

TEOLOGÍA Y VIDA

Teología y Vida

ISSN: 0049-3449

cmejiasm@uc.cl

Pontificia Universidad Católica de Chile
Chile

Parra, Fredy

Tercer encuentro de teólogos de países del Mercosur. Santiago de Chile, 5-7 de octubre de 2001

Teología y Vida, vol. 43, núm. 4, 2002, pp. 684-689

Pontificia Universidad Católica de Chile

Santiago, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32243407>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

CRONICA

Fredy Parra

Profesor de la Facultad de Teología.
Pontificia Universidad Católica de Chile

Tercer encuentro de teólogos de países del Mercosur. Santiago de Chile, 5-7 de octubre de 2001.

Los días viernes 5, sábado 6 y domingo 7 de octubre de 2001 tuvo lugar en la casa de Jornadas San José de Malloco, en Santiago de Chile, el Tercer Encuentro de teólogos de países del Mercosur. Correspondió a la Sociedad Chilena de Teología organizar este evento de las sociedades teológicas que forman parte del área establecida por los países del Mercosur. Asistieron 40 teólogos y teólogas de Argentina, Brasil, Uruguay y Chile. Fue coordinado por Agustina Serrano y Fredy Parra, profesores de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile.

El tema central del Encuentro era "Identidad Latinoamericana", en el contexto de los procesos de globalización en curso. Como ponentes participaron Jorge Larraín, sociólogo de la Universidad jesuita Alberto Hurtado (Santiago-Chile); Diego Irrázaval, teólogo chileno residente en Perú y Joaquín Silva, teólogo de la Universidad Católica del Maule (Talca-Chile). Además de las ponencias y comisiones de debate, cada país y zona tuvo oportunidad de compartir sus experiencias al respecto.

PONENCIAS

El sociólogo de la Universidad Alberto Hurtado J. Larraín tituló su ponencia "*Identidad latinoamericana y globalización: perspectiva sociológica*". En una primera parte, apoyándose en A. Giddens afirma que "la globalización es una dimensión de la modernidad", o dicho de otro modo, la modernidad es "inherentemente globalizante". Explica que la globalización no es una realidad totalmente autónoma, sino que está condicionada por fenómenos propios de la modernidad como la creciente separación entre el espacio y el tiempo y el surgimiento de nuevas relaciones sociales. En efecto, con la modernidad el tiempo pierde progresivamente su contenido espacial y el espacio, a su vez, se emancipa de lo local en la misma medida en que el desarrollo de los medios de comunicación y transporte ponen en contacto lugares distantes y diversos. Este mismo fenómeno hace posible la emergencia de relaciones sociales que ya no se basan exclusivamente en formas de interacción "cara a cara". Separando lo espacial de lo local, la modernidad "crea relaciones sociales con otros ausentes". Actualmente la interacción humana no requiere compartir el mismo espacio o tiempo. Precisamente

por ello A. Giddens define la globalización “como la intensificación de las relaciones sociales universales” que se afectan mutuamente en el ámbito económico, político y cultural. Según Larraín “la globalización mediada de la cultura se ha constituido en el centro del proceso de globalización mundial” y si bien es cierto que se ha producido una desterritorialización de la cultura cree que sigue existiendo una dialéctica entre lo global y lo local. “Lo global no reemplaza a lo local, sino que lo local opera dentro de la lógica de lo global”. Le parece igualmente necesario entender que “la globalización cultural no es un fenómeno teleológico, es decir, no se trata de un proceso que conduce inexorablemente a un fin que sería la comunidad humana universal culturalmente integrada, sino que es un proceso contingente y dialéctico que avanza engendrando dinámicas contradictorias.

En una segunda parte de su ponencia Larraín analiza la relación entre *identidad* y *globalización*. Toma distancia de posiciones que, en su opinión, simplifican el problema al reducir el impacto de la globalización a la creación de identidades de resistencia y al oponer sin matices lo local a lo global (M. Castells) o que enfatizan la nueva polarización de “ricos globalizados y pobres localizados” (Z. Bauman) sin considerar aspectos positivos del mismo proceso globalizador que de hecho se pueden observar a nivel político, económico o cultural, como por ejemplo, la incipiente introducción de marcos regulatorios en el caso de los derechos humanos. A continuación, Larraín expone su propia posición señalando que la identidad no se refiere a “una especie de alma o esencia con la que nacemos, sino que a un proceso de construcción en el que los individuos y grupos se van definiendo a sí mismos en estrecha relación con otras personas” y “en términos de ciertas categorías sociales compartidas, culturalmente definidas, tales como religión, género, clase, etnia, sexualidad, nacionalidad que contribuyen a especificar al sujeto y a su sentido de identidad”. Además, la identidad supone una radical referencia a los otros en dos sentidos: los otros son aquellos cuyas opiniones acerca de nosotros internalizamos, cuyas expectativas se transforman en autoexpectativas, y son aquellos con respecto a los cuales queremos diferenciarnos. Con todo, la construcción de identidad es un proceso social y dinámico.

Establecidos dichos criterios básicos el autor presenta distintas formas en que la globalización afecta a la identidad: 1) Dado que las formas de interacción no necesitan compartir el mismo espacio o tiempo, algo propio de las relaciones “cara a cara” que poseen un carácter dialógico, las personas y grupos se puede relacionar con una serie de “nuevos otros” conocidos a través de los medios de comunicación en relación con los cuales pueden construir su identidad. A pesar de su carácter más monológico que dialógico, las imágenes televisivas, por ejemplo, que llegan desde el productor al receptor “no tienen necesariamente un tipo de impacto específico y son siempre activamente reinterpretadas en los contextos locales, a veces con sentidos opuestos”, puntualiza Larraín. 2) La aceleración del ritmo de cambio en toda clase de relaciones afecta igualmente la construcción de identidad porque el sujeto experimenta dificultades para “hacer sentido de lo que pasa, ver la continuidad entre pasado y presente y, por lo tanto, formarse una visión unitaria de sí mismo y saber cómo actuar”. 3) Cambian los referentes tradicionales que daban un sentido de identidad: categorías colectivas como profesión, clase, nacionalidad se ven reemplazadas por otras tales como género, etnia, sexualidad, etc. 4) En relación con lo

anterior, surgen identidades relativamente desterritorializadas que se integran en categorías universales superando las dimensiones locales. Por ejemplo, en América Latina el consumo de bienes y servicios ha pasado a ser un referente importante en los procesos de identificación.

En la tercera parte y final de su ponencia el sociólogo J. Larraín analiza la relación entre *globalización y construcción de identidad latinoamericana*. Dada la estrecha relación entre modernidad y globalización se puede sostener que esta comenzó en América Latina a partir del siglo XVI. En consecuencia, desde la época del “descubrimiento” la construcción de identidad latinoamericana ha estado vinculada a los procesos globalizadores. El autor recorre seis etapas claves de la historia socio-política del continente destacando los diversos elementos que han configurado la identidad latinoamericana. Desde el descubrimiento y colonización correspondiente hasta la década de los noventa, el fenómeno de la globalización se ha interrelacionado con la construcción de identidades nacionales. Diversos rasgos han afectado la identidad en estos siglos: los procesos colonizadores nos dejan un cierto autoritarismo en las relaciones políticas y familiares, machismo, racismo, legalismo hipócrita; los gobiernos populistas de la primera mitad del siglo XX aportan con su clientelismo o personalismo político y cultural; la nueva identidad desarrollista propia de la expansión capitalista de postguerra deja su marca igualitaria y emancipadora; la posterior pérdida de la democracia en medio de una nueva recesión mundial refuerza el fatalismo y al mismo tiempo despierta formas de solidaridad especialmente entre los sectores populares. Junto al retorno de la democracia en los años 90 se va forjando una cultura exitista, “los viejos valores de igualdad, estado de bienestar para todos, justicia y austeridad general que habían sido promovidos por las ideologías desarrollistas... se reemplazan ahora por el éxito individual, el consumo masivo y el bienestar privatizado”. La globalización actual es en muchos aspectos cualitativamente distinta: citando a Ulrich Beck, el autor subraya que la globalización en curso no solo es nueva porque conlleva una mayor densidad social de las redes de relaciones regionales-globales, sino que son nuevas también “la conciencia del peligro ecológico y la autopercepción de la transnacionalidad en el consumo, en el turismo y en los medios de comunicación. Nuevos son el nivel de circulación de las industrias culturales globales y el nivel de la translocalización de la comunidad, el trabajo y el capital. Son nuevos el poder de los actores transnacionales, el nivel de la concentración económica y la complejidad del mercado mundial que nadie controla, etc.”

En el debate actual la pregunta clave parece ser ¿cómo preservar la identidad nacional en medio de la globalización en curso? Larraín piensa que “en el plano económico y político es necesario minimizar el impacto negativo de la globalización. Pero también podemos preguntarnos si en el nivel cultural no existirán también algunos impactos positivos”. En su opinión y de acuerdo a los criterios ya esbozados “es necesario aceptar... que las identidades nacionales en América Latina nunca han sido algo estático, una especie de alma permanente, sino que ha ido modificándose y transformándose en la historia, sin por ello implicar una alienación o traición a un supuesto sí mismo esencial que nos habría constituido desde siempre. Por esta razón resulta tan difícil establecer con claridad la línea divisoria entre lo propio, como algo que debe necesariamente mantenerse, y lo ajeno, como algo que aliena”. Es más, “nada garantiza que aquello que consideramos ‘propio’ sea necesariamente

bueno y debamos mantenerlo a toda costa, solo por el hecho de ser 'propio'. La identidad no solo mira al pasado como la reserva privilegiada donde están guardados sus elementos principales, sino que también mira hacia el futuro; y en la construcción de ese futuro no todas las tradiciones históricas valen lo mismo". Por ello hay que evitar los rechazos en bloque a la globalización y también una reacción de receptividad acrítica que identifica la modernización con un modelo norteamericano o europeo que hay que imitar a cualquier precio. En fin, "¿no sería provechoso acaso que en algunos aspectos la identidad chilena tanto como la identidad argentina, peruana, boliviana fueran afectadas por un proceso de integración regional y tuvieran que cambiar para abrirse a las contribuciones culturales de los otros? Pero, por otro lado, no se trata de hacer tabla rasa de los modos de vida y valores que han ido formando las prácticas cotidianas y la cultura de un pueblo. De lo que se trata es de tomar los aportes universalizables de otras culturas para transformarlos y adaptarlos desde la propia cultura, llegando así a nuevas síntesis".

Joaquín Silva Soler, en su ponencia titulada "*La fe ante los desafíos de la modernidad y la globalización*" reseña en una primera parte el proyecto de la modernidad y entrega algunos elementos para una "comprensión lo más diferenciada posible de los procesos de modernización en curso" en el continente. Le parece importante distinguir el proyecto de la modernidad de los procesos modernizadores concretos. Sugiere que en América Latina "la modernidad va acompañada de un proceso de submodernización, o de modernización marginal" que afecta a sectores que permanecen como espectadores y excluidos que no tienen acceso a las promesas de libertad que son propias del proyecto de la modernidad y que muchas veces aparecen negadas por la modernización real. En una segunda parte, el autor destaca cuatro desafíos a la fe que mantienen su plena vigencia: el proyecto emancipatorio de la modernidad y la consiguiente demanda de libertad y libertades en los diversos ámbitos de la existencia y convivencia humanas, la exigencia de consenso en torno a los grandes desafíos que enfrentan las sociedades junto a la necesidad de una ética universal; la exigencia y urgencia de solidaridad y justicia económica en el actual proceso globalizador; la necesidad de introducir la acción comunicativa (perspectiva de Habermas) en las prácticas evangelizadoras de la Iglesia. En una tercera parte J. Silva propone algunas pistas orientadoras de la acción: 1) Reconocer y comprender los desafíos de la cultura evitando el temor que puede provocar huida o confrontación; 2) La solidaridad como condición de posibilidad de cualquier proyecto evangelizador, solidaridad universal que se expresa y realiza particularmente en solidaridad con los pobres y todos los que sufren; 3) Asumir el carácter dialógico del Evangelio. "Planteamientos como los de la modernidad nos ayudan a reconocer como exigencia intrínseca del propio Evangelio, el entrar en una acción comunicativa". Además, sostiene J. Silva "parece conveniente advertir que el carácter dialógico del Evangelio supone una suerte de ruptura y de transformación de la dinámica dialogal que, de hecho, impera en la sociedad contemporánea. Esta privilegia a los sujetos hegemónicos dentro de la sociedad y muchas veces profundiza las exclusiones o la marginación. En la dinámica del Evangelio, por el contrario, el diálogo tiene por objeto constituir en sujetos a aquellos que la sociedad oprime y excluye"; 4) Nuestro diálogo con la cultura lo realizamos al interior de (y desde) la tradición viva de la Iglesia; 5) En el contexto actual "la Iglesia misma debiera constituirse en

su relación con la sociedad en un espacio que favorezca el argumento, la discusión pública... La Iglesia existe como signo e instrumento de la comunión de todo el género humano”; 6) La importancia del testimonio. “Nuestra propuesta ética se validará solo por el testimonio” y finalmente, 7) Una vida según el Espíritu. “Será el Espíritu de Dios quien, en último término, nos ayudará a reconocer su acción vivificante entre los acontecimientos del tiempo presente”. Se requiere una espiritualidad de inserción en el mundo, de reflexión crítica y de contemplación activa de modo de poder vivir el momento actual como “un tiempo de purificación que nos abre a nuevas posibilidades de pensar y vivir el Evangelio de Jesús”.

Diego Irarrázaval tituló su ponencia: “*Identidad polisémica, Unos interrogantes teológicos*”. En una primera parte examina críticamente la actual preocupación por la identidad manifestada en diversos contextos: ciencias humanas, eclesialidad, labores teológicas. Desde las ciencias humanas subraya que lo cultural es inseparable de rasgos económicos, sicosociales, biológicos, técnicos, estéticos, etc. “Las ciencias modernas explican ‘identidad’ como relación entre persona y sociedad (que se desarrolla por etapas); como condición pragmática del actor social reconocido por otros/as; como basada en códigos interpretativos y de validación comunicativa; como no-sujeto posmoderno, etc. Entonces, al hablar de ‘identidad’ de la persona cristiana, el concepto no equivale a estar inscrito en tal o cual cultura. Se trata de un concepto polisémico, desarrollado por varias disciplinas científicas”. Analizando el contexto eclesial destaca que sigue pendiente un tratamiento más profundo de la cultura y de la temática de la inculturación propuesta por la Conferencia de Santo Domingo. En el escenario teológico destaca que hay una serie de producciones con identidades teológicas emergentes: feministas, indígenas y afroamericanas. La identidad que surge en el contexto de la opción por los pobres sigue vigente. En una segunda parte, “*unas aproximaciones*”, Irarrázaval elige seis dimensiones, que conllevan innovaciones en la labor teológica. 1) Identidad *biológica*. Como seres vivos “estamos interconectados con otras entidades de la madre tierra y del fascinante cosmos... Redescubrimos una identidad relacional, material, y espiritualmente terrenal”. 2) Identidad *genérica*. Al asumir la condición masculina y la femenina se hace más fecunda y auténtica la vida personal y la labor teológica. Esta experiencia permite conjugar mejor la identidad con la diferencia. 3) Identidad *social*. La convivencia, la diferenciación social, con sus dinámicas de inclusión y exclusión, y la recepción acrítica de pautas sociales configuran rasgos de identidad, y enmarcan identidades sociales polisémicas constituyendo un desafío para la reflexión de fe. 4) Identidad *económica*. El autor piensa que “desde el sistema económico hegemónico, y también desde la experiencia religiosa contemporánea, se configura una identidad idolátrica”. 5) Identidad *mediática*. Los medios de comunicación ofrecen sin duda líneas de comunicación, algo de arte, crecimiento del imaginario, posibilidad de pluralismo, pero a la vez debilitan la identidad. 6) Identidad *espiritual*. “Cada uno y todos los significados de ‘identidad’ (biológica, genérica, sexual, social, económica, mediática, generacional, estética, religiosa, etc.) merecen ser tomados en cuenta en una labor teológica inculturada. Esta orienta dichos significados hacia la identidad creyente o espiritual. En efecto, desde la fe se lleva a cabo la reflexión, y esta favorece el crecimiento en la fe vivida en la comunidad eclesial. Esta calidad espiritual no está suspendida en el aire; ella es indesligable de los condicionamientos ya

mencionados”. Finalmente, subraya que “no basta abordar filosóficamente la ‘identidad cultural’... Es más realista sopesar qué somos y cómo nos desenvolvemos en contextos globalizados, pluriculturales, conflictivos, cambiantes. Para ello hay que tomar en cuenta los significados que las ciencias atribuyen a la identidad; esto afina la mirada hacia complicadas realidades de hoy”.

El Encuentro terminó con una asamblea en la que se evaluó positivamente esta nueva y fraternal oportunidad de reflexión común y, en general, se planteó la necesidad de seguir profundizando en torno a la identidad latinoamericana. Pensando en la próxima reunión se propusieron temas más específicos en la línea de “identidad religiosa y universalidad”, “identidad eclesial”, “inculturación y lenguaje teológico”, “diálogo interreligioso”. Los próximos organizadores deberán delimitar más el tema y la metodología a seguir. Como fecha y lugar se fijó octubre (1-4) del 2003 en Buenos Aires, Argentina.