragmentación y desigualdad social.

En América Latina, la racionalidad instrumental del capitalismo latinoamericano nunca ha enfrentado un contrapeso cultural similar al que ha enfrentado en el capitalismo europeo. El cristianismo latinoamericano nunca logró convertirse en una ética de vida autodignificante y generadora de una visión social utilitarista pero también comunitaria (a la manera de Weber). Pero tampoco logró convertirse en una cultura democrática burguesa, capitalista pero también generadora de derechos ciudadanos (a la manera de Marx).

El catolicismo latinoamericano, para citar el caso del principal sector religioso de la región, ha funcionado casi siempre como una vivencia subjetiva e individual. La doctrina social de la Iglesia católica, en otras palabras, no logró traducirse en una filosofía y, mucho menos, en un modelo de organización social capaz de cumplir las funciones del Estado de derecho europeo.

Es necesario señalar, sin embargo, que la doctrina social de la Iglesia católica ha tenido efectos importantes en los países de mayor desarrollo material y cultural de la región. El alto nivel educativo y la presencia de una clase obrera en Chile, por ejemplo, permitieron que el contenido y el lenguaje de la encíclica *Rerum Novarum*, a finales del siglo XIX, fuesen socialmente significativos en este país. En Nicaragua, en cambio, la *Rerum Novarum* no tuvo ningún impacto: no lo podía tener en un país eminentemente campesino y con un clero carente de la capacidad para contextualizar la esencia de su mensaje.

La doctrina social de la Iglesia del Concilio Ecuménico Vaticano II es un caso excepcional por su impacto generalizado en la región. Su principal expresión fue la Teología de la Liberación, que constituyó un reto a la cosmovisión providencialista en América Latina. El pensamiento integrador de esa teología humanizó el cristianismo, transformando el evangelio en un mensaje con significación histórica y social.

La suerte corrida por la Teología de la Liberación es bien conocida. Juan Pablo II la atacó por considerarla una amenaza a la unidad de la Iglesia. Frente

a la idea del «pecado estructural» –articulada por la Teología de la Liberación para señalar que en América Latina funcionaban estructuras sociales «pecaminosas» que los cristianos debían combatir–, el Vaticano defendió la idea del pecado como una condición individual que solamente puede superarse mediante la conversión personal. Más aún, frente al intento de la Teología de la Liberación de resaltar la responsabilidad de los cristianos frente a la historia, Juan Pablo II respondió con un acelerado proceso de canonizaciones y beatificaciones que contribuyó a reforzar la tradición interiorista, subjetivista y emocional que en América Latina forma parte de la visión providencialista de Dios y de la historia.

El proceso iniciado por Juan Pablo II se ha mantenido con Benedicto XVI. El otrora responsable de la Congregación para la Doctrina de la Fe ha mantenido el bloqueo de los derechos de las mujeres y los homosexuales, al mismo tiempo que ha contribuido al reencantamiento del mundo reviviendo la idea del «infierno» (*El País*).

El providencialismo de la Iglesia católica, al igual que el de los movimientos pentecostales y carismáticos, se conjuga perversamente con la cultura neoliberal, reforzando los aspectos más dañinos de la racionalidad instrumental en base a la cual se organiza y expande el mercado. Una mente entrenada para pensar que existe un Dios que lo decide todo es una mente condicionada a vivir la historia como un proceso ajeno a la acción política de la sociedad. Esta actitud es

Una mente acostumbrada a ver el mundo como un espacio encantado, en el que la humanidad coexiste con fuerzas sobrenaturales que definen su destino, es una mente acondicionada a aceptar las visiones cuasi religiosas del mercado que ofrecen los principales teóricos del neoliberalismo ■

funcional a la tendencia del neoliberalismo a inmunizar las decisiones económicas de la lucha política y social.

De igual forma, una mente acostumbrada a ver el mundo como un espacio encantado, en el que la humanidad coexiste con fuerzas sobrenaturales que definen su destino, es una mente acondicionada a aceptar las visiones cuasi religiosas del mercado que ofrecen los principales teóricos del neoliberalismo, que lo presentan como un orden abstracto, complejo, espontáneo, autogenerado y autorregulado, que misteriosamente crea un conjunto de relaciones que conduce al bien de todos, «neutralizando la envidia y la rivalidad» (Houtart). Más aún, una sociedad

que percibe la política como un esfuerzo para acomodarse pragmática y resignadamente a las circunstancias es una sociedad condicionada a aceptar los costos sociales que imponen el neoliberalismo y el mercado global.

Finalmente, la idea de un Dios que lo decide todo es un disfraz conveniente para ocultar el funcionamiento de la «mano invisible» del mercado, que con su dedo índice señala quién come y quién no, quién vive y quién muere en el mundo de hoy. El mismo Juan Pablo II contribuyó a esta confusión cuando, en sus visitas a Europa Oriental y América Latina, predicó que el *digitus Dei* (el dedo de Dios) era el responsable de la caída del Muro de Berlín y del fracaso del socialismo real (1994).

■ Las ciencias sociales

Las ciencias sociales, y en especial los estudios sobre el Estado y el desarrollo político de América Latina, deben abandonar el dogma de la secularización que les ha servido de premisa. Para ello es necesario que contribuyan a revelar los valores culturales, políticos y religiosos que fortalecen el mercado. Más concretamente, deben contribuir a desnudar las creencias y los significados que otorgan dignidad normativa al modelo neoliberal. De lo contrario, las subjetividades religiosas y los significados culturales que sirven de fundamento a la sociedad de mercado permanecerán ocultos, en un silencio preterórico que ayuda a «naturalizar» las instituciones en que se materializan el poder y los intereses del capital.

Pero la responsabilidad de las ciencias sociales latinoamericanas no termina allí. También tendrían que despojarse de sus prejuicios para asumir la tarea de transformar la cultura religiosa y política latinoamericana y contrarrestar sus tendencias más dañinas. Deben aceptar que su trabajo se realiza en un espacio territorial y mental en donde lo secular y lo sagrado, lo moderno y lo premoderno se entrelazan para producir un híbrido aún no teorizado. ☒

Bibliografía

- Amat, Oscar y León Pérez: «Carisma y política: motivaciones para la acción política en el Perú contemporáneo» en *Anuario de Ciencias de la Religión: Las religiones en el Perú de hoy*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 2004.
- De Roux, Rodolfo: «Las etapas de la laicización en Colombia» en Jean-Pierre Bastian (coord.): *La modernidad religiosa: Europa y América Latina en perspectiva comparada*, Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 2004, pp. 61-73.
- El País*, 27/3/2007, disponible en <www.elpais.com>.

- Faletto, Enzo: «La función del Estado en América Latina» en *Revista Foro* N° 23, 1994, Bogotá, pp. 5-16.
- Gilbert, Felix (ed.): *The Historical Essays of Otto Hintze*, Oxford University Press, Nueva York, 1975.
- Heilbroner, Robert: *Twenty-First Century Capitalism*, Anansi, Concord, Ont., 1992.
- Held, David: «Democracy, the Nation-State and the Global System» en David Held (ed.): *Political Theory Today*, Stanford University Press, Stanford, 1991.
- Hobbes, Thomas: *Leviathan*, E.P. Dutton & Co., Nueva York, 1950 [1651]. [Hay varias ediciones en español.]
- Hodgson, Peter C.: «Providence» en *A New Handbook of Christian Theology*, The Lutterworth Press, Cambridge, 1992, pp. 394-397.
- Houtart, François: *Mercado y religión*, Departamento Ecuménico de Investigaciones, San José de Costa Rica, 2001.
- Jenkins, Phillip: *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*, Oxford University Press, Oxford, 2002.
- Juan Pablo II: *Crossing the Threshold of Hope*, Vittorio Messori (ed.), Alfred A. Knopf, Toronto, 1994. [Hay edición en español: *Cruzando el umbral de la esperanza*, Plaza y Janés, Barcelona, 1994.]
- Koselleck, Reinhart: *Futures Past: On the Semantics of Historical Times*, MIT Press, Cambridge, 1985. [Hay edición en español: *Futuro pasado*, Paidós, Barcelona, 1993.]
- La Prensa*: «Nicas dejan su destino a la buena de Dios», 16/6/2002.
- Latinobarómetro: «Una década de mediciones», 2004, en <www.latinobarometro.org>.
- Latinobarómetro: «El catolicismo en América Latina al inicio del papado de Benedicto XVI», 2005, en <www.latinobarometro.org>.
- Legorreta, Jesús: *Cambio religioso y modernidad en México*, Universidad Iberoamericana, México, D.F., 2003.
- Lehmann, Carla: «How Religious are We Chileans? A Map of Religiosity in 31 Countries» en *Estudios Públicos* N° 85, 2002, Santiago de Chile.
- Manchester, William: *A World Lit Only by Fire: The Medieval Mind and the Renaissance*, Little Brown, Boston, 1993.
- Mann, Michael: «The Autonomous Power of the State: Its Origins, Mechanisms and Results» en John A. Hall (ed.): *States in History*, Blackwell, Londres, 1989.
- Marshall, Thomas H.: *Citizenship and Social Class*, Cambridge University Press, Cambridge, 1965.
- Martín-Baró, Ignacio: *Psicología de la liberación*, Trotta, Madrid, 1998.
- Martínez, Abelino: *Las sectas en Nicaragua: oferta y demanda de salvación*, Departamento Ecuménico de Investigaciones, Managua, 1989.
- Marzal, Manuel M.: *Tierra encantada: tratado de antropología religiosa de América Latina*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 2002.
- McFague, Sallie: *Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language*, Fortress Press, Filadelfia, 1982.
- Pew Forum: «Spirit and Power: A 10 Country Study of Pentecostals», The Pew Research Center for The People and The Press, 2006, en <<http://pewglobal.org/>>.
- Pew Global Attitudes Project: «Among Wealthy Nations... US Stands Alone in its Embrace of Religion», The Pew Research Center for The People and The Press, 2002, en <<http://pewglobal.org/>>.
- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD): *La democracia en América Latina: hacia una democracia de ciudadanas y ciudadanos*, Alfaguara/Altea/Taurus/Aguilar, Buenos Aires, 2004.
- Schmitt, Carl: *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.
- Steigenga, Timothy J.: «Democracia y el crecimiento del protestantismo evangélico en Guatemala» en *América Latina hoy* vol. 41, 2005, Salamanca, pp. 99-119.
- Wharton School of the University of Pennsylvania: «Latin America's Tendency to 'Tolerate Inadequacy' Hinders Reform» en *Knowledge Wharton*, 19/12/2001, en <<http://knowledge.wharton.upenn.edu/articleid=483>>.
- Weber, Max: *Economy and Society* vol. I, Bedminster Press, Nueva York, 1968. [Hay varias ediciones en español.]