

---

---

## IDEOLOGÍA Y PENSAMIENTO SOCIAL

---

---

### PENSAMIENTO LITÚRGICO Y SOCIEDAD LATINOAMERICANA \*

**Édgar Hernán Fuentes-Contreras**

*Ph.D. (Derecho) (edgar.fuentes@miuandes.cl)*

*Investigador Posdoctoral*

Universidad de Los Andes, Chile

Av. Monseñor Álvaro del Portillo 12.455, Las Condes, Santiago de Chile

ORCID: 0000-0002-1066-0999

Recibido el 3 de mayo de 2023

Aceptado el 15 de septiembre de 2023

**DOI:** 10.37656/s20768400-2023-4-01

**Resumen.** *Las dificultades de comprender la sociedad latinoamericana pasan, en ocasiones, por la aplicación de categorías que no reflejan plenamente el ethos cultural. Desde esa idea, el presente texto concreta la noción de pensamiento litúrgico como categoría para comprender el contexto de América Latina. Así, tomando elementos de sociología de la presencia, expone aspectos que identifican que la forma de racionalizar y adelantar las relaciones sociales de América Latina se distancia de las directrices englobadas en el pensamiento ideológico. Si bien se parte de una diferenciación entre pensamientos, esto no quiere decir que se apueste por una visión peyorativa de alguno de ellos; por el contrario, busca reconocer la diferencia como base para la interpretación de la acción social. Por tanto, en uso de una metodología correlacional, el artículo dará cuenta de las nociones, las diferencias y los reflejos de este pensamiento.*

**Palabras clave:** *pensamiento litúrgico, pensamiento ideológico, liturgia, legitimidad, sociedad latinoamericana*

\* El artículo presenta resultados parciales de investigación del proyecto postdoctoral y los avances obtenidos en el Magíster de Estudios Políticos, en la calidad de becario; ambos financiados por la Universidad de los Andes, Chile a través del Fondo de Ayuda a la Investigación.

Édgar Hernán Fuentes-Contreras

## LITURGICAL THOUGHT AND LATIN AMERICAN SOCIETY\*

**Édgar Hernán Fuentes-Contreras**

*Ph.D. (Law) (edgar.fuentes@miuandes.cl)*

*Postdoctoral researcher*

Los Andes University, Chile

Av. Monseñor Álvaro del Portillo 12.455, Las Condes, Santiago de Chile

ORCID: 0000-0002-1066-0999

Received on May 3, 2023

Accepted on September 15, 2023

**DOI:** 10.37656/s20768400-2023-4-01

**Abstract.** *The difficulties in understanding Latin American society are due to the application of categories that do not fully reflect the cultural ethos. From this idea, the present paper concretizes the notion of liturgical thought as a category to understand the Latin American context. Accordingly, taking elements of sociology of presence, it exposes aspects that identify that the way of rationalizing social relations in Latin America distances itself from the guidelines that are encompassed in ideological thinking. Although it is based on a differentiation between thoughts, this does not mean that it bets on a pejorative vision of any of them. On the contrary, only difference is recognized as a basis for the interpretation of social action. Therefore, using a correlational methodology, this article gives an account of the notions, differences, and reflections of this thinking.*

**Keywords:** *liturgical thought, ideological thought, liturgy, legitimacy, Latin American society*

\* The article is a partial result of the postdoctoral project and progress achieved Master's degree in Political Studies, as a scholarship holder; both financed by the Los Andes University, Chile through the Fondo de Ayuda a la Investigación.

## ЛИТУРГИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ И ЛАТИНОАМЕРИКАНСКОЕ ОБЩЕСТВО\*

Эдгар Эрнан Фуэнтес-Контрерас

Ph.D. (Право) (edgar.fuentes@miuandes.cl)

Постдокторант

Андский Университет, Чили

Аvenida Монсеньор Альваро дель Портильо, Лас Кондес, Сантьяго

ORCID: 0000-0002-1066-0999

Статья получена 3 мая 2023 г.

Статья принята 15 сентября 2023 г.

**DOI:** 10.37656/s20768400-2023-4-01

***Аннотация.** Трудности в понимании латиноамериканского общества возникают из-за применения категорий, не в полной мере отражающих культурный этос. Исходя из этой предпосылки, в данной статье конкретизируется концепция литургической мысли как категории, необходимой для понимания латиноамериканского контекста. Опираясь на элементы социологии присутствия, автор раскрывает аспекты, отражающие дистанцирование способа рационализации социальных отношений в Латинской Америке от основополагающих принципов идеологической мысли. Различия между этими течениями не означают уничтожительной оценки какого-либо из них, напротив, именно эти различия служат основой интерпретации социального действия. В предлагаемой статье на основе метода корреляции излагаются основные концепции, различия и отражения этого мышления.*

***Ключевые слова:** литургическая мысль, идеологическая мысль, литургия, легитимность, латиноамериканское общество*

\* Статья представляет собой предварительные итоги исследования, осуществляемого в рамках постдокторского проекта, и результаты, полученные автором в качестве стипендиата магистратуры по политическим исследованиям. Оба проекта финансируются Фондом содействия исследованиям Андского университета, Чили.

## Introducción

La comprensión de la sociedad latinoamericana suele estar mediada por dos tipos de orientaciones: por un lado, aquellas que abordan y asumen la posibilidad de conocer y entender el contexto latinoamericano a partir de los elementos generales de la teoría social y política y, por el otro, las propuestas que han visto la necesidad de considerar y modelar una teoría epistemológica desde el Sur Global [1].

Con todo, existen buenas razones para considerar una visión de punto medio. Desde luego, procesos, como la internacionalización de los derechos humanos y humanización del derecho internacional, expresan la necesidad de acudir a una teoría general que abarque la comprensión, por lo menos, transversal de la acción social; pero, a su vez, la complejidad y variabilidad de las realidades y las historias no compartidas modulan una improbabilidad de englobar cada uno de los ámbitos en una teoría del Estado.

Precisamente, si se parte de la idea que el Estado no es un ente natural, así se esté frente al ser humano como *zoon politikón* [2; 3], se puede admitir fácilmente que el Estado ha variado en la historia y que, además, no siempre ha existido y no siempre existirá. Así el Estado, como forma de organización política, no solo surgió en un momento histórico preciso, sino que, además, ha debido adaptarse a las necesidades de la sociedad que pretende atender.

En cualquier caso, habría que admitir que el dinamismo, la relatividad y la mutabilidad no afectan, en último término, la esencia de que “el Estado como ente cultural tiene por objeto la obtención de un fin” [4, p. 198]: el interés general, es decir, esa parte del bien común [5; 6] que le corresponde saciar ante la imposibilidad que tiene el ser humano y los grupos intermedios [7]. Por ende, el bien común como fin, y no mera causa de las comunidades políticas, cuenta con medios diferentes, según las posibilidades, para ser alcanzado. (Por ejemplo, en el derecho

internacional se reconoce el margen de apreciación nacional [8, 9]).

Bajo esa orientación, el presente artículo desarrolla esa visión media para acercarse a la comprensión de la sociedad latinoamericana aludiendo a un estudio teórico de la categoría nombrada por el autor como pensamiento litúrgico [10]. De modo que se dará respuesta, en términos sucintos, a la siguiente pregunta: ¿Cómo entender la relación entre la sociedad latinoamericana actual y la noción de pensamiento litúrgico?

Pese a la dificultad que existe en reducir la temática en unas cuantas páginas, se aboga a una capacidad de síntesis para procurar dar cuenta de los resultados que se alcanzaron desde una metodología correlacional, en términos históricos y sociológicos, de esta categoría. Primeramente, se exponen elementos y nociones preliminares; para, seguidamente, presentar brevemente el concepto de pensamiento litúrgico y finalizar con las consecuencias y reflejos en la historia reciente latinoamericana.

### **El Estado: ideas y nociones preliminares**

Para efectos prácticos, se tendrá como presupuesto que las formas estatales están caracterizadas, esencialmente, por un fenómeno de la institucionalización del poder a través de la concentración y centralización del mismo, lo que configurará, en su momento, el atributo de la soberanía [11, 12]. Justamente, la existencia de dicho atributo genera que la comprensión del Estado requiera el reconocimiento de unos elementos esenciales y otros llamados modales [13], y, adicionalmente, la no reducción de este a un mero “ente ficticio o artificial”, sino que cuenta con una “personalidad” – seña de la identidad del colectivo que representa. En otros términos, el Estado se observa como una “personificación” de la sociedad, lo que explica que se hable de la soberanía y a su vez la conformación estatal se conjugue con la idea de Estado-Nación [14]. La identificación del pueblo con una personalidad singular, puede encontrarse en

tales autores del siglo XIV como Bártolo de Sassoferrato, Baldo degli Ubaldi Baldo, entre otros, aunque suele vincularse la consolidación de dicha idea con los autores monarcómacos y con el texto *Vindiciae contra tyrannos* de 1579. Conjuntamente estarán autores como Thomas Hobbes (1651), Johann Werdenhagen (1632), Johannes Althusius (1603).

De tal modo, el Estado, que suele entenderse como una forma de organización política y concepto moderno, es, igualmente, una manifestación cultural que se crea, formula, desarrolla, interpreta e implementa desde una perspectiva coyuntural específica. Por tanto, no es una realidad simétrica en todos los contextos: *Status res publicae omnium rerum mensura est* [10, p. 140].

En ese sentido, el Estado, como aquí es observado, no es sinónimo de derecho – tal como lo propone Hans Kelsen [15; 16] ni tampoco de gobierno – usualmente con un guiño en la dirección de Max Weber [17, p. 7]. Ciertamente, tanto el derecho y los regímenes políticos como el propio Estado responden a unos presupuestos comprensivos que se relacionan con la acción social.

Con las limitaciones pertinentes, la psique no solo se concibe como componente exclusivo del ser humano. Por el contrario, como emplea la tradición intelectual alemana respecto al espíritu, la psique puede reconocerse en los conglomerados sociales, es decir, en los grupos e instituciones. Siendo así que aquello que se identifica como *psiquis social* se conecte con procesos tales como la percepción, el lenguaje, la memoria, un trauma, entre otros. Entonces, distante de lo estrictamente biológico y morfológico del individuo, la identificación del conglomerado social o las masas, en términos de Elías Canetti [18], permiten reconocer la reproducción de procesos psicológicos individuales en la colectividad.

No obstante, dichos procesos no corresponden a la sumatoria de la totalidad de los procesos individuales propios de las partes

integrantes de éste. Por tal motivo, la colectividad es la sumatoria de las individuales, su interacción y la formación conjunta de particularidades que se reconocen en el individuo cuando éste se encuentra incluido en la colectividad por cuenta propia o por medio de otros colectivos.

De esta suerte, la visualización propuesta valida que la psiquis social sea una estructura razonada a partir de la interrelación de niveles, de ejercicio de roles y a la interacción entre el consciente e inconsciente colectivo. En otros términos, la psiquis social se disemina, en un primer momento, en la interdependencia de tres espacios sobrepuestos: uno general, uno particular y otro singular [19]. Dichos niveles confluyen en el ejercicio de los roles que cumple el individuo con la sociedad, el colectivo y con éste mismo. Sin embargo, ante la complejidad actual [20] debe aclararse que los niveles de interrelación no se ven en estricto sentido como concéntricos, debido a que el ser humano no suele ostentar un único rol: su pertenencia a diferentes colectividades intermedias y la ejecución de roles diferenciados exhiben que la singularidad propia sea no solo tangencial, sino formada como intercepción con niveles particulares distintos.

Así las cosas, “las coyunturas especiales, de carácter históricas y fácticas, que recubren a la América Latina, ocasionan que su examen deba partir de un parámetro calificativo distinto” [21, p. 147]. En efecto, como lo reconoce también el profesor Carlos Cousiño, resulta con mayor sensatez reconocer que existen nociones distantes que guían el comportamiento político y social de los diferentes contextos: Europa debe ser leída desde la idea del Estado-Nación y la soberanía, lo que daría cuenta, por ejemplo, de las dificultades de territorios “plurinacionales”, el favorecimiento hacia los nacionalismos y el recurso del conflicto para garantizar el poderío estatal [22]. Por tanto, Europa se fue moldeando en torno a la idea de una nación para un Estado y un Estado para

una nación. Ahora, Norteamérica centrada en la vida civil y en la capacidad asociativa de la ciudadanía, es decir, “la capacidad de encontrar intereses comunes” [23, p. 60], estructura un sistema y forma de gobierno donde prevalece el reparto de las competencias entre la federación y los Estados federados; al tiempo que obtiene una importancia, para la esfera pública, los grupos de presión. Finalmente, Latinoamérica mediada por la sociabilidad, es decir, en la capacidad de encontrarnos sin que necesariamente medien intereses, de convivir por el solo hecho de estar con otro [23, p. 60], conservó ideas respecto al Estado y la soberanía, pero arbitrados por “la lógica del compadrazgo, de los favores, de la lealtad a las personas” [23, p. 61].

Dentro de marco, se han determinado cuatro presupuestos para entender al Estado latinoamericano: la multiculturalidad, la desconfianza institucional, el fetichismo jurídico y el pensamiento litúrgico [10]. De estos presupuestos se entrará al estudio del último al detalle.

Con todo, debe aclararse que el reconocimiento de dichos presupuestos no significa el favorecimiento o la inclinación a un etnocentrismo [24] ni tampoco a un determinismo cultural o a un historicismo.

### **Pensamiento latinoamericano: lo litúrgico como elemento**

El pensamiento litúrgico es, en primer momento, una forma de percepción que genera una preferencia explícita o implícita de cómo entender los fenómenos sociales y las interrelaciones entre los sujetos. Esta forma de percepción se contrapone con lo que puede nominarse como pensamiento *ideológico*. Con todo, el distanciamiento de estos modos de percepción no marca la existencia de una superioridad ni estados del pensamiento diferentes.

Antes de continuar, debe aclararse que el vocablo *ideológico* usado como contraparte no responde, en sentido estricto, a la definición extendida del marxismo. De hecho, lo primero será afirmar que en Karl Marx se percibe por lo menos dos



formulaciones conceptuales sobre dicho término: una vinculada con una distorsión o deformación de la realidad y la otra como sinónimo de representación incauta del mundo que emerge de un grupo social. Por esto, la ideología no es siempre una “falsa conciencia”. (Debe recordarse que quién definió la ideología de esa forma fue Friedrich Engels, en 1893 [25]). Precisamente, en 1859 [26], K. Marx expresa más a la ideología como un “trastrocamiento” no material de las condiciones económicas de producción; lo cual tiene su reflejo, verbigracia, en las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas, filosóficas, entre otras. En ese sentido, si se acepta, teniendo como referencia que en otros contenidos de su obra habla de una conciencia objetiva, pareciese que hay dos posibles definiciones de ideología y una sería la “conciencia ingenua”: ella se manifiesta inclusive en el fetichismo de la mercancía, cuando expresa la famosa frase “No lo saben, pero lo hacen” [27, p. 90]. A este respecto, la ideología en K. Marx, puede llegar a tomarse como una visualización de la realidad que direcciona, sea de manera ingenua o como distorsión de lo real, el comportamiento de los individuos que conforman un grupo social determinado – normalmente la clase dominante. Por ende, el problema del conocimiento estaría dado no por el entorno del observador, sino la incapacidad de éste de verse como participante y miembro de una conjugación social y política que estructura una visión del mundo determinada, y por lo cual el sujeto, como participante, no puede diferenciar la ilusión o representación a la que está sometido [28, 29].

Luego, aquí no se emplea el término como negativo o falso [30], tampoco como un ámbito exclusivo de los grupos o clases dominantes [31]. Por consiguiente, el pensamiento ideológico se asume como una categoría que describe una formación perceptiva adjetivada por tesis mínimas compartidas que legitiman una acción determinada en el quehacer social y político. No siendo, entonces, una doctrina, debido a que no se establece como un conjunto de “instrucciones” para la

disposición y manejo de creencias. Es, ante todo, la priorización de las ideas como forma de procurar la continuidad del conglomerado. Por tanto, el sujeto puede tener una ideología, no pertenecer ni ser ella misma.

De este modo, el pensamiento ideológico pretende o, por lo menos, aspira a construirse desde una circunscripción a nociones o ideas que sean prolongables en el tiempo, privilegiando en mayor medida el contenido sobre la forma, lo sustantivo sobre lo procedimental. En consecuencia, este pensamiento no es típico de una clase, sino que pueden tenerlo diferentes grupos o colectivos y una sociedad, lo que permite, en buena medida, propiciar la identidad.

En contraposición, el pensamiento litúrgico aquí manifestado se delimita como una expresión de una percepción acoplada a formulaciones rituales [32]. Así, la liturgia tiene un vínculo bastante estrecho con la labor popular. Sin embargo, lo litúrgico no se emparenta, de manera necesaria, con el contenido religioso – aunque éste haya influenciado en su formación y actualmente tenga un mayor vínculo con ello. El término *liturgia*, proveniente del latín y relacionado con el vocablo griego, en la Grecia Antigua, ostenta un significado que, etimológicamente, se conectaba con el *obrar del pueblo*. En esa dirección, designaba a las labores que eran realizadas por cierto sector de la ciudadanía a favor del conglomerado social, actividades que pretendían reafirmar lo público y el estatus. Por esto, implicaba, con normalidad, ofrendas de alto valor que promocionaban el prestigio y el honor de quien las efectuaba, de acuerdo a su asignación, y según magnificencia del ritual particular ejecutado [33, 34, 35]. Las liturgias podían estar orientadas a la organización de actividades teatrales, equipamiento de naves de guerra o de coros, entre otras, como incluso expresa Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*.

Consecuentemente, el pensamiento litúrgico se corresponde a un enfoque que favorece el procedimiento para compenetrar la

labor pública. Luego, se caracteriza por una pretensión de no cercenar al otro como contrario en el ámbito político: solo el contrario es enemigo si atenta lo público. Entonces, este pensamiento puede llevar a favorecer la ausencia de ciertos fanatismos extremos, pero la proliferación de partidos y movimientos políticos y la vinculación con las personas más que con ideas, ocasionando que se carezca de estabilidad en las percepciones, pero se logre ser más adaptable.

Ahora, si bien el ritual puede – y suele – tener contenidos o desarrollos ideológicos, la reverencia que se presenta a éste en el pensamiento litúrgico está distanciado. Este último tipo de pensamiento favorece lo simbólico, la presencia del rito como fundamento propio; ello lleva, también, a la importancia de quién dirige el rito, su estatus.

En estos términos, el pensamiento litúrgico latinoamericano encuentra su origen en el apego al ritual, al procedimiento ceremonial para los desarrollos del quehacer público en las comunidades indígenas y que sería reforzado durante la Conquista y la Colonia, bajo la aplicación del culto cristiano. De ahí que se entienda que los procesos asimilativos de la religión en Latinoamérica fueron guiados por el sincretismo. Con todo, esa disposición a lo cúltilo hace más débil la convicción o el acercamiento a las creencias, por ello, los cultos y las estructuras cristianas también podían apropiarse a través de prácticas de obediencia – con sustento en la coercibilidad o coacción propiamente dicha. Desde luego, ese lazo creado con el ritual, la ceremonia o las confecciones procedimentales – sin la necesidad de sentido o razones para ser seguido – equipara lo bueno con el ejercicio y la ejecución.

Empero, ese modelo de “convicción” débil se extendió también a ciertos movimientos independentistas, los cuales no se extendieron dentro de los territorios de manera uniforme ni consensuada: los llamados estamentos inferiores (donde estaban indígenas, negros y mestizos) que fueron mano de obra para la

defensa, expusieron su integridad física y vida en favor de un movimiento que no se dirigía necesariamente a su beneficio. La independencia latinoamericana socorría y asistía especialmente los intereses de la clase criolla, lo que hace que no fuese una “revolución” social que requiriera seguidores, sino personas que culminaran el proceso. Al final, “la independencia cambió el gobierno, no la sociedad. Sólo reemplazó un equipo de explotadores de allende por otro de aquende. Como decía un viajero de la época: “Las colonias se llaman a si mismas libres porque han desposeído a sus antiguos dominadores de todo un poder y han colocado en ese poder en otras manos” [36].

De este modo, diversos sucesos históricos fueron enmarcando una orientación perceptiva al interior de la psiquis colectiva que no solo se distanciaban de los procesos europeos y de los posibles radicalismos ideológicos, sino que, igualmente, trajera como consecuencia las tendencias y fervores de otra índole.

### **Consecuencias y reflejos de lo litúrgico en el quehacer político**

Como se anticipó, la prevalencia de un pensamiento litúrgico genera, de cierta forma, una relación inversamente proporcional entre los fanatismos ideológicos y los carismáticos. Ciertamente, Latinoamérica ha sido menos susceptible – aunque no inmune – a los llamados fanatismos ideológicos y a los fenómenos identitarios, pero a su vez mucho más dispuesta a las tendencias y fervores de carácter “mesiánico”, a estructuras carismáticas y clientelistas, a alineaciones caudillistas y populistas. Esto debido a que la liturgia no se reduce a lo meramente procedimental. Como se anticipó, en ella hay un papel de significativo de quién dirige el rito y de su estatus. Por ello, lo carismático toma un papel casi de forma independiente de las ideas, las expresiones y la congruencia. Al final, casi cualquier idea puede ser objeto de contar con “validez” siempre que se integre al rito. Estos dos fenómenos se observan, por ejemplo, con lo que se puede

denominar como regímenes personalistas y el constitucionalismo latinoamericano de la última década del siglo XX y primeras del XXI.

Los regímenes políticos latinoamericanos [37] han pasado por diferentes momentos, incluso donde la democracia no ha estado presente. Sin embargo, resulta común que se hable, a veces indistintamente, de gobiernos populistas, caudillistas, mesiánicos, clientelistas y, en menor medida, de la presencia de un cesarismo.

Pese a que lo normal es que, en la actualidad, no existen definiciones incontrovertibles – y más debido a que el uso de las mismas engloba a diferentes gobiernos, personas, situaciones y políticas – de manera sucinta se lograría definir cada uno de estas categorías así: en primer momento, el populismo puede asumirse, de modo muy general, como un movimiento político heterogéneo, pero que busca reunir a las poblaciones indignadas: “definidas de manera más subjetiva por el resentimiento hacia un sistema en el cual se consideran despreciadas y reducidas a la invisibilidad, caracterizadas por su temor a que se las despoje de su identidad” [38, p. 15]. Por consiguiente, *el populismo* se distingue por su “aversión a las élites económicas e intelectuales, por la denuncia de la corrupción política y por su constante apelación al pueblo” [39, p. 379; 40]. Ahora, el caudillismo suele descansar en el liderazgo y en el apoyo militar para la permanencia en el poder, construyendo, además, un contenido axiológico, alrededor del líder: el caudillo gobierna de una manera paternalista y altamente centralizada [41, p. 16], focalizando sus políticas a la promoción de un futuro mejor y reprimiendo sectores puntuales que le son contrarios, sin controlar la totalidad de la sociedad.

Por su lado, el *mesianismo*, en su sentido político, “dispone de un fundamento religioso que administra lenguaje, símbolos, signos, significantes y convocantes para la conciencia religiosa” [42, p. 330], que lleva a establecer, en la convicción popular, no

solo que se tiene un líder, sino un “elegido”, “ungido”, “enviado” que podrá generar cambios profundos. Para la consecución de los cambios no solo necesita concentrar el poder, sino crear un culto alrededor de su personalidad y de la esperanza de salvación. Lo anterior incentiva una obediencia incondicional [43]. Ahora *el clientelismo* es, de cierto modo, un modelo de control social y político que muestra un “antagonismo [entre] presencia/ausencia o impulso/retroceso” [44, p. 74] y orienta una política con una lógica mercantilizada donde hay estímulos por participación o apoyo electoral. Esto genera un círculo cerrado de lealtad a intercambio de favores, es decir, formando redes de patronazgo o cacicazgo [45, 46, 47, 48]. En esa dirección, se ha observado que el clientelismo lleva a “una crisis del Estado, notable en los siguientes aspectos: a) corrupción; b) impunidad de los crímenes de cuello blanco; c) corporativismo de sectores del Estado y d) penetración del aparato estatal (de los tres poderes) por las organizaciones criminales y del narcotráfico” [49, p. 308].

Finalmente, *el cesarismo* – y sus disimiles especies como *el bonapartismo* y *el bismarckismo* – parte de una idea de necesidad ante la crisis y la emergencia. En ese sentido, envuelve la concepción que la única forma legítima para mantener la democracia está en otorgar facultades y competencias extendidas al dirigente, tal como sucedió con Julio César en la antigua Roma. Así, es una forma de ejercicio político donde el poder y el gobierno responden al miedo, a la crisis, a la hecatombe – normalmente social, y vende la no contingencia que se tiene que conservar “metódicamente el criterio de la soberanía popular” [50, p. 19]. Igualmente, se aleja de una representación de clases, para advertir una gran vocación social. En atención a ello, el cesarismo trata de reflejar su poder como producto del consenso, no siendo extraño su carácter plebiscitario [51, 52].

Como bien puede observarse de su presentación, estos regímenes personalistas no son exclusivos de América Latina. No obstante, han resultado bastante comunes. El siglo XIX es pródigo en este tipo de dirigentes: Antonio López de Santa Anna, Juan Manuel de Rosas, Francisco Solano López, José Gaspar Rodríguez de Francia. El siglo XX tiene también una galería nutrida de caudillos: Porfirio Díaz y Álvaro Obregón en México; Juan Domingo Perón, “El Conductor de Argentina”; Getúlio Vargas, fundador del Estado Novo en Brasil y hasta Rafael Trujillo, “El Benefactor” de los dominicanos, etc. El siglo XXI cuenta con Hugo Chávez, quien ha puesto al día el caudillismo latinoamericano. Algunos han sido dictadores a secas, como Santa Anna y Díaz; otros, razonablemente democráticos, como Hipólito Yrigoyen – la figura sobresaliente en la Unión Cívica Radical durante el primer tercio del siglo XX, y derrocada por el general José Félix Iriburu [41, p. 10].

De acuerdo a diversos autores [53, 54], a dichos dirigentes se les puede sumar a Salvador Allende, Carlos Menem, Alberto Fujimori, y a aquellos a los que se les ha atribuido como representantes de un neopopulismo y neocesarismo como, además de Hugo Chávez, Néstor Kirchner, Evo Morales, Ollanta Humala, Nicolás Maduro, Daniel Ortega, Rafael Correa, entre otros.

El número significativo de gobiernos en esa dirección se apoya, asimismo, en un modelo partidista y de movimientos políticos que suele estar anexo a personas puntuales, lo que hace que su historia se estreche con la continuidad o no del líder o su sucesor [55]. Basta pensar, por ejemplo, el Movimiento Bolivariano Revolucionario - 200 sucedido en Venezuela por el Movimiento V República, con el que llegaría al poder Hugo Chávez o el Partido Único de la Revolución, luego Partido Peronista, fundado por Juan Domingo Perón en 1946 y la diversidad de movimientos políticos creados o liderados bajo el fujimorismo, tales como Cambio 90, Nueva Mayoría, Vamos

Vecino, *Sí Cumple*, Perú 2000, Alianza por el Futuro, entre otros.

En ese sentido, no es extraño que se haya empleado a la “hacienda” como la estructura social y modelo explicativo del contexto latinoamericano [32]: caracterizada por la extensión, sus estructuras tienen un orden jerárquico – casi estamental – que le permite responder a modelos regionales y locales, especialmente, y tener una sociabilidad basada en esa lealtad y protección derivada del intercambio del favorecimiento y el trabajo; con una sociabilidad más cercana a lo familiar y responder a las necesidades directas, allí el rito es una costumbre y la forma por excelencia de relacionarse.

Ahora bien, la prevalencia de este pensamiento tiene también consecuencias en la forma de ver y aplicar la democracia, asumida, en mayor medida, como un procedimiento que implica la participación a través del voto, no siempre termina estructurándose desde la discusión de aquello que se elige, por ende, favoreciendo la popularidad sobre lo democrático. Esto no solo lleva a la participación e intervención política de movimientos populistas, esporádicos, momentáneos y sin una estabilidad plena – o incluso, sin una clara distinción entre sus propuestas, sino a la proliferación de los partidos y la fragmentación en búsqueda de alta representatividad. Esa fragmentación puede llevar a exhibir una mayor confianza en el movimiento o partido, pero dificulta el llegar a consensos definitivos por el Estado [56].

Esta visión se ha extendido a los procesos de creación de las constituciones y en las versiones del constitucionalismo, posterior a la Segunda Guerra Mundial, que fueron adoptadas en América Latina [57], verbigracia, el llamado nuevo constitucionalismo latinoamericano. Dicho constitucionalismo identifica como sus productos a aquellas constituciones que, procedimentalmente, son el fruto de un poder constituyente sustancialmente democrático, es decir, que exista una asamblea



representativa y elegida por voto popular que redacte el texto constitucional y, por lo demás, preferiblemente se realice una consulta posterior para confirmar la aceptación del pueblo sobre lo redactado. Si bien, hay tendencias de dicho constitucionalismo habla también de contenidos que deberían estar en estos textos, la coincidencia preferente está sobre su forma de consecución y crearla. Aunque se suele hablar del requisito de que la constitución sea concebida como una norma suprema, éste queda mediado, en mucho, por los tipos de cláusulas que se incluyan en relación con el derecho internacional de los derechos humanos – siendo común que se creen constituciones abiertas y que integren estas normas como una forma de integrar un rango diferencial en el sistema jurídico nacional.

Este posicionamiento se vio reflejado en los procesos constitucionales recientes de Venezuela, Ecuador, Bolivia y las orientaciones forjadas en Chile para 2022 y 2023. La particularidad de estos procesos es que fueron siempre encaminados como formas de legitimación, pero no de plena disputa de contenidos [58, 59]. Basta con pensar en la forma que se elaboró la consulta de salida y hasta propuestas de que se hiciese aprobaciones, como el caso de Chile en 2022, para posteriormente reformar. En otros términos, emplazando que influya más el ritual que la palabra establecida, al final ésta se puede modificar o enmendar. Aspecto que no es extraño si se piensa que las propias normas constitucionales no siempre son vistas como límites, sino como obstáculos, situación que fomenta un reformismo constitucional como pasa en México – que tiene más de 700 reformas a la Constitución de 1917 – o Colombia con más de 15 constituciones nacionales desde 1810 y con más de 50 reformas hasta 2022 desde 1991.

De tal manera, el pensamiento litúrgico contribuye a una funcionalidad limitada de los actores institucionales o institucionalizados. Por supuesto, y como bien se ha podido

resaltar, esa limitación no es sinónimo de ausencia: debido al carácter líquido o, en mejor término, gaseoso de las ideas conglomerantes, los actores institucionalizados pueden pasar a un segundo plano con rapidez y/o se sobreponga lo individual respecto a lo colectivo – como notabilidad del sujeto respecto a las ideas. Ello tolera que los líderes se muevan sin demasiada dificultad entre movimientos políticos o puedan crear los suyos propios.

Otra de las consecuencias atribuibles a la inserción dentro de este pensamiento se relaciona con la ausencia parcial de enemigos ideológicos: las enemistades, hostilidades y animadversiones suelen ser también de carácter líquido y su existencia no se demarca por la orientación de las ideas que se ofrecen, sino que éstas suelen estar atribuidas e identificadas mayormente con sujetos específicos. Dicha modelación consigue que la percepción sobre el enemigo sea mucho menos estática, en ciertos aspectos, y que el guía, director o *amigo* acceda más fácilmente a ser apreciado de forma contraria, pese a lo que podría llamarse continuidad “ideológica” del sujeto.

Careciendo de estabilidad en las percepciones, el pensamiento litúrgico consigue ser más dúctil. En el pensamiento ideológico se atañe a que los grandes cambios deben de sobreponer a las formulaciones ya existentes. Dicho suceso forja modificaciones más lentas y que los intentos de inserción de modelos contrapuestos recurran a fenómenos de cambios totales o revoluciones. Desde lo litúrgico, los “grandes” cambios requerirán menos exigencias, solo que, sin una perspectiva necesariamente duradera. En esencia, modulando la incertidumbre del conglomerado y las dicotomías entre los postuladores y divergentes que abogarán por modelos carismáticos para rezagar o detener la modificación.

## Conclusiones

Sin duda, la comprensión de la sociedad latinoamericana pasa por la capacidad que se tenga de articular y extraer nociones propias que no abandonen lo racional, pero que tampoco hagan caso omiso a lo cultural: al sincretismo, a lo barroco y al mestizaje que dieron origen a dicha sociedad como se la conoce actualmente [60].

En esa medida, el pensamiento litúrgico, por un lado, se integra con otros presupuestos generales para dicha labor comprensiva, y, por el otro, se observa como la otra cara del llamado del pensamiento ideológico.

Con todo, y de manera análoga a lo que desarrolla Raymond Aron [61] en defensa de Max Weber [62] por el posicionamiento de Leo Strauss [63] respecto a la moralidad de la responsabilidad y de la convicción, la distinción efectuada entre pensamiento litúrgico y pensamiento ideológico no puede ser advertida como un antagonismo excluyente entre sí. Por el contrario, y como bien lo muestra la historia, estos dos pueden coexistir en un mismo sujeto y, como no, en una sociedad determinada.

Bajo ello, es importante concluir que esta distinción se funda en grados de prevalencia no absolutos y que, en algunos contextos y temáticas, cuando ambas posturas llegan a contradecirse, se optará por una decisión específica para resolver el dilema, la cual, con generosa seguridad, será la litúrgica en el ámbito latinoamericano. Esto, como se mencionó, no aminora el raciocinio, sino, por el contrario, pretende entenderlo como un modo de atender a las realidades coyunturales e históricas padecidas. Ciertamente, si se piensa en la democracia bajo ambos pensamientos, bien se pueden detectar diferencias significativas. Así, en América Latina, existiendo con normalidad elecciones periódicas, partidos y movimientos políticos, alternancias en el poder y el distanciamiento entre las

fuerzas armadas y el poder público, la democracia sigue estando en crisis y su estabilidad no es lo que realmente se espera.

En definitiva, yaciendo un interés en lo litúrgico – y con él, en quién ejecuta el rito – se promueve la debilidad e inestabilidad de los grupos intermedios y con ellos, directamente, de la sociedad civil. Por tal motivo, el Estado logra ser más autoritario y fuerte para organizar lo caótico y, al tiempo, para saciar las necesidades de los individuos, los cuales conforman un pueblo. En efecto, el pueblo, pese a su heterogeneidad y a sus conflictos, se difunde como uno y debe ser defendido. Esa visión aleja al pueblo de la nación, eliminando aspectos más afectivos y de identidad, y de la sociedad civil. Por consiguiente, y dada la desconfianza con el otro [64; 65], se extiende la sociabilidad, sin carácter asociativo, y lleva a replantear no solo como se entiende, sino como debería atenderse a dicha realidad en la construcción de un efectivo bien común y un futuro mejor [66]. En todo caso, siendo el pensamiento litúrgico solo uno de los elementos definitorios de la sociedad latinoamericana.

### **Bibliografía References Библиография**

1. De Sousa Santos B., Meneses M.P., eds. *Epistemologías del Sur. Perspectivas*. Madrid, Akal, 2014.
2. Aristóteles. *La Política*. Madrid, Gredos, 1988.
3. Rus Rufino S., Arenas-Dolz F. ¿Qué sentido se atribuyó al zoon politikon de Aristóteles? *Foro Interno*, 2013, no. 13, pp. 91-118.
4. Porrúa Pérez F. *Teoría del Estado*. México, Porrúa, 1999.
5. D’Ors Á. *Bien común y enemigo público*. Madrid, Marcial Pons, 2002.
6. Montejano B. El fin del Estado. *Persona y Derecho*, 1976, no. 3, pp. 165-194.
7. Poole D. Bien común y derechos humanos. *Persona y Derecho*, 2008, no. 59, pp. 97-133.
8. Bertelsen S. A Margin for the Margin of Appreciation. *International Journal of Constitutional Law*, 2021, vol. 19, no. 3, pp. 887-913.
9. Fuentes-Contreras É.H., Cárdenas-Contreras L.E. Deferencia a la soberanía nacional. *Práctica y doctrina del margen de apreciación nacional en*

el Sistema Interamericano de Derechos Humanos. *Anuario Mexicano de Derecho Internacional*, 2021, vol. 21, pp. 197-231.

10. Fuentes-Contreras É.H. Estado y cultura. *Revista Análisis Internacional*, 2013, vol. 1, no. 5, pp. 137-152.

11. Heller H. Teoría del Estado. México, FCE, 1971.

12. Dyson K. The State Tradition in Western Europe. Oxford, Oxford University, 1980.

13. Fayt C.S. Derecho Político. Tomo I. Buenos Aires, Depalma, 1998.

14. Gordillo Pérez L.I. ¿Por qué surge el Estado? *Pensamiento*, 2016, vol. 72, no. 272, pp. 563-591.

15. Kelsen H. Teoría General del Estado. México, Coyoacán, 2005.

16. Kelsen H. Teoría Pura del Derecho. México, Porrúa, 1997.

17. Skinner Q. Una Genealogía del Estado Moderno. *Estudios Públicos*, 2010, no. 118, pp. 5-56.

18. Canetti E. Masa y Poder. Madrid, Alianza / Muchnik, 1987.

19. Arbiser S. Psiquis y Cultura. *Psicoanálisis*, 2003, vol. 25, no. 1, pp. 193-206.

20. Becerra G.D. La teoría de los sistemas complejos y la teoría de los sistemas sociales en las controversias de la complejidad. *Convergencia*, 2020, vol. 27, pp. 1-23.

21. Fuentes-Contreras É.H. El ocaso del Estado Moderno. Bogotá, Universidad Jorge Tadeo Lozano, 2012.

22. Tilly C. Cambio social y revolución en Europa 1492-1992. *Historia Social*, 1993, no. 15, pp. 71-98.

23. Cousiño C. La jaula de hierro. (Acerca de Max Weber). *Estudios Públicos*, 1998, no. 71, pp. 45-61.

24. Altarejos-Masota F.M., Moya-García-Montoto A. Del relativismo cultural al etnocentrismo (y vuelta). *ESE*, 2003, no. 4, pp. 23-34.

25. Engels F. Engels to Franz Mehring in Berlin, July 14, 1893. In: Marx K., Engels F. Selected Correspondence. Moscú, Progress, 1975, pp. 433-436.

26. Marx K. Una contribución a la crítica de la economía política. México, Siglo XXI, 2008.

27. Marx K. El Capital. Tomo I. Volumen 1. Libro Primero. El proceso de producción del capital. México, Siglo XXI, 2008.

28. Žižek S. El Sublime Objeto de la Ideología. Buenos Aires, Siglo XXI, 2009.

29. Althusser L. Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Buenos Aires, Nueva Visión, 1974.

30. Ambriz-Arévalo G. La ideología en Marx. Más allá de la falsa conciencia. *Pensamiento y Cultura*, 2015, vol. 18, no. 1, pp. 107-131.

31. MacIntyre A. Ideology, Social Science, and Revolution. *Comparative Politics*, 1973, vol. 5, no. 3, pp. 321-342.
32. Morandé P. Ritual y palabra. Santiago, IES, 2010.
33. Finley M.I. La economía de la antigüedad. México, FCE, 1986.
34. Lanni A. Las normas sociales en las Cortes de la Antigua Atenas. *Revista Jurídica de Buenos Aires*, 2017, no. 94, pp. 61-102.
35. Bremmer J.N. La religión griega, dioses y hombres: santuarios, rituales y mitos. Córdoba, El Almendro, 2006.
36. Vitale L. Historia Social comparada de los pueblos de América Latina. Tomo I. Punta Arenas, Atelí, 1999.
37. Iwanowski Z.W. Tipología de los regímenes políticos: métodos cuantitativos. *Iberoamérica*, 2022, no. 2, pp. 70-99.
38. Rosanvallon P. El siglo del populismo. Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2020.
39. Ortiz Leroux S. Desencanto democrático y cesarismo. *Perfiles Latinoamericanos*, 2020, vol. 28, no. 55, pp. 373-401.
40. Laclau E. La razón populista. México, FCE, 2005.
41. Castro P. El caudillismo en América Latina, ayer y hoy. *Política y Cultura*, 2007, no. 27, pp. 9-29.
42. Pinho De Oliveira M.F. ¿Sacralización política o mesianismo? *Nueva Época*, 2019-2020, no. 47, pp. 322-342.
43. Talmon J.L. Mesianismo político. México, Aguilar, 1969.
44. Caicedo-Ortiz J.A., Ríos-Cárdenas G.L., Zúñiga-López S.P. Elementos teóricos de los clientelismos en América Latina. *Memorias*, 2014, vol. 12, no. 21, pp. 73-89.
45. Moreno Luzón J. El clientelismo político: historia de un concepto multidisciplinar. *Revista de Estudios Políticos*, 1999, no. 105, pp. 73-95.
46. Audelo Cruz J.M. ¿Qué es clientelismo? *Estudios Sociales*, 2004, vol. 12, no. 24, pp. 124-142.
47. Zapata E. Clientelismo político. *Estudios Políticos*, 2016, vol. 49, pp. 167-185.
48. Guerrero García L.D. Clientelismo político, ¿desviación de la política o forma de representación? Bogotá, Universidad del Rosario, 2014.
49. Tavares Dos Santos J.V. Autoritarismo y crisis de la democracia: el neoliberalismo dependiente conservador en Brasil. En: Salinas Figueredo D., Torres-Ruiz R., coords. Crisis política, autoritarismo y democracia. México, Siglo XXI, 2023, pp. 290-313.
50. Caicedo Ortiz J.A., Cuellar Argote J.A. El neocesarismo en Colombia: algunos apuntes sobre el uribismo y las causas perdidas. Ibagué, Universidad del Tolima, 2014.

51. Kaplan M. Neocesarismo y constitucionalismo. El caso Chávez y Venezuela. México, UNAM, 2001.
52. Kaplan M. ¿Hacia un neocesarismo? *Revista de la Universidad de México*, 2001, no. 600-601, pp. 20-23.
53. Retamozo M. Populismo en América Latina. *Colombia Internacional*, 2014, vol. 1, no. 82, pp. 221-258.
54. Haidar V. La problematización latinoamericana del cesarismo. *e-l@tina*, 2021, vol. 19, no. 74, pp. 27-52.
55. Freidenberg F., Casullo M.E. Con líder y con programa. *Revista Latinoamericana de Política Comparada CELAEP*, 2018, no. 14, pp. 91-112.
56. Albala A. Partidos políticos y movimientos sociales en América Latina (2011-2016). *Perfiles latinoamericanos*, 2020, vol. 28, no. 55, pp. 27-54.
57. Fuentes-Contreras É.H. Del Estado constitucional al Estado convencional de Derecho. Estudio Preliminar sobre el modelo del Estado Convencional de Derecho, en el contexto latinoamericano. *Revista Jurídica Digital UANDES*, 2019, vol. 3, no. 2, pp. 13-42.
58. Fuentes-Contreras É.H. ¿Por qué fracasan los Constitucionalismos? En: Morales E.J. Garantismo. Buenos Aires, EDIAR, 2022, pp. 15-27.
59. Fuentes-Contreras É.H., Cárdenas-Contreras L.E. Ficciones Constitucionales. Elementos introductorios para el estudio de las ficciones jurídicas en las Constituciones del nuevo constitucionalismo latinoamericano. *Problema. Anuario de Filosofía y Teoría del Derecho*, 2023, no. 17, pp. 246-273.
60. Biehl A., Velasco, P., eds. Pedro Morandé. Textos sociológicos escogidos. Santiago de Chile, UC, 2017.
61. Aron R. Introducción. En: Weber, M. El político y el científico. Barcelona, Alianza, 1979, pp. 11- 77.
62. Weber M. El político y el científico. Barcelona, Alianza, 1979.
63. Strauss L. Derecho natural e historia. Barcelona, Círculo de Lectores, 2000.
64. Valenzuela E. Desorganización, solidaridad y movilidad. En: AAVV. Vínculos, creencias e ilusiones. La cohesión social de los latinoamericanos. Santiago de Chile, Uqbar, 2008, pp. 8-55.
65. Rosanvallon P. Democracia y Desconfianza. *Estudios Políticos*, 2006, no.134, pp. 219-237.
66. Valenzuela E., Cousiño C. Politización y Monetización en América Latina. Santiago, IES. 2011.