

Pentecostalismo está haciendo a la transformación social del continente. Se ve así que el rescate que el Pentecostalismo hace de la comunicación y la superación de las barreras que la sociedad moderna coloca al libre flujo de la comunicación entre las personas, crean instancias organizativas que releen sin exceso de dramatismo la vida social del continente. El rescate de la vida grupal (no necesariamente comunitaria) en medio del caos social que la pobreza trae a las grandes mayorías del continente, contribuye a la realización de otra posibilidad de vida que es muy real para los que en ella participan.

Este libro agrega al final una excelente bibliografía de lo que se ha publicado en ciencias sociales, respecto al mundo religioso pentecostal y evangélico.

Invitamos a leer a estos autores, para interiorizarse de la dimensión social religiosa más novedosa en la vida del país y del continente, en este siglo.

ARTURO CHACÓN H.

OTRA LÓGICA EN AMÉRICA LATINA: RELIGIÓN POPULAR Y MODERNIZACIÓN CAPITALISTA

Cristián Parker G. Ed Fondo de Cultura Económica, Santiago-México, 1993, 407 p.

La obra: La obra constituye una completa visión sociológica, histórica y política de la religión como expresión cultural en el devenir de América Latina. La religión ha jugado en la historia del continente un rol fundamental y especialmente en las culturas populares, como plantea el autor. Es cierto que la modernización y la urbanización conducen a la secularización pero este proceso no es inevitable. Presenciamos un tipo particular de secularización que lejos de destruir el tejido de creencias y rituales del pueblo lo reorienta en una tendencia hacia la pluralización.

Cualquier proyecto de integración latinoamericana debe reconocer esta identidad común y ese dinamismo de la diversidad cultural y religiosa creciente en América Latina.

El autor: Cristián Parker G., es Doctor en Sociología por la Universidad Católica de Lovaina, actualmente dirige la Maestría en Ciencias Sociales de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano y es subdirector del CERC. Entre sus obras destacan: «Cristianismo y Cultura Latinoamericanas»; «Animitas, machis y santiguadoras en Chile»; «Religión y clases subalternas urbanas en una sociedad dependiente» y «Formación cívico-política de la juventud, desafío para la democracia».

El libro, bastante extenso, recoge varios años de investigación, según lo señala el propio autor, lo que se

ve verificado por el tipo y diversidad de autores y de problemas a que hace referencia. No cabe duda de que está estructurado como un itinerario personal, en que junto con analizar las disputas de la época, desea fijar un nuevo y personal punto de partida para nuevas investigaciones y para una comprensión distinta de la vida social latinoamericana. Personalmente, es lo que más valoro en este trabajo. No sólo un recuento, sino una disputa con otros y consigo mismo, con personajes reales o imaginarios, con presupuestos epistemológicos que se analizan y desarrollan, y otros que se olvidan o se callan. No acepta adscribirse a las posiciones en pugna, sino que quiere ser alternativo, inventar su propia síntesis.

Considero del más alto interés que existan publicaciones que acepten interpretar en América Latina desde su unidad cultural. Esta es una tradición antigua en el continente, pero que fue interrumpida por un pensamiento social-tecnocrático preocupado por la planificación global del desarrollo, en la década de los cincuenta y sesenta, o por la planificación estratégica de la seguridad y el intercambio comercial en las dos décadas siguientes. Voces aisladas primero, felizmente más numerosas después, insisten en plantear la cultura de América Latina como un espacio histórico común, a pesar de las evidentes diferencias que efectivamente existen y de la heterogeneidad propia de un campo donde hay pluralidad étnica, estados nacionales autónomos, diferencias sociales abismantes, estrategias políticas contrapuestas y tantas otras expresiones que parecerían dividir los pueblos de este continente y sugerir que la unidad cultural es un asunto del pasado barroco.

Estamos en este terreno, lleno de simplificaciones y de malos entendidos. Algunos piensan que, por haber diferencias no puede haber unidad, o al revés, que quien postula que hay unidad olvida las diferencias. Lo propio de la teoría sociológica, sin embargo, por ser una teoría de la diferenciación social, cualquiera sea el nivel en que se la aplique, es comprender la cultura y la sociedad como una síntesis compleja de elementos diferentes. O como lo plantea explícitamente la actual teoría de sistemas, se trata de reconocer la organización y comunicación que se produce por diferenciales de contingencia, de tal suerte que siempre se podrá encontrar elementos que se diferencian desde la unidad del sistema y unidades que se logran por integración o agregación de elementos.

El libro de Parker creo que se hace cargo, en general, de esta visión. No es empirista, aunque recoja abundantes datos empíricos y ciertamente no es tampoco estructuralista aunque plantea la llamada «modernización capitalista» como la estructura fundamental que acompaña y, en cierto modo, determina el proceso histórico. Quiere situarse, más bien, en la tradición de

la sociología comprensiva. Así, afirma que «sólo tipológicamente es posible aprehender esta multiforme y plural realidad desde un marco comprensivo que va más allá de la tendencia segmentadora, propia de las categorías cartesianas de la epistemología clásica y de la sociología empírica» (pg. 403).

La preferencia por el método tipológico no lleva implícita la renuncia a considerar la cultura en su unidad. Pero es necesario reconocer que el sentido de esa unidad se desplaza muy marcadamente desde el objeto clasificado a quien realiza la clasificación. Así, el autor no oculta sus simpatías ni tampoco sus antipatías. Es el derecho que tiene el que confecciona las tipologías. Pero como el libro asume, deliberada o inconscientemente un marcado acento personal, esta metodología resulta coherente con su estilo y propósito. Después de considerar ciertos tópicos, el capítulo final presenta cuál es «el código estructurante» de esta pluralidad de mundos tipologizados, el que se define como «una suerte de antropología vitalista, alternativa a la antropología prometeica de la modernidad occidental» (ibid.) y se desarrolla esta contraposición en los siguientes términos: tónica y matema en lugar de dualista, pantocrática y patriarcal; ecológica y holística en lugar de separar el sujeto del objeto y seccionarlo funcionalmente.

Pero no se contenta con formular la diferencia entre estos dos tipos sino que sugiere a pie de página que la antropología latente en la cultura popular latinoamericana anticipó en sus aspectos sustantivos a la antropología nueva y holística que superará la metafísica hija del desarrollo científico-técnico. Con ello se sobrepasa el objetivo de lograr la comprensión cultural existente, formulándose una posibilidad de cambio que se desea. El paso siguiente en la argumentación es evaluar esta posibilidad, llegándose a la conclusión de que existen en «el seno de la religión cristiana de la inmensa mayoría de los latinoamericanos en su sabiduría popular y comunitaria, un paradigma emergente, una nueva utopía autóctona, según la cual el encuentro con el otro —en esa solidaridad connatural al pueblo, en la práctica ritual-cotidiana del don y el contra don— es presagio de una nueva cultura solidaria» (pg. 405).

En esta visión, hermosa por cierto, quedan muchas cosas sin explicar. Especialmente importante es que no se elabora teóricamente, la articulación entre plano de la estructura económica y el plano de la cultura. Aunque se tenga la convicción de que los capítulos del libro proveen el material necesario como para sostener razonablemente que existe esta «antropología vitalista» en el pueblo cristiano, aunque en convivencia y contraposición con la antropología racionalista y que puede ser descrita tipológicamente, ¿qué hará que esta antropología tenga fuerza histórica y que pueda alterar el curso de la modernización? Si la antropología

racionalista está ligada a la modernización ¿a qué esta ligada estructuralmente la antropología vitalista? Me parece que no basta afirmar que su praxis es el amor-amoroso a diferencia del amor-eficaz del ascetismo burgués, aunque esta caracterización sea en sí misma bastante sugerente. Se me podría contestar que, precisamente, por ser utópica, no necesita de una estructura. Pero aún en este caso podría sugerirse alguna idea de cómo reacciona la estructura funcional frente a la supuesta utopía autóctona. Comparto plenamente con el autor que detrás de cada cultura existe siempre una antropología que la fundamenta. Pero ella, por sí misma, no es capaz de organizar la sociedad y debe, por tanto, no sólo pensarse en sí misma, sino también el curso histórico que le permita encarnarse en una estructura. Aunque estructura social y cultura no se identifican, tampoco tienen mucho sentido pensarlos separadamente, sino en interacción.

En mi opinión, el intento de Parker por escapar y contestar la lógica del racional-iluminismo no es, desgraciadamente, concluyente. Su argumentación presupone (y en algunos pasajes se lo desarrolla explícitamente) que es la voluntad del poder, la dominación política, que se expresa en la existencia de grupos subalternos y de élites dominadoras, lo que articula en el plano de la estructura y el de la cultura. Esa es exactamente la tesis del racional-iluminismo y la lógica cartesiana que declaradamente se quiere superar. La propia religión es vista bajo ese prisma y así se la clasifica según su capacidad legitimadora, rebelde, sincrética o contestataria de la dominación y se relaciona una u otra de estas alternativas con su grado de secularización. Por eso, no es raro que la conclusión del argumento sea el descubrimiento de una gran utopía, aunque esta vez se la quiera fundada en tradiciones autóctonas. La tradición sociológica sabe que el pensamiento utópico es la contracara de la concepción racionalista del poder, sea que tal utopía postule un mundo alternativo o que crea realizarse como el fin de la historia. En este sentido me parece que el autor permanece en la polémica sociológica que concluyó con la disputa entre Habermas y Luhman en la primera mitad de los setenta.

Por cierto no pretendo presentar aquí caminos distintos. Baste decir que los intentos postiluministas de elaborar una articulación entre cultura y estructura fijan su atención en la tecnología, pero no considerada como herramienta o máquina, es decir, como instrumento del poder, sino como sistema de comunicación, de regulación de la temporalidad y de regulación simbólica de la conciencia humana acerca de su propia contingencia. En esta dimensión, la religión adquiere un nuevo foco de interés, especialmente como tecnología. De allí la importancia de rituales y de la eficacia simbólica. No se trata de saber si legitiman o

deslegitiman un orden político social, como es el interés del iluminismo, sino como dan sentido a la presencia humana contingente articulando la oralidad, la escritura y la imagen. Desde este horizonte resulta muy importante estudiar la cultura de América Latina, en su unidad y diferencia, pero no sólo proponiendo una semántica particular (como la antropología vitalista que soporta la utopía autóctona), sino interpretándola desde el horizonte de la convivencia en la oralidad, en la escritura y en los medios audiovisuales, y en sus eventuales contradicciones y articulaciones.

Quisiera terminar señalando que estas apreciaciones críticas quieren valorar en toda su profundidad el libro que hoy se presenta. Todos los temas que en él se desarrollan son de la mayor importancia para la sociología latinoamericana y se exponen con seriedad, originalidad y competencia. Aunque creo que no se hace justicia en el texto a algunas de mis tesis, que el autor ha tenido la amabilidad de citar o contradecir, pienso que se han considerado con la mejor intención y en un serio afán de diálogo y de progreso en la comprensión de la religiosidad y de su papel en la cultura. Aprecio y comparto la no disimulada valoración que el texto hace de las tradiciones culturales populares, pero incluso en el caso de que ellas se presenten como una contracultura, ello no debe llevar a reducir negativamente la complejidad de la cultura moderna a la dominación, la depredación y el patriarcalismo. Necesitamos una comprensión inteligente e histórica de la compleja unidad y variedad que nos constituye. Felicito sinceramente a Cristián Parker por este laborioso libro y le deseo que el diálogo con sus alumnos y discípulos le permita avanzar en el camino que ha escogido.

PEDRO MORANDÉ

«EVOLUCIÓN HISTÓRICA DE ROBOS Y HURTOS EN SIETE CIUDADES CHILENAS Y ANÁLISIS DE SU DISTRIBUCIÓN INTERCOMUNAL EN EL GRAN SANTIAGO»

Enrique Oviedo y Pablo Trivelli. Cuadernos CED N° 16. Centro de Estudios del Desarrollo, Santiago, Mayo de 1992.

Uno de los principales problemas emergentes que aflige a la población urbana del país es el de la inseguridad.

Encuestas de opinión pública efectuadas por CED-Adimark en 1993 a personas residentes en los principales centros poblados revelan que la gran mayoría considera que «ahora existe mayor violencia que hace un año» (74,4%); que en general la delincuencia es más alta «comparada con la de hace un año» (58,5%); y dos tercios temen que «en los próximos años esta situación será igual o peor».

Además comparativamente a un estudio realizado en 1991, se registra un argumento de quienes declaran estar insatisfechos con la protección policial de sus barrios, proveniente esta queja principalmente de quienes habitan en los sectores más pobres, en vez de los estratos medios como sucedía hace dos años.

¿La información empírica avala esta percepción cada vez más generalizada sobre el incremento de los delitos?. ¿Cómo se distribuye la delincuencia territorialmente en distintas ciudades del país?. ¿En qué comunas de la Capital se concentran los hurtos y robos y qué bienes son los más afectados?.

En nuestro país, Carabineros, Policía de Investigaciones, Gendarmería y el Poder Judicial registran los delitos oficialmente denunciados para sus propios propósitos institucionales. En este estudio los autores se basaron en los emanados del Departamento ANAPRO, de la Policía de Investigaciones, extrayendo una muestra del 20% del hurto y robo empírico ocurrido entre los años 1948 y 1990 en Santiago, Arica, Antofagasta, Valparaíso, Rancagua, Concepción y Temuco.

Si bien «no puede tomarse la información existente como un exacto retrato de la realidad... sino como reveladores de tendencias, orientadores de posibles posiciones y futuras acciones» (pp. 9), el estudio arriba a un conjunto de constataciones interesantes entre las que destacan:

a) En todas las ciudades estudiadas el nivel de hurtos ha tendido a disminuir, en tanto los robos por habitante han experimentado un aumento.

b) Esta tendencia es más clara en Santiago, donde la tasa de robos por habitante se duplicó en la última década. Es así como en 1946 en la capital se registraban más hurtos que robos, en 1970 ambas eran similares para llegar a una relación de 3 a 1 en 1990, mostrando una tendencia al incremento absoluto y relativo de delitos que implican el empleo de mayor fuerza en las cosas sustraídas y más violencia en las personas víctimas de los actos antisociales.

c) Santiago aparece con el mayor monto de dinero sustraído por persona denunciado por hurto y robo.

d) La distribución de estos delitos registrados en 1990 entre las comunas que conforman el Área Metropolitana confirman que estos se concentran en la de Santiago; sin embargo, los robos con fuerza en las residencias tienen lugar con más frecuencia en Las Condes (10%), seguidas por Ñuñoa, La Florida y Puente Alto (9%).

e) Los robos con violencia en las personas ocurren en un 89% de los casos en la vía pública y en cuanto a los que afectan a las residencias, un 95% corresponden a casa y sólo un 5% a departamentos.

Como toda investigación, ésta ilumina aspectos de un fenómeno complejo e incita a plantear nuevas preguntas que constituyen derroteros para futuros estudios sistemáticos sobre el tema.