

Cultura latinoamericana y pensamiento religioso

Marion Dias Brepohl de Magalhães

Antes que nada debo confesar que me siento incómoda al tomar un tema titulado «cultura latinoamericana»; pienso que los que reflexionamos sobre la historia de este continente somos conscientes de la dificultad de hablar de una única cultura cuando nos referimos a América Latina, pues la diversidad y el pluralismo son sus principales características.

Sin embargo, trataré de utilizar una orientación que pueda ser susceptible a la generalización. Para esto me valgo de algunas reflexiones del historiador Hector Bruit, que afirma que la producción intelectual latinoamericana, desde Bartolomé de Las Casas (1542) hasta Eduardo Galeano (1972), «parece haber vivido atormentada por la idea de la conquista, de la derrota, del atraso, de la inferioridad, del abuso y de la tortura». ¹ Según el autor, la mayoría de los intelectuales latinoamericanos describe esta sociedad como viviendo a la sombra de la imagen de un pueblo conquistado, víctima de otro (el conquistador); el odio al dominador, español o portugués, cala este imaginario social, desde las clases medias resentidas con su déficit presupuestario, su pérdida de posición y los fracasos de sus proyectos personales, hasta las camadas más ricas, que reclaman, cuando les conviene, el atraso tecnológico al que están sujetas sus empresas como consecuencia del imperialismo practicado por los países del «Primer Mundo».

En la literatura se evidencia nítidamente la imagen de un pueblo víctima. En Las Casas, el indígena se nos presenta como naturalmente servil, resignado, producto de su propio conformismo, el buen salvaje que merece la piedad de los colonizadores. ²

Otro ejemplo de esta postura puede observarse también en Miguel León Portilla, en su obra *La visión de los vencidos. Los indios del Perú frente a la*

¹ Hector H. Bruit, «América Latina: quinhentos anos entre a resistencia e a revolução», *Revista Brasileira de História*, São Paulo, 1991, 10, p. 20.

² *Ibid.*, p. 149.

conquista española. En este clásico, el autor describe detalladamente las masacres a que estuvieron sujetas las comunidades indígenas, y presenta a aquella cultura como definitivamente extinguida.

A los indígenas se suman los negros, igualmente derrotados y desposeídos de la condición de sujetos de su historia; en Castro Alves, poeta romántico brasileño, autor de *O navio negreiro*, se evoca la misericordia para con este pueblo:

¿Quiénes son estos desgraciados?...
Son los hijos del desierto,
donde la tierra desposa a la luz.
Donde vuela en campo abierto
la tribu de los hombres desnudos...
Son los guerreros audaces,
que con los tigres manchados
combaten en la soledad.
Hombres simples, fuertes, bravos...

Hoy míseros esclavos
sin aire, sin luz, sin razón.

Son mujeres desgraciadas
como Agar lo fue también,
que sedientas, quebrantadas,
de lejos,... bien lejos vienen...
trayendo con tibios pasos,
hijos y grillos en los brazos,
en el alma lágrimas y hiel.

Como Agar sufriendo tanto
que ni la leche del llanto
tiene para dar a Ismael.

Estas mismas imágenes son reeditadas en los días actuales, y son válidas para todos los habitantes de este continente. Como en Galeano, que escribe sobre la experiencia latinoamericana en *Las venas abiertas de América Latina*:

Para quienes conciben la historia como una competencia, el atraso y la miseria de América Latina no son otra cosa que el resultado de su fracaso. Perdimos; otros ganaron. Pero ocurre que quienes ganaron, ganaron gracias a que nosotros perdimos.³

³ Eduardo Galeano, *Las venas abiertas de América Latina*, Siglo XXI, México, 1980, p. 3.

También, en una canción popular reeditada por la cantante argentina Mercedes Sosa:

Duerme, duerme, negrito,
que tu mamá está en el campo, negrito ...
Te va a traer codornices para ti
te va a traer rica fruta para ti
te va a traer carne de cerdo para ti
te va a traer muchas cosas para ti;
y si el negro no se duerme
viene el diablo blanco y ¡zas!...
le come la patita checapumba
checapumba, apumba checapum.

La cultura de la resistencia

Allí, la noción del fracaso, de la dominación, de la pérdida. Pero este fracaso escribe la historia de todos los latinoamericanos, es decir, ¿podemos suponer que esto se dio en todo tiempo y lugar? ¿Qué significa, a la luz de estas representaciones, episodios como los de Tupac Amaru, Palmares, Sandino, Nicaragua, la revolución cubana o la revolución mexicana? También, a la luz de la historia reciente, cuando nos confrontamos con las victorias de Collor en el Brasil, de Fujimori en el Perú y de Menem en Argentina, conquistadas por el voto directo, ¿podemos decidir quién es la víctima y quién es el verdugo?

Me gustaría proponer hoy otro análisis que, sin dejar de reconocer las masacres, el genocidio y la violencia practicados contra los nativos y los demás habitantes del continente, tome en consideración por lo menos el hecho de que, si hubo un vencido, es porque hubo una lucha de parte de una cultura plena de estrategias de resistencia y no de un conformismo inobjetable.

En este sentido, pretendo realizar una crítica a la *memoria histórica* en favor de otra reflexión que se oriente a partir de la *memoria vivida*, de la experiencia de lucha, de una lucha que es pasada y presente, relativa a un proceso histórico que aún mantiene su dinamismo. Pues la cultura del conquistado no fue eliminada. Ella insiste en vivir, entre los indígenas que quedaron, en la religiosidad afro-luso-hispano-americana, entre los inmigrantes, los mestizos y otros.

En esta línea de razonamiento, recuerdo a un autor muy importante para la literatura brasileña, Graça Aranha, del estado de Maranhão, que en su romance *Canaã*, de 1902, expone, a través de la figura de uno de sus personajes, acerca de la cultura brasileña. Cuando cuestionado sobre el aspecto de la decrepitud de los colonizados, porque es mezclada —y recuérdese que el siglo XIX es el siglo de las teorías racistas de la historia, las cuales eligieron al arianismo como el mensajero del progreso—, él afirma que en este mestizaje reside el carácter de modernidad de este pueblo, un pueblo que podrá construir una nueva civilización. Es su

potencial creador, proveniente de la contribución de diversas culturas, que rechaza los viejos determinismos y anuncia lo inédito, es decir, el futuro de la humanidad.⁴

Me atengo a Graça Aranha porque en él se enuncia que desde el punto de vista del colonizado este estatuto de derrotado no es aceptado con la misma fatalidad con que lo hacen los productores de la memoria histórica.

Ya Gilberto Freyre, sociólogo brasileño de la década de los treinta, en su obra *Casa grande e Senzala*⁵ afirma que el indio, el negro y el mulato son, dadas sus características innatas, perezosos, indolentes, adversos a la disciplina del trabajo. Ahora bien, si releemos estos escritos, y retiramos su racismo implícito, podemos proponer otra vertiente explicativa. El rechazo al trabajo, teniendo en vista un pasado esclavista, es como mínimo genial. La aversión no se debe a algún carácter biológico sino al rechazo a un papel que pretende imponérselos. Si la burguesía en América Latina no se compromete al contrato social (que exige el pago por la mercadería-trabajo a cambio de la producción), se inventan otras formas de distribución de la renta, como por ejemplo el robo, el secuestro, la baja productividad y las huelgas. Hasta aquellos que se organizan en la periferia del tráfico de drogas parecen proponer un acuerdo silencioso con el primer mundo: están para alimentarse de su basura existencial.

Este no es un cuadro uniforme de manifestaciones. Hay organizaciones pautadas en los moldes europeos, que se desarrollan y logran un éxito relativo en sus reivindicaciones, como el trabajismo en Argentina, el Partido de los Trabajadores en Brasil y el bipartidismo en Uruguay. Pero éstas son excepciones que confirman la regla; es decir, las organizaciones sociales plenamente conformes con los moldes de la imaginaria burguesa disputan con formas de representación como la desobediencia civil, la rebeldía cotidiana, los movimientos sociales independientes, la violencia, y otros organismos que actúan de forma más o menos independiente del estado. Son micro-revoluciones que se sustentan en otras formas de cambio y que nos sugieren que su pasado está hablando de forma inconsciente acerca de tácticas de organización que desconocen la modernidad.

Me refiero a su memoria colectiva, con la cual ellos se integran en la sociedad. Su orden es desorden, comparado con el pensamiento europeo iluminista. Indisciplinado, desde la perspectiva del mundo industrial inglés o del mundo urbano alemán, pero extremadamente coherente, según lo que experimentaron en su pasado precolombino. A propósito de estas afrentas, imaginamos que, en el período de las dictaduras militares, los gobiernos representaban menos una sociedad política, como quería Gramsci, y más la figura del conquistador, a quien era necesario o evadir u obedecer.

Estamos, por lo tanto, ante un cuadro que puede comprenderse como un déficit de la modernidad, que cuestiona el progreso técnico y el desarrollo económico pautado en los moldes capitalistas. Y me arriesgo a afirmar que si desde el punto

4 Graça Aranha, *Canaã*, Ouro, São Paulo, 1954, pp. 203ss.

5 Gilberto Freyre, *Casa grande e Senzala*, José Olympo, Rio de Janeiro, 1975.

de vista del sistema el trabajador latinoamericano no acertó, desde el punto de vista del trabajador latinoamericano el capitalismo aquí tampoco acertó: la baja productividad no se explica solamente por la ausencia de instrucción, sino que es una estrategia de negativa al control social.

En este sentido, podríamos considerar por lo menos dos elaboraciones para la cultura política de América Latina. La primera, producida por la memoria histórica: la imagen del derrotado, del que quedó afuera, del que quedó en silencio. De parte de los segmentos populares, la cultura del sabotaje, como por ejemplo, el clientelismo y la corrupción, y de la creación de esferas públicas distanciadas o hasta independientes de las formas de ordenamiento político institucionalizado, que lleva a la fundación de una ciudadanía posible.

La versión religiosa de la resistencia

En este cuadro de rebeldía multifacética se experimentan diversos sentimientos religiosos. Dada la brevedad del tiempo, me gustaría señalar algunas tendencias que asumen estas manifestaciones.

1. En lo que se refiere a la Iglesia Católica, creo que los historiadores latinoamericanos ya han producido un sinnúmero de trabajos acerca de su solidaridad con el conquistador y con las elites dirigentes después de la independencia, por lo menos hasta el Concilio del Vaticano II, un acontecimiento político-eclesiástico que no representa una ruptura con el papel anterior, sino una disidencia, aunque numerosa. Entre las dos posturas (la denominada «ala progresista» y la «conservadora»), encontramos una práctica asistencialista, basada en las nociones de la piedad y la misericordia para con los pobres (una noción que, según mi entendimiento, es más apropiada para los pecadores y no para los inocentes, a quien se les debe la justicia). Esta práctica, que cuenta con la adhesión de un segmento de los evangélicos, nos sugiere una especie de reedición de la memoria histórica (la imagen del derrotado) en su versión religiosa.

2. Junto a la Iglesia Católica, o como reacción a ella, está la presencia de otras manifestaciones religiosas, herederas de las culturas primitivas de los negros y de los indígenas, y que son reactualizadas como instrumentos de lucha pero también como atenuantes para sus aflicciones.

3. Las iglesias protestantes históricas ejercieron un papel relevante en el escenario político y cultural de América Latina, sea por cuestionar la hegemonía de la Iglesia Católica o por desempeñar funciones corporativas que favorecieran, aunque muy parcialmente, la democratización del poder, principalmente en el cambio de siglo. Todavía, en lo que se refiere al período reciente, se observa una reorientación doctrinal frente a lo anterior. En conjunto, con algunas excepciones, tales iglesias, inspiradas en corrientes fundamentalistas, ven al mundo como un sistema cerrado y que puede ser explicado únicamente por el campo racional, el cual está subordinado a las Escrituras. La Biblia se constituye en un manual que responde a todas las dudas del hombre, y la espiritualidad allí cultivada se traduce

como el énfasis en la ortodoxia (la recta doctrina) y en la evangelización de las almas, en detrimento de la ética y de la inserción social.⁶

4. Finalmente, una de las tendencias que más ha merecido tiene la atención en estos últimos años son las denominaciones y grupos pentecostales, que adquieren una expresividad numérica cada vez mayor en América Latina y que procuran expresarse como grupo de presión en el conjunto de entidades que conforman la esfera pública.

Sin pretender analizar tal fenómeno con la necesaria profundidad, nos limitamos aquí a presentar algunas consideraciones que pueden estimular un debate más amplio acerca de la relación entre el pensamiento religioso y la cultura. Primeramente, debemos resaltar que éste no es un grupo homogéneo, aunque en una primera lectura pueda concebirse así. Según Ludovico Da Silva, hay subgrupos que se originaron en el inicio de este siglo, creados a partir de misioneros venidos de un contexto de avivamientos pentecostales de los Estados Unidos y Europa, y cuyas actividades dieron como resultado la creación de algunas confesiones religiosas. Otros se formaron a partir de un despertar en el interior de las iglesias históricas, pero su intolerancia frente a los grupos tradicionales provocó innumerables divisiones y la formación de nuevas denominaciones. Otros que surgieron en las últimas dos décadas de este siglo, de origen y naturaleza diversos, siendo su denominador común la utilización de modernas técnicas de comunicación masiva y una actuación más o menos independiente de las demás corrientes protestantes. Para el autor, de acuerdo con cada una de estas experiencias culturales, varían sus prácticas y doctrinas así como su inserción política y social.

Implicaciones políticas

Aunque respetamos tales consideraciones, arriesgamos una cierta generalización; podemos afirmar que de parte de su liderazgo, orientado en la mayoría de los casos por parámetros personalistas, éstas iglesias se han modelado por el énfasis en la curación de enfermedades, la expulsión de demonios y la prosperidad material. Más allá de esto, adoptan una postura nítidamente anti-intelectual y una serie de prácticas corporativas. En el plano político, mientras que recomiendan a sus fieles (implícita o explícitamente) el distanciamiento de las cuestiones relativas al mundo secular, se valen de ellos (por medio de su lealtad personal) para conquistar, por medio del voto, cargos y funciones públicas donde actúan a partir de una práctica clientelista y casi autónoma de sus electores. En Venezuela organizaron un partido político propio, buscando una auto-representación más eficaz en torno de sus propios intereses. En el Brasil formaron un grupo supra-partidario (por encima del partido) en el parlamento (la bancada evangélica), que influyó de manera particularmente importante en la asamblea nacional constitu-

6 Osmar Ludovico Da Silva, *Os evangélicos no Brasil*, Curitiba, 1992 (mimeo). Rubem Alves, *Protestantismo e repressão*, Atica, São Paulo, 1976.

yente de 1986 y en la elección de Collor de Mello en 1988, una actuación semejante a la que se verificó en Perú con la victoria de Alberto Fujimori. Y en Guatemala este mismo segmento social eligió al presidente de la república en 1990. Pese a tal desempeño, la subsociedad que representa este liderazgo en la mayoría de los casos no se ha beneficiado de aquellas conquistas. ¿Cómo, pues, explicar esta meteórica ascensión? Nuestra hipótesis es que las interpretaciones que apuntan hacia la eficacia manipuladora de los medios de comunicación de masa son necesarias pero no suficientes. Estas innumerables adhesiones, como sus formas atomizadas de manifestación, pueden comprenderse también por la cultura de donde emergen: de cierta manera, su rechazo más o menos consciente a la tutela de las iglesias institucionales (sean protestantes o católicas) y su aparente alienación ante el mundo secular nos sugieren, en sus límites, que ellas están diciéndonos que el conquistador no es bienvenido o que el mundo del conquistador no les pertenece, ni por voluntad ni por derecho. Por estas razones, fundan su propio cosmos y sus propios gobiernos y leyes. Esto nos permite indagar: de cierta manera, ¿no están ellas, como en Palmares, fundando en sus ritos y prácticas otra nación?

Me gustaría concluir con una provocación extremadamente lúcida de René Padilla, para quien

Las iglesias evangélicas florecen en medio de una situación donde el «magisterium» católico-romano representa en el campo religioso lo mismo que las grandes concentraciones de capital de los países industriales representan en el campo económico: un sistema de opresión que impone normas y conductas sobre las grandes mayorías. Si en el campo económico la gente común se resiste al totalitarismo del mercado creando «redes de comunicación en la forma de movimientos, organizaciones y grupos *ad hoc*, tanto a nivel local como a nivel internacional, por medio de las cuales comparte mutuamente de manera más personal», en el campo religioso se resiste al totalitarismo eclesial formando iglesias libres del dominio de Roma.⁷ □

7 C. René Padilla, comp., *De la marginación al compromiso*, Fraternidad Teológica Latinoamericana, Quito, 1991, p. 10.