

# RELIGIÓN Y MODERNIDAD EN LATINOAMÉRICA

**GUSTAVO MORELLO SJ**

Profesor de Sociología - Boston College, EE.UU.  
Miembro del Consejo asesor editorial RTL.

La sociología (como cualquier otra disciplina), tiene una posición teórica y una historia que condicionan su modo de observar la realidad. Por ser un producto de la Ilustración tuvo, desde sus comienzos, una mirada crítica sobre lo religioso. Las instituciones religiosas fueron analizadas como organizaciones autoritarias que imponían a la sociedad creencias irracionales y no científicas; como instituciones tradicionalistas y retrógradas que amenazaban la libertad humana. Para la primera generación de sociólogos, la religión era un vestigio primitivo de un pasado oscurantista.

La Ilustración privilegió la racionalidad y el empirismo como las únicas fuentes válidas de conocimiento. En este sentido, en su disputa con el oscurantismo religioso, la sociología argumentó que las religiones se basaban en creencias irracionales impuestas autoritariamente, en vez de ofrecer puntos de vista racionales, científicamente discutidos, y empíricamente comprobados. Nacida en una cultura que buscaba una visión progresista y racional de las

relaciones humanas en contraposición a la postura autoritaria y mitológica de la religión, los sociólogos se interesaron principalmente por los aspectos institucionales e intelectuales de la religión.

Paradójicamente, las luces de la Ilustración cegaron a la sociología. Los actores sociales que estaban promoviendo la Ilustración y la emancipación humana en Europa, estaban involucrados en la expansión colonial de esas mismas sociedades europeas en África, Asia y el Caribe. La sociología fue una parte del aparato ideológico colonial, una forma de mirar a las sociedades desde una perspectiva occidental que fue impuesta como norma. El imaginario social de la Ilustración fue considerado el único modelo posible de la vida civilizada. El progreso, comprendido como el desarrollo científico y tecnológico, era la nueva y verdadera religión que venía a reemplazar al oscurantismo dogmático.

Este contexto histórico (crítico de lo religioso, centrado en la vitalidad de las instituciones y acrítico del colonialismo) sesgó la forma de abordar lo religioso de la primera generación de sociólogos. Además, en muchos casos, las fuentes que esos intelectuales europeos manejaron sobre la religión fuera de Europa fueron de segunda mano: era la información que recibían (como cartas o crónicas) desde los enclaves coloniales. Muy poco de ellos recogieron datos empíricos. Sin embargo, son estos mismos autores quienes establecieron algunas de las perspectivas y categorías que todavía usamos al estudiar temas religiosos en la academia Latinoamericana, a pesar de su sesgo colonialista y eurocéntrico.

Tomemos, por ejemplo, el clásico de Max Weber *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*. La ética protestante (en concreto, calvinista) y el Capitalismo tienen ciertas afinidades electivas que, según Weber, hacían que las sociedades del Atlántico Norte (Nueva Inglaterra y Holanda) fueran más modernas que otras. El trabajo fue publicado en 1905, durante la expansión colonial europea en África y Asia. Sin embargo, Weber atribuye el desarrollo económico, el aumento de ahorros y un sistema financiero robusto *solamente* a esa forma específica de religiosidad occidental. No hay en su texto referencia alguna a la incorporación territorial que arrasó con los pue-

blos originarios en el Oeste norteamericano, ni al rol de la expansión colonial en la economía europea de fines del siglo diecinueve. La generación de riqueza de Europa y las 13 excolonias norteamericanas no tendría nada que ver con la explotación colonial en América Latina, África, Asia y el Caribe, sino con la laboriosidad y austeridad calvinista. Las categorías que Weber creó, que aún hoy son inevitables al estudiar la sociología de la religión, ignoran completamente las relaciones coloniales.

### **SOCIOLOGÍA DESDE LATINOAMÉRICA**

Todo conocimiento tiene un contexto. Y cuando estudiamos las religiones, que son construcciones históricas y están relacionadas con dinámicas culturales concretas, no podemos pretender comprenderlas sólo usando parámetros del Atlántico Norte. Uno de los problemas para entender la religiosidad latinoamericana es el uso de categorías que no fueron diseñadas teniendo en mente nuestra realidad religiosa. La ventaja de continuar con el uso de estas categorías es que nos permite dialogar con colegas del mundo. La limitación es que esas herramientas, al ignorar otros modos culturales, establecen como norma la experiencia histórica europea y descuidan aspectos de la experiencia religiosa latinoamericana.

Entiendo que uno de los principales desafíos de la sociología de la religión, desde sus comienzos, ha sido el de entender y explicar la articulación entre modernidad y religión. ¿Cómo entender entonces la interacción entre modernidad y religión en América Latina? Por ‘modernidad’, en las ciencias sociales, generalmente entendemos la separación de funciones sociales y la especialización de las esferas de valor (una racionalización que crea ámbitos propios para la economía, la política, la ciencia y la religión, cada espacio con sus reglas y autoridades propias, con autonomía de las otras esferas); la expansión de dinámicas de la economía capitalista (mercantilismo, industrialización, globalización); y la expansión de derechos humanos (civiles, políticos, sociales, sexuales, medioambientales, etc.). A pesar de que Latinoamérica experimenta la modernidad de una forma distinta de la de Europa o EE.UU., las mencionadas tendencias culturales están presentes. En nuestra región al hablar de nuestra modernidad concreta solemos adjetivarla como ‘híbrida’, ‘barroca’, ‘incompleta’, ‘forzada’, etcétera. Sin embargo, el sustantivo sigue siendo ‘modernidad’.

Desarrollo económico, gobiernos democráticos y una creciente clase media son todas dinámicas de modernidad que afectan lo religioso, pero no siempre de la misma manera. La reali-

dad histórica es más compleja. La modernidad llegó a distintos contextos de distintas formas. Muchas veces como una fuerza cultural hegemónica, impuesta por el poder militar o económico, subestimando a las culturas locales como retrógradas, primitivas, oscurantistas. La modernización se concretó a través de agentes históricos. Y cada situación cristalizó ciertos valores modernos, y distintas maneras de practicar religión. La misma burguesía que luchó por libertad, igualdad y fraternidad contra la Corona y la Iglesia durante la Revolución Francesa, fue la que se aferró al colonialismo (y luego restauró la esclavitud) durante la Revolución Haitiana (1791-1804) contra la República Francesa. En la primera independencia Latinoamericana, y en la única revolución exitosa protagonizada por esclavos, el vudú fue más importante para dar sustento espiritual, ideas emancipatorias e identidad colectiva a los revolucionarios, que las ideas de la Ilustración que sostenía el colonialismo ‘civilizador’. Las sociedades latinoamericanas tienen una historia particular, y distintas experiencias de modernidad y, por lo tanto, distintas formas de articular religión y modernidad.

Un paradigma hegemónico de las ciencias sociales que explica las interacciones entre modernidad y religión es la ‘Teoría de Secularización.’ Básicamente, sostiene que ‘a más moderni-

dad, menos religión'. Esta teoría surgió como una explicación de la situación religiosa de Europa Occidental en los siglos diecinueve y veinte; y configuró la mirada de lo religioso en las ciencias sociales, fijando las categorías dicotómicas que usamos al hablar sobre religión (sagrado / profano, público / privado, espiritual / material, racional / emocional), además de determinar qué cosa debe llamarse una religión (o magia, o superstición), quién pertenece a un grupo religioso (y si es iglesia o secta) y cómo se mide tal pertenencia (si es practicante o no, si asiste semanalmente al templo). Aunque ha sido ampliamente cuestionada, sigue siendo una perspectiva ineludible al hablar sobre la situación religiosa Latinoamericana.

Un problema serio con la teoría de secularización es que no explica por qué la búsqueda religiosa no ha disminuido en nuestra región. Más allá de si es 'barroca', 'híbrida', incompleta, Latinoamérica se ha modernizado a lo largo del siglo XX. Ahora bien, según el estudio del Pew Center (2014) en 1910, el 95% de la población creía en Dios, y se identificaban como miembros de alguna institución religiosa. Un siglo más tarde, este porcentaje está en el 92%, que queda dentro del rango de un error marginal en el análisis estadístico. Hay menos catolicismo, pero no menos religión. Más aún, el pentecostalismo ha significado una intensifica-

ción religiosa (más asistencia al templo, más rituales, más involucramiento). En Latinoamérica, y quizás también en otras partes del mundo, la modernización ha transformado la religión más que privatizarla o suprimirla.

La crítica central a la teoría de secularización desde Latinoamérica es que este paradigma asume que la experiencia histórica europea de religión y modernidad es un modelo universal. Debido a que los creadores de esta teoría estaban involucrados fundamentalmente en disputas contra las iglesias, entendieron lo religioso en los términos y las categorías que las instituciones religiosas fijan. Las principales preocupaciones de la teoría de secularización han sido la vitalidad de las instituciones religiosas y la forma de medirla. Para esta escuela, lo que cuenta como 'religión', 'práctica religiosa' y 'membresía' es lo que el cristianismo del Atlántico Norte entendió como tales (aspecto intelectual de la creencia, la asistencia al templo como práctica privilegiada, la membresía exclusiva y voluntaria). Esta perspectiva, deja sin estudiar muchas de las formas en que los latinoamericanos contemporáneos se relacionan con los poderes supra-humanos en su vida cotidiana.

La sociología de la religión ha enfatizado el componente intelectual de lo religioso por encima de las prácticas.

Al priorizar aspectos dogmáticos de la experiencia religiosa este modelo teórico descuida prácticas religiosas que enfatizan aspectos materiales y emocionales. La mayoría de las encuestas cuando preguntan prácticas privadas, ('leer la Biblia' u 'oración') o ideas ('¿crees en la transubstanciación?', ¿crees que la Biblia siempre tiene razón?', ¿crees en la segunda venida de Jesús?'), lo que están haciendo es 'evaluar' el conocimiento o la práctica de las personas en relación con su propia tradición religiosa.

Definir lo religioso en términos de una adherencia minuciosa a un conjunto de dogmas y mandatos deja fuera de foco diversas maneras en las que los latinoamericanos experimentan la presencia de lo supra-humano en la vida cotidiana. Y esto constituye un verdadero problema, porque para muchas personas, ser católica no es un obstáculo para ir a una celebración pentecostal, o incorporar en su espiritualidad rituales umbandas.

Mi punto es que el marco conceptual de la teoría de secularización está limitado por su sesgo Eurocéntrico, estudia la religión desde un entorno específico religioso (el Protestantismo del Atlántico Norte), desde el centro (sociedades colonizadoras) y desde arriba (las elites seculares y religiosas). En ese contexto se crearon herramientas conceptuales, que no siempre sir-

ven cuando se aplican a otros contextos.

En América Latina muchos colegas usan la categoría de 'Religiosidad Popular' para describir las interacciones entre religión y modernidad. En vez de la institución, este paradigma pone el foco en la práctica religiosa. Bajo la categoría de la 'religiosidad popular' incluyen un amplio rango de prácticas que funden, en una matriz católica, las espiritualidades de los pueblos indígenas, tradiciones afro y de cultura popular. Este paradigma enfatiza la tensión entre el creyente y la institución y destaca la existencia de una instancia comunitaria ubicada entre el individuo y la organización oficial. Estos autores vinculan su origen a la era colonial, cuando la falta de sacerdotes dejó a las comunidades locales a cargo de su propia práctica religiosa, dando lugar a una forma no-clerical de catolicismo, al margen de las reglamentaciones de las elites.

La mayoría de los autores que usan el concepto de religiosidad popular enfatizan la idea de 'popular,' el componente anti-elitista. Esta religiosidad sería la forma en la que los pobres se oponen a la cultura religiosa dominante; una respuesta religiosa 'del pueblo' a los desafíos de la modernización impuesta por la elite. Estos científicos asumen que las elites adhieren a la religión tradicional, ortodoxa, y alta-

mente institucionalizada.

El modelo de la ‘religiosidad popular’ enfatiza una característica muy moderna de lo religioso: destaca la agencia del creyente, en contraposición a la mirada más institucional de las teorías de secularización o del mercado religioso. La ‘religiosidad popular’ privilegia la creatividad de las personas religiosas y su capacidad de producir y reproducir la religión, en relación con, pero no necesariamente limitada por, las instituciones religiosas. También presta atención a la comunidad, como una realidad intermedia entre el sujeto y la organización.

De todos modos, creo que el modelo de ‘religión popular’ es limitado para intentar explicar el panorama religioso contemporáneo. En el lenguaje académico latinoamericano, ‘popular’ es usado como adjetivo para describir al sustantivo ‘catolicismo’. Por tanto, esta conceptualización tiende a omitir a pentecostales, otras minorías religiosas y a los no-afiliados. Si bien algunos autores califican a pentecostales, como ‘protestantes populares,’ el problema es que el pentecostalismo es una religión distinta, (no una forma de practicar luteranismo o calvinismo) y que no todos los pentecostales son pobres. Cada vez más, el pentecostalismo está presente en niveles socioeconómicos altos, con activa participación en comercio y política.

### **RELIGIOSIDAD VIVIDA**

Entre 2015 y 2018, un grupo de 11 investigadores de cuatro universidades: Boston College, Pontificia Universidad Católica del Perú, Universidad Católica de Córdoba (un equipo dirigido por Hugo Rabbia), y Universidad Católica del Uruguay; financiados por la John Templeton Foundation realizamos un estudio sobre la religión vivida de los latinoamericanos en su cotidianidad.

En la investigación rescatamos los aspectos que los participantes consideraron religiosos, significativos en sus vidas, dejando en sus manos la definición de lo que consideraban como tal. Tratamos de hacer visible los aspectos propios de la religiosidad latinoamericana que no siempre han quedado en evidencia cuando aplicamos las tradicionales categorías científicas establecidas por la ‘Teoría de la Secularización’.

La religión vivida es tanto la experiencia religiosa de la gente común en la vida cotidiana, así como las formas que en dichos sujetos expresan esa experiencia. Existen tres ‘espacios’ en los que la religión vivida ocurre. Primero, en los cuerpos y las emociones de las personas; los participantes describieron sus prácticas de una manera sensorial (escuchar, tocar, oler) e involucran sus sentimientos (felicidad, tristeza, ansiedad, seguridad) cuando narran su ex-

perencia religiosa.

En segundo lugar, la religión vivida está presente en las narraciones que las personas usan para dar sentido a esa actuación. Las formas en que las personas expresan su conexión con Dios en palabras, las historias que dan sentido a sus vidas y las conectan con algo más allá de sí mismas, son parte de su religiosidad vivida. Estas son las historias que cuentan la forma en que el individuo conecta con poderes supra-humanos. Nosotros tomamos seriamente lo que los sujetos consideraron religioso en sus vidas, dejando en ellos la definición de ‘religión’.

Finalmente, lo material, las cosas y los lugares, son los vehículos por los que las personas literalmente tocan y habitan lo divino. La materialidad de la religión nos ayuda a estudiar cómo se representan y comunican las ideas vinculadas a lo supra-humano; cómo se practica la religión dentro de un contexto cultural, de un mundo material concreto. Estudiar las materializaciones de lo religioso significa prestar atención a las “cosas” a través de las cuales la trascendencia se presenta y representa. Estudiar la religión latinoamericana es también indagar el uso que hacen las personas de objetos y espacios a los que les confieren un significado religioso. En nuestro trabajo pedimos que nos muestren objetos o fotografías (lugares, personas, cosas)

significativos en sus vidas.

La religiosidad vivida por los sujetos es desprolija, multifacética, ecléctica, y se expresa en prácticas diversas en donde los creyentes involucran cuerpos y emociones. Muchas veces esas prácticas se originan en una tradición religiosa, pero son adaptadas, modificadas, recreadas y mezcladas por las personas. Entendimos por religión vivida las prácticas que realiza la gente común en situaciones de la vida cotidiana para conectarse con poderes supra humanos. Estas son prácticas (y como tales incorporan corporalidad, materialidad y discurso) elegidas por los individuos, (de un repertorio cultural religioso, que no está limitado por sus confesiones) con autonomía (la autoridad religiosa no es la que define qué está bien o mal). Tomamos seriamente lo que los participantes entienden por religión: fueron los entrevistados quienes definían qué es religión, qué función cumple ésta en sus vidas y quién es, para ellos, una persona religiosa.

Apartar la vista de la religión organizada y las categorías sociológicas establecidas, nos permitió ver el resto de la imagen, atender lo que pasa en la cotidianeidad de los sujetos. Desde el enfoque de la religión vivida, prestamos atención a lo que las personas hacen para vincularse con lo supra-humano en su vida cotidiana, lo que Eloísa

Martin llamó ‘prácticas de sacralización’. Descubrimos que en América Latina se practica religión en el hogar, en las calles, en el lugar de trabajo, y en cualquier momento. La religión, como lo señalaron los colegas de la religiosidad popular, es un ámbito donde los sujetos ejercen su autonomía y creatividad. La religiosidad vivida muestra la capacidad de los actores para producir y expresar significado religioso en la vida diaria.

### UNA MODERNIDAD ENCANTADA

Lo que vimos con nuestro trabajo, y es consistente con lo que muchas otras colegas han registrado, es que en la modernidad concreta de Latinoamérica hay espacios para una relación con un poder supra humano en la vida cotidiana. Para nombrar esta particular tensión entre modernidad y religión, propongo la categoría de “modernidad encantada”. Y lo que me interesa hoy es abrir la discusión con ustedes, iniciar un proceso de construcción y corrección colectiva, y de explorar mejores formas de categorizar lo que estudiamos.

La idea del “desencanto” del mundo fue usada por Weber en una conferencia dada en 1918, para explicar la situación religiosa europea. Algunos han señalado que la mejor traducción del término alemán (*Entzauberung*) debería haber sido algo así como ‘des-magización’. En cualquier caso, la idea de

‘modernidad encantada’ nos permite usar dos términos familiares para los sociólogos, pero que significa algo nuevo: una articulación entre religión y modernidad, distinta a las del Atlántico Norte. Si bien la idea de ‘encantamiento’ nos conecta de manera crítica con una tradición sociológica más amplia que entendía la modernidad como ‘desencanto’, también se relaciona con una tendencia entre colegas que han destacado el ‘encanto’ presente en las sociedades Latinoamericanas. Por ejemplo, el antropólogo peruano Manuel Marzal utilizó la idea de “tierra encantada” para explicar la cultura religiosa latinoamericana y Catalina Romero habla sobre “secularidad encantada” para explicar la dinámica religiosa y cultural en la esfera pública peruana. Un encantamiento al que el chileno Christian Parker llamó “una lógica diferente”, una forma diferente de ver la realidad que no está limitada por la racionalización occidental.

Si bien puede ser un oxímoron para otras sociedades occidentales, la idea de “modernidad encantada” podría ayudarnos a descubrir características de la religiosidad latinoamericana que no podemos observar si seguimos usando herramientas teóricas propias del Atlántico Norte.

La “modernidad encantada” es una categoría que devela algo ocultado por la categoría de secularización: la reli-



giosidad fuera de las religiones, la religión como se practica en la cotidianidad latinoamericana; refiere a una conexión con un poder supra humano presente en la vida diaria más allá de las instituciones religiosas, dentro y fuera de ellas. Una conexión que cada vez más, recibe influencias de diferentes fuentes no-religiosas. Nos hace mirar más allá de las definiciones institucionales de lo que debe ser la religión y cómo debe practicarse.

Con el concepto de “encantamiento” quiero hacer referencia tanto a religiones institucionalizadas como a otras religiosidades y prácticas que a veces se etiquetan como Nueva Era, neo-indígenas, nuevo paganismo, etc. Enfatizo el hecho de que para muchas personas hay fuerzas más allá del ámbito humano, que se experimentan en la vida cotidiana. Podríamos, incluso, pensar en un ‘espectro de encantamiento’ en el que se podría pasar de una religión menos organizada a una que esté completamente estructurada, de una práctica nueva a una antigua, de una experiencia original a una ‘cadena de memoria’. En todo caso, no estoy haciendo una declaración sobre la naturaleza del ‘encanto’, sino buscando una categoría que permita comprender desde un punto de vista sociológico la experiencia religiosa, ya que ‘supra-empírico’, ‘trascendencia’ e incluso ‘religión’, no lo hacen propiamente.

Esa relación no es supra-empírica en el sentido de que el poder supra humano está más allá de este mundo. Para muchas personas que practican, la religión es una relación muy empírica; perciben la presencia de ese poder supra humano a través de sus sentidos: lo ven, lo escuchan, lo tocan, lo huelen. No es una realidad trascendental yuxtapuesta a un mundo inmanente. Solo hay una realidad. La idea de que existen límites infranqueables entre inmanencia y trascendencia no describe con precisión la experiencia de relación con los difuntos, por ejemplo. Del mismo modo que suponen que los poderes supra humanos están aquí en este mundo, también perciben el mundo en el que viven como una red de relaciones humanas que perdurará en el ‘otro mundo’.

Las relaciones humanas están ‘encantadas’: si los poderes supra humanos están presentes en el mundo, cualquier persona en cualquier circunstancia puede ser un signo, una oportunidad para experimentar lo otro. El Latinoamericano es un encantamiento que no se repliega a lo privado, que tiene consecuencias sociales y políticas. La modernidad vivida de los entrevistados es “encantada” porque la religión tiene un papel en la esfera pública. La religión vivida no es una actividad meramente privada, espiritual. Ese poder supra humano está presente en las interacciones con los demás, por

lo que la vida social (no solo la vida individual), está habitada por poderes supra humanos.

“Encantamiento” nombra la relación con el poder supra humano que da sentido y estructura a la vida de las personas. La religión no se refiere principalmente a visiones dogmáticas del mundo, la sociedad o la vida humana. La religiosidad vivida es el resultado de lo que los practicantes han elaborado a partir de narrativas institucionales, en diálogo con las comunidades religiosas y seculares, dentro de las prácticas culturales disponibles, pero en el contexto de su “modernidad vivida”, y en su propia relación con la realidad supra humana.

Sin embargo, es un encanto moderno. “Modernidad” significa que el “encanto” no implica la supresión de la agencia humana. Las intervenciones de lo supra humano en el mundo están vinculadas a la actividad humana. El refrán “a Dios rogando y con el mazo dando” describe una concepción presente en muchas entrevistas y estudios. Los sujetos entrevistados piden más ‘oportunidades’ que ‘soluciones’, por espacios donde ejercer agencia, más que por ‘productos terminados’.

Que los poderes supra humanos estén presentes y activos en esta vida humana no implica que los líderes religiosos tengan carta blanca para inter-

venir como quieran en cualquier esfera social. El encantamiento no significa la superposición de “esferas de valor”, el colapso de la diferenciación de las funciones sociales o la identificación de costumbres religiosas con los derechos humanos; entre la moral religiosa y las leyes civiles. Los participantes reservan espacios donde la voz de la autoridad religiosa es escuchada, y otros donde es ignorada. Por eso sostengo que el encantamiento latinoamericano es moderno.

En conclusión, con la construcción de “modernidad encantada” quiero destacar dos hallazgos muy importantes: primero, que la religiosidad debe estudiarse dentro y también fuera de las instituciones religiosas y (cuando esto se hace) la religiosidad se revela como un sitio fecundo para explorar la agencia humana. Segundo que, si nuestras sociedades tienen tanto racionalidad como encanto, podría ser el caso que el encantamiento sea una parte de la experiencia humana y no algo oscurantista, primitivo, acrítico, irracional. La racionalidad moderna y la experiencia de lo supra humano pueden coexistir en una modernidad encantada.-

*Para acceder a un capítulo del último libro de Gustavo Morello aquí: <http://bit.ly/capitulo1Unamodernidad>*