Transformaciones educativas y culturales de la sociedad y de la Iglesia en América Latina. Conferencia dictada el 26 de enero de 2017 durante el Congreso Internacional “De Puebla a Aparecida, Iglesia y Sociedad en América Latina (1979-2007), organizado por el Instituto de estudios políticos “San Pío V”, el Instituto Luigi Sturzo y el Instituto Italo Latinoamericano.

La literatura sobre el agotamiento de la modernidad y las reacciones pretendidamente post-modernas es inmensa. Durante varias décadas, la conciencia respecto que una época ha llegado a su fin y sobre la emergencia de una cierta novedad cultural a nivel global parece campear por doquier: en ámbitos tan diversos como la teoría de la arquitectura, la filosofía o la sociología se fueron fraguando importantes interpretaciones sobre la crisis epocal contemporánea que a su vez fueron síntoma del desconcierto ante el derrumbe de algunas certezas hasta hace poco incuestionadas o pretendidamente incuestionables1.
La Iglesia no se mantuvo al margen de estas reflexiones. En cierto grado ha adquirido conciencia del nuevo momento epocal que todos estamos viviendo. Por ello, a continuación intentaremos aproximarnos no tanto a las teorías sobre la postmodernidad en sus distintas ramificaciones sino a la comprensión gradual que la Iglesia ha adquirido de la transformación antropológica y cultural que caracteriza el presente. Arriesgaremos algunos breves comentarios sobre el denominado “sustrato católico” de la identidad latinoamericana, señalaremos muy sucintamente el impacto colonizador recibido a través del pensamiento ilustrado y trataremos de esbozar algunas tendencias perceptibles tanto en la sociedad como en el propio cristianismo en el momento tardo-moderno actual acompañadas de una modesta reflexión sobre las posibles esperanzas que este escenario ofrece, aún en medio de diversos aspectos críticos más o menos evidentes.
También puede descargarse la versión en pdf en el siguiente link:

1. La Iglesia se vuelve consciente del “cambio de época”
La reflexión cristiano católica sobre la crisis del paradigma contemporáneo ha tenido su propia evolución. Ya la Constitución Gaudium et spes sobre la Iglesia en el mundo actual del Concilio Vaticano II indicaba que las condiciones de vida del hombre en el momento presente se han transformado de tal modo que identificamos “una nueva era de la historia de la humanidad”2. La Iglesia en América Latina reconoció estar viviendo un peculiar cambio en la III Asamblea General del Episcopado Latinoamericano celebrada en Puebla en 1979. Baste recordar los parágrafos 76 al 86 del documento final para constatar que la conciencia cristiana

advierte que un cambio profundo sucede en el corazón de nuestras personas y de nuestros pueblos. Años después, el propio Juan Pablo II al inaugurar la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Santo Domingo en 1992 constató que “en nuestros días se percibe una crisis cultural de proporciones insospechadas” y habló de una nueva “cultura adveniente”, tema sobre el cual desarrolló una amplia reflexión que impactó en el documento final3.

En el Magisterio episcopal mexicano se introdujo el concepto de “cambio de época” en el año 2000: “vivimos no sólo en una época de cambios, sino en un verdadero cambio de época que transforma los referentes tradicionales de la existencia individual y colectiva en mayor o menor medida. Estos cambios son amplios y profundos e involucran todas las dimensiones de la vida”.4 Utilizando la categoría “cambio de época” se analizó tanto la mutación del escenario eclesial como del escenario sociopolítico mexicano de aquel momento tan importante en la vida de México.

Así mismo, en el ambiente en torno al Jubileo de la Encarnación los obispos latinoamericanos utilizaron en el CELAM el concepto “cambio de época” al redactar el documento El tercer milenio como desafío pastoral5 , y posteriormente, en el mayor esfuerzo de análisis e interpretación realizado por la Iglesia en América Latina, previo a Aparecida. Me refiero al documento Globalización y nueva evangelización en América Latina y el Caribe, publicado en el año 20036.

En la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, varias de las discusiones versaron sobre el “cambio de época”. Mons. Carlos Aguiar introdujo explícitamente el tema inspirado parcialmente en una aguda lectura del libro de José Ortega y Gasset intitulado: En torno a Galileo.7 Algunos obispos y expertos invitados reaccionaron negativamente alplanteamiento. Parecía que sin saber muy bien por qué, la idea que el paradigma cultural vigente se encontraba en proceso de redefinición resultaba chocante para algunas sensibilidades. Sin embargo, el tema fue incorporado en el documento final y reconocida su índole principalmente cultural8.

Posteriormente, desde otras latitudes, el Papa Benedicto XVI incorporó expresiones como “dictadura del relativismo”, “emergencia antropológica” o “emergencia educativa” las cuales se reflejaron también de diversas maneras en la interpretación de diversos fenómenos educativos y culturales a comienzos del nuevo milenio en América Latina9.

Pasados los años, el Papa Francisco utiliza la categoría “cambio de época” para contextualizar el escenario que afronta la Iglesia en la actualidad. Por ejemplo, cuando en Evangelii gaudium nos ofrece su mirada sobre “el contexto en el cual nos toca vivir”10 de inmediato nos invita a tomar conciencia del momento por el que transcurre la Iglesia, es decir, nos invita a entender el “cambio de época”:

Este cambio de época se ha generado por los enormes saltos cualitativos, cuantitativos, acelerados y acumulativos que se dan en el desarrollo científico, en las innovaciones tecnológicas y en sus veloces aplicaciones en distintos campos de la naturaleza y de la vida. Estamos en la era del conocimiento y la información, fuente de nuevas formas de un poder muchas veces anónimo11.

Y más adelante insistirá que si bien existen dificultades sumamente grandes al extenderse de manera global una cultura basada en la superficialidad, lo inmediato, lo visible, lo rápido, y lo provisorio12 es importante tomar en cuenta el sustrato cristiano que aún existe en muchas sociedades, particularmente el sustrato que habita aún en los sectores más desprotegidos y abandonados:

No conviene ignorar la tremenda importancia que tiene una cultura marcada por la fe, porque esa cultura evangelizada, más allá de sus límites, tiene muchos más recursos que una mera suma de creyentes frente a los embates del secularismo actual. Una cultura popular evangelizada contiene valores de fe y de solidaridad que pueden provocar el desarrollo de una sociedad más justa y creyente, y posee una sabiduría peculiar que hay que saber reconocer con una mirada agradecida13.

De esta manera, la cuestión antropológico-cultural no es un asunto puramente teorético en Evangelii gaudium. Al contrario, es el telón de fondo del cambio epocal contemporáneo y de las reservas humanas y cristianas para responder a él. El ser humano real es quien vive el cambio de época y es preciso que no se encuentre solo, sobre todo cuando habita los espacios dónde se generan los nuevos relatos y paradigmas, como lo son las ciudades, los medios de comunicación contemporáneos y las nuevas culturas juveniles, con su pluralidad de personas, lenguajes y tradiciones. Francisco no condena el estremecimiento cultural que vivimos todos como sociedad, sino que afirma el poder del cristianismo para rescatar el significado de lo humano al interior de este y de cualquier otro contexto:

La proclamación del Evangelio será una base para restaurar la dignidad de la vida humana en esos contextos, (…) vivir a fondo lo humano e introducirse en el corazón de los desafíos como fermento testimonial, en cualquier cultura, en cualquier ciudad, mejora al cristiano y fecunda la ciudad14.

Este tipo de afirmaciones supone una comprensión analítica y diferenciada de la modernidad en la que no todo es trigo ni todo es cizaña, es decir, en la que se aprecia la búsqueda siempre de nuevos caminos, aunque en ocasiones no se compartan del todo los hallazgos ni todas las respuestas. Para Francisco, y para el pensamiento cristiano postconciliar, el mundo moderno más que un enemigo a vencer es un territorio por conquistar, no a través de la imposición sino por medio de la provocación de la libertad. Si algo ha caracterizado

la lectura de la crisis moderna realizada por el Concilio Vaticano II y por los papas que han venido tras él, es precisamente esto: la modernidad es un proyecto inacabado, que requiere purificación, pero esta purificación no puede provenir de sus propias fuerzas, de su propio autocercioramiento, sino del redescubrimiento de la categoría "relación" que saca al sujeto personal o colectivo de su ensimismamiento y lo coloca ante el desafío de lo diferente, del otro, y en particular, del totalmente Otro que se revela en Cristo.

2. Francisco no es neo-integrista ni neo-liberal

Esta manera de entender las cosas, contrasta enormemente con las posiciones católicas de corte anti-moderno que situando muchos aspectos de la cultura contemporánea como un mal, buscan atrincherarse y combatir. En este espacio se encuentran tanto integristas de diverso grado de radicalidad, católico-nacionalistas, y muchas personas que sin pertenencia a grupo alguno, interpretan la experiencia de la fe en clave principalmente contra-cultural.

Esta anotación no pasaría de ser una mera anécdota académica sino fuera por el aumento constatable de presencia juvenil en estos ambientes de reacción ultra-conservadora. Una parte importante del cuestionamiento a la enseñanza y/o a la persona del Papa Francisco, curiosamente, habita en grupos de jóvenes que con gran facilidad asumen acríticamente interpretaciones ultra-conservadoras y anti-modernas como actitud defensiva ante un mundo que ofrece pocas certezas.

Por otra parte, también hay que decir, que la postura de Francisco no condesciende con las posturas modernistas que disuelven la especificidad de la fe cristiana en la moda gnóstico-racionalista en turno. Evangelii gaudium claramente es ejemplo de un esfuerzo de reflexión pastoral que acoge las preguntas de la modernidad sin censurarlas, pero las responde desde las exigencias de una antropología que reconoce tanto la fractura contemporánea de la persona humana, como la integración y recuperación de su subjetividad gracias a la reivindicación de lo humano realizada por todas las búsquedas humanas auténticas y muy especialmente por la búsqueda a la que invita el propio acontecimiento cristiano.15

El cristianismo no pretende ser una mera ética o un cierto programa de autoayuda. La certeza fundamental de tipo cristiano radica en el modo cómo Dios mismo se involucra con todo camino humano para afirmarlo y para ampliarlo. Este proceso de purificación y liberación se realiza a través de una experiencia empírica y comunitaria concreta, que es la comunidad de discipulado, que es la Iglesia entendida como Pueblo de Dios, como afecto concreto que celebra, se abraza y reacciona solidariamente, sobre todo, en casos de extrema necesidad y lucha por la justicia.

Esto hace de Francisco, y de la experiencia eclesial que de alguna manera lo acompaña, un lugar de cuestionamiento para todos. Conservadores y liberales, difícilmente resultan indiferentes ante el anuncio de un cristianismo esencial, lleno de simpleza y compasión concretísima por el que sufre. Un cristianismo consciente de ser más don que mérito, más gracia que proyecto titánico de la voluntad, más misericordia que norma racional ético-jurídica.

3. El "cambio de época" no es ruptura completa

Volviendo a nuestro tema, ¿en qué consiste el mencionado "cambio de época" que la Iglesia también detecta? 16

En nuestra opinión, cada etapa de la historia de la humanidad se distingue de las demás no sólo por una periodización arbitraria, sino principalmente por el conjunto de certezas que a nivel psicológico y cultural definen la vida de las personas y de los pueblos. De este modo, no es difícil observar en la cosmovisión colectiva de América Latina diferencias importantes entre el mundo precolombino, el periodo colonial, la época de las independencias nacionales y el actual momento latinoamericano, influido fuertemente por la dinámica de la globalización. Cada una de estas épocas posee un conjunto de valores no cuestionados, que configuran una base sobre la que se desenvuelve la vida de las personas, de las sociedades y de las instituciones.

Evidentemente la diferenciación de distintas etapas históricas no puede ser realizada a través del establecimiento de fechas-límite que a modo de frontera distingan con precisión una época de las otras. Existen procesos graduales que se entremezclan y que hacen de los momentos transicionales experiencias muy difíciles de interpretar en el momento en que suceden y que sólo con cierta distancia histórica pueden ser apreciados más cabalmente.

Esto me parece válido tanto para la explicación del devenir de las sociedades y las culturas en general como para el caso latinoamericano en particular. Soy de la opinión, que América Latina en el momento actual se encuentra realmente al interior de un "cambio de época" pero esta expresión que fácilmente puede interpretarse como una ruptura completa con elparadigma anterior, en muchos momentos desarrolla virtualidades de éste y lo continúa en una suerte de doble movimiento: por un lado, un creciente desencanto ante algunas de las instituciones, símbolos y lenguajes más asociados a la ilustración. Y por otra parte, un deseo no siempre expresado de manera explícita, por reencontrarse con una identidad perdida u obscurecida en la que lo diverso – hispánico-cristiano, indígena e ilustrado – se hermanen y se reconcilien.

4. América Latina: identidad cultural moderna pero no-ilustrada

Desde hace algún tiempo he tenido la oportunidad de publicar algunos estudios sobre la identidad cultural latinoamericana, el papel que juega la ilustración en su interior, su fundamento antropológico y el

cristianismo17. A través de distintas aproximaciones he tratado de argumentar una hipótesis en la que América Latina emerge como realidad con una cierta identidad incipiente, de un modo típicamente moderno, aunque no-ilustrado. La ilustración posteriormente arribará de una manera “sui géneris”, fragmentaria y parcial, a la historia latinoamericana, teniendo efectos diversos a los sucedidos en Europa.

De manera sucinta, me atrevo a anotar a este respecto simplemente que la “cultura base” de América Latina no es medieval, sino propiamente moderna. Pienso rápidamente en Bartolomé de las Casas, en «Tata Vasco», en «Motolinía», en las misiones jesuíticas sudamericanas y en otras muchas experiencias que elocuentemente anunciaron y defendieron preocupaciones típicamente modernas (como las que giran en torno a los derechos humanos y al sentido de la vida comunitaria) pero abiertas a la trascendencia y a reconocer que lo real «se dice de muchos modos», es decir, que lo primario para el pensamiento y para la acción es el estupor ante un mundo que se resiste a ser explicado de manera racionalista o empirista y que al contrario reclama ser reconocido y manifestado a través de una racionalidad analógica que reconozca a la persona como un sujeto con dignidad, constitutivamente comunitario y abierto a la posibilidad de un Misterio que salve.

Sin embargo, de inmediato tenemos que decir que es preciso abrirse a una consideración analítica y diferenciada de la modernidad que nos permita trascender el cliché más o menos extendido que la identifica con la ilustración. La modernidad posee diversos cauces, diversas vías, tanto en Europa como en América Latina. Las preguntas fundamentales que la inspiran se resuelven con distintos acentos y lenguajes en los diversos contextos, dando lugar a una atmósfera que logra articularse más por sus inquietudes que por sus soluciones acabadas, más por sus cuestionamientos que por sus realizaciones fácticas, en las que muchas veces no existe consenso.

Cuando nos referimos a la existencia de una «cultura base» en América Latina, deseamos indicar simultáneamente dos cosas: por un lado, la hybris cultural, históricamente identificable, que comienza lentamente a surgir a partir de 1531 y que sintetiza el aporte europeo y el aporte indígena en una síntesis cultural cristiana «sui géneris», en la que muchos elementos se mezclan y redefinen dando un resultado realmente novedoso.

Y, por otro lado, a la hybris cultural desde la cual hoy se sobreponen y funden otros modelos y tendencias en América Latina. Esto quiere decir que si bien es cierto que existe una amplia gama de «identidades latinoamericanas» en la actualidad, también son verificables algunos rasgos cualitativos que nos permiten ver que existe un despliegue analógico de una misma identidad cultural cristiana de base fungiendo como trasfondo de los nuevos rostros que nuestro mosaico plurinacional posee18.

Es difícil caracterizar con una sola categoría la «cultura base» latinoamericana. Algunos le han denominado «barroco» entendiendo con ello no sólo cierto estilo arquitectónico o cierta tradición musical sino todo el conjunto de factores que permitieron el difícil mestizaje étnico y cultural de nuestros pueblos19. Sin comprometernos demasiado con esta categoría sí podemos tener al menos la certeza de que nuestra cultura base es al menos una versión no-ilustrada de la modernidad que se encuentra fuertemente marcada por el acontecimiento cristiano y por una articulación analógica de elementos de origen diverso en torno a un factor que les confiere una cierta unidad sapiencial anterior a cualquier realidad política20.

Esta cultura-base, esta identidad originaria no se refiere a un elemento esencial de tipo metafísico o a un cierto ingrediente pretendidamente estático que habitara en lo escondido mientras el resto del mundo cambia. Al contrario, el sustrato al que invitamos a dirigir la mirada es una síntesis polimorfa de origen histórico y cultural cuyos bordes no son precisos y se fusionan continuamente con diversas realidades tanto sincrónicas como diacrónicas.

Las hibridaciones y las erosiones de este “sustrato cultural” cristiano-barroco son muy evidentes. No sólo los asociados al efecto secularizante de algunas ideas ilustradas sino aquellos sufridos por diversas tensiones y debates sociales a lo largo del siglo XX y comienzos del siglo XXI en que la propia identidad latinoamericana no ha logrado eclosionar como respuesta y propuesta cultural ante los desafíos presentes.

No podríamos aquí detallar el modo cómo la ilustración irrumpió y afectó el sustrato identitario original de América Latina. Sin embargo, puede ser pertinente al menos expresar este fenómeno de una manera sintética del siguiente modo: la interpretación de la historia cultural de nuestra región es distinta si se identifica el surgimiento de nuestras naciones con la aparición de las ideas y movimientos de cuño ilustrado o si esto se hace reconociendo el sustrato identitario fruto del mestizaje y la evangelización.

Aún subsiste en algunos estudiosos la idea de que la cultura universal saltó de la Edad media a la ilustración, del teocentrismo medieval al antropocentrismo racionalista, del Dios cristiano al deísmo, del régimen económico feudal a la economía de intercambio de mercancías, de la tesis de las dos espadas a la división de poderes. En esta simplificación que hace de la historia un proceso de acción-reacción muchas veces queda como eclipsada precisamente la originalidad de la síntesis cultural latinoamericana en su momento fundante21.

Mientras que la cultura latinoamericana en el siglo XVI y XVII se organiza a través de la imagen, la ilustración lo hace por medio del concepto. La imagen refiere a una presencia, a un origen que no se agota en el pasado sino que persiste en el presente o a un futuro que se sabe cierto que vendrá porque de alguna manera ya

está. La imagen es un signo que ayuda al pensar analógico: muestra la desproporción entre lo contingente y lo necesario, entre lo temporal y lo eterno, pero sin fracturar los polos en cuestión sino colocándolos al interior de una estructura que admite grados, matices y diversificaciones sin perder una cierta unidad. De este modo, lo Infinito no se encuentra fugado de lo finito sino sumergido en él constituyéndolo, desde dentro, en lo que es. Por su parte, el concepto ordena la cultura de otra manera. No desde la presencia sino desde la reflexión sobre las condiciones de posibilidad de la experiencia. En otras palabras, la convivencia humana, y todo el mundo simbólico que la acompaña, se plantea desde lo humanamente posible y lo humanamente concebible. La "analogia entis" es sustituida por la dialéctica entre realidad histórica y utopía, cuya actualización se logra a través de mecanismos sociales como el Derecho, el Estado, el mercado o la sociedad civil.

En una cultura basada en la imagen y su iconicidad la identidad se define por pertenencia a una realidad que ofrece razones para el afecto: la familia, la historia, las tradiciones, "mi pueblo". En una cultura basada en el concepto la identidad se determina por mi acción, por mi ámbito de elección, por mis decisiones y proyectos. En esta perspectiva, el otro es definido como un poder soberano que puede interferir con mi propia libertad. El otro se torna así, muy fácilmente, en una amenaza de dominación más que en una posibilidad de afecto o de ternura. La identidad cultural profunda tiende a desdibujarse y emerge la pura identidad ciudadana. Estas dos maneras de comprender la vida se encuentran tensionadas y a veces hibridadas en América Latina muy evidentemente a partir del siglo XIX.

La identidad cultural latinoamericana como identidad cristiano-moderna (no-ilustrada), anterior a la formación de los Estados nacionales y anterior a la propia ilustración, fácilmente puede ser trivializada si no se perciben sus supuestos antropológicos: si el ser humano se define principalmente como voluntad de poder, anhelo de dominación y sometimiento del otro, es bastante previsible que la especificidad del barroco pase desapercibida o sea considerada un estadio superable y superado. Sin embargo, si el ser humano gravita en un dinamismo más profundo que el poder, si existe una estructura subyacente más honda y decisiva, como lo es la cuestión sobre su "sentido religioso", sobre el significado definitivo de la existencia, entonces, aún el mundo ilustrado poseerá dentro de sí, tensiones irresueltas que sólo activando la dimensión religiosa de la existencia podrán integrarse sin contradicción y sin sacrificio del sujeto personal. Dicho de un modo más simple: sólo cuando se detecta una tensión hacia lo absoluto al interior de la estructura del ser humano, se pueden encontrar razones y energías para relativizar y acotar otras pretensiones de absoluto más bien asociadas al uso y al abuso del poder.

Todas las tentaciones de poder que las instituciones religiosas en América Latina han vivido no son prueba de que lo que hemos sugerido sea falso. Al contrario, lo que muestran es precisamente que el paradigma ilustrado, de corte racional-eficientista, tiende a subsumir diversas realidades, entre las cuales, en ocasiones se encuentran las relacionadas con los delicados dinamismos antropológicos que sostienen la dimensión religiosa de la existencia.

Otra manera de verificar lo que hemos dicho es observar cómo en América Latina a finales del siglo veinte y comienzos del veintiuno el proceso de secularización de las sociedades occidentales, tan entusiastamente anunciado por diversas teorías hasta hace poco, sufre también un proceso de secularización. ¿Qué quiere decir esto? Que el modo cómo se afirmó el desencantamiento moderno-ilustrado de la realidad implícitamente involucró una suerte de sacralización secular de lo secular22. Ante la aguda crisis que en la actualidad vive la interpretación ilustrada de la modernidad hoy podemos percatarnos que nos encontramos en un momento que por diversas vías muestra un fuerte desgaste del proceso de secularización y a modo de contraparte un resurgimiento de los dinamismos religiosos al interior de la estructura de la persona que conllevan un peculiar re-encantamiento del mundo. Este re-encantamiento aflora por doquier en formas de religiosidad nuevas y tradicionales, en las que la Iglesia católica latinoamericana no se encuentra al margen.

Con esto dicho, ahora podemos mirar con mayor atención, algunas de las transformaciones culturales que hoy se presentan en el escenario del cristianismo latinoamericano. Por supuesto, nuestras afirmaciones no tienen pretensiones de universalización sino que en el mejor de los casos ofrecen ciertas generalizaciones que han de ser consideradas no-absolutas y más bien provisionales ya que el dinamismo de la propia realidad hace que el juicio tenga que ser por demás matizado, prudente y aproximativo.

Tras el intento de colonización que el pensamiento ilustrado intentó realizar del mundo vital latinoamericano, con resultados tan heterogéneos como lo ha sido la propia historia de las naciones de la región en los dos últimos siglos, hoy es posible identificar al menos cuatro grandes tendencias a las que consideramos puede ser interesante prestar atención.

5. La absorción de la experiencia religiosa al interior de la lógica del mercado

Una constante en los análisis sociológicos contemporáneos sobre las mutaciones del fenómeno religioso a nivel global han señalado precisamente que la mercantilización de la sensibilidad religiosa aparece de múltiples maneras23. Tal vez la más recurrente consiste en la abundancia de experiencias religiosas que presentan interfaces amigables con las expectativas de la sociedad de consumo contemporánea – como pueden ser ciertas formas de neopentecostalismo protestante latinoamericano y anglosajón o ciertas formas de esoterismo pre o post-cristiano de cuño new age –. Sin embargo, lo que nos parece interesante es mirar que también en

el mundo específicamente católico latinoamericano es posible constatar que existe una cierta absorción de la identidad católica en diversos planos en algunos grupos y movimientos no del todo irrelevantes.
El primer nivel de absorción se puede verificar a nivel teológico-doctrinal con la asimilación y simpatía, muchas veces acrítica, de alguna modalidad de teología de la prosperidad de origen neo-conservador. En efecto, en diversos ambientes católicos latinoamericanos, tal vez con prácticas de devoción más o menos consolidadas, sin embargo, se asimilan las tesis fundamentales de autores como Michael Novak o de Robert Sirico sin mayor discernimiento. No deseamos hacer una descalificación simplona de estos autores sino simplemente evidenciar que la hipersensibilidad de algunos sectores eclesiales latinoamericanos respecto de los peligros que conllevaban las teologías de la liberación de cuño marxista no parece activarse hacia los peligros de las teologías de la prosperidad de cuño neoliberal. A este respecto simplemente señalo que dos de los principales problemas detectados en algunas teologías de la liberación por parte del Cardenal Ratzinger en su Instrucción Libertatis nuntius fueron, por una parte, el uso de mediaciones socioanalíticas incompatibles con una sana antropología cristiana, y la temporalización (inmanentización) del Reino. Me parece, que estos dos problemas mutatis mutandis también existen en algunas de las doctrinas típicamente neoconservadoras que hoy impactan a ciertos grupos católicos que inciden en los mundos empresariales y políticos, por ejemplo, en Colombia, México o Chile.
Ahora bien, si bien este primer nivel de absorción puede ser preocupante, el segundo tal vez sea aún más determinante y profundo: me refiero ya no tanto a un cierto impacto teológico-doctrinal que puede existir en algunos sectores educados sino al modo cómo algunas propuestas religiosas de tipo católico se ofrecen a los “mercados juveniles” de clase media y clase alta a través de la exaltación más o menos explícita de un ideal de vida basado en la ideología de los valores comunes: éxito económico, belleza física, liderazgo por “valores”, optimismo actitudinal, criollismo étnico, etcétera.
En este segundo nivel, los muy consumidos programas educativos de desarrollo humano y de autosuperación parecen fusionarse con el cristianismo al grado que para muchos se vuelve indistinguible lo específicamente cristiano. Un cierto neo-pelagianismo de corte emotivista acontece a nivel pastoral en estas atmósferas sin necesidad de estudiar la historia de las herejías del siglo IV. Esto se puede verificar de muchos modos. Simplemente mencionemos cómo algunas de las más importantes universidades de inspiración cristiana orientadas a las clases económicamente altas en América Latina, miran con desdén la religiosidad popular de nuestros pueblos y aprecian, eso sí, las formas de vida, los lenguajes y las actitudes que rememoran un cierto “american way of life”.
No es extraño observar, por ejemplo, cómo en estos espacios y ambientes se combina la reducción moralista-rigorista del cristianismo a nivel de ética de la vida privada con una simpatía ingenua hacia el neo-liberalismo en materia de moral social que surge, en el fondo, de la mercantilización de la experiencia religiosa. Gente bonita (criolla) que vive “bien” (con éxito económico) participa con gran voluntad y emoción en los proyectos preparatorios de una visita pontificia o de una colecta para la atención de niños discapacitados (emotivismo neopelagiano) para luego, algunos pocos años después, avalar el stablishment económico-político marcado por la corrupción, la impunidad, la inequidad y la pobreza.
Esto que puede parecer una abusiva caricaturización, lamentablemente, en algunos ambientes no lo es y se encuentra marcando el camino educativo “cristiano” de algunas élites sociales relevantes para el futuro de las naciones latinoamericanas.
6. La instantaneidad de la información y la dificultad para consolidar una cultura del encuentro
Cuando se preparaba la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano los diagnósticos sociales y culturales colocados sobre la mesa apuntaban a que nuestra región había ingresado cabalmente a la sociedad de la información y a la dinámica de la globalización. Sin embargo, la conciencia sobre el papel social y educativo de tecnologías como el internet aún no se percibía con toda su centralidad. Facebook era pequeño, apenas comenzaba a abrirse a idiomas distintos al inglés, y Tweeter se encontraba debutando. En pocos años, las redes sociales se expandieron. Algunas murieron o redujeron sus ámbitos de acción. Sin embargo, las dos mencionadas han logrado un tamaño y una penetración cultural de proporciones inusitadas. No sólo en ambientes urbanos sino que frecuentemente en ambientes aún tradicionalmente marginados de las nuevas tecnologías, las culturas juveniles emergentes se vehiculan a través del e-mail, el Whatsapp o de Facebook. Quienes no frecuentan este tipo de instrumentos no logran percibir completamente el alcance que poseen. Por otra parte, los niños y jóvenes que han crecido con las redes sociales como parte de su hábitat ordinario experimentan subjetivamente un empoderamiento peculiar gracias a su uso frecuente y a la amplia capacidad de expresión que posibilitan.
Antonio Spadaro SJ ha destacado en la reflexión sistemática sobre cómo el internet influye para la comprensión de la fe. A este modo de pensar la fe desde la red estudiando sus nuevas implicaciones, el jesuita le denomina: “ciberteología” 24 . Tal vez una de las intuiciones más potentes de la reflexión detrás de este concepto radica en entender cómo el internet afecta todas las dimensiones de la persona y la educa de cierto modo, aún en su sensibilidad religiosa.

Sería imposible evaluar las conclusiones de Spadaro al interior del contexto particular latinoamericano. Sin embargo, me parece que es preciso entender al menos tres cosas de cara a los desafíos de nuestra región:
- El internet se ha vuelto un interlocutor fundamental para reproponer la vitalidad del cristianismo, de su historia y hasta de su liturgia. Evidentemente, el modo cómo una página web o una red social reintroducen temas y problemas asociados al crecimiento espiritual de la persona implica ciertas modalidades nuevas que no pueden ser reducidas a las existentes en los medios de comunicación más tradicionales. Piénsese, simplemente, en los modos de oración y meditación que suscita internet a través de las experiencias múltiples que acerca o el tipo de sincretismo que fácilmente puede emerger luego de una hora de navegación explorando temas religiosos aquí y allá en el ciberespacio.
- El internet ofrece una experiencia de instantaneidad en la respuesta a casi cualquier demanda. Esta experiencia de instantaneidad educa el corazón en la rapidez, en la búsqueda de satisfacción inmediata y en la intolerancia a la pausa, a la quietud y al ocio contemplativos. Esto se encuentra modificando también la experiencia religiosa, sobre todo, de los altos consumidores de internet, que hoy resuelven dudas teológicas, oran, o descubren motivación devocional por medio de imágenes que existen de modo evanescente en un sitio web. En América Latina ya es perceptible que una religiosidad de alta velocidad a través de Facebook y tweeter cruza todo el ciberespacio. Ya sea para promover un canto, para difundir un juicio, para compartir lo que me resulta significativo en términos religiosos, para oponerse a una cierta decisión eclesiástica, etc. La "red" se ha vuelto un espacio privilegiado de buenas intenciones, buenos sentimientos y frases pías que con cierto frenetismo circulan como intentando compensar la problemática social, y particularmente familiar, de nuestro tiempo.
- Se ha vuelto un lugar común afirmar que el internet, y en particular las redes sociales, acercan al que está lejos y alejan al que está cerca. En América Latina, la sociabilidad elemental y la búsqueda de sentido religioso de la existencia se han proyectado profundamente al interior de la red haciendo de esta no sólo una herramienta sino un verdadero contexto vital para lograr que nuevos encuentros sean posibles y para que la experiencia comunitaria florezca. Sin embargo, es evidente que las "comunidades" sostenidas principalmente por internet adquieren de inmediato características diversas a las comunidades de personas fuera del ciberespacio. La adhesión y la fidelidad al otro no se configura de igual modo a través del internet. Aún los muy populares gestos solidarios para el apoyo de las más diversas causas, se sumergen de inmediato en un ambiente de apego limitado y rápida polarización. El "debate" suscitado por cualquier toma de postura, por ejemplo, en alguna red social, fácilmente tiende a que la persona se rodee de interlocutores afines y fracture sus posibilidades de encuentro con quien presenta diferencias. El modo cómo se concentran las afinidades ha hecho que algunos comiencen a pensar que una nueva intolerancia y fragmentación humana está emergiendo en el internet. A nivel religioso, y específicamente católico, el internet allega productos cuyo anclaje ritual y espiritual específico de otra manera jamás serían consumidos o siquiera conocidos. Precisamente estas nuevas realidades ofrecen retos pastorales inusitados. En algunos lugares, el trabajo pastoral de la Iglesia continúa pensándose al margen de lo que sucede en internet cuando, en muchas ocasiones, hasta lo que sucede fuera de él, está influenciado por criterios, vinculaciones e influencias nacidos en su interior.

7. Las nuevas posibilidades de la simplicidad cristiana y la labor evangelizadora del Papa Francisco

Simultáneamente a la emergencia de una nueva complejidad que surge tanto por la absorción mercantil de la experiencia religiosa como por el uso de nuevas tecnologías, en América Latina la búsqueda de un re-encuentro con la simplicidad de la vida cristiana elemental parece volver a adquirir un papel central. Las reacciones de hartazgo ante una sociedad tecnológica que lo invade todo, se encuentran también acompañadas por reacciones aquí y allá que se caracterizan por el aprecio de la vida comunitaria, por e afecto cercano, el anhelo de compartir la vida – en ocasiones con cierta ingenuidad – y la recuperación de algunos elementos de vida cristiana esenciales.

Los nuevos movimientos eclesiales capturan en algunos lugares precisamente estas búsquedas pero no las limitan. El aprecio por un cristianismo más elemental, cálido, cercano y simple conmueve a grandes masas. En las Jornadas mundiales de la juventud, particularmente dentro del Pontificado de Francisco, la dimensión entusiástica propia de eventos colectivos grandes, se mezcla precisamente con la alta capacidad mediática de un Papa que comunica a través de sus mensajes y palabras un estilo de vida cristiano desintoxicado de referencias moralistas y más bien centrado en gestos de compasión y acogida por el otro. El cristianismo latinoamericano en el contexto del cambio de época aprecia la figura de Francisco por su abierta proclamación de Jesús vivo, por una interpretación cristológica en la que campea la misericordia y no tanto el aparato normativo o legalístico de la experiencia cristiana, por sus críticas a modos anquilosados de ser Iglesia que de inmediato suscitan sonrisas espontáneas y asentimiento de corazón. Habría que tener una aproximación más rigurosa a esta realidad, sin embargo, el que aquí escribe, ha tenido en los últimos años una experiencia recurrente en el mundo de asambleas pastorales, encuentros de agentes o reuniones de formación: cuando se preguntan cosas cómo "¿cómo te gustaría que fuera la Iglesia?" o "qué expectativas tienes para tu comunidad eclesial hacia el futuro?" la respuesta más recurrente es: "que la Iglesia sea cómo el Papa Francisco".

Ciertamente existe una dosis de carisma personal en el atractivo que suscita el Papa actualmente. Sin embargo, me parece que no exagero si afirmo que lo más determinante es su mensaje, que por supuesto se traduce en un estilo de vida y en una personalidad concreta. En América Latina, además, el percibir al Papa como "uno de los nuestros" está influyendo mucho en el modo cómo las comunidades logran una identificación con la Iglesia. Por ejemplo, en los ambientes indígenas y campesinos del continente no es extraño hallar personas que claramente identifican que el Papa lucha por sus causas. No sólo es portador de un mensaje evangélico – que podría ser un tanto exógeno – sino que se le identifica al mensaje evangélico y al Sucesor de Pedro con el abrazo que la experiencia religiosa ofrece de las necesidades personales y sociales más angustiosas y concretas.

De este modo, una transformación relevante del cristianismo en el "cambio de época" precisamente consiste en mirar que existe pertinencia entre la fe y la vida real de las personas. El modo cómo Francisco anuncia el evangelio encuentra una continuidad más natural con las experiencias tradicionales de religiosidad popular que con el énfasis moralista de los planteamientos tanto neoconservadores como de aquellos que en el pasado se preciaban de ser "revolucionarios". El rechazo a un cristianismo puramente formal se acompaña por la búsqueda de un cristianismo basado en la presencia física y en la presencia interior, en el mensaje con horizonte trascendente y la reivindicación social de causas justas.

8. Tres sujetos emergentes: los pobres, las mujeres y los jóvenes

Finalmente, uno de los modos cómo "el cambio de época" está marcando la relación entre cristianismo y sociedad en América Latina radica en el nuevo protagonismo de tres sectores de la población: los pobres, las mujeres y los jóvenes.

La "irrupción de los pobres" tan característica del discurso liberador de los años setentas y ochentas del siglo XX hoy se encuentra transformada por las nuevas pobrezas, los nuevos rostros de los pobres y el muy lamentable aumento de la inequidad en la distribución de la riqueza de toda la región. El modo cómo los "pobres" eran interpretados desde la mirada de cierto socioanálisis marxista hacía de su dolor y de su miseria objeto de ideología. Toda la riqueza religiosa y cultural de los pobres era eclipsada a través de la proletarización del pueblo y la tan anhelada emancipación por vía revolucionaria. Tras las caída del socialismo real, gradualmente los más pobres de Latinoamérica pudieron ser apreciados en su originalidad y aporte. Al grado que en la Iglesia católica actual la "opción preferencial por los pobres" se ha vuelto un elemento constitutivo de toda conversión pastoral y de casi todo actuar eclesial, con la única excepción, de los grupos y asociaciones de élite que no lograron asimilar, ni siquiera a nivel lingüístico, ya no se diga programático, este tema tan central.

El papel que los pobres y marginados poseen al momento de emprenderse grandes procesos de transformación social sigue siendo muy relevante. En muchas ocasiones, las violencias derivadas de la falta de Estado de Derecho, la corrupción y la impunidad hacen que los más pobres sean los primeros que experimentan tanto el dolor como la indignación y hasta la creatividad crítica al momento del reclamo social y la manifestación pública.

Por su parte, las mujeres emergen con gran fuerza como sujeto social y eclesial. Ha pasado ya el tiempo en que el rostro femenino de la sociedad y de la Iglesia se reducía a consideraciones sentimentales o secundarias. En la actualidad, existe un enorme consenso sobre la lamentable invisibilización de la mujer y su necesaria reivindicación. Los llamados "estudios de género" – dejando de lado algunas lamentables exageraciones – han ayudado a mostrar la falta de igualdad de oportunidades entre hombres y mujeres y la necesaria nueva actitud de escucha y aprendizaje atento que es necesaria en toda instancia social e incluso eclesial. Baste recordar que la fuerza evangelizadora de la Iglesia más importante en América Latina siguen siendo las numerosas mujeres que desde los más diversos compromisos y estados de vida animan la vida cristiana de las nuevas generaciones. Sin la presencia femenina, la Iglesia se desplomaría en su actividad pastoral.

Ahora bien, es todo un "signo de los tiempos" el entender y atender la fuerza social y eclesial de las mujeres. Las enormes resistencias que existen gracias a la profunda estructura machista de las sociedades latinoamericanas no puede seguir siendo excusa para legitimar abusos, humillaciones o exclusiones sistemáticas. Las proféticas palabras de Juan Pablo II en Mulieris dignitatem, en la Carta a las mujeres y en la denominada teología del cuerpo siguen siendo muy desconocidas y menos asimiladas culturalmente. Me atrevo a afirmar que del reconocimiento de la presencia femenina en la Iglesia depende en buena medida el éxito de muchos otros aspectos de la reforma que hoy ha emprendido Francisco y de la nueva actitud misional surgida a partir de Aparecida.

Los pobres y las mujeres están acompañados de la emergencia de los jóvenes y la importancia de las nuevas culturas juveniles para la conformación de la sociedad y de la Iglesia del presente y del futuro en América Latina. En el mundo de los jóvenes podemos observar el lugar dónde se preparan y eclosionan los nuevos lenguajes, los nuevos símbolos, las nuevas actitudes y las nuevas esperanzas para las sociedades latinoamericanas. La pluriformidad y diversificación de los mundos juveniles hace que sea difícil el caracterizarlos sintéticamente. Sin embargo, en todos los casos, una nueva sensibilidad acontece dejando pasmadas en muchas ocasiones a las generaciones adultas que hasta hace muy poco se

sentían protagonistas de los cambios más importantes de nuestro tiempo y más pronto que tarde resultaron desplazadas por una juventud que rebasa rápidamente las previsiones más vanguardistas.
No me refiero aquí sólo a ciertas problemáticas juveniles que de repente pueden aparecer como son las asociadas al consumo de drogas, la sexualidad, etcétera. Sino también a las energías escondidas y muchas veces no reconocidas del todo en el corazón de los más jóvenes. Pensar en los jóvenes como un sector decadente, adormecido y apático exhibe más la falta de visión de los adultos que las verdaderas nuevas realidades juveniles.
Dentro de este mundo existen muchos elementos que habría que explorar. Destaco sólo uno de ellos que frecuentemente es asociado a la reivindicación de la mujer pero que me parece está hoy instalado más bien en la cultura juvenil, independientemente de si son varones o mujeres los que la encarnan. Me refiero a la relevancia psicológica y social de las cuestiones de género entre los más jóvenes.
En este terreno existe un desafío eclesial patente. Un discurso puramente crítico y simplificador hace que en algunos sectores eclesiales se identifiquen todas las cuestiones asociadas al "género" con la así denominada "ideología de género". Sin embargo, una observación atenta de la realidad permite mirar las cosas de un modo más analítico y descubrir que si bien es cierto que existen abusos y simplificaciones del todo ideológicas, también hay cuestiones sobre la nueva fragilidad afectiva, sobre la educación de la sexualidad y sobre fenómenos cómo la simpatía y tolerancia hacia las más diversas formas de preferencia sexual que merecerían ser estudiadas a fondo para poder ser atendidas pastoralmente de manera más pertinente.
La emergencia de los jóvenes está fuertemente vinculada a la emergencia de la centralidad de los afectos, de la diversidad y de las preferencias. La potente teología del cuerpo desarrollada por Juan Pablo II y recientemente por Francisco en el apartado sobre erotismo de la Exhortación postsinodal Amoris laetitia merecerían por ello una reconsideración no sólo en clave de estudios universitarios sino principalmente en clave cultural que anime los estilos de vida y los estilos de ser Iglesia.
Los pobres, las mujeres y los jóvenes son tres modos de tocar la frontera, la vanguardia, la periferia de la experiencia cristiana en el momento de un "cambio de época" como el vigente.
9. A modo de conclusión: María de Guadalupe como síntesis y método para la presencia cristiana en el momento del "cambio de época"
América Latina es una comunidad pluricultural de naciones en las que el sustrato católico opera como uno de los elementos más decisivos y aglutinadores de la síntesis cultural que nos caracteriza como región.
Este sustrato católico no es puramente religioso ni puramente cultural sino que exhibe la eficacia de la inculturación del evangelio y de la evangelización de la cultura que siguiendo la analogía de la Encarnación asume y reasume en cada generación los caminos humanos que emprendemos como personas y como pueblos.
Las erosiones y mutaciones de este sustrato identitario son patentes y seguramente continuarán por largo tiempo. Sin embargo, en su consistencia profunda podemos mirar que una y otra vez se renueva y se reformula aquello que se encuentra al origen de todo: la sensibilidad de los pueblos precolombinos, la herencia hispano-lusitana y el cristianismo. Aún en las comunidades más secularizadas de América latina, son detectables estos elementos fusionados y es también detectable que no dejan de ocupar un nivel central, fundante, en la dinámica social aún cuando las personas puedan identificarse a sí mismas como "no -creyentes". Dicho de otro modo, aún el fenómeno de la increencia en América Latina se encuentra construido al interior de la matriz cultural fundamental en la que la experiencia religiosa sigue teniendo un papel simbólico y aglutinador.
Si hubiese que detectar un lugar de síntesis originaria de todo este complejo fenómeno histórico y social difícilmente encontraríamos un mejor ejemplo que el potencial simbólico y religioso que posee el acontecimiento guadalupano y su trascendencia. Dejando de lado por un momento cuestiones historiográficas complejas y atendiendo simplemente a su carácter modélico y sintético, me parece que es posible afirmar que en la presencia de María de Guadalupe y su mensaje a Juan Diego se pueden advertir los elementos fundamentales para que la inculturación del evangelio y la evangelización de la cultura en momentos de cambio de época, pueda realizarse y continuarse de manera creativa.
Es claro que no basta repetir discursos que fueron eficientes en el pasado. Así mismo, es claro que nuevas problemáticas y sensibilidades requieren ser acogidas antes que juzgadas. Para ello, más allá de metodologías exógenas, el cristianismo latinoamericano posee en Guadalupe un método propio que curiosamente posee una pertinencia singularísima para el momento tardo-moderno o post-moderno que nos encontramos experimentando y que a algunos nos resulta de tan difícil interpretación. En Ella, la calidez y cercanía de lo divino se manifiesta con rostro femenino. En ella, no hay traza de moralismo sino de atención tierna y fiel a la fragilidad y al dolor. Más aún, en María de Guadalupe es posible identificar un mensaje profético y liberador que trasciende por mucho el horizonte del cristianismo burgués o el fácil compromiso ideológico aparentemente antisistémico. Por ello, a catorce años del V Centenario del acontecimiento guadalupano, tal vez sea bueno volver la mirada a este y tratar de aprender de nuevo alguna lección pertinente para el presente y el futuro de nuestras sociedades y de nuestra Iglesia. Profundizar en esta cuestión, requerirá, seguramente de nuevas investigaciones.

* Rodrigo Guerra López es Doctor en Filosofía por la Academia Internacional de Filosofía en el Principado de Liechtenstein; miembro del Consejo Pontificio Justicia y Paz, de la Academia Pontificia por la Vida, y del Equipo de Reflexión Teológica del CELAM; Presidente del Centro de Investigación Social Avanzada (www.cisav.mx); E-mail:rodrigo.guerra@cisav.org

1 Cfr. CH. JENKS, The language of Post-Modern Architecture, Rizzoli, Londres 1978; IDEM, Late-Modern Architecture, Rizzoli, Londres 1980; G. VATTIMO, El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna, Planeta-Agostini, México 1994; H. FOSTER, (ed.), La postmodernidad, Kairós, Barcelona 1986 ; J. F. LYOTARD, La condición postmoderna, Planeta-Agostini, México 1994; Z. BAUMAN, La post-modernidad y sus descontentos, Akal, Madrid 2001; G. LIPOVETSKY, Los tiempos hipermodernos, Anagrama, Barcelona 2006.

2 CONCILIO VATICANO II, Constitución apostólica “Gaudium et spes”, n. 54.

3 JUAN PABLO II, Discurso inaugural de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano “Nueva evangelización, promoción humana, cultura cristiana”, n.n. 20-24.

4 CONFERENCIA DEL EPISCOPADO MEXICANO, Carta Pastoral Del encuentro con Jesucristo a la solidaridad con todos, CEM, México 2000, n. 246; Posteriormente también será utilizado en: Exhortación Pastoral Que en Cristo nuestra paz México tenga vida digna, CEM, México 2010, implícitamente en n. 84; Carta Pastoral Conmemorar nuestra historia desde la fe para comprometernos hoy con nuestra Patria, CEM, México 2010, n.n. 75-80.

5 El tercer milenio como desafío pastoral. Informe CELAM 2000, CELAM, Bogotá 2000, n.n. 159-216.

6 Globalización y nueva evangelización en América Latina y el Caribe. Reflexiones del CELAM 1999-2003, CELAM, Bogotá 2003, n. 16.

7 Cf. J. ORTEGA Y GASSET, En torno a Galileo, Tecnos, Madrid 2012.

8 V CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO Y DEL CARIBE, Aparecida. Documento conclusivo, CELAM-CEM, México 2007, n. 44.

9 Entre otros, puede verse: CONFERENCIA DEL EPISCOPADO MEXICANO, Educar para una nueva sociedad, CEM, México 2012.

10 FRANCISCO, Exhortación apostólica “Evangelii gaudium”, n. 50. Se citará: EG.

11EG, n. 52.

12Cf. EG, n. 62.

13EG, n. 68.

14EG, n. 75.

15 Véase, entre otros: L. LEUZZI, Dall´Evangelii Nuntiandi all´Evangelii Gaudium. Il coraggio della modernità, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2014.

16Cf. R. GUERRA LÓPEZ, “América Latina en proceso de transformación: una aproximación descriptiva”, en A.A.V.V, ¿Cambio de época? El caminar de la Iglesia en el contexto actual, CELAM, Bogotá 2016.

17 Cf. R. GUERRA LÓPEZ, “Cambiar el mundo. La dimensión antropológica y social de Evangelii gaudium”, en A.A.V.V. La alegría de evangelizar: un camino para la Iglesia hoy, CELAM, Bogotá 2015; IDEM, “Independencia de las naciones latinoamericanas y cristianismo. Elementos para una comprensión reflexiva y crítica de nuestro pasado y presente”, en A.A. V.V., Bicentenario y cristianismo. La presencia crisitiana en la Independencia de las naciones americanas, PPC-Konrad Adenauer Stiftung-CELAM, Bogotá 2011, p.p. 7-27; IDEM, “Desarrollo en el Continente Americano”, en Pontificio Consejo `Justicia y Paz´, El desarrollo de todo el hombre, el desarrollo de todos los hombres, Tipografia Vaticana, Ciudad del Vaticano 2009, p.p. 131-161; IDEM, “Una antropologíá para América Latina. Comprensión cristiana de lo humano en `Aparecida´ “, en Secretaría General-CELAM, Testigos de Aparecida, Vol. II, CELAM, Bogotá 2008, p.p. 137-165; IDEM, “Continuar una presencia y una historia. Identidad y cambio cultural en América Latina”, en DEPARTAMENTO DE JUSTICIA Y SOLIDARIDAD-CELAM, Imaginar un continente para todos, CELAM, Bogotá 2008, p.p. 195-212. IDEM, “La cultura latinoamericana en proceso de transformación”, en R. GUERRA (COORD.), América Latina: sociedades en cambio, CELAM, Bogotá 2005, p.p. 7-23; IDEM, “Identidad nacional y laicidad estatal”, en NEXOS, n. 284, agosto de 2001.

18 En América Latina “se dan las más diversas situaciones. Que no se reconozca, en cambio, un sustrato común y tradición cultural en los pueblos latinoamericanos – ¡o sea, que no pueda hablarse de América Latina sino por demarcaciones geográficas aproximativas! – es cuestión de ignorancia o de complicidad ideológica con los poderes dominantes. Es mucho más lo que une a un mexicano y un argentino, a un peruano y un centroamericano, a un brasileño con un hispanoamericano, que cuanto aproxima a un danés y un portugués, un escocés y un siciliano, que forman parte todos de la «Unión Europea»” (G. CARRIQUIRY, Globalización e identidad católica de América Latina, Plaza & Janés, México 2002, p.p. 205-206.).

19 Cf. P. MORANDÉ, Cultura y modernización en América Latina, Encuentro, Madrid 1987; Cf. B. ECHEVERRÍA, La modernidad de lo barroco, Era, México 1998; III CONFERENCIA GENERAL DEL

EPISCOPADO LATINOAMERICANO, La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina. Puebla, Librería Parroquial, México 1979, Primera Parte, Capítulos I-II.
20A este respecto, véase un debate sobre la identidad no-ilustrada de la nación mexicana: R. BLANCARTE, “Iglesia y Estado: las dos espadas”, en Nexos, n. 282, junio 2001, p.p. 48-57; R. GUERRA LÓPEZ, “Identidad nacional y laicidad estatal”, en Nexos, n. 284, agosto 2001, p.p. 15-20; J. MEYER, “¿Cuáles dos espadas?”, en Nexos, n. 285, septiembre 2001, p.p. 17-20.
21Cf. P. MORANDÉ COURT, América Latina: identidad y futuro, IMDOSOC, México 2007.
22MAX WEBER se acercó a esta intuición al hablar de que el desencantamiento cristiano en la modernidad traería consigo la sacralización del mundo del trabajo. Cf. M. WEBER, La ética protestante y el espíritu del capitalismo, en Idem, Ensayos sobre la sociología de la religión, Taurus, Madrid 1984, Vol. I, p. 60 y s.s.

23Dentro de la abundante literatura, véase: J. M. MARDONES, Postmodernidad y neoconservadurismo, Verbo Divino, Pamplona 1991; K. DE GROOT, “Three Types of Liquid Religion”, en Implicit Religion, n. 11, 2008, p.p. 277-296.
24 A. SPADARO, Ciberteología. Pensar el cristianismo en tiempos de la red, Herder, Madrid 2014.