

La imagen de Dios y la razón social inacabada

Sabino Arroyo Aguilar

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

E-mail: thano52@hotmail.com

RESUMEN

Es un ensayo sobre el controvertido debate ideológico de la postmodernidad, a través de la idea de Dios y la cultura religiosa, donde se precisa la pretensión universal de la hermenéutica, las formas de los metadisursos vinculadas a la cultura de poder y el carácter del particularismo científico e histórico en oposición a la universalidad. Asimismo, el intento o aparente deconstrucción de la modernidad desemboca en su salvaguarda, con la idea del retorno de Dios re-frendada; y finalmente, los valores religiosos adquieren importancia en cuanto pretenden relevar a discursos políticos nacionalistas alicaídos.

PALABRAS CLAVE: Religiosidad, Dios, postmodernidad, discurso, hermenéutica.

ABSTRACT

This is a essay on the controversial ideological debate of postmodernity, based on the idea of God and religious culture, where the universal pretense of hermeneutics is specified, with forms of metadiscourse linked to the culture of power and the character of scientific and historical particularism in opposition to universality. The author then deals with the intent or apparent deconstrucción of modernity which ends in its defense, with the idea of the return of God guaranteed; and finally, religious values that acquire importance since they pretend to replace waning nationalist political discourses.

KEY WORDS: Religiosity, God, Postmodernity, Discourses, Hermeneutics.

La conducta mental del hombre «civilizado» fue casi siempre un acto frecuente y hasta obsesivo de ordenar la acción humana, según el ejercicio intelectual y pragmático, como dos niveles jerárquicos rígidos o hechos evolutivos irreconciliables, que muchas veces sirvieron para organizar la sociedad, clasificar las culturas o para justificar las fronteras del poder, en: progenitores/gens, big-man/aldeanos, ricos/pobres, cultos/ágrafos, gobernantes/gobernados, vencedores/vencidos, dioses/hombres, pueblos con alma o sin alma, con religión o sin religión, cristianos/paganos, religiosos/ateos, modernos/tradicionales, intelectuales/empíricos o trabajadores científicos o trabajadores manuales, modernidad/postmodernidad y otras maneras de dicotomizar hasta la sinrazón.

La unidad de los contrarios como el sistema dual fue y es un ejercicio intelectual permanente tanto del hombre primitivo como del hombre moderno o del porvenir, como un principio primario y fundamental de identificación, clasificación y de construcción. A este modo de racionalizar, la filosofía del conocimiento lo denominó dialéctica, como el estudio de las cosas desde su estructura interna, para comprender niveles de contradicción y viabilizar sus formas de transformación. Es decir, como algo estructural, necesario y complementario para la actividad mental (método) y la existencia social (historia), como la expresión de la naturaleza humana, según reza el dicho, «el hombre viene del polvo y se vuelve polvo»; así entienden los hombres que labran la tierra y los que construyen el mundo en perspectiva.

Consecuentemente, nuestra modernidad esquematizó el mundo de las ideas en la razón religiosa como el mundo ideal de los dioses y la razón social como el mundo real de los hombres. La primera no ha dejado la pretensión de ser primaria, superior y modelo necesario sobre la segunda y ésta, unas veces, se subordina y reproduce, y otras veces, se rebela, rechaza o se antepone, también cuando es ineludible a las circunstancias de la cultura y redes de poder.

Y dentro de la cultura de poder, el significado de la vida se vuelve una condición relacional necesaria de los hombres y de los pueblos con respecto a sus obras, para dar el sentido de sus existencias y valor simbólico conforme pasa el tiempo. Entonces, la huella del tiempo y el significado social fue marcado de algún modo, por la valoración religiosa vinculada a la reproducción y subsistencia; por eso, las primeras formas de periodificar los ciclos de vida y el tiempo histórico fueron con el origen y comportamiento de los dioses, así como las peculiaridades de la vida y conducta social, lo que aún podemos distinguir en nuestro calendario moderno basado en el fundamento cristiano «gregoriano» que reemplazó al «calendario juliano», desde 1582.

Entonces, el ejercicio intelectual y el estilo de vida europea fue demarcada según la historia religiosa cristiana (romana y católica), desde los primeros albores del primer milenio, entremezcladas con la historia filosófica clásica y matizadas

con las prácticas religiosas precristianas (en su afán de cristianizarlas o sustituirlas) e, impulsadas desde el estado imperial hasta las actividades de los productores y comerciantes del mundo occidental. Por eso hoy, los padres de la iglesia cristiana reclaman su papel en la modernización global, como cumplieron decididamente en el proceso de la civilización occidental y cristianización del mundo durante el viejo colonialismo de los siglos XV al XVIII y disminuidas con la desacralización del mundo por la revolución industrial y excluidas como eje con el triunfo de la ideología liberal, pensamiento marxista y el desarrollo de la ciencia, desde la revolución francesa y con la construcción de los estados nacionales democráticos. Por lo que, el debate de la postmodernidad apertura el «retorno de dios» al «siglo sin dios», como debate intelectual más occidental que la interculturalidad del mundo, para dar cuenta el final del segundo milenio y procurar en dar contenido el inicio del tercer milenio, en la dicotomía del capitalismo y socialismo.

En este sentido, una de las características particulares de la postmodernidad al final del segundo milenio es la de actualizar la antigua discusión de la cultura religiosa occidental, y particularmente la imagen de «el retorno de Dios», en oposición al discurso de la modernidad mediante la afirmación simbólica de los «románticos» que «Dios había muerto». A esta representación arquetípica y fenomenológica, Alfred Müller la caracteriza como *El siglo sin Dios* (1959).

El contenido del presente ensayo se divide en dos partes: primero se contextualizará sobre la imagen de la modernidad y sus efectos, para luego tratar el discurso de la postmodernidad relativo a la búsqueda intensa de la salud espiritual con el «retorno de Dios» y finalmente, con esta visión general y configuración del intelectualismo, intentaremos comprender la preocupación de la postmodernidad occidental como una irrupción o quizás como una subversión ideológica al orden secular moderno: Antepone los principios particulares a las leyes generales, el particularismo histórico a la mundialización y contra el mito moderno y programa del progreso de carácter eurocentrista, con la imagen del dios único a la imagen aparente del multicentrismo o del relativismo histórico de acento étnico y pluricultural, expresado por la panacea del diálogo y la ilusión por la convivencia pacífica con justicia social. El hombre tiene que vivir para pensar y no hay ideas sin acción social.

I. EL SIGLO SIN DIOS Y LA TIRANÍA DE LA RAZÓN MODERNA

1.1. *La imagen y el problema del siglo XX*

En el horizonte de la sociología de la religión, *El siglo sin Dios* de Alfred Müller-Armack, publicado en 1959, marcó tanto las metas como las vías metodológicas del análisis histórico aplicado al fenómeno religioso (especialmente a los hechos del siglo XIX y XX y sus implicancias). Se inicia así una interpretación, a manera de un balan-

ce, que describe y compara la distinta percepción temporal en relación con el papel preponderante de las ideas liberales y de las ideas socialistas que ganan terreno en las nuevas generaciones, por disolver el fundamento religioso cristiano y de los valores tradicionales mediante el modelo político económico; por lo que se pregunta:

«Preguntamos lo que determina –en su esencia y más allá de todo engaño– el ser del siglo que inició nuestro presente. ¿Ha llegado nuestro siglo terrenal, de acuerdo con su proyecto orgulloso, a erigir la vida sobre un fundamento mundano, o también debemos incorporar su existencia –sin respetar su exigencia de posición histórica especial– a la corriente de los hechos pasados, y así comprenderlo en el horizonte de lo religioso, sin el cual épocas anteriores no pueden ser entendidas en absoluto? (1968: 7).

Müller-Armack es un atento investigador, porque en su reflexión siempre está confrontado con la realidad circundante y el resultado de la dimensión histórica. Por lo que cree que la producción de las agitaciones y sufrimientos sociales es debido al malestar general del siglo XX, dado que «... se tiene la tentación de creer que la raíz más profunda de su incertidumbre se esconde en esta pretensión de la época, de poder conducir su vida sin liga supraterrenal» (Ídem.) o sólo con el programa de una «cultura puramente terrenal». Por eso exige un «cambio fundamental de pensamiento» para comprender el curso de nuestra historia cultural dentro del esquema «espiritual-religioso» mediático.

Esta observación lo hace en función a la vinculación de la lógica conceptual con lo religioso, ante las manifestaciones cambiantes por el predominio de la «razón científica» moderna. Entonces, Müller-Armack sugiere la necesidad de esforzarse en comprender la «mundanidad autoconsciente» en relación con los sucesos del sentimiento religioso, como valor espiritual esencial.

Y aún más, al inquirirse «¿Qué es, pues, en realidad nuestro tiempo?». A esta interrogante intenta replicar señalando que nuestro mundo está «carente de una unidad central» y esto sería la posible «enfermedad de nuestra época». Entonces, reclama la figura del centro reconciliador, perdido por otra lógica etnocéntrica (política económica) y, subraya que la sociedad moderna ya viene con errores al querer romper su origen genealógico cristiano católico, por buscar un escenario libertario individual con respecto a la tutela divina, mediante la ciencia y el progreso. Sin embargo, busca algunas alternativas señalando que, «todo aquel que no haya perdido la fe en la capacidad del hombre para la razón y la autocritica no podrá negar la posibilidad de librarse de los fatales errores de la época».

Entonces, el siglo XIX se caracterizó fundamentalmente por privilegiar la función de la razón independiente y según Nietzsche (1998) sería «la voluntad de poder» del individuo como omnipotencia, sobre la dependencia del hombre a la idea de Dios, precisamente como la negación y combate a los remanentes del escolasticismo clerical o sistema medieval. Y por otro lado, el poder político y el

estatus social ya no se asientan con exclusividad en las formas de propiedad sobre la tierra, sino deviene en el poder omnipresente de la economía de mercado, sustentado por la revolución industrial, economía financiera y el progreso o la razón de la ciencia.

De ahí, la burguesía naciente fue revolucionaria y combatió a la religión y poder feudal, armado con la ética protestante y la ciencia. Lo que no significa que el sentimiento religioso cristiano «murió» por el secularismo, sino, permaneció «enmascarada» o adaptada a la economía moderna y a la cultura de consumo. Es decir, dejó de ser un eje en la organización económica, política y social, dando paso a la economía de mercado como el centro operador del mundo economicista: de la razón religiosa universalista a la razón económica globalizadora.

Lo que explica que cada sistema social escoge y se desarrolla alrededor de un eje central como blasón de mando y regulador del sistema. Por lo tanto, todo el sistema de pensamiento y los valores sociales, de algún modo responden o son inventados por las exigencias de la nueva reestructuración del régimen social sin que esto niegue la reproducción constante de otros elementos culturales latentes, como es la «huella cultural cristiana» y otras ideas religiosas. Por lo cual, el autor en referencia, cree que «todavía hoy subsiste el fondo de una fe trascendente» (1968: 235-236).

Entonces, ante el derrumbe del modelo de la fe escolástica-feudal que buscaba compensar lo perdido en las ficciones extraterrenales, nace y se erige la fe en la ciencia, tecnología y en el poder de la mercancía. Esta noción de la cultura de circulación y de consumo es la que caracterizó a la sociedad industrial, urbana o al capitalismo occidental del siglo XIX y XX .

El siglo XX se distinguió principalmente en la opción de dos mundos: entre la filosofía positivista y la marxista, entre la propiedad individual o la colectiva, entre la democracia pluralista o la democracia totalitaria: elección entre el capitalismo y el socialismo a seguir; o según Müller-Armack, entre el «ídolo liberal» y las «ideas socialistas», aún «sin saber del precio que se habría de pagar». Aunque ya se vislumbran patéticamente los efectos de la unipolaridad en el «sistema mundo».

Esta dicotomía de sistemas sociales y culturales fue la que configuró el final del segundo milenio y con la implosión socialista rusa, el capitalismo se convirtió en el modelo unipolar del mundo, con el «comercial de lo nuevo», aunque con serios desgastes y con nuevos conflictos endógenos y exógenos que afrontan a la cuestión de la multinacionalidad y pluriculturalidad en la «geopolítica del caos» (Vázquez Montalván, 1999: 21).

En este contexto, la labor permanente de la religión fue nutrir a la intelectualidad conservadora y al pacifismo social, frente a la violencia abierta y a los cambios radicales, con los programas de construcción o reconstrucción social o de sistemas sociales. Entonces, la historia espiritual está siempre al lado de la historia social y cultural, ambos definen la ética y la práctica social de un determinado sistema social

y por ende, a la conducta y a la personalidad de los individuos y a la historia cultural de los pueblos o sociedades. Aunque la modernidad del siglo xx, embebido por el triunfo coyuntural, ha devenido en el porvenir de un nuevo ídolo de valor: arquetipo del superhombre que simboliza a la idealidad individual, algo impersonalizada y excluyente a lo social, como una forma de contravenir o limitar a los principios básicos de la herencia de la revolución francesa, que dio la legalidad y potestad a la modernidad burguesa, como nación solidaria y representativa a la voluntad del pueblo que llevó al poder; por ello, la democracia del xix quizás fue algo más libertaria y principista que la pluralidad de las democracias de nuestro presente.

1.2. Pretensión universal de la hermenéutica y la ciencia como ley general

La modernidad significó desarrollo y potencialidad de las ciencias para el mercado. No obstante, primero, las ciencias naturales fue el baluarte y liberador de la burguesía y luego, las ciencias sociales constituyó la consolidación, expansión y hegemonía de la sociedad urbana industrial en el mundo como un modelo ideal de desarrollo y globalizador.

Por lo que se impulsó la idea general del desarrollo de la ciencia moderna, académica pública o institucional privatista, como única fuente, forma y garantía del saber sistémico y como esquema del progreso humano; mientras la sabiduría de otras civilizaciones no occidentales quedó relegada y traducida como las culturas tradicionales para el cambio, receptoras de la «tecnología de punta» o para la acción filantrópica de ayuda financiera.

En este contexto, Habermas advierte en 1970 la «pretensión de la universalidad de la hermenéutica», como una nueva potencialidad de abstracción, comunicación y codificación de otras lenguas culturales:

«La hermenéutica se refiere a una capacidad que adquirimos en la medida en que aprendemos a dominar un lenguaje natural: al arte de entender el sentido lingüísticamente comunicable y de tornarlo comprensible en caso de comunicaciones perturbadas. La comprensión del sentido se endereza a los contenidos semánticos del habla, pero también a los significados fijados por escrito o por contenidos en sistema de símbolos no lingüísticos, en la medida en que en principio pueden ser traídos al medio del habla» (1996: 276).

Porque, «Gracias a la creatividad de los lenguajes naturales el hablante nativo cobra, pues, un singular poder sobre la conciencia práctica de los hombres que tratan y conversan entre sí. Esa creatividad, como demuestra la historia universal de la sofística, puede utilizarse, tanto para la agitación obnubiladora como para la ilustración» (1996: 280).

Esto sería el poder de la hermenéutica aplicada en la lingüística y en el poder de la comunicación que, valiéndose de los diferentes medios de comunicación so-

cial, utilizan las nociones y los conceptos del lenguaje para orientar a una forma de cultura de consumo; porque la tendencia lógica que se maneja en la ciencia social es de que cuando los bienes y las ideas circulan, también las culturas cambian y producen. Esto entendido a un nivel de relaciones intersubjetivas más individuales que las colectividades, con gran plasticidad y movilidad social en el mercado o en las distintas esferas culturales y étnicas. Por lo que el individuo se convierte en arquetipo de identidades múltiples o sujetos dúctiles y heteróclitos con racionalidad instrumental para las mediaciones interculturales y asequibles al imperio de las reglas de la mercancía y a las redes del poder; no ajenos a «vender su alma» o a la corrupción moral.

Pues, la sociedad urbana actual se basa en la filosofía y en la sociología del conocimiento positivista, como lo señalan Berger y Luckmann, en el que la «...realidad se construye socialmente y la que la sociología del conocimiento debe analizar son los procesos por los cuales esto se produce» (1972); donde, los fenómenos deben ser reconocidos con sus características específicas y con independencia respecto a nuestra voluntad. Aunque la tendencia general es como dice Godelier: «los hombres no se contentan con vivir en sociedad, sino que producen la sociedad para vivir; en el curso de su existencia inventan nuevas maneras de pensar y de actuar sobre ellos mismos así como sobre la naturaleza que los rodea. Producen, pues, la cultura y fabrican la historia» (1990: 17).

De modo que, el «poder de la voluntad» del hombre impera sobre la naturaleza y sobre la misma sociedad que ha construido y permanentemente configura su organización y formas de relacionarse con sentido de valoración y existencia con más acento utilitario que la entropía social o la razón humana, basados en los pilares de la ciencia (tecnología) y del progreso para el mercado. Sin embargo, en la teoría del conocimiento aún siguen en competencia dos metodologías básicas y universales, como diría Albert Hans en términos de las «pretensiones dialécticas a la luz de una crítica no dialéctica» o la «dialéctica contra positivismo» (como equivalentes a los modelos del socialismo y capitalismo) y luego, precisa de que:

«Las teorías no pasan de ser, en este contexto, meros esquemas de órdenes, contruidos arbitrariamente en un marco sintácticamente vinculativo, útiles en la medida en que la real diversidad de un ámbito objetivo se adecua a los mismos, cosa que, sin embargo, obedece principalmente, a la causalidad. De manera, pues, que en virtud del modo de expresión escogido se suscita la impresión de arbitrariedad, capricho y azar» (1972: 187).

Observación hecha de los alcances de los metadiscursos que compiten por alcanzar jerarquías sociales e ideológicas globalizantes, lo que a su vez podrían indicar la desconstrucción de las grandes teorías generales, para privilegiar los hechos y causas relativistas pasajeras (postmodernidad).

1.3. *Los metadiscursos y formas del colonialismo*

En 1932, Marcel Mauss (1971) ya advertía la pretensión de la intelectualidad europea junto con el avatar de la ciencia y precisamente cuando se debatían sobre el significado y el aporte de las obras de los pueblos conquistados, colonizados o influidos mercantil o culturalmente con relación a las sociedades industrializadas y/o «civilizadas». Entonces, había salido (en el Semanario Internacional de Síntesis de 1930) la siguiente preocupación y pretensión coyuntural:

«La civilización europea se extiende y va ganando progresivamente terreno, gracias a su poder material, si no por su concepto moral. Hay que reconocer también que existen pueblos salvajes y bárbaros, en el seno de los cuales se cometen crueldades abominables, verdaderos horrores. La civilización tiene sus derechos contra la barbarie» (1971: 290).

Y Marcel Mauss (1971) responde categóricamente armado con la teoría de la nueva ciencia humana, Antropología, y responde: «La civilización europea es demasiado orgullosa y no reconoce la grandeza de las invenciones del pasado o de las civilizaciones asiáticas. A título de conclusión, añadiremos que la civilización es todo logro humano; no podemos definirla en relación con nosotros en exclusiva» (Idem; pp.291). Esa pretensión y vanidad aún no fueron superadas, como señala Godelier, cuando señala de la génesis antropológica en correspondencia al proceso histórico social y la idealización colonial de la cultura occidental:

«Nadie negará que la antropología social ha nacido en Occidente y que su desarrollo se halla íntimamente atado a un proceso global que en el curso de los cinco últimos siglos ha influido notablemente en la evolución de la humanidad. Este proceso fue en realidad doble: por una parte la expansión de Occidente hacia los límites de Europa y, por la otra, la occidentalización progresiva e irreversible, al parecer, del resto del mundo sometido directa o indirectamente a él. Este movimiento que ya había comenzado antes de 1492, se aceleró brutalmente con el descubrimiento y luego con la conquista de América por las potencias europeas. **Desde entonces, Occidente no cesó de expandirse sobre la superficie de la tierra** y, si bien en el curso del siglo XX y sobre todo después de la Segunda Guerra Mundial, tuvo que conceder la independencia a sus colonias, **el proceso de occidentalización del mundo no se interrumpió jamás**» (1995: 161).

Precisamente con esa obsesión de occidentalizar al mundo (globalización?), la «civilización moderna occidental» sigue representándose como la única fuente cultural del conocimiento en la diversas teorías generales del desarrollo humano «elaboradas en Occidente», con la «... **pretensión de éste de ser el espejo y la**

medida del progreso logrado por el hombre en el curso de esta evolución: progreso hacia el reino de la razón, una razón que sería natural en todo ser humano, pero cuya revelación habrían merecido los pueblos de Europa occidental y los del continente hacia donde **emigró con sus hijos más pobres y sus ideas más nuevas: América»:** (Idem; 1995: 161). Esta observación de Godelier es la que marcó las obsesiones colonialistas y las vicisitudes de las civilizaciones conquistadas, en el marco de «cristianizar» o «civilizar», y hoy, es el afán de «modernizar» o «tecnificar» la conciencia humana para la máquina de producción y consumo.

En este contexto cultural e ideológico se enmarcó el mundo en estos dos últimos siglos y como tal, Europa Occidental sigue sintiéndose el foco central del pensamiento, del progreso y en el modelo absoluto para el resto de las culturas. Entre ellos señalamos sólo algunos metadiscursos históricos que marcaron y definieron al Occidente hasta nuestros días (con sus variantes y reciclajes): El discurso del cristianismo católico como fuente de la razón del viejo colonialismo, el positivismo como fuente del conocimiento moderno y el discurso socialista marxista y dialéctico como alternativa al desencanto del capitalismo, aún con serios deterioros o reveses contextuales, como cuando Godelier logra comparar y secuencializar en el mismo nivel, el desencanto de los tres metamodelos para el final del segundo milenio:

«Por último, parece que el Occidente sufre los efectos acumulados de un doble desencanto del mundo, por emplear la expresión de Max Weber. En el siglo XIX el mundo occidental se desencantó de la **religión** convertida en asunto privado y la reemplazó por la **política** como principal institución de integración colectiva. Posteriormente, a principios de este siglo, la **revolución bolchevique** supuso la esperanza de la construcción de un mundo mejor hecho para los hombres y por los hombres, sin referencia alguna a Dios o a la ley natural. Sólo en algunas décadas, al amparo de esta utopía, el verdadero socialismo demostró ser una maquinaria terrorista y un sistema económico ineficaz. ¿Este mundo doblemente desencantado de las promesas de salvación en el cielo o en la tierra está ya al final de la historia, como predicen algunos?» (Godelier, 1995: 174).

Entonces, la característica del siglo XX fue la de mostrarnos no solo el desgaste ideológico y práctico de ambos sistemas sociales, sino fundamentalmente «...el quiebre de los paradigmas culturales de Occidente, la muerte de las ideologías y la emergencia de nuevos cultos religiosos urbanos»¹. Y consecuentemente, con la irrupción del postmodernismo surgen nuevas formas de readaptar la función religiosa, no sólo para explicar y comprender la necesidad de la fe, sino, fundamental-

1 Mujica en Fuenzalida 1995: XIII

mente articulado al rescate y defensa de los orígenes históricos sobre los valores y principios sociales de los pueblos y de las civilizaciones milenarias. Seguramente, también harán lo mismo las ideologías y alternativas políticas y por ahora, veamos el mito del retorno de dios o de los dioses en la condición de la crisis social, del caos político y de la incertidumbre económica de los pueblos del mundo. Aunque, pareciera cabalgar por el mundo la cultura salvaje, desestructurador a toda costa, con la pretensión de ser el salvador a manera del «Mesías».

II. «EL RETORNO DE DIOS» Y LA RAZÓN PLURAL «POSTMODERNA»

2.1. *El particularismo científico o la razón fragmentada*

En 1962 se desarrolló un Seminario sobre «Tecnología y Cambio Social»² en la Universidad más joven de los Estados Unidos, Columbia. En ella se debatió por primera vez los efectos del cambio tecnológico y sus consecuencias. Esta reflexión respondió a las inquietudes y a las curiosidades intelectuales despertadas por los últimos progresos tecnológicos en la industria y al mismo tiempo, la necesidad de comprender el impacto producido en la estructura económica y social, fundamentalmente en el medio urbano.

Esta visión y reflexión que se plasmó en los primeros años de la década del 60, es también resultado de los avances de la antropología aplicada en las décadas del 30 al 40 (antropología cultural norteamericana) y, profundizados y generalizados a partir de los años 50 en distintas partes del mundo (iniciado por Reddfield y profundizados por Foster). Como resultado de dichos estudios multidisciplinarios se delineó la «teoría del cambio social», precisamente no solo para comprender los efectos del proceso del *continuom folk urban* (desorganización, individualización y secularización), sino, también para preparar e impulsar cambios de conducta y de pensamiento en el campesinado «tradicional», según el ritmo y las reglas del mercado o crear nuevos mercados de consumidores del producto industrial.

En dicho Seminario, al inicio se propuso: «1. documentar los efectos de la tecnología y demostrar su alcance universal, y 2. someter a discusión y análisis el sistema social dentro del cual obraría la nueva tecnología en los años venideros». Pero por la naturaleza del evento y la preocupación, se amplió el temario para precisar los efectos en la esfera institucional, cultural y política, como son: a. «Los problemas de adaptación social al cambio tecnológico incluyendo el efecto de choque sobre nuestras principales instituciones y normas culturales y sobre nuestro modo de vida democrática»; y b. «Los efectos del cambio tecnológico y de la

2 Ginzberg, 1965.

automatización sobre la índole de trabajo y las relaciones laborales, el empleo y el desempleo, el nivel de aptitudes, los tipos de consumo y el funcionamiento del mercado libre basado en la competencia» (Ginzberg, 1965: 4).

Este evento sentó las bases para el debate de la **postmodernidad**, donde el profesor de Sociología de la Universidad de Columbia, **Daniel Bell**, intervino con su ponencia sobre «**la sociedad postindustrial**» y señaló las características básicas como: «sociedad postindustrial es aquella en que los negocios ya no son el elemento característico, sino que el que **predomina es el intelectual**. La mayoría de la sociedad no estará, desde luego, constituida por intelectuales, pero el sentido de la sociedad, su espíritu, las zonas del conflicto, de progreso, de dedicación, radicarán en empresas de carácter intelectual». Y con estas premisas, como resultado de sus estudios en la sociedad norteamericana, señala tres factores importantes como causantes que le configurarían un nuevo carácter a la sociedad postindustrial:

«... como es ya visible, e irán adquiriendo progresivamente importancia en el curso de los próximos treinta años. Son: 1) el desarrollo exponencial de la ciencia, 2) el desarrollo de la tecnología intelectual y 3) el desarrollo de la investigación y fomento de actividades» (1965:54, 55).

En esta discusión, la noción de Bell fue el punto de partida para el resurgimiento y consagración de otro nuevo movimiento intelectual occidental que celebre y promueva la idea de una nueva forma de subjetividad y posteriormente, por consenso llegan a identificarlos por la «postmodernidad», también como una forma de oponerse a la «modernidad» actual, que supuestamente habría traicionado a su discurso y objetividad social, desencantando en la opción de los paradigmas que gravitan y se estructuran en el complejo universo social de los modelos ideales.

En este contexto, Lyotard (1988), luego de sus entrevistas y de sus lecturas sobre los artistas, historiadores, filósofos y de otros, inicia su preocupación diciendo: «Nos encontramos en un momento de relajamiento, me refiero a la tendencia de estos tiempos. En todas partes se nos exige que acabemos con la experimentación en las artes y en otros dominios», y cita las palabras de un nuevo filósofo que «descubre lo que él llama alegremente el judeocristianismo y quiere con ello poner fin a la impiedad que, supuestamente, hemos entronizado» (Lyotard, 1988: 11). Con estas preocupaciones se pregunta «¿Qué es pues lo postmoderno?», frente a la insurgencia de las ideas que buscan responder como un final de la época, de un modo de vida o de un sistema, Lyotard señala con seguridad de que todas esas preocupaciones intelectuales forman parte de las maneras de expresión de lo moderno y sin embargo acepta el reto, señalando que la «respuesta es: guerra al todo, demos testimonio de lo impresentable, activemos los diferendos, salvemos el honor del nombre» (1990: 26).

En cambio Mardones (1988) va más allá y dice que la postmodernidad es otra de las «modas culturales que suelen llevar el sello» o es la moda teórica «sobre los signos del tiempo» con preocupación de mostrar el fracaso del encanto de la modernidad. En función a este debate, se formaron agrupaciones a manera de escuelas de la postmodernidad en diferentes países occidentales con sus respectivos representantes: En Francia representados por Lyotard, Derrida, Deleuze, Baudrillard y Lipovetsky; en Italia por Vattimo, Gargani y Vitiello; en Alemania, Sloterdijk y Bohme, y Rorty (1997) en los Estados Unidos.

Antropológicamente (antropología simbólica), la postmodernidad vendría a ser la «refiguración del pensamiento social» (Geertz 1991) que se suscita a consecuencia de la confusión o por la mezcla de géneros en la ciencia social y esta refiguración se produciría a manera de un despertar y de mostrar lo propio sin imitar otros parámetros o modelos del gabinete o del científico, como acota:

«De esta manera, los científicos sociales se han dado cuenta de que no necesitan imitar a los científicos o a los humanistas de gabinete, ni inventar un nuevo ámbito del ser que oficie como el objeto de sus investigaciones. En vez de eso, pueden proceder según vocación, tratando de descubrir un orden en la vida colectiva, y decidir de qué manera lo que ellos estuvieron haciendo se conecta con otras empresas relacionadas, si es que se las arreglan para conseguir alguna que ya esté hecha. Y muchos de ellos han asumido una actitud esencialmente hermenéutica, o si esta palabra asusta, evocando imágenes de zelotes bíblicos, embaucadores literarios y profesores teutónicos, «interpretativa». Dada la nueva dispersión del género, muchos han adaptado otras estrategias: estructuralismo, neopositivismo, neomarxismo, micro-micro descriptivismo, macro-macro construcción de sistemas, y esa curiosa combinación de sentido y sinsentido común que es la sociología. Pero la tendencia hacia una concepción de la vida social como algo que está organizado en términos de símbolos (signos, representaciones, significantes, Darstellungen... la terminología es variada), cuyo significado (sentido, valor, signification, Bedeutung) debemos captar si es que queremos comprender esa organización y formular sus principios, han crecido hasta alcanzar proporciones formidables. Los bosques están llenos de intérpretes ansiosos» (Geertz, 1991: 65).

Además, el siglo xx significó todo un florecimiento de la ciencia fragmentada por la creciente especialización y subespecialización de las Ciencias Naturales y de las Ciencias Sociales; y aún más, muchas de estas especializaciones se asociaron o se vincularon a través de sus metodologías, técnicas y teorías de investigación (epistemológicamente) para interpretar y comprender los diversos fenómenos y formular propuestas integrales; así tenemos a la etnohistoria que nos permite

entender la sociedad desde el punto de vista histórico-cultural. Por este intercambio de nociones instrumentales, metodologías y experiencias, hoy se habla sobre la «cibernética», como la concurrencia de varias disciplinas científicas para estudiar y comprender un fenómeno social y cultural con sus respectivos tratamientos interdisciplinarios.

Esta alta especialización de las disciplinas a manera de fragmentación científica, también trajo consigo mayor desintegración de las unidades sociales (por actividad y especialización) y corpus cultural y como consecuencia, es el hecho de comprender las partes sin el todo y de formar investigadores que se pierden en el mar de fragmentaria con la apariencia unívoca y con estilo individual, dislocados de sus partes en vías a deshumanizarse con la pretensión del cientificismo moderno. Dicho de otro modo, el peligro del cardiólogo es de especializarse exitosamente en su rama sin volver a componer y comprender al cuerpo como ser humano, compuesto de sus partes integrales. Lo que implica la necesidad permanente de vincular el conocimiento deductivo con lo inductivo o de comprender la generalidad a partir de sus partes y viceversa.

¿Acaso «la ciencia moderna» también no responderá al resultado de la mayor desestructuración de la misma «sociedad moderna», en segmentos cada vez menores con sus propias necesidades, gustos y formas de vivir y valorar? ¿Como sistemas individuales (proceso de atomización) con la obsesión del sueño de la «igualdad de oportunidades» y extremadamente libertarios con sus deseos para inventar y marcar sus espacios culturales fragmentarios? ¿Como se cree se debe? Epistemológicamente se infiere que el crecimiento o decrecimiento ilimitado de los extremos o de las unidades duales constituyen riesgo total que conducen al desorden y violencia incontrolable (¿proceso de destrucción?) de un orden temporal o contextual.

Entonces, esta forma de fragmentar las identidades étnicas y culturales a merced de los retos del mercado moderno o la transnacionalización, ¿constituye la irrupción, trastrocamiento y fin de las historias y culturas nacionales? La transculturización y la desterritorialización es un hecho consensual como proyecto político del sistema económico mundial (más que cultural) de las potencias industriales y financieras, donde se construyen fronteras económicas con nuevas redes indefinidas, nuevas necesidades sin fin y modelos de vida sumamente indeterminadas y cambiantes a las exigencias incontrolables del poder global del capital-mercancía, como dice Chomsky (1996: 41 y 42), que el «Nuevo Orden Mundial emergente estará basado en «una especie de nuevo intento en la práctica de la diplomacia». «Otros pagarán los costos de las intervenciones estadounidenses para mantener el orden». Y sin embargo, todavía es debatible por muchos especialistas el destino de la democracia como sistema de gobierno ideal (Sartori, 1989; Arblaster, 1992; Dalh, 199) aunque, con el corolario de mostrarnos variedad de las democracias adaptables a la diversidad social o pluralidad cultural étnica (Held, 1992, 1997; Lijphart, 1988; Bilbeny, 1999).

Sobre la cuestión del individualismo y su génesis, Dumont explica que:

«Durante los últimos decenios, el individualismo moderno nos ha parecido cada vez más, a algunos de nosotros, un fenómeno excepcional en la historia de las civilizaciones. Pero, si bien la idea del individuo es tan idiosincrásica como fundamental, aún falta mucho para que nos pongamos de acuerdo acerca de sus orígenes. Para ciertos autores, sobre todo de aquellos países en los que el nominalismo sigue teniendo fuerza, ha estado presente siempre en todas partes. Para otros, aparece con el Renacimiento, o con el ascenso de la burguesía. Aún con mayor frecuencia, sin duda, y de acuerdo con la tradición **descubrimos las raíces de esta idea en nuestra herencia clásica y judío-cristiana**, en variadas proporciones. Para ciertos clasistas, el descubrimiento en Grecia del discurso coherente debe atribuirse a hombres que se concebían a sí mismos como individuos: las tinieblas del pensamiento confuso se habrían disipado bajo el sol de Atenas, el mito rendido ante la razón y este acontecimiento marcaría el principio de la historia propiamente dicha» (1987: 36).

También, la particularización y la privatización de la religión (de ortodoxa a heterodoxia) en el mundo occidental moderno trajeron consigo a la adaptación y contextualización del cristianismo como formas de profesar cultos y sistema de creencias (mitos y ritos) desde sus orígenes. Además, la religión habría sido el «fermento principal», tanto en la «generalización de la fórmula» como en su «evolución». Es decir, el individualismo comunal alrededor de un ente tutelar es una colectividad dependiente y el individuo considerado con valor supremo se convierte en un superhombre ideal, impersonal, en «el yo» (identidad del súper ego o etnocentrismo) y excluyente de lo social, popular, tradicional o del «otro». Y la religión cristiana privilegia y fomenta el sentido de la vida individual en el más allá y desvaloriza el presente por la elaboración utilitaria, en concordancia a la intersubjetividad de los valores sociales que soporten al esquema o modelo social imperante.

Entonces, la correspondencia de las generalidades con sus particularidades es un ejercicio permanente de pensar y de acción del individuo y de las colectividades, debido a la razón de que la historia humana está estructurada de los retazos de la historia social, familiar y hasta individual. Lo que implica entender las ideas y sistema de valores particulares de los pueblos y de las civilizaciones para comprender la historia de la humanidad y al mismo tiempo, la visión general tenga la utilidad complementaria con lo particular, de manera dialéctica y permanente. Solamente esta noción de correspondencia nos ayuda a seguir elaborando o reelaborando nuestros paradigmas o propuestas como mitos del futuro, sobre la base del pasado y en juzgamiento continuo del presente por el futuro. El problema no es cuestión cultural ni individual sino es económica y política como condición de poder y dominio egoísta.

Consecuentemente, la función de las leyes generales no es contradictoria a los principios particulares, y asimismo, los metadiscursos con los discursos de historias

particulares. Porque el existencialismo como «camino de la libertad» solo al nivel de subjetividad y particularismo no responde a las exigencias y necesidades de la sociedad humana. Y por consiguiente, el hecho religioso tampoco puede encontrar su eficacia sólo con la diligencia espiritual, sino es con el pensamiento y la acción social que dinamice las «funciones sociales de las religiones», mediante la aparición tradicional cíclica del mito de eterno retorno de los dioses, cuando su prestigio es amenazado o todavía gozan de latencia para dirigir su pueblo.

2.2. El retorno de Dios y *la utopía cristiana*

«El siglo sin Dios», la crisis de la ciencia, el desencanto de la modernidad, el fenómeno de la globalización, geopolítica en caos, la incertidumbre y la inseguridad total y otros hechos sociales en el mundo, fermentaron toda una preocupación de intelectualidades académicos, ideólogos de la comunidad científica y a los librepensadores sobre el significado del final del segundo milenio y el advenimiento del tercero. Y dentro del debate de la «postmodernidad y el cristianismo», sobresale las propuestas de Vattimo en «creer que se cree» (1996) como respuesta al reclamo de Müller-Armack (1965), donde propone la necesidad de recuperar la fe cristiana fundada en la herencia judeocristiana, filosofía «nihilista» de Nietzsche y con el asistencialismo urbano industrial del occidente renovada, madura y con mas experiencia alterante.

Para lo cual propone como tesis central la idea de «El retorno de Dios» como un hecho colectivo, para recuperar el tiempo perdido o de renacer el interés religioso en el «clima cultural renovado». Con este motivo, siente el «volver a creer» como una experiencia personal³. Por lo que ofrece ensamblar el significado y el sentimiento religioso con el proceso histórico cultural y mental de la sociedad occidental, sin descuidar su herencia judeocristiana; porque admite y asevera que, «ninguna cultura comienza desde cero en el caso de la fe religiosa». Y para explicar la herencia religiosa eleva a un plano psicológico, como una actividad del inconsciente colectivo: la religión como algo sepultada en el inconsciente de nuestra mente permanece activa en su «versión decaída», distorsionada o reducida a términos «mundanos».

De este modo considera el retorno como el «reconocimiento de una relación necesariamente deyecta» o como algo remanente en la memoria que necesariamente emerge. Es decir, la idea del retorno concibe como un signo del tiempo,

3 El autor asume el reclamo y defensa de la religión y fe cristiana, partiendo de su experiencia personal (de hace mucho tiempo acude a la misa antes de sus labores académicos, pensando cuándo decir lo que cree) y compromiso y, supone ahora que llegó el tiempo de escribir y transmitir su discurso, como un «narrador-creyente» en primera persona; porque advierte «un renacer del interés religioso en el clima cultural en el que me muevo» (1996: 10).

basado sobre el mito del «eterno retorno de las cosas», como una forma de oponerse a la «teoría científica del progreso» y para mostrar el desencanto del progreso moderno.

Vattimo (1996), para fundamentar el «retorno de Dios», se basa y reactualiza la filosofía idealista de Nietzsche (1844-1900) y el existencialismo de Martín Heidegger (1889-19..). El primero fue uno de los predecesores de la ideología fascista y su pensamiento se entorna en el preciso momento del tránsito del período del capitalismo que deja la libre competencia para normativizar el monopolio (colonialista) de los mercados del mundo y en oposición a la «lucha de clases» y al «espíritu de la revolución» con ideal socialista del siglo XIX; y filosóficamente, a la razón contrapone la acción de la voluntad o el «sentimiento de poder» y le preocupa más la «lucha por la existencia» y escribe entre otros, sobre «la voluntad de poder» (obra póstuma en 1906). Mientras Heidegger fue el ideólogo del nacionalsocialismo y como filósofo le preocupaba dilucidar sobre el problema de la «temporalidad» en la «vivencia interior del hombre», debido a que le angustiaba el temor y la incertidumbre humana en el sentido de su existencia (ontología fundamental); además, el hombre en su condición mortal o de su transitoriedad estaría obligado a no renunciar al principio real y mundano a fin de lograr el acceso a la sociedad celestial (utopía cristiana)

Por esta razón, Vattimo cree en la «promesa cristiana de la resurrección» como una esperanza para el «cumplimiento de la redención» y afirma que no está en «discontinuidad total con nuestra historia y nuestros proyectos terrenos» (1996: 15). Por eso, el retorno de Dios a la cultura actual se debe entender utilitariamente para los fines del programa social de este mundo (filantropía de servicio humano). Y con esta versión, su postmodernismo es precisamente para mostrar la condición de derrota de la modernidad, la crisis de nuestro tiempo, el desencanto del proyecto de la razón científica (progreso) y como alternativa propone la reconciliación del mundo mundano con lo sagrado o recuperar la historia sagrada para recomponer la erosión entre la fe y la política. Y como fruto de este movimiento intelectual religioso sería el surgimiento de los políticos democristianos de Italia, para que la Iglesia participe en los programas de gobierno.

Derrida (1997), también con esta tendencia se pregunta: ¿Por qué es tan difícil pensar ese fenómeno, apresuradamente llamada el retorno de las religiones? ¿Por qué sorprende? ¿Por qué asombra en particular a los que creían ingenuamente que una alternativa oponía de un lado la Religión, del otro la Razón, las luces, la Ciencia, la Crítica (la crítica marxista, la genealogía nietzscheana, el psicoanálisis freudiano y su herencia) como si lo uno no pudiera sino acabar con lo otro? Y sobre estas preguntas inquietantes, propone otro esquema para el «retorno de lo religioso» sin fanatismo, «comenzando por el de democracia y el de secularización, incluso el del derecho a la literatura, no sólo europea, sino greco-cristiano, greco-romano» (1997: 14).

En cambio Mardones (1988), indica que el problema del «retorno de Dios» se entiende partiendo de «la muerte de Dios» en relación con que la «modernidad es el tiempo de la cosmovisión descentrada y del pluralismo de imágenes del mundo», la modernidad representaría el desencanto del escolasticismo del medievo (la razón científica sobre la razón religiosa) o la razón científica como el desintegrador del poder integrador de la religión («ordenador universal»). Sin embargo, para Mardones, los hombres del occidente se habrían visto aquejados del «historicismo relativista» (temporalidad pasajera) y ahora se encontrarían en la búsqueda del antídoto para esa enfermedad del resquebrajamiento mental, mediante:

- ◆ El camino de las verdades eternas o las fuerzas suprahistóricas
- ◆ Con la metafísica tradicional de Nietzsche
- ◆ Con la razón comunicativa de Habermas
- ◆ Por la vía del arte, que permita alcanzar «unos mínimos» que no se diluyan.

Estrategia y tarea para radicalizar la misma tendencia a la modernidad, como el proceso de trascendencia de la razón moderna racionalista y, situarse en la perspectiva postracionalista (autotrascendencia de la razón) o de «autosuperación» a nivel político-social, filosófico y religioso. Entonces, la preocupación general de los intelectuales postmodernos de Europa es de «salvar la modernidad» o el sistema capitalista con el «Retorno de Dios», a manera de la utopía andina con el concepto de Pachakutiq: «Retorno de las Wakas» (Millones y otros, 1990), «Mito del Inkarrí» (Arguedas, 1964; Ossio, 1973; Ortiz, 1973) o con el «Desencantamiento de los Encantos» (Arroyo, 2003).

III. EL SENTIMIENTO RELIGIOSO COMO PATRIMONIO CULTURAL DIFÍCIL DE COLONIZAR⁴

3.1. *El carácter de la religión y su sentido cultural*

El postmodernismo es una preocupación aleatoria del movimiento intelectual académico (universitario), pedagógico (enseñanza) y filosófico (reflexión) en las sociedades industriales, principalmente del Occidente, con rasgos de subversión filosófica, de sentimiento nacionalista (étnico cultural) y con apariencia pluralista y

4 Como parafraseando titulamos este subtema, tratando de rescatar o reactualizar la preocupación de Arguedas (1975: 183), porque creemos que sigue vigente la tarea de peruanizar la cultura andina como un patrimonio subsistente y cultura viva operante de los mitos o la religión andina, luego del reto y difícil situación impuesta por la conquista, colonización, republicana y aún hoy, no ha dejado de enfrentarse a las agresiones prejuiciosas de nuestra modernidad urbana absorbente y extranjerizante, sin ser «culturalmente avasallados». Arguedas, luego de haber recopilado y entendido la vigencia y el significado de los mitos posthispanos y el pensamiento del hombre alto andino y de la suerte de los emigrantes a las ciudades, sostiene en el XXXVII Congreso de Americanistas de La Plata, sobre el destino y condición de la cultura como un patrimonio difícil de colonizar y lejos de ser extinguidas por la modernización estarían recreándose o reinventando otras maneras de existir, sin dejar lo andino como matriz cultural bajo formas cristianas y modernas.

democrático para el diálogo del uno con los otros; además, la cultura matriz siente arrebatada su prestigio y poder por la reciente unipolaridad norteamericana. Aún más, el postmodernismo se presenta como esencialismo particular para oponerse a los metadiscursos ideológicos o a los paradigmas globalizantes, aunque con más acento cultural que político económico por el «nuevo orden mundial: democracia y mercados» (Chomsky, 1996). Lo que exige a formular ¿Alguna vez habría existido una sola razón, una sola verdad, una sola cultura, un solo culto o una sola «civilización» en nuestro mundo? Nuestro planeta nunca ofreció al Sol o a la Luna una misma faz en las mismas condiciones para su iluminación, por su forma; así como muchas estrellas nos iluminan, también la tierra muestra y ofrece muchas civilizaciones y diversas culturas desde su origen, un tanto así como su configuración fisiográfica y ecológica. Y ahí, la virtud inherente de nuestro mundo y la enorme cualidad de los patrimonios culturales, precisamente para seguir delineando el destino de la raza humana. Y querer uniformizarla, hacerla una sola cultura o una civilización es como contravenir a su mismo origen y a la naturaleza de existencia de la especie *homo sapiens*; incluso, la ingeniería genética también sabrá respetarla como la ciencia humana del porvenir, así como la ingeniería de la naturaleza. Porque sería como negar a la vida misma y su sentido y a la universalidad que reside en sus particularidades.

Asimismo, los pueblos, las culturas, las civilizaciones, los Estados o los regímenes sociales a lo largo de su historia, nunca fueron de un mismo tipo, totales o mundiales aún siendo más poderosos. La historia registra y sanciona que todo imperio socava y engendra su propio fin, como habría advertido el «viejo Voltaire» con cierta ironía: «si Roma y Esparta cayeron ¿qué Estado puede ser inmortal? Quiso decir, que tarde o temprano todo imperio muere» (Mori, 1997: 18). Esto con relación a que la geopolítica mundial, en teoría, es la supremacía de los Estados Unidos por el control de las redes económicas del globo, en colaboración o con reserva estratégica de otros países industrializados, que conllevan a la actual crisis económica total, con o sin implosión socialista de la URSS, y también, por la actitud parsimoniosa, tolerante, dependencia, temor o falta de liderazgo real, consciente y consecuente de los partidos políticos, gobernantes y de la misma población de los países no industrializados o dependientes financiera o tecnológicamente.

Por lo que es legítima la utopía de la variedad ecológica como la riqueza del mundo, así como la diversidad cultural es el éxito social y humano, dentro del clima de valoración, intercambio recíproco y sentimiento por el respeto mutuo con equidad y justicia social, que el afán individual y el ejercicio obsesivo con tendencia social a la supeditación aventurera al más fuerte: la ley salvaje.

Esta condición de entidad humana fue la que configuró a la existencia de las multiplicidades culturales y con ellas, distintas formas de percibir y racionalizar con tendencias inteligibles, compartibles o unificables cuando así las apremian las circunstancias históricas del contexto, precisamente por el contenido convencional

de las culturas y carácter social de las gentes, como respuesta total. Además, la ciencia es el resultante del ejercicio constante del saber humano para el mejor uso racional de los recursos de su medio para con sus miembros, de manera organizada y con valoración intersubjetiva de las colectividades culturales. Entonces, el problema no son las diferencias, tampoco las semejanzas o de ser cosmopolitas o localistas, sino, la cuestión es de haber llevado a sus extremos la «voluntad de poder» de Nietzsche y convertirla en la «cultura de poder» con alto sentido egocéntrico individual (¿«gen egoísta»?) o de grupo.

Dentro de esta trama humana, la religión cumplió y cumple un aspecto esencial para preservar o legitimar la cultura, en el control y ordenamiento social o para generar el cambio o resistencia social, cuando el poder político es desoxigenado o atrofiado. Entonces, el poder religioso vuelve a sobresalir con su actitud conservadora o preservadora de la tradición y sobre todo, por actuar como un refugio vital de la fe social, un centro revitalizador de la cultura primordial o como la fuente de esperanza de los olvidados, traicionados, vencidos, avasallados o excluidos, bajo la forma del retorno de los dioses, de los mesías, héroes culturales, de los caudillos políticos o como mitos de propuestas político culturales para negar el presente asfixiante o de crisis a través de un pasado mejor, como pretexto para construir el futuro mejor. Así, la religión, el pasado o los dioses se convierten en justicieros y constructores de un nuevo orden social, cuando los pueblos, los políticos o los hombres intrigan o encubren el fin supremo de lo humano; donde la figura del niño, la pobreza y el paria se convierten en el arquetipo de negación a la anomia de la avaricia, mezquindad o del individualismo excéntrico.

De ahí, todo sistema religioso elemental o complejo está impregnado al *ethos* cultural (a la personalidad individual y conducta social) y con enorme plasticidad adaptable al medio social y cultural, por eso se convierte en el formidable preservador del patrimonio cultural difícil de colonizar. Aun más, las tradiciones religiosas que subsisten como subcultura en las sociedades dominantes con religiones oficiales de origen colonial, operan con profundo contenido defensivo y motivaciones reivindicativas a manera de los mitos de origen (identidad cultural) y regeneración del tiempo para reemplazar lo viejo por lo nuevo, lo malo por lo bueno y el presente por el futuro con la apariencia del pasado. Además, el proyecto de futuro es otro símbolo ingénito que concita tanto esperanza como desconfianza y temor por lo ignoto, incierto y contaminable, pero deseable, inventable o transformable sobre la base del pasado para superar la incertidumbre del presente.

Por esta razón, la religión o el pensamiento religioso, como la idealidad libertaria del alma humana que rellena las aspiraciones enervadas o truncadas por las relaciones de dominación y dependencia, se vincula con fuerte acendro al sentimiento humano y a la forma de vida de los pueblos étnicos, decidiendo en muchos casos las guerras, conquistas o la configuración de las diversas nacionalidades del mundo. Por eso, la religión o las religiones fueron la preocupación permanente de la

intelectualidad o de los estudiosos en distintos tiempos sociales y momentos históricos. Una de ellas fue la ciencia social que especializó a la filosofía o la sociología de la religión urbana y, principalmente a la antropología de la religión como una nueva disciplina humana, con responsabilidad y compromiso de entender y atender a los pueblos étnicos y sociedades rurales: sus obras y sus aspiraciones.

En la historia de la antropología de las religiones, muchos especialistas se dedicaron con mucha atención, porque creían vital responder a los diversos problemas culturales, convulsiones sociales y reacciones mentales desde la perspectiva religiosa. Entonces, trataron de entender las religiones primitivas de los pueblos ágrafos y las grandes religiones de las civilizaciones colonialistas, desde la perspectiva evolucionista y jerárquica (Heródoto, Tylor, Lang, Smith, Frazer, Reinach, Henry y otros). Frente a esta visión, Durkheim sale al debate y sienta bases de que no existen religiones superiores ni inferiores, todos son igualmente religiones que responden a las necesidades sociales y a las aspiraciones personales. Desde entonces, todos los sucesores enriquecieron a la ciencia de la religión con la teoría sociológica y metodología antropológica (como un hecho y función social), desde Malinowski, Radcliffe-Brown, Evans Pritchard, Mauss, Levi-Strauss, Geertz, Hocart, Metraux, etc.

3.2. Patrimonio cultural religioso y formas de afirmación cristiana

Sahlins, en función al paso del tiempo y de los nuevos entornos resume el carácter y sentido de las religiones cuasi evolucionista:

«Cuando éramos nómadas ganaderos, Dios era nuestro pastor. Nosotros éramos su rebaño y Él nos establecía en verdes pasturajes y nos conducía junto a las aguas mansas.

Cuando éramos siervos y nobles, Dios era nuestro rey. Sentado majestuoso en el trono celestial, su báculo de pastor se había convertido en un cetro adornado con piedras preciosas: soberano de monarcas feudales, incluso del príncipe del Mal, su pendenciero barón. Pero la mayoría de nosotros éramos campesinos, y nuestro bienestar y nuestra justicia no estaban ya en los verdes prados, sino en la tierra. Y queríamos poseerla. Queríamos heredarla.

Hoy somos hombres de negocio, y el Señor es nuestro asesor mercantil. Lleva un libro mayor para todos nosotros, donde registra nuestras buenas obras en negro y nuestros pecados en rojo. El Señor lleva una contabilidad por partida doble. Inscribe el nombre en bonitas columnas. Y cuando el Gran Negociante cierre nuestra cuenta, a los que presenten saldo acreedor les pagará dividendos eternos; pero aquellos que hayan malgastado su vida..., bueno, pasarán a poder del demonio.

Es demasiado fácil decir que el hombre creó a Dios (o a los dioses) a su imagen. Dios es sinónimo de sociedad. El punto de vista del famoso Durkheim,

comprimido metafóricamente de esta forma, sigue siendo una de las dominantes perspectivas antropológicas de la religión.

En lo divino, los hombres reportan a sí mismos la autoridad moral de la sociedad, la disciplina, que va más allá de ellos, a que han de someterse, que frena su conducta aun a pesar de ellos mismos, contradice sus impulsos, recompensa su sumisión y de este modo los hace independientes y agradecidos a ella» (1984: 151 y 152).

Esta referencia nos ilustra sobre la plasticidad de la religión, de ahí diríamos que el cristianismo católico que arriba al Perú durante la colonia, no es hoy el mismo. Porque se adaptó al esquema mental (lógica) andino y tratando de sustituirla a la religión andina lo que logró es la subsistencia bajo formas cristianas, como advierte Foster (1964: 34-35) en que: los negros católicos de América identifican sus divinidades con los santos cristianos (dios Legba por San Antonio), culto a la Virgen María en el sur de Italia (Greenfield, antigua ciudad griega) sería la imagen de Afrodita, la «taumaturgia» de Roma pagana habría sobrevivido en Bizancio «bajo formas cristianas», «los enfermos acudían a las iglesias de San Cosme y San Damián o a la del Arcángel San Miguel, para ser curados, como antes ocurrieran a los templos de Esculapio» y asimismo, las comidas comunales en los cultos santorales ofrecidos por los mayordomos serían el «banquete de recuerdo» a los sacrificios de animales sagrados como la comida de los dioses. También Ferrari reporta la tradicionalidad precristiana de los pobladores de Sicilia («en la mitad de la Tierra»), «que casi todo lo que existe se explica por un mito o una leyenda: el Etna era el lugar donde Hefestos, dios griego del fuego, forjaba sus armas, y las erupciones eran causadas por un dragón de muchas cabezas, encarcelado por Zeus bajo la montaña» (Ferrari 1977: 265); y los marineros siguen pintando en la proa el ojo de Osiris para asegurar el buen destino; es decir, los antiguos dioses y sitios sagrados «siguen latentes con tanta o más fuerza que en la antigüedad».

Lo mismo diríamos del pensamiento religioso del hombre andino de hoy, es cristiano cuando la iglesia y las relaciones oficiales exigen la normatividad institucional transitoria⁵ y es andino cuando su actividad milenaria reclama hacer el pago a la Pachamama (Mariscotti, 1973), Apu Wamanis (Arroyo, 1987, 2003) y otros espíritus tectónicos para aplacar su ira o solicitar la fertilidad de las parcelas, la fecundidad de sus ganados o para curarse de alguna enfermedad. Por eso hoy, muchos Santos Patronos carismáticos aparecen no sólo en la figura arquetípica de «Cristo Andino»⁶, sino también están organizados con la lógica del sistema de

5 Hacén grandes fiestas y cultos santorales durante el año y se identifican con sus respectivos «Santos Patronos» impuestos en la colonia o pueden renovar con otros Santos cuando la necesidad apremia. Muchos santuarios de peregrinaje actual fueron las antiguas Wakas o Montañas Sagradas residencia de los dioses ancestrales; por lo que, muchos santos son milagrosos y operan con el rostro andino.

6 «Rostro Andino» es la imagen fenotípica de los santos patronos como el «Santo Moreno» del «Señor de Pachacamilla» o Señor de los Milagros de Lima y «Cristo Moreno» del «Señor de Luren» de Ica,

parentesco (clasificación por edad, sexo, generación y sistema dual) y al identificarse con las familias, pueblos o comunidades andinas, aparecen como las divinidades totémicas con carácter ancestral que fijan espacios sociales y culturales a manera o como los dioses andinos que residen en las montañas sagradas.

Dentro de esta racionalidad andina encontramos a varios santos patrones emparentados y jerarquizados en la sierra centro-sur, como ilustra el siguiente relato: En tiempos antiguos aparecen varios hermanos en la meseta de Bombón de la región de Chinchayqocha de Junín («Hermanos Cristo») y desde este antiguo centro de origen (Paqarina) se distribuyen a los siguiente lugares: El hermano mayor se dirige al distrito de Huayllay (Cerro de Pasco) y se convierte en el «Señor de Wayllay», el que sigue se encamina hacia Tarma y se convierte en el «Señor Muruway»; y los dos hermanos siguientes se alejan más al sur, el tercero llega a Lircay de Huancavelica y se convierte en el «Señor de Wayllay» y el último pasa a Huanta y se convierte en el «Señor de Maynay». En la actualidad, todos estos santos patrones gozan de prestigio en sus respectivas jurisdicciones a semejanza de los afamados hermanos Apu Wamani Qarwarasu de Puquio y Rasuwillka de Huanta-Ayacucho, Wamanrasu de Huancavelica y Waytapallana de Huancayo (Navarro del Águila, 1983; Arroyo, 1987).

Gisbert (1980) nos reporta el mundo cósmico de los Aymaras a través del estudio de los mitos y de la iconografía del arte virreynal por los pintores indígenas, donde las representaciones plásticas plasman a la «Virgen María como Madre Tierra en forma explícita» (Museo de la Moneda de Potosí); es decir, el cerro Potosí es representado con el rostro femenino «coronada por la trinidad» y en otro cuadro aparece la Virgen encima de la misma montaña sagrada (idealizada). En resumen, tanto al Cerro de Potosí como a la Virgen identifican como «Coya»: «María-Cerro». Asimismo, en Copacabana siempre se adoró a la Pachamama y Qochamama y desde la colonia se institucionalizó a la Virgen María y se le conoce por la «Virgen de Copacabana», como la santa patrona de arraigo regional que concita a cientos de peregrinos de otras regiones del Perú y de Bolivia.

Con esta etnografía, lo que intentamos explicar es de que los dioses y los cultos religiosos responden siempre a las necesidades y contextos culturales de las diferentes civilizaciones, y de estar vinculados históricamente; siempre están atrapados o mediatizados culturalmente y conceptualmente a sus propios patrones y

«Señor de los Temblores» de Cusco, «Señor Cautivo» de Ayabaca de Piura, etc.; es decir, son los santos taciturnos y lacerados con los rostros del indio, mulato o del mestizo sufriente y compungidos por la servidumbre, pobreza o marginación social. También son entendidos como santos curanderos, semilleros, peregrinos (en la figura de ancianos andrajosos, legañosos y mendigos) y especialistas en algún oficio que se identifican con la actividad del hombre andino, del mismo modo, son santos pendencieros, fugitivos o fiesteros. Asimismo, «Cristo Dios», como hijo de Dios, aparece como santos patrones con distintos nombres sugestivos y carismáticos que se funden en la multiétnicidad y pluriculturalidad del país.

esquemas mentales. Por eso, se producen interpretaciones, reinterpretaciones y sus respectivos reciclajes o recreaciones del mito y rito, así como con las fiestas santorales del mundo andino. De ahí, la religión como parte de la cultura es difícil de ser colonizada, cuando se «trata de pueblos con varios decenas de siglos de ejercicio de la inteligencia y de la habilidad física ilimitada del ser humano, que en los casi cinco siglos de dominación política y económica no habían sido culturalmente avasallados» (Arguedas, 1981:184).

En esta medida, la preocupación de Vattimo, con la idea del «Retorno de Dios», es bien limitada y exclusivista sólo para la historia de los pueblos y civilizaciones de origen cristiano, en cambio para las culturas que fueron impuestas compulsivamente no tienen la misma representación arquetípica y por tanto, pierde su contenido simbólico. Sin embargo, es válido como la tarea intelectual para la reflexión y debate, a fin de actualizar el valor social y conceptual del cristianismo, porque, como toda religión, antropológicamente tiene interés siguiente (Schwimmer, 1980):

- ♦ Sirve para hacer funcionar la sociedad
- ♦ Para generar puntos de vistas comunes e interpretar experiencias comunes
- ♦ Para expresar los conflictos surgidos al interior de las sociedades
- ♦ Para compartir determinados actos y restablecer la solidaridad de grupo
- ♦ Los valores religiosos son estimulantes en la iniciativa individual, tiene eficacia en la actividad económica y en la centralización política.
- ♦ La religión, entre sus limitaciones, tiene la virtud de socializar y humanizar introspectivamente a los hombres y los pueblos.

Como reflexión final y a manera de algunas conclusiones creemos que:

Primero, la ideología postmoderna surge dentro de la modernidad y se convierte en una torrente de crítica abierta a los ideólogos modernistas y al propio sistema en cuanto al poder político y social capitalista y socialista occidental, bajo la imputación de ser los culpables por haberlos conducido irresponsablemente a la humanidad, mediante la ceguera de la obsesión del poder (una «locura colectiva»), solo por querer apoderarse del mundo, por crear campos de concentración con ansias del dominio económico y político, de generar y utilizar los efectos de la «cultura de masas» para la economía de mercado ilimitado y utilitario, de generar «un ser ávido de dominio y la razón en su instrumento» (con violencia dominadora). Por estas y otras razones, la razón moderna se habría eclipsado generando el escepticismo por la modernidad y consecuentemente, los postmodernistas estarían asistiendo para salvarlas:

- ♦ Ayudando a escapar de la trampa del pensamiento cosificado y así restituir la tradicionalidad cultural-religiosa, con la idea del «retorno de Dios».
- ♦ Oponerse a la tiranía de la razón sin dogmatismo.
- ♦ Practicar el diálogo entre el uno y el otro o la comunicación entre los diferentes (por la pluralidad cultural)

- ♦ Integrar la relación del sujeto con el objeto y
- ♦ Declarar por «agotado el paradigma cartesiano» utilitario que instrumentaliza al hombre.

Segundo, la idea del «Retorno de Dios» ¿Significaría un real renacimiento del sistema religioso cristiano o simplemente responde al sentimiento de culpa de los intelectuales frente a la civilización moderna sangrante y deshumanizante por el entusiasmo del poder ilimitado (dinero y poder)? En el caso de ser un renacer religioso, seguramente tendrá la implicancia de reinsertión al sistema político e ideológico de la estructura social, como han integrado y funcionado en el viejo colonialismo occidental y en otras sociedades de castas (unión del poder político con la religión, entre la cruz y la espada para conquistar América). Y si es por el sentimiento de culpa, se podría pensar que la civilización moderna occidental aún no ha dejado de ser una sociedad guerrera que conquista y sojuzga pueblos que son mercados potenciales (a costa del hambre, miseria y guerra en los países pobres del mundo). Frente a esta actitud abominable de la economía de mercado, la intelectualidad muestra su desacuerdo de distintas maneras y una de ellas vendría a ser la reacción en la agrupación de la postmodernidad.

Tercero, la religión, por su condición sagrada y de sensibilidad humana, a veces se convierte en un pretexto para enjuiciar los hechos sociales conflagrantes, degradantes o corruptos de los programas de gobierno o para denunciar, de algún modo, los fines políticos de carácter hegemónico y exclusivista de las superpotencias. Entonces, la idea del «Retorno de Dios» funcionaría como principio normativo regulante en los mecanismos del control social, geopolítica del caos o del desorden mundial: conflictos separatistas interétnicos, las guerras de liberación nacional o las luchas nacionalistas de autonomía o de secesión nacionalista o fundamentalismo religioso.

Probablemente a este hecho religioso asistimos con el choque de dos religiones fundamentalistas (cristianismo/islamismo) y dos civilizaciones marcadamente étnicas (Occidente/Oriente) con sus propios orgullos e identidades culturales y con obsesiones de poder histórico: actitud globalizante y sentimientos nacionalistas. Esta es la condición que pinta el inicio del tercer milenio, con la herencia del siglo XIX y XX.

BIBLIOGRAFÍA

AMIN, Samir

1999 *El capitalismo en la era de la globalización*. Paidós, Barcelona.

ANSIÓN, Juan

1987 *Desde el rincón de los muertos: el pensamiento mítico en Ayacucho*. GREDES, Lima.

ARBLASTER, Anthony

1992 *Democracia*. Alianza Ed., Madrid.

ARGUEDAS, José María

1981 *Formaciones de una cultura nacional indoamericana*. Siglo XXI, Lima.

ARROYO AGUILAR, Sabino

2003 *Dioses y oratorios andinos de Huancabamba*. Tesis Maestría, PUCP, Lima.

BECK, Ulrich

2000 *¿Qué es la globalización?* Ed. Paidós, Barcelona.

BERGER, Peter y Thomas LUCKMANN

1972 *La construcción social de la realidad*. Amorrortu Edit., Buenos Aires.

BILBENY, Norbert

1999 *Democracia para diversidad*. Ed. Ariel, Barcelona.

BOURDIEU, Pierre

2002 *Pensamiento y acción*. Libros del Zorzal, Buenos Aires.

BURCKHARDT, Jacob

1982 *Del paganismo al cristianismo*. FCE, México.

CHOMSKY, Noam y H. DIETERICH

2002 *La aldea global*. Txalaparta.

DEGREGORI, C. y G. PORTOCARRERO (Ed.)

1999 *Cultura y globalización*. PUCP-IEP, Lima.

DERRIDA, J. y VATTIMO, G.

1997 *La religión*. Colección Ideas, Argentina.

DUMONT, Louis

1987 *Ensayos sobre el individualismo*. Alianza Universitaria, Madrid.

- DURKHEIM, Emile
1968 *Las formas elementales de la vida religiosa*. Edit. Schapire, Bs As.
- FERRARI, Amadeo
1977 «Una isla mística y tradicionalidad». En *Rev. Geografía Universal* N° 3, vol.2, Ed. Peruana.
- FOSTER, George
1985 *Antropología aplicada*. FCE, México (1969)
1966 *Las culturas tradicionales y los cambios técnicos*. FCE, México.
- FOUCAULT, Michel
1993 *Las redes del poder*. Ed. Almagesto, Bs As.
- FUENZALIDA, Fernando
1995 *Tierra Baldía*. Colección Axis Mundi, Lima.
- GODELIER, Maurice
1990 *Lo ideal y lo material*. Taurus humanidades, Madrid.
1995 *¿Está la Antropología Social indisolublemente atada al Occidente, su tierra natal?* RICS-143.
- GEERTZ, C.
1991 *El surgimiento de la Antropología Postmoderna*. Edit. Gedisa, México.
- GIDDENS, Anthony
2000 *Un mundo desbocado: Los efectos de la globalización en nuestras vidas*. Ed. Taurus, España.
- GINZBERG, Eli
1965 *Tecnología y cambio social*. UTEHA, México.
- GISBERT, Teresa
1980 *Iconografía y mitos indígenas en el arte*. Libreros Edit. La Paz.
- GRAVES, R. y Raphael PATAI
1986 *Los mitos hebreos*. Alianza Edit., Madrid.
- HABERMAS, Jurgen
1996 *La lógica de las ciencias sociales*. Edit. Tecnos, España.
2000 *La constelación postnacional*. Ed. Paidós, Barcelona.
- HANS, Albert
1972 «El mito de la razón total». En T. ADORNO: *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. Edit. Grijalbo, Barcelona.

- HELD, David
1997 *La democracia y el orden global*. Paidós, Barcelona.
- HOBBSAWM, Eric y Terence RENGER
1983 *The Invention of Tradition*. Cambridge, University Press.
- IZUZQUIZA, Ignacio
1990 *La sociedad sin hombres: N. Luhmann o la teoría como escándalo*. Anthropos, Edit. Del Hombre, Barcelona.
- LE GOLFF, Jacques
1965 *Los intelectuales de la edad media*. Ed. Univ., Buenos Aires.
- LUHMANN, Niklas
1995 *Poder*. Anthropos ed. Del Hombre, Barcelona.
- LIPHART, Arend
1988 *Democracia en las sociedades plurales*. Ed. Prima, México.
- LYOTARD, Jean-Francois
1990 *La postmodernidad*. Gedisa, México.
- MARDONES, José
1988 *Postmodernidad y cristianismo*. Edit. Sal Terrae, España.
- MARISCOTTI, Ana María
1978 *Pachamama Santa Tierra*. Bebr. Mann Verlag Berlín.
- MAUSS, Marcel
1971 *Institución y culto*. T. II, Edit. Barral, Barcelona.
- MORI, Luis
1997 «Por la implosión europea». En la sección Opinión p. 18 en *La República*, Lima 4 de octubre de 1997.
- MÜLLER-ARMACK, Albert
1968 *El siglo sin Dios*. FEC, México.
- NIETZSCHE, Friedrich
1998 *El anticristo*. Alianza Edit., Madrid.
- REDFIELD, Robert
1963 *El mundo primitivo y sus transformaciones*. FCE, México (1953).

- RORTY, Richard
1997 *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*. FCE, Buenos Aires.
- ROWE, William y Vivian SCHELLING
1991 *Memory and Modernity: Popular culture in Latin American*, VERSO, London New Cork.
- SAHLINS, Marshall
1984 *Las sociedades tribales*. Edit. NCL, Barcelona.
- SARTORI, Giovanni
1989 *Teoría de la democracia*. Alianza Universidad, Madrid.
- SCHWIMMER, Erick
1980 *Religión y cultura*. Edit. Anagrama, Barcelona.
- SOANE, José y E. TADDEI (Ed.)
2001 *Resistencias mundiales*. CLACSO, Bs As.
- TOURAINÉ, Alain
1996 *¿Podremos vivir juntos?* FCE, Bs As.
- VÁZQUEZ MONTALBÁN, Manuel
1999 «Prólogo». En *Geopolítica del caos*. Barcelona, El Mundo Diplomático: pp.11-21.
- VATTIMO, Gianni
1996 *Crear que se cree*. Edit. Paidós, Barcelona.