
CULTOS Y RELIGIONES POPULARES EN AMÉRICA LATINA

Identidades entre la tradición y la globalización*

Christian Parker Gumucio



1. IDENTIDADES RELIGIOSAS Y GLOBALIZACIÓN

UNA DE LAS CARACTERÍSTICAS CENTRALES del cambio social que vivimos en las puertas del tercer milenio ha sido conceptualizada bajo el término globalización. Es este un término plurívoco y polisémico para referirse a un complejo proceso por el cual se entiende la difusión de un nuevo paradigma tecnológico, al mismo tiempo que de cambios en los procesos productivos, movimientos financieros, mercados laborales, diseños organizacionales y de gestión, educación, sistemas de información y de comunicaciones, formas de vida urbana, familiar, pautas de consumo, publicidad y mercadeo, conocimientos, valores y preferencias ciudadanas y, por ende, formas de vida de las sociedades y las personas (Tomassini, 1995). Son un conjunto de cambios que afectan todos los campos de la vida colectiva y que, de acuerdo a ciertos autores como Robertson

* Artículo que recoge el cursillo dictado por el autor en el marco de los Cursos Internacionales de Verano, Universidad de Extremadura, CEXECI-Junta de Extremadura, Jarandilla de la Vera, España, 13 al 17 de julio 1998.

CHRISTIAN PARKER

(1992), implican, además de la objetividad de los cambios, la conciencia creciente por parte de los actores sociales de que vivimos en un mundo global. Un conjunto de cambios que van transformando la cultura y plantean por ello interrogantes acerca de la existencia y del sentido en el marco de una relativa "aceleración del tiempo histórico" en el tránsito de una sociedad industrial a una sociedad posindustrial.

Especial relevancia tiene, en estos cambios hegemonizados por el capitalismo transnacional, la prevalencia del mercado como ente regulador de las relaciones sociales y no meramente económicas, y el desafío que para las culturas locales plantean los procesos de modernización que impulsan los modelos de desarrollo que buscan integrarse al mercado mundial bajo políticas neoliberales ortodoxas o moderadas.

Todos estos cambios desbordan, como hemos dicho, la esfera económica. No sólo se trata de una nueva economía, sino también de una nueva cultura que se está gestando en el tránsito hacia una sociedad capitalista posindustrial. Aunque sometidas a procesos contradictorios, a la subsistencia de la pobreza y las desigualdades sociales, las sociedades latinoamericanas están siendo influidas por esta globalización.

Este proceso de globalización ha desencadenado un conjunto de cambios que están afectando la religión y, por cierto, incluso las religiones populares, incluido el catolicismo urbano en América Latina (Oro y Steil, 1997).

LAS IDENTIDADES RELIGIOSAS: ¿DESAFIADAS POR LA GLOBALIZACIÓN?

A diferencia de la tesis etnocéntrica, que postula que la globalización sería un proceso exclusivamente positivo que posibilitaría a las religiones mundiales un acercamiento en torno a una postura espiritual y ética concordante, en vistas a enfrentar problemas planetarios emergentes y dramáticos, hay que concebir el proceso de globalización en forma dialéctica y conflictiva. Es decir, al mismo tiempo que la globalización provoca el acercamiento de las perspectivas interreligiosas provenientes de diversidad de culturas de todo el planeta, provoca, como respuesta a la hegemonización de

CULTOS Y RELIGIONES POPULARES

valores no religiosamente inspirados o a las tendencias a la fragmentación, la acentuación de perspectivas religiosas fundamentalistas, milenaristas o integristas que se retroalimentan en la reivindicación de identidades locales, étnicas o particulares que se sienten amenazadas por este mismo proceso de globalización. Enzo Pace (1995) ha sugerido que una teoría etnocéntrica occidentalizante que concibe la globalización como una forma positiva de secularización debe ser cuestionada: porque no da cuenta de la tendencia al sincretismo de las creencias y a la complejidad de su rearticulación en formas diversas; porque no entiende que la religión muchas veces acompaña las formas de resistencia cultural de los pueblos no occidentales a los procesos de modernización que los desenraízan de sus tradiciones; y porque tampoco da cuenta de la complejidad creciente del campo religioso en el cual ya la tensión no aparece tan clara entre clero y laicado, sino entre un conjunto de corrientes religiosas y culturales, así como étnicas y de clases, que atraviesan el campo religioso llenándolo de tensiones verticales y horizontales.

Frente al nuevo panorama dominante que surge del predominio del capitalismo globalizado, las preguntas que cabe formularse entonces serían: ¿hasta qué punto, y a pesar de la existencia de esta cultura hegemónica que globaliza y enfatiza el consumo y el pragmatismo, la gente mantiene sus valores y sus identidades cristianas? ¿Cómo se relaciona esto con la permanencia de las religiones y con sus transformaciones? ¿Cómo se conjuga esta cultura del mercado consumista global con la vitalidad religiosa del pueblo latinoamericano en los últimos tiempos?

Estas preguntas nos llevan a interrogarnos acerca de la realidad de la religión popular en Latinoamérica. Dado que sería muy extenso referirnos a todo el panorama de las religiones y cultos populares en el continente hoy, hemos escogido, para presentar el problema, un estudio de carácter más histórico en torno al caso paradigmático de la Virgen de Guadalupe y otro estudio de carácter más sociológico y contemporáneo proveniente de una reciente investigación en una comuna populosa en Santiago de Chile. Nuestro interés estará centrado principalmente, aunque no exclusivamente, en algunas expresiones del catolicismo popular.

CHRISTIAN PARKER

2. GÉNESIS HISTÓRICA DE LOS CULTOS SINCRÉTICOS Y PRODUCCIÓN DE IDENTIDADES LATINOAMERICANAS: REFLEXIONES EN TORNO A LA VIRGEN DE GUADALUPE¹

"Ella le dijo: 'Juanito, el más pequeño de mis hijos, ¿adónde vas?' Él respondió: 'Señora y niña mía, tengo que llegar a tu casa de México Tlatilolco, a seguir las cosas divinas, que nos dan y enseñan nuestros sacerdotes, delegados de Nuestro Señor'. Ella luego le habló y le descubrió su santa voluntad; le dijo: 'Sabe y ten entendido, tú, el más pequeño de mis hijos, que yo soy la siempre Virgen Santa María, madre del verdadero Dios por quien se vive; del Creador cabe quien está todo; Señor del cielo y de la tierra. Deseo vivamente que se me erija aquí un templo, para en él mostrar y dar todo mi amor, compasión, auxilio y defensa, pues yo soy vuestra piadosa madre, a ti, a todos vosotros juntos, los moradores de esta tierra y a los demás amadores míos que me invoquen y en mí confíen; oír allí sus lamentos y remediar todas sus miserias, penas y dolores" (Nican Mopohua, Sobre la aparición de la Virgen de Guadalupe, 1649).

El cristianismo penetró en América con la conquista y provocó, junto con la introducción de la lógica mercantil y militar hispanolusitana, un profundo impacto cultural en la sociedad precolombina. Ésta se desintegró y en algunos casos llegó a su completa desaparición por extinción o por reabsorción. Sin embargo, lo "indígena", su cosmovisión y su profundo y central sentido religioso, aunque desarticulado y dominado, por medio de la resistencia abierta en pocos casos o simbólica en muchos, o por aculturación en la mayoría de ellos, pasó a componer la cultura latinoamericana emergente. Lo cierto es que la raíz indígena está presente, en forma subterránea muchas veces (en sociedades como la argentina o la uruguaya), abierta otras veces (en Perú, Bolivia, Ecuador, Guatemala, México, etc.), en la cultura mestiza de las clases subal-

¹ Seguimos en esta parte mucho del análisis ya presentado en una obra anterior (Parker, 1993).

CULTOS Y RELIGIONES POPULARES

ternas, incluso en las grandes ciudades latinoamericanas². En aquellas regiones donde la empresa colonial "importó" mano de obra esclava, la composición cultural africana -y su fuerte sentido religioso animista- alimenta también esas raíces y se integra como un componente adicional (mulato, zambo, caboclo, garífuna, etc.) y configura otro componente en el mestizaje latinoamericano.

Esta base compuesta (hispanolusitana-indígena-africana) constituye, con mayor o menor peso, de acuerdo a la situación particular y a la evolución histórico-cultural de cada región y país, el substrato sociocultural de las mayorías populares (e incluso del proletariado). Se contraponen objetivamente (aunque no siempre conscientemente) a la cultura de las clases medias y minorías privilegiadas, y a eso que se llama "cultura nacional", mucho más influida por una cultura ilustrada y burguesa de origen europeo, y más recientemente por la cultura transnacional, la cultura global de masas, la cultura del mercado y su *american way of life*.

RESPUESTA RELIGIOSA DEL INDIO Y EL MESTIZO: EL SINCRETISMO

Miguel León Portilla en México y Nathan Wachtel en los Andes han mostrado que el siglo XVI fue la época de la conquista y muerte violenta, la desarticulación de las grandes civilizaciones precolumbinas, una época de tristeza colectiva para el indígena. El impacto de esos cambios en la conciencia indígena ha sido por ello calificada de "visión de los vencidos". Luego, otros estudios nos han mostrado cómo hubo un rápido período de aculturación, de fácil colaboracionismo con el español y de entrega hacia el sistema dominante, disolviendo la propia sociedad y cultura. Burga (1990) ha mostrado cómo, frente a la crisis y los cambios del siglo XVII,

² Farrel y Lumerman, en una investigación sobre religiosidad popular en la ciudad latinoamericana supuestamente más occidentalizada y secularizada, Buenos Aires, afirmaban: "El núcleo cultural que se origina en el pensamiento indígena subsiste hoy en la población criolla, que llega en la actualidad al núcleo mismo de la gran ciudad. Y, aunque no tiene aparentemente una relación directa con el mundo indígena, subyace en ella de alguna manera una serie de características que traen consigo desde un lejano pasado" (Farrel y Lumerman, 1979: 20-21).

CHRISTIAN PARKER

fue surgiendo la utopía andina. Las poblaciones indígenas -y sus intelectuales mestizos marginados o caciques indios empobrecidos- plantean lo indígena como una alternativa y recurren a la risa y a la fiesta para burlarse de la historia de una absurda derrota. La utopía es ritual, desacraliza al sistema e idealiza lo indígena.

La persecución sistemática de los idólatras y "demonios" y el manto de sospecha de una mentalidad inquisitorial³ sobre el cristianismo sincrético naciente marcó también la evolución de numerosas expresiones rituales, artísticas, musicales y místicas de la producción religiosa indígena y mestiza del barroco colonial (que se extiende desde la mitad del siglo XVI hasta mediados del siglo XVIII) y perviven parcialmente hasta nuestros días en actuales manifestaciones de religiones populares.

El encuentro entre la sociedad hispanolusitana colonial y la sociedad indígena dominada tuvo, pues, en el plano religioso, muchas formas. Pero las más de las veces lo que sucedió fue que la colonización destruyó las bases de reproducción de la religión precolombina, al destruir la sociedad indígena precedente. En este período de transición, en el cual lenta y progresivamente se va imponiendo la lógica del capitalismo mercantil en la sociedad colonial, se producen los sincretismos más notables.

A partir de los desechos de su propia sociedad tribal y de las nuevas relaciones sociales de clases que se le imponían coercitivamente, el indígena respondió aceptando (con diferentes grados de motivación e internalización) el bautismo cristiano, dando lugar a un resultado sincrético en el campo religioso que reproduce, en ese plano, la situación de transición en que se encontraba la sociedad indígena en proceso de mestizaje.

³ La Inquisición, entidad postridentina, vino a América para luchar por la defensa de la cristiandad amenazada por el judaísmo, las herejías, el racionalismo y el protestantismo, y asegurar el control normativo sobre las costumbres y la moral de españoles y criollos, más que para vigilar la fe de los neófitos indígenas y castigar sus rituales, idolatrías y creencias paganas. Con todo, la Inquisición generó un espíritu de sospecha que también afectó la visión que se tenía sobre los cultos indígenas propensos -según ella- al retorno secreto a las costumbres, creencias y rituales de sus padres (Cfr. Medina, 1956).

CULTOS Y RELIGIONES POPULARES

UN CASO PARADIGMÁTICO: LA VIRGEN DE GUADALUPE

Si en la transición a la sociedad de clases colonial las relaciones del mundo indígena fueron desarticuladas, sus relaciones con la naturaleza no fueron sustancialmente modificadas. La religión jugaba un papel central como mediadora en la lectura del mundo natural. Dicha lectura fue "cristianizada" en la medida en que los misioneros pudieron sustituir las prácticas tradicionales por significaciones "cristianas". Los cultos a los antiguos dioses, ahora "bautizados", se celebraban en el mismo lugar donde una capilla reemplazaba el templo destruido; la fiesta del santo patrono reemplazó el culto a la divinidad protectora del clan; las danzas y demostraciones festivas con que concluían misiones y misas eran reproducción de rituales del pasado. "De hecho estas diversas formas de religiosidad popular tenían idénticas funciones en los diversos sistemas religiosos a pesar de la variedad de formas" (Houtart, 1989: 173).

Caso paradigmático de sincretismo mestizo es el de la Virgen de Guadalupe. Según la narración más antigua conocida en lengua nahuatl, el Nican Mopohua (1981), la Virgen se le aparece a Juan Diego, un joven indio cristianizado y comunero cuyo tío está moribundo. La Virgen se aparece en el Tepeyac, en 1531, diez años después de la conquista de Tenochtitlan. La Virgen envía a Juan Diego donde el arzobispo de México para informarle de su deseo de que se le construya un santuario en el Tepeyac. Luego de no ser escuchado por el obispo, en una tercera oportunidad se produce el milagro: le ordena coger rosas allí en el desierto y llevarlas en su manto. Al mostrarle el manto al obispo como señal de la veracidad de la aparición, la imagen de la Virgen aparece estampada milagrosamente en el manto. El obispo se convierte y el santuario es construido.

Mucho es lo que se ha escrito y dicho acerca del extraordinario caso de la Virgen de Guadalupe, de su aparición misteriosa (Lafaye, 1985), de la ferviente devoción que suscita en millones de latinoamericanos. Lo notable del relato mítico es la enorme cantidad de simbolismos que encierra. La Virgen le insiste a Juan Diego que ella quiere mostrar su amor, su compasión, su auxilio y su defensa para que los indios "en mí confíen, oír sus lamentos y

CHRISTIAN PARKER

remediar todas sus miserias, penas y dolores". La Virgen se aparece en el Tepeyac, antiguo santuario azteca que congregaba multitudes para adorar a Tonantzin, diosa de la tierra y de la fertilidad. "Parece una treta satánica para enmascarar la idolatría", dirá luego Sahagún. El significado profundo del mito guadalupano está en la combinación de una representación cristiana, la Virgen Madre de Dios, con una divinidad prehispánica, Tonantzin: es un ser sagrado que da vida y protege frente a la traumática experiencia de una cultura que se derrumba (el tío se muere) frente a la invasión y opresión extranjera. Con todo, estamos ante el símbolo religioso del dominador, la Virgen, que interpela incluso a la más alta autoridad de la Iglesia y le obliga a aceptar su mensaje. La Virgen/Tonantzin, protectora de los indios, inaugura una nueva era al hacer construir un santuario cristiano sobre las ruinas del santuario precolombino, pero el significado religioso de ambos cultos se funde en uno nuevo que le ofrece un sentido a la vida del mestizo que nace de la cultura azteca moribunda y de la faz vivificante y positiva del cristianismo como religión de los conquistadores. Juan Diego puede ahora integrarse a la sociedad colonial con la certeza de que en el plano simbólico religioso cuenta con una aliada poderosa frente a la humillación y la opresión de que es objeto por parte de los "cristianos". El sentido de protesta simbólica del mito se funde con su funcionalidad re-identificatoria y su significado en el plano del sentido de la vida y de la historia.

Numerosas son las apariciones de vírgenes (Vargas Ugarte, 1956) en diversas regiones de América y el mapa está saturado de expresiones sincréticas que durante los siglos XVI al XVIII se van sucediendo en una dinámica de creatividad religiosa asombrosa. Con la introducción de esclavos africanos, sobre todo en las regiones tropicales y costeras de grandes plantaciones, el sincretismo indígena-español recibirá notables influencias de las culturas y religiones africanas arribadas a América.

Así es como destacan, entre otras, el origen mítico (o mitificado) y sincrético de varias devociones regionales (algunas han llegado a ser nacionales) contemporáneas, como el Señor de los Milagros (Perú), Nuestra Señora de Aparecida (Brasil), la Virgen de la Caridad del Cobre (Cuba), la Purísima (Nicaragua), la

CULTOS Y RELIGIONES POPULARES

Virgen de La Tirana (Chile), la Virgen de Copacabana (Bolivia), la Virgen de Caacupé (Paraguay), la Virgen de Chiquinquirá (Colombia), Nuestra Señora de Itatí (Argentina), Nuestro Señor de Chalma (México), etc. Como vemos, esta respuesta es compleja, recoge variadas tradiciones religiosas previas y en cada región aportes y notas características. Los antecedentes de las actuales religiones populares se remontan a varios miles de años antes del mal llamado "descubrimiento". Bien sabemos que había religión popular previa a dicho proceso en las culturas precolombinas sometidas al dominio de las grandes civilizaciones mesoamericanas o andinas, tanto como la aportada por la soldadesca y la plebe española de la primera oleada. Pero es un hecho que todas ellas se funden en los procesos de creación y reproducción cultural posterior.

Esta "respuesta religiosa" original de las clases y grupos subalternos de la sociedad colonial en todo el continente iberoamericano, no sin considerables aportes y sedimentaciones posteriores, dan origen a los sincretismos de las actuales manifestaciones de nuestras religiones populares.

GUADALUPE, IDENTIDAD E HISTORIA

Como es posible apreciar, el prisma de la "religión popular" nos permite aproximarnos desde otro flanco a la historia de la cultura latinoamericana, puesto que en la dialéctica de esa oposición semántica entre la religión popular y la religión oficial descubrimos, con mirada crítica, que ya no sólo podemos hablar esquemáticamente de una polaridad homogénea. La dinámica histórico-cultural nos ha dejado suficientes huellas que permiten afirmar que la misma cultura "oficial", por la condensación de las contradicciones de la historia, encierra también contrapuestas expresiones. Tanto el mito de Guadalupe/Tonatzin como el de Santo Tomás/Quetzalcoatl -para seguir a Lafaye (1985)- se convierten en símbolos y estandartes de la nacionalidad mexicana, negación y ruptura con la Nueva España. Pero el hecho de que sólo Guadalupe, mitología mariana propia de la creatividad indomestiza, se convierta en imagen colectiva que perdura hasta nuestros días como símbolo de identidad religiosa cultural y nacional de los mexicanos y de

CHRISTIAN PARKER

toda América Latina, es ya una prueba palpable de cómo los pliegos que generalmente permanecen en la cultura provienen, las más de las veces, de las culturas populares.

Retomando el caso de la devoción a la Virgen de Guadalupe, resulta ilustrativa su función como símbolo de identidad religioso-popular-revolucionaria durante la Revolución Mexicana. No es el caso hacer aquí la historia de esa revolución (Silva Herzog, 1964), sino sólo destacar su inspiración ideológica liberal-revolucionaria y populista y, por añadidura, anticlerical. Sin embargo, no debemos dar crédito a las historias apologéticas que sólo ven en la revolución posiciones irreligiosas y profundamente anticatólicas. Hay que destacar los diversos períodos, procesos y corrientes políticas aliadas involucrados en aquella que fuera la primera gran revolución social y política de nuestro siglo en América Latina. Desde el punto de vista de nuestro estudio, importa recalcar que no todas las fases de la revolución ni todos sus grupos fueron tan virulentamente anticlericales y "comefrailes".

Sabemos que Madero fue el gran líder mítico en la revolución contra el Porfiriato. En la mentalidad popular, el levantamiento militar de Francisco Ignacio Madero contra el dictador Díaz se comprende como un símbolo de la identidad nacional mexicana. Y el sentido religioso, particularmente provisto por la devoción a la Virgen de Guadalupe, va intrínsecamente ligado a esa identidad (Wolf, 1979). El pueblo mexicano convirtió a Madero en un mito y, como todo mito, lo revistió de carga simbólico-religiosa. Madero no sólo era el "apóstol", el "redentor" y, luego de su muerte, el "mártir", sino que, además, contaba con el firme apoyo de Dios y la Virgen de Guadalupe. Como lo expresa un corrido mexicano de la época:

"Levantemos el grito,
viva Dios, es lo primero,
la Virgen de Guadalupe
y don Francisco I. Madero".

La figura mitificada de Madero representa, pues, una forma a través de la cual la mentalidad religiosa del pueblo combina sus an-

CULTOS Y RELIGIONES POPULARES

helos de justicia y democracia con la función simbólico-protectora de la Virgen, de suerte que la fe religiosa ofrece un refuerzo simbólico que no se queda anclado en la leyenda mítica de los orígenes de la Virgen de Guadalupe, sino que empuja hacia adelante, hacia una utopía movilizadora. El sueño consolatorio de un futuro mejor, donde será abolida toda injusticia y las penas de esta vida, conjuga un sentido político profano (Madero líder y personificación de la democracia) con un sentido religioso y escatológico (la Virgen de Guadalupe, madre de los indios, pobres y oprimidos, gestadora de un mundo nuevo, un mundo de hermanos frente a un mismo Padre).

Dado el apoyo -directo o indirecto- que ofreció la Iglesia al caudillo Huerta, la revuelta de Carranza y los constitucionalistas fue muy anticlerical. Los generales constitucionalistas, al margen de su escaso aprecio por el clero, no tenían ningún respeto por la fe. En cambio, los líderes más populares de la revolución, Zapata y Villa, no fueron anticlericales, como se ha dicho injustamente. La "otra revolución" se mostraba, por el contrario, mucho más respetuosa con el sentimiento religioso del pueblo.

Como dice Meyer (1975), los zapatistas respetaban las iglesias y se preocupaban por tener capellanes de campaña en sus tropas. En 1915, Zapata entró en la ciudad con un estandarte de la Virgen de Guadalupe e hizo abrir de nuevo las iglesias, que lo saludaron con repique de campanas. Villa y Carranza se acusaron mutuamente de anticlericalismo. En los hechos, el anticlericalismo de Villa obedeció a algunos excesos de sus lugartenientes. Cuando Villa rompió con Carranza y reconquistó Morelia y Guadalajara, mandó reabrir todas las iglesias y liberar a los sacerdotes. Se sabe que Villa hizo ejecutar inmediatamente a un subordinado suyo que había asesinado a un sacerdote.

Al respecto, concluye Prién: "Fue una tragedia para la Revolución el que Zapata fuera asesinado en 1919 y que su movimiento, tan íntimamente ligado al catolicismo popular, no quedara definitivamente integrado a la revolución" (1985: 913).

Es digno de anotar que fueron precisamente los movimientos revolucionarios con mayor participación y orientación popular, los de Zapata y Villa, compuestos principalmente por campesinos

CHRISTIAN PARKER

pobres y por un cierto número de proletarios, los que mantuvieron una actitud religiosa de mayor respeto por la Iglesia y se entroncaron con la religión de masas, posibilitando así la confluencia práctica de la protesta latente de su religión popular con la lucha social contra la oligarquía terrateniente y la burguesía urbana. En el caso de Carranza, Obregón y Calles, todos ellos dirigentes burgueses de la revolución, el anticlericalismo no sólo atacaba a la institución eclesiástica, sino que era profundamente descalificante y antagónico al sentimiento religioso de las masas populares. La resistencia de las masas populares contra la política antieclesiástica, aprovechada por los grupos insurgentes de Villa y Zapata, determinó hacia 1919 un cambio en la política de Carranza hacia la Iglesia, quien, modificando incluso la Constitución antieclesial de 1917, autorizó la gran manifestación del 17 de octubre en México para celebrar la coronación de la Virgen de Guadalupe.

La identificación de la revolución y el Estado por parte de Obregón y Calles, su inspiración social-darwinista, proyanqui, masónica y socialista, pero antibolchevique, chocaron contra el catolicismo social mexicano, su influjo creciente entre las masas obreras y campesinas y su proyecto de crear una "democracia cristiana" antes de que se inventara ese concepto.

La aplicación irrestricta de la constitución de 1917 y la represión ordenada por Calles contra la Iglesia desató la protesta de los católicos y radicalizó a los obispos, todavía con ánimo de negociar posiciones más duras, que terminaron con la promulgación del entredicho que se hizo efectivo el 31 de julio de 1926. La ley que amenazaba de muerte a la Iglesia era un asidero que le permitía predicar resistencia y opresión.

Pero, al decir de Meyer, lo que determinó la revuelta de los cristeros desde agosto de 1926 hasta mayo de 1929 no fue el llamado de la Iglesia, sino un elemento desconocido "en el que nadie parecía pensar y que por lo menos todos subestimaron: la actitud del pueblo cristiano".

Esa masa compuesta de campesinos principalmente, entre quienes se contaban veteranos de los ejércitos de Villa y Zapata, conservando algunos sus ideales de reforma agraria, luchaban contra un gobierno considerado criminal por intentar arrancar violen-

CULTOS Y RELIGIONES POPULARES

tamente al pueblo sus más caros sentimientos religiosos. Luchaban contra el presidente Calles, identificado con Herodes, como guerreros de Cristo Rey, porque sabían que México estaba unido a Dios por un pacto, sellado por la aparición de la Virgen de Guadalupe y por la proclamación de su hijo como Rey (Prien, 1985).

Los campesinos mestizos que se transformaron en guerrilleros cristeros se alzaron con el símbolo de la Virgen de Guadalupe (identificada con Tonantzin), símbolo espiritual de la rebelión colonial y de las luchas por la independencia e identidad nacional mexicana. Por ello, Lafaye puede decir, al concluir su imponente obra sobre la conciencia nacional mexicana, que "a partir de la Independencia, la imagen de la Guadalupe va virando, desde su función principal de protectora contra las epidemias, hasta convertirse en 'diosa de la victoria' y de la libertad" (Lafaye, 1985).

GUADALUPE EN LA MEGALÓPOLIS

La devoción a la Guadalupe no sólo subsiste penosamente, en medio del mundo crecientemente moderno, tecnificado y globalizado de México y especialmente de la ciudad de México hoy en día, es en realidad una devoción que se acrecienta y revitaliza hasta en los habitantes más "urbanizados" de la gran megalópolis.

En esta sociedad global, donde las migraciones son una característica creciente, donde la integración de los mercados (como el NAFTA) es un hecho, donde los flujos de mano de obra de un país a otro se tornan más fáciles al interior de los procesos de integración comercial y económica, y donde los medios de comunicación eliminan las barreras y fronteras entre las naciones, los cultos populares latinos constituyen un factor de identificación cultural con poderosos arraigos en las mentalidades colectivas. Tal es así que donde veamos a grupos de latinoamericanos, en Norteamérica y en Europa, sus encuentros estarán marcados por la revitalización de los antiguos cultos populares que dejaron en su tierra de origen.

Harvey Cox nos relata su impresión y el inicio del cuestionamiento de su previa formación académica mostrando de paso la relevancia de la Virgen de Guadalupe en la reconstrucción de la identidad "chica-

CHRISTIAN PARKER

na" en Estados Unidos. Al visitar a un amigo en Santa Fe, Nuevo México, nos cuenta:

"La cosa ocurrió inmediatamente después de que nuestro herrumbroso Chevrolet saliera del sector principal de la ciudad y se dirigiera a un barrio de Santa Fe, en el que las casas eran más pequeñas, la calzada estaba llena de baches y las señales de tráfico estaban en español. Después de pasar unas cuantas manzanas, nos detuvimos en la esquina de las calles Dolores y San Francisco, donde había un centro comunitario dirigido por 'chicanos'. Al mirar por la ventanilla del coche, mis ojos quedaron instantáneamente deslumbrados por el mural que había en la pared blanca de estuco y que había sido pintado por la gente del barrio cuando se hicieron cargo del centro. Exuberantemente esparcidos a lo largo y ancho de la fachada, los relucientes colores al pastel parecían decir: 'Esto es nuestro'. Salí del coche sin lograr apartar mis ojos del mural. ¿Qué figuras eran aquellas que me miraban intensa y fijamente desde lo alto del mismo?

"Di sombra a mis ojos con la mano y miré. Allá a la derecha, con su enorme sombrero enmarcando sus grandes mostachos y su canana, estaba Emiliano Zapata, el héroe mártir de los peones sin tierras de la provincia de Morelos. Sus rivales le mataron traicioneramente en 1919, pero su grito de 'Tierra y Libertad' todavía enciende la sangre medio siglo más tarde. Justo encima de Zapata y un poco a la izquierda, estaba Jesucristo, su cabeza ceñida por la corona de espinas, y su frente teñida por las gruesas gotas escarlata de la sangre coagulada. Junto a Cristo estaba Nuestra Señora de Guadalupe, la madre de la tierra y protectora de los pobres de México, la más reciente encarnación de la diosa azteca Tonatzin, madre de Cristo y patrona de todo México. Una ligera sonrisa se dibujaba irónica en las comisuras de sus labios. En torno a su cabeza brillaban las estrellas y, bajo sus pies, se reclinaba la luna. Algo más

CULTOS Y RELIGIONES POPULARES

arriba, pero cerca de Nuestra Señora, aparecían el Che Guevara y el cura guerrillero Camilo Torres. Y cerca de la base del mural, brillando ferozmente al sol de Nuevo México, sonreía malicioso el terrible Quetzalcoatl, la deidad de los toltecas, con su cabeza engalanada con la serpiente plumífera.

"El mural era de lo más elocuente. La gente del barrio ya me había contado casi todo lo que necesitaba saber acerca de sus esperanzas y sus recuerdos, antes incluso de haber entrado en el centro. El mural era su testimonio" (Cox, 1979: 123-125).

La Virgen de Guadalupe es para el pueblo mexicano un elemento fundamental de identificación del sentimiento nacional. Factor simbólico más permanente que otros elementos construidos en torno a la "patria" republicana. En medio de la ultramoderna magalópolis de ciudad de México, los devotos de la Guadalupe siguen acudiendo, de todas partes del país, al santuario en el Tepeyac, por millones. Y, hasta en los extremos más remotos de las modernas e hiperdesarrolladas ciudades norteamericanas, las comunidades de mexico-americanos siguen guardando buena parte de su identidad nacional gracias al símbolo de la Virgen de Guadalupe.

Como dijera, con verdad, aunque exagerada, Octavio Paz: "El pueblo mexicano, después de más de dos siglos de experimentos y fracasos, no cree ya sino en la Virgen de Guadalupe y en la Lotería Nacional".

3. CATOLICISMO POPULAR, IDENTIDAD Y CULTURA LOCAL

La identidad cultural aparece como uno de los temas centrales en el debate acerca de la interacción modernidad globalizante - tradiciones locales. Nuestra pregunta aquí será cómo la religión, y en particular el catolicismo popular, interactúa con la dinámica identidad- modernización.

A menudo se han cuestionado los procesos de modernización debido a que, en su afán de superación del atraso y de la

CHRISTIAN PARKER

tradición, tienden a pasar por encima del sentido y las identidades de los sujetos, desarraigándolos en una incierta realidad sometida a profundos y acelerados cambios sociales impuestos por la globalización. Se tendería, así, cada vez más, a borrar las fronteras de identificación simbólica de nuestras sociedades, subsumiendo toda diferencia en un 'universalismo homogéneo': el del mercado y del progreso científico-técnico.

Por otra, parte el sentido moderno de identidad aparece como una actividad de interiorización, como un acto reflexivo sobre la base de una concepción del sujeto pensante-actuante como centro del mundo. Esta noción, que supone una secularización de la conciencia, se distancia radicalmente de aquella visión que concibe al hombre como sumergido en atavismos de tipo tradicional y religioso.

El sentido de identidad personal estaría ligado, en primera instancia, a un sentido de pertenencia, luego estaría vinculado a las representaciones de lazos con el entorno, las que se irían haciendo cada día más obvias y conocidas para el sentido común: lo "familiar", lo conocido, el ámbito del cual uno nace, surge y se autonomiza.

De esta forma, el sentido de identidad en las sociedades altamente modernizadas bajo patrones racionalistas e instrumentales tiende a acentuar el individualismo sobre una base totalmente secularizada. Es decir, tiende a privilegiar el sentimiento de autonomía absoluta del sujeto y, por tanto, a una identidad distanciada de los lazos y relaciones primarias. El *self made man* se basta a sí mismo y ya no requiere de la comunidad para orientar su vida y para moverse en el mundo. Por el contrario, en las sociedades tradicionales, el individuo pierde su individualidad en aras de un apego a las cosas y circunstancias, relaciones e interacciones que "siempre han estado" y que, por consiguiente, no se pueden cambiar ni cuestionar: la tradición. Se ha dicho que la religión ha cumplido en las sociedades premodernas un componente muy relevante de aquella "tradición" que conforma y sostiene las identidades colectivas. El proceso de globalización generaría, entonces, una identidad individualista, pragmática y orientada al mercado: altamente competitiva, que tiende a negar sus

CULTOS Y RELIGIONES POPULARES

lazos tradicionales y, al hacerlo, negaría sus raíces particularistas, localistas y también religiosas.

Teniendo, entonces, en consideración este marco referencial, nos preguntamos en una reciente investigación en Santiago de Chile (Parker, 1998): ¿en qué medida el sentido de identidad es "moderno", se relaciona con otros valores y con la fe cristiana en estos líderes populares? Recogemos aquí ciertos resultados de una investigación de campo realizada en la comuna de San Joaquín, en el gran Santiago, comuna populosa, con barrios dormitorio, industriales, y poblaciones donde habitan sectores sociales de clase media y de estratos bajos, con relevantes bolsones de extrema pobreza⁴.

IDENTIDAD Y SENTIDO DE PERTENENCIA: IMPORTANCIA DE LAZOS PRIMARIOS Y LOCALES

Los entrevistados fueron interrogados acerca de lo que "sentían como más suyo", proponiéndoseles un conjunto de alternativas de grupos o entidades colectivas con las cuales podían sentirse identificados en mayor o en menor grado.

Las respuestas indican que, para los católicos, la familia es, sin lugar a dudas, lo que "sienten como más suyo" (58%), en seguida mencionan el vecindario (la "población" -vecindario amplio- y el "sector" -vecindario inmediato-) y, en tercera instancia, la fe (39%).

Destaca el hecho de que la mayoría siente como "propio" o "suyo", es decir, se siente identificada en forma inmediata por grupos sociales en los cuales priman lazos de sangre y primarios, la familia, y luego espacios locales que se caracterizan por relaciones próximas de vecindad: el sector y la población.

Llama la atención la poca trascendencia que tiene para los entrevistados el lugar de nacimiento como elemento de identificación (5%). Esta identificación de corte tradicionalista, propia de las

⁴ El estudio de caso se realizó entre 1995 y 1997 y se basó en entrevistas y encuestas a una muestra representativa de la totalidad de los líderes populares de la comuna, quienes tienen un elevado nivel de escolaridad y todos ellos tienen acceso a los modernos medios de comunicación.

CHRISTIAN PARKER

sociedades rurales, cerradas y particularistas, que antiguamente tuvo bastante importancia, hoy en día aparece como irrelevante. La tierra que lo vio nacer es fundamental en la identidad campesina, pero ya no lo es más en las clases populares urbanas.

El eje espacial en la forma cómo se semantiza la identidad, propio de la sociedad agraria tradicional, es reemplazado por el eje social, la familia. Pero este espacio social en el cual "yo nací" y con los cuales "yo me crié" está fuertemente marcado por lazos de tipo comunitario y no societales. En la tipología de Tönnies (1955), el privilegio de la familia significaría el predominio de la comunidad sobre la sociedad. Por lo mismo, no hay identificaciones espontáneas y preponderantes con la clase social, la nación y tampoco con la política, fenómeno propio de la cultura despolitizada de las sociedades en proceso de globalización actual.

La fe aparece como factor de identificación en tercera instancia. Es claro que, para los católicos, su fe tiene mayor importancia que para los no católicos. Resulta importante destacar que tanto la familia como el sector en que viven y la población hacen referencia a relaciones sociales de tipo particularista y/o localista, en cambio la identificación con la fe católica constituye un factor que hace referencia a un tipo de relación universalista, propio de la Iglesia católica romana.

En las entrevistas en profundidad hemos constatado, sin embargo, que la identificación con la comunidad local va generalmente asociada con la identificación con la fe vivida en el seno de esa comunidad local. El catolicismo popular constituye así un elemento significativo asociado generalmente a relaciones de tipo primario y localista. De esta manera, el catolicismo popular sería un medio simbólico de sentido que al mismo tiempo identifica al individuo con su comunidad local y con esa comunidad global que es la Iglesia universal, haciendo de puente entre lo global y lo local.

Un análisis semántico del discurso de algunas entrevistadas revela que la caracterización que el discurso popular hace del espacio lo divide en un espacio propio y un espacio ajeno y la fe aparece, precisamente, asociada al espacio propio local y comunitario.

CULTOS Y RELIGIONES POPULARES

ESPACIO PROPIO

VS

ESPACIO AJENO

vivido
compromiso
organización
artesanía
fiesta
seguridad
buen ambiente
personas
FE

(deshumanizado)
sin compromiso
Desunión
industria
"pasarle mal"
violencia
mal ambiente
Poder
DESCREÍDO

IDENTIDAD

DESARRAIGO

El espacio propio está asociado semánticamente con la comunidad: el sentido de identificación no se da por el lugar geográfico (el espacio territorial), sino por la red de relaciones interpersonales y por el compromiso vital y existencial. Como dice una pobladora entrevistada, su experiencia es "lo que he vivido con el pueblo no más". En esa experiencia vivida en común, las relaciones afectivas, familiares, comunitarias, tanto como la fe compartida, han sido decisivas.

De esta manera, el espacio comunitario "propio" es un lugar de compromiso y de organización comunitaria (talleres y catequesis), es también un lugar de trabajo artesanal y artístico, un lugar donde se comparte y se "pasa bien" (sentido lúdico); finalmente, es un lugar en el cual se vive la comunidad cristiana.

Este espacio propio se contrapone semánticamente al espacio ajeno, asociado tácitamente a la vida urbana metropolitana: semánticamente connotado como lugar vacío, sin vida, sin vitalidad, sin compromiso; lugar despersonalizado, lugar de relaciones hostiles entre las personas, lugar de violencia y delincuencia, lugar de inseguridad, lugar ajeno, "político", de esferas de poder, de relaciones eficientistas y que dividen a la comunidad.

También el espacio ajeno es el lugar de trabajo, principalmente el espacio de trabajo industrial y funcional (connotativamente opuesto al espacio de trabajo artesanal y de talleres). Por lo tanto,

CHRISTIAN PARKER

el espacio ajeno es la antinomia del sentido de identidad, es el espacio amenazante del desarraigo, un espacio donde "no se preocupan" y "hay mal ambiente".

SENTIDO DE IDENTIDAD LOCAL FRENTE A LA INVASIÓN DEL MERCADO

En el estudio de caso en Santiago nos interrogábamos acerca de la influencia que tiene el proceso de globalización comandado por el predominio de la economía capitalista neoliberal en las pautas culturales y religiosas de la población.

En efecto, el modelo chileno ha sido generalmente considerado exitoso por su integración al mercado transnacional. La sociedad chilena ha vivido y está viviendo fuertes cambios marcados por el modelo de economía social de mercado que provoca: a) la pérdida del papel regulador de las relaciones sociales por parte del Estado y b) la preponderancia creciente del mercado y de su lógica en la vida social. La búsqueda del incremento de la rentabilidad de las empresas está, en buena parte, dependiendo de la capacidad que éstas tengan de incrementar su productividad y su competitividad en el mercado nacional e internacional. Es una lógica que promueve una actitud "competitiva" signada por el utilitarismo y el individualismo. Al mismo tiempo, la relación entre productor y consumidor se da mediada exclusivamente por el dinero, de una parte, y la industria de la propaganda o marketing, de otra. Mercantilización y marketización de la economía se extienden, con su lógica destructora de las solidaridades sociales, en la sociedad y van amenazando viejas y tradicionales pautas, normas y estilos de vida. Es lo que el informe de Desarrollo Humano en Chile, de 1998, llama "las paradojas de la modernización".

Analizaremos la "respuesta" -de los dirigentes vecinales que se declaran católicos- a esta mercantilización y marketización de la sociedad y cómo su fe interviene en dicha respuesta.

En primer lugar, analizamos los lugares comerciales en los que la gente hacen sus compras habituales: desde el más próximo, el "negocio de la esquina" hasta el moderno y consumista shopping o mall de plaza Vespucio (a unas cuantas cuadras de la comuna). Finalmente, exploramos cómo los entrevistados verbalizan sus apre-

CULTOS Y RELIGIONES POPULARES

ciaciones acerca de la "propaganda" y del "consumismo". Concluimos el análisis de la relación con la sociedad de consumo con una pregunta acerca del grado de valoración de la identidad en la comuna. La hipótesis subyacente a esta última cuestión es la siguiente: en la misma medida en que el mercado, con sus pautas pragmáticas e individualistas, tiende a romper solidaridades sociales, decrece el interés por asuntos, como la identidad comunal, que representan dimensiones culturales colectivas, no pragmáticas, no mercantiles y no individualistas.

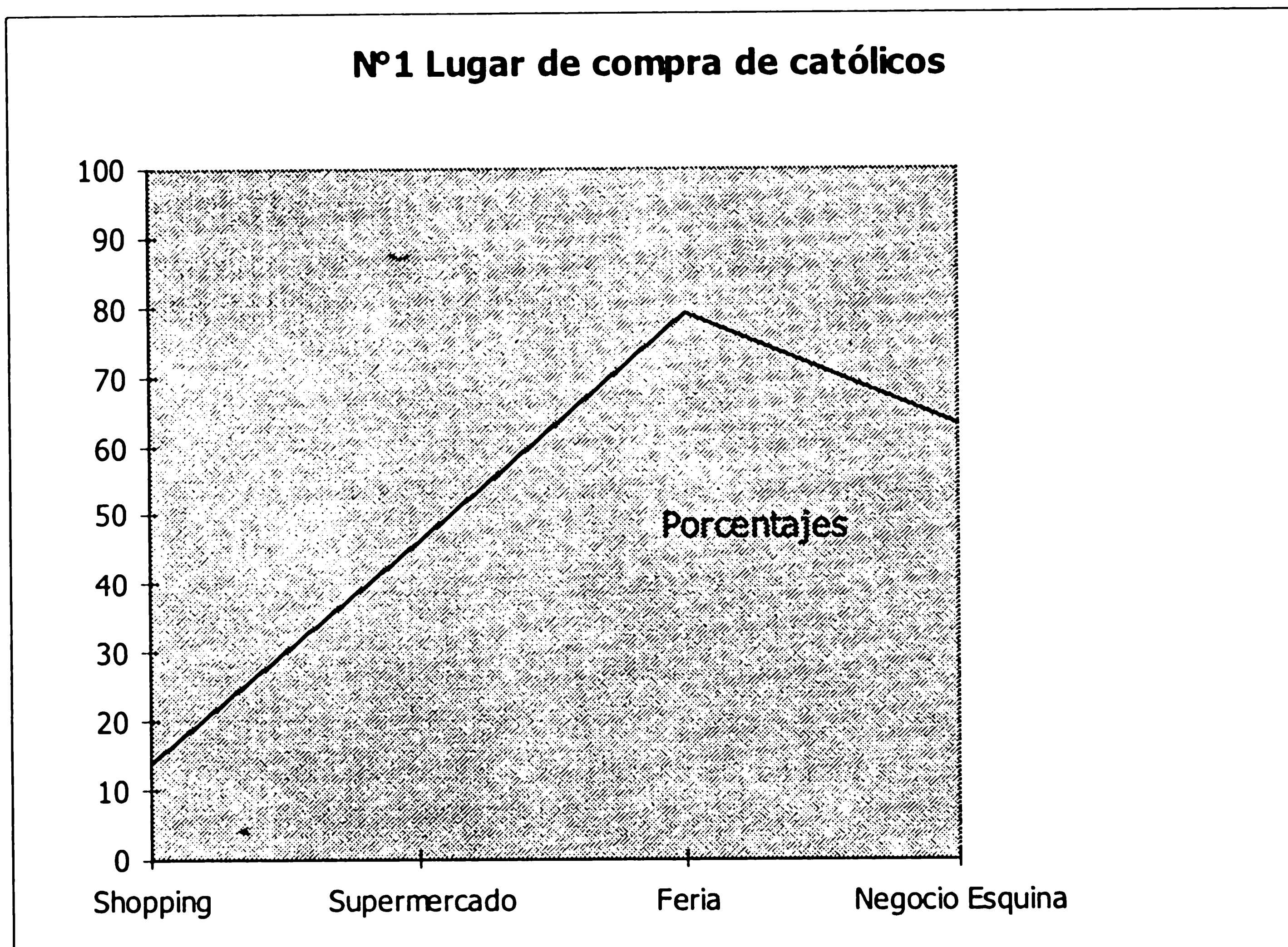
A pesar de que prácticamente todos los dirigentes se hayan expuestos a la sociedad de consumo a través de la influencia permanente de la televisión en el hogar⁵, aún permanecen ciertas prácticas más tradicionales que desafían de alguna forma las nuevas prácticas consumistas. Las alternativas de lugares de compra se distribuyen entre la tradicional "feria del barrio" y el modernísimo mall, templo de la sociedad de consumo, de estilo norteamericano, que se ha introducido recientemente en diversos sectores del gran Santiago. Ambas opciones representan dos formas de redes de relaciones sociales: la primera, de relaciones "cara a cara", de estrechos lazos colectivos; la segunda, de relaciones impersonales, preponderantemente individualistas y con un estilo de vida "yanquizado".

Según los datos de nuestra encuesta, la tendencia es clara: existe aún una tendencia en los dirigentes populares a privilegiar el espacio tradicional de las relaciones "cara a cara" de la "feria del barrio" frente al impersonal *schopping*.

⁵ Cabe anotar que la totalidad de los dirigentes tienen televisión e incluso un 89% declara tener televisión a color.

CHRISTIAN PARKER

GRÁFICO N°1:



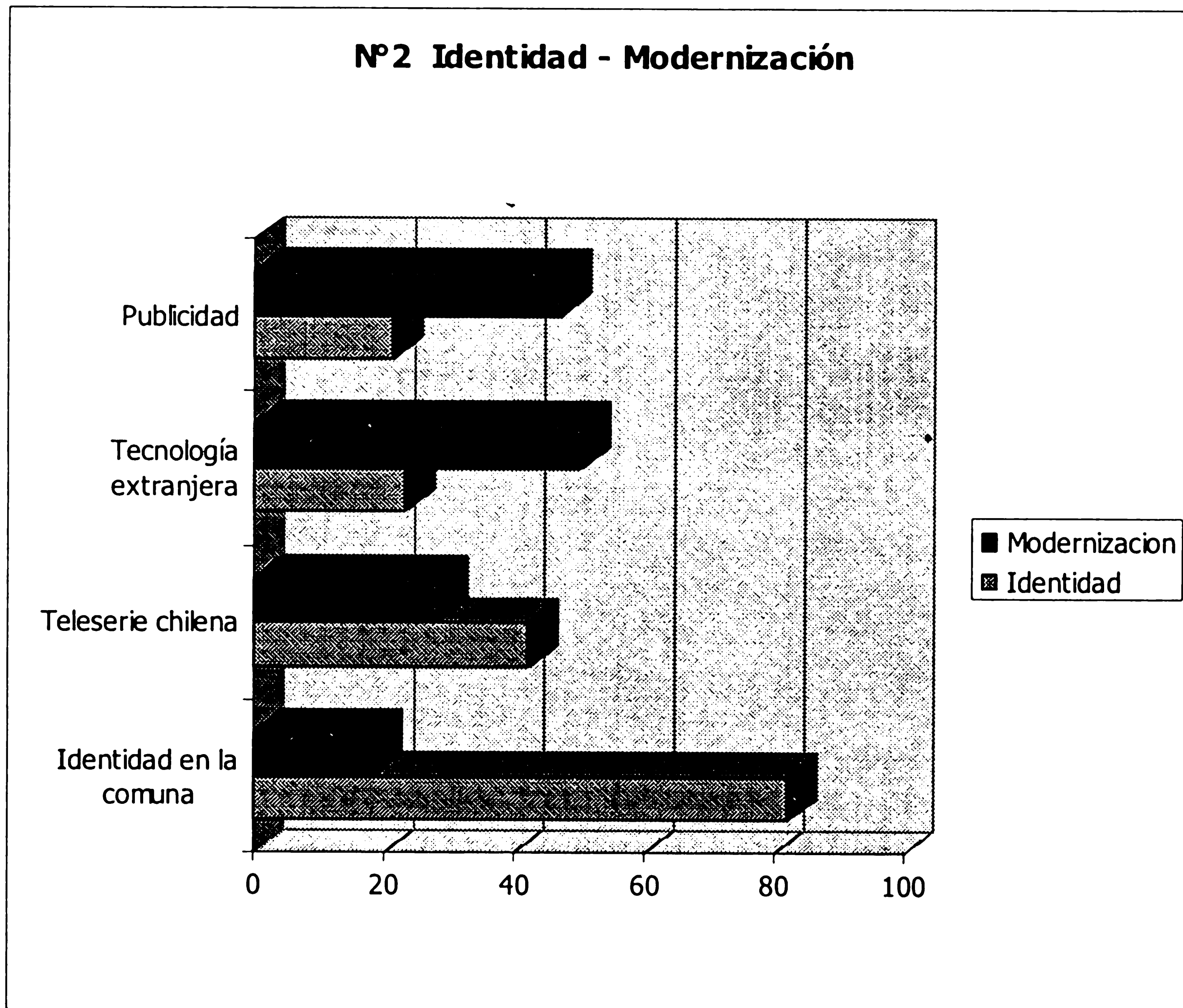
Ahora bien, con el objetivo de poder comparar el grado de acuerdo de los entrevistados con valores que tienden a reafirmar la identidad comunal o valores que concuerdan más bien con las tendencias modernizantes, hemos construido el siguiente gráfico n. 2, que resume las adhesiones de los católicos a esos dos tipos de orientaciones.

Consideramos valores asociados a la reafirmación de la identidad cultural los ítem referidos a la "necesidad de realizar actividades que revitalicen la identidad cultural de la comuna" (resumido como "identidad" en el gráfico n° 2) y a la valoración de la "teleserie nacional" sobre un serie televisiva extranjera, una forma de reafirmar "lo chileno".

En este mismo sentido, como valores modernizantes hemos considerado las preguntas referentes a la valoración de la tecnología extranjera y la valoración positiva de la publicidad, entendida como "necesaria información que asegura la soberanía del consumidor".

CULTOS Y RELIGIONES POPULARES

GRÁFICO N° 2 :



Es interesante notar que en otras respuestas los católicos entrevistados valoran negativamente (77% frente a 18%) la "propaganda consumista", entendida como manipulación de las conciencias de los consumidores.

Podemos ver que la afirmación que insinúa que la religión popular es absolutamente refractaria a los valores modernizantes requiere ser relativizada a la luz de los resultados del estudio. No se presenta con tanta claridad una correlación entre disminución de los valores de identidad cultural e introducción de tendencias modernizantes. Se reafirma la identidad de lo propio, pero se muestra también un grado de apertura a lo modernizante, asociado a lo extranjero y a la propaganda del mercado, siempre y cuando no se atente contra las solidaridades sociales por medio de modelos que fomenten el individualismo y el egoísmo, como la propaganda consumista, lo cual tiende a ser rechazado.

CHRISTIAN PARKER

En general, la afirmación de una fe religiosa en los católicos populares no parece influir en forma decisiva en la afirmación o negación de valores de la modernidad; sí, en cambio, puede estar indirectamente favoreciendo un conjunto de valores culturales que reafirman las identidades comunitarias y locales y que rechazan - con mayor o menos criticidad- los valores individualistas y competitivos de la sociedad de consumo.

4. PLURALISMO RELIGIOSO, IDENTIDAD CATÓLICA "GLOCAL" Y GLOBALIZACIÓN

El panorama histórico de la función de los símbolos religiosos en la conformación de la identidad popular latinoamericana, ilustrado por la devoción a la Virgen de Guadalupe, y el estudio de las relaciones identidad - modernización en las mentalidades populares urbanas en el gran Santiago nos revelan una relación entre fe popular - identidad - globalización que bajo ningún punto de vista aparece como lineal o contradictoria.

Se ha dicho que los procesos de globalización no necesariamente suprimen las identidades locales, y que tampoco se desarrollan quebrando y suprimiendo las tradiciones y la religión. Pero ello requiere ser analizado más detenidamente.

Los fenómenos observados en América Latina nos indican que ahora, en la cultura globalizada que emerge con la sociedad posindustrial, se produce un nuevo espacio para las creencias y las expresiones religiosas. El pluralismo y la diversidad son signos emblemáticos de los cambios que ha presenciado el mundo de la posguerra fría en estas últimas décadas. La nueva cultura de la diferencia, que se desarrolla como crítica a la cultura hegemónica que produce la globalización de los mercados, no sólo acepta sino que asume y propone las nuevas dinámicas multiculturales en las sociedades, tanto del capitalismo avanzado como en las del Sur todavía subdesarrolladas.

Las sociedades que presenciamos están sometidas, pues, a una dinámica cultural contradictoria y paradójica en que lo heterogéneo y lo diverso se contraponen a lo monolítico y lo homogéneo; lo concreto, específico y particular a lo abstracto, general y

CULTOS Y RELIGIONES POPULARES

universal (Durin, 1993). La religión como uno de los elementos centrales del campo simbólico de la sociedad no escapa a esa dinámica. La crisis relativa de las religiones universales institucionalizadas en Iglesia, que refuerzan sus vertientes antimodernistas, y la eclosión de nuevos movimientos religiosos, entre los cuales hay que destacar a los pentecostales y neopentecostales, mal llamados "sectas" en nuestro medio latinoamericano⁶, corre paralela a la creciente presencia de expresiones más o menos particulares y difusas de la llamada "nebulosa místico-esotérica"⁷, que se difunde como una suerte de cultura intelectual subterránea en ambiguas relaciones con la modernidad.

Esto significa que el pluralismo religioso actual en nuestros países, cuyo campo religioso estuvo hasta este siglo hegemonizado por el catolicismo mayoritario, ya no se da en el marco de un proceso de secularización como el clásico, o por lo menos, como aquel pluralismo que surgió luego de la Reforma y de las guerras de religión en los orígenes de la sociedad moderna occidental y europea.

Hoy en día, los procesos de modernización en el marco de una sociedad en tránsito al capitalismo posindustrial, donde el factor conocimiento pasa a ser clave en el nuevo modo de producción, van acentuando la relevancia del campo simbólico en la construcción de la sociedad. En este contexto se puede decir que, por el refuerzo de los códigos de una economía simbólica, los procesos de modernización conllevan el resurgimiento de religiones (Parker, 1996: 110-149). Pero las mismas contradicciones del proceso modernizador de las últimas décadas, sus incoherencias, inestabilidades y desigualdades van generando también ámbitos de necesidades humanas insatisfechas por la lógica del mercado y del pragmatismo ambiental. Afirma Danièle Hervieu-Léger (1986) que, entre lo que la modernidad promete como utopía y lo que

⁶ En cuanto al crecimiento de los evangélicos, que no deben confundirse con los nuevos movimientos religiosos, ver Stoll, 1990; Mariz, 1995; Freston, 1998.

⁷ El término de "nebulosa místico-esotérica" está desarrollado por Françoise Champion. Para un análisis aplicado a la realidad latinoamericana, ver Imelda Vega Centeno, 1995.

CHRISTIAN PARKER

realiza como proyecto, la distancia puede sobrepasar, en ciertas coyunturas, los límites de lo tolerable. De allí la existencia de una crisis como la que se observa hoy con la racionalidad instrumental surgida de la Ilustración, y sobre todo como ideología del progreso, de conquista y de domesticación del universo por el hombre. Es así que el florecimiento de lo "sagrado" en el contexto de las contradicciones de la modernidad muestra los límites de la "secularización" de la misma modernidad, al mismo tiempo que la satisfacción de las necesidades materiales no evacúan la necesidad de sentido en ese contexto. Este fenómeno se observa con mayor intensidad en nuestros países en vías de desarrollo, donde las contradicciones del proceso modernizador son todavía más agudas, generando un espacio muy propicio para la tendencia a la pluralidad en el campo religioso y, por ende, hacia una sociedad multirreligiosa. Esta dinámica se ve reforzada por la liberalización de la cultura que provocan los modelos neoliberales de desarrollo con la rearticulación de la sociedad desde la lógica del mercado globalizado.

Así como la sociología de la religión comúnmente aceptada ha mirado parcialmente el fenómeno religioso desde el modelo que establecía su eclesialidad (de tradición cristiana y occidental - Parker 1997: 39-57-), se impone ahora el análisis de las creencias difusas y de la permanencia de diversas formas de creencias y rituales sincréticos que, como hemos visto, por debajo de adhesiones a ciertos credos formalmente "cristianos" (Dios, Cristo, Virgen, Biblia), articulan en forma abigarrada creencias y tradiciones populares y nuevas creencias de la sociedad posindustrial.

En el campo religioso latinoamericano, lo que ha constituido siempre expresión de diversidad religiosa han sido las formas populares de disidencia de la religión dominante -las diversas "religiones populares"-, que usualmente no han sido movimientos de naturaleza "sectaria", como sí lo fueron, en cambio, los movimientos milenaristas y las herejías en Europa.

La apertura del abanico de adhesiones religiosas, ya no sólo orientadas y canalizadas por las iglesias, sino también por los nuevos movimientos religiosos y por las religiones populares y las "religiones difusas", es un signo de la influencia de la globalización en

CULTOS Y RELIGIONES POPULARES

la cultura posindustrial que emerge en nuestros países todavía subdesarrollados.

El catolicismo, popular sometido a esta dinámica de transformación del campo religioso globalizado, tiende a diversificarse en diversos "tipos de catolicismo", pero, por otra parte, tiende a acentuar rasgos de racionalización interna y desafiliación institucional, sin que el sentido religioso se disuelva totalmente en la mentalidad popular. Por el contrario, el catolicismo continúa siendo un factor de identidad más vinculado al sentido primario y comunitario de la identidad popular. Identidad social y religiosa que incorpora, de manera diferencial y relativa, un sentido contracultural a la globalización desenraizante y al pragmatismo mercantilista.

En la dialéctica entre sociedad y comunidad (Toennies, 1955) todo aparece como si en la contradictoria modernización de la sociedad subdesarrollada la comunidad se presentara como un espacio sólido de cultura local que tiende a reproducir tradiciones, marcas de identificación y arraigo, contrarrestando las tendencias universalistas y abstractas típicas de los procesos de desterritorialización que caracterizan la globalización de fines de siglo. La religión popular constituye un elemento clave en la producción y reproducción de ese nicho comunitario de las culturas populares sometidas a los procesos modernizadores.

Pero es una identidad religiosa que posibilita, por efecto de su misma "catolicidad", esto es, por su identificación con una Iglesia universal y transnacional, con el Papa y su gestión mediática a la cabeza, por su presencia como actor relevante en la mundialización actual, al mismo tiempo una ligazón con lo particular y lo local como, hemos visto, de una parte y, de otra, un fuerte sentido de adhesión a instituciones globales y mundializantes. La identificación con la fe católica, en este contexto, constituye un factor que hace referencia a una relación universalista (el catolicismo romano), pero al mismo tiempo reinserta en la comunidad local. La fe popular católica es así un factor global-local: al mismo tiempo afianza la comunidad y ofrece sentido universal.

Por ello, este catolicismo popular, por medio de su virtualidad funcional de vinculación simultánea con lo local y lo global, posibilita, como medio simbólico-ritual, la resolución de una de las

CHRISTIAN PARKER

contradicciones fundamentales del actual proceso de transición hacia el capitalismo posindustrial globalizado. Evita el encerramiento en el particularismo que refracta la globalización, al mismo tiempo que evita la alienación en los patrones universalizantes de ésta. Lo hace, sin embargo, sin transformarse necesariamente en una nueva forma de *medium* alienante, dado que, como hemos visto, no contradice necesariamente una apertura a los procesos de modernización e innovación tecnológica, no niega ni suprime una toma de conciencia crítica ni fomenta el fatalismo y puede, en coyunturas favorables y en ciertos casos, acompañar una toma de conciencia social, acciones autónomas y una movilización social de los actores populares.

Frente a la abstracción y desterritorialización provocadas por la globalización, se revitalizan las tradiciones arraigadas en lazos concretos de raza, sangre y religión provocadas por el proceso complementario de glocalización⁸. Sabemos que esa revitalización puede ser manipulada por los fanatismos o los nacionalismos que se retroalimentan de factores religiosos. Pero ello depende de varios factores históricos, porque las identidades religiosas bien pueden apoyar también un proceso de denuncia contra la violación de los derechos humanos y luchas democráticas y liberadoras de regímenes autoritarios. Por lo mismo, debemos recordar que la religión, como componente de la mayor importancia en el escenario sociocultural de los países de América Latina, sigue cumpliendo funciones múltiples, dinámicas e históricas. Ya hemos visto como la Virgen de Guadalupe ha encerrado un sentido de identidad y de resistencia cultural para muchos grupos populares mexicanos, así como el catolicismo popular urbano en Santiago de Chile puede ser un coadyuvante de la resistencia a la cultura del "consumismo" y revitalizar sentimientos de identificación local sin negar los avances del progreso moderno.

⁸ En torno a la dinámica generada entre la globalización y los procesos que emergen desde la dimensión local, Robertson ha acuñado el término de glocalización y los teólogos han comenzado a reflexionar acerca de una teología "entre lo global y lo local" (Schreiter, 1997).

CULTOS Y RELIGIONES POPULARES

La crisis ética provocada por el relativismo y el pragmatismo, así como el énfasis que la cultura del mercado propone en una moral hedonista y subjetivista, plantean serios interrogantes a la posibilidad de rearticular proyectos sociales y de sentido, éticamente inspirados y, por ende, de reconstruir socialmente una religión integradora de carácter hegemónico, como el modelo de cristiandad ya superado, que fundamente alternativas de desarrollo sociales. La tendencia hacia el futuro más bien parece orientarse hacia una acentuación de las creencias difusas y sincréticas y a una diversificación de los catolicismos populares: desafío incierto y/o esperanza para los sujetos sociales que, junto con buscar el sentido, se proponen una tarea transformadora.

5. EL SINCRETISMO POPULAR CONTEMPORÁNEO: ENTRE LA TRADICIÓN Y LA ULTRAMODERNIDAD

La sociedad contemporánea se mueve en el incierto terreno de los cambios y la globalización. Ya no se trata sencillamente de las modernizaciones del capitalismo industrial. Vivimos en un punto de inflexión de la historia y una nueva época se abre paso. Desde la sociedad posindustrial surge la crítica a la modernidad urbano-industrial. En los países del Tercer Mundo, sometidos a profundas mutaciones -en cierta forma menos perceptibles, pero manifiestamente distintas a las áreas desarrolladas-, la complejidad y los cambios se aceleran, agravados éstos por el incremento de las desigualdades, la miseria y el umbral de incertidumbre.

Este período de encrucijada evolutiva estimula la emergencia de nuevos paradigmas que procuran entender el cambio y, al mismo tiempo, proponer un sentido para su rumbo. Los resultados sorprendentes de las recientes "conquistas" de la ciencia y de la tecnología, lejos de hacer más certero el terreno sobre el cual camina la humanidad, junto con responder preguntas e iluminar ciertos rincones, deja enormes interrogantes y tremendas zonas en la oscuridad.

En las ciencias humanas emergen nuevos planteamientos. Se cuestiona al positivismo (Adorno et. al., 1973), y el propio paradigma de la ciencia (cf Kuhn, 1971); y una nueva conciencia

CHRISTIAN PARKER

ética cuestiona el paradigma de la racionalidad instrumental (Magendzo, 1991). Desde distintos horizontes se observan aproximaciones teóricas y conceptuales en la búsqueda de la emergencia de una nueva racionalidad "capaz de entender e integrar de otro modo las variadas facetas que se conjugan en el modo de ser hombre y su experiencia histórica" (Salvat, 1991).

En otro ámbito, se denuncia la cultura patriarcal (Eisler, 1990) y se renueva la concepción de la biología (Maturana y Varela, 1980). Una nueva metafísica y antropología holísticas se proponen para superar aquellas que son hijas de la visión cartesiana de la ciencia y el mundo desde el Renacimiento (Berman, 1987). En fin, en la moderna concepción ecológica ya no tiene sentido hablar acerca del dominio de la naturaleza, como si la naturaleza le perteneciera al hombre y el hombre fuera ajeno a ella (Morin, 1990).

Al analizar los elementos que hemos presentado acerca de las religiones y cultos populares, las creencias y ritos religioso-populares, es necesario detenerse ahora en el paradigma subyacente a esas expresiones.

En otro trabajo extenso (Parker, 1996) hemos visto como, más allá del campo de prácticas y de los factores estructurales favorables a la reproducción del sentido religioso, hay una racionalidad popular diferente a la occidental, en la cual habita, se cobija y retroalimenta la fe religiosa. La religión, como factor determinante en la conformación de los patrones culturales que orientan y norman dichas prácticas, se reproduce por una virtud propia y característica de la mentalidad colectiva del pueblo. Es lo que llamamos el sincretismo de la mentalidad popular, extendiendo el término de sincretismo (Marzal, 1986) más allá de su significación estrictamente religiosa. El pensamiento colectivo del pueblo constituye, pues, una forma concreta de manifestación de un paradigma distinto. Paradigma subalterno y subterráneo que se desarrolla y alimenta en los intersticios de la modernidad subdesarrollada. Paradigma no sistemático ni susceptible de sistematizaciones racionalistas, en las antípodas de los paradigmas de la ciencia y la filosofía occidental que campean en la cultura dominante. Paradigma que no se contrapone frontalmente a los procesos de globalización, que reivindica identidades y tradiciones, pero que se retroalimenta de los

CULTOS Y RELIGIONES POPULARES

significantes y significados de la cultura "posindustrial", empapada de los nuevos sincretismos de la ciencia-técnica hiperdesarrollada, sobre todo en cuanto lo que ésta tiene de avivamiento de nuevas supersticiones y elementos místéricos y esotéricos.

Esta racionalidad propia de la cultura popular encierra, en germen, una alternativa al paradigma ilustrado que todavía fundamenta y orienta -como cultura dominante- las modernizaciones contemporáneas. Naturalmente, la cultura oficial legitima su dominación tachando de "tradicional" y premoderna esta forma popular de representarse y actuar en el mundo. Pero es necesario entender que lo "moderno" de la cultura globalizada de hoy ya no constituye más la simple y lineal reproducción del paradigma de la modernidad iniciada con el Renacimiento, la Reforma, Newton y las revoluciones burguesas.

Estamos frente a manifestaciones de expresiones religiosas cuyo trasfondo de pensamiento obedece a un fundamento racional diverso y moderno, pero a la manera del ser moderno latinoamericano. Es un paradigma que hemos denominado hemiderno, (por semimoderno) precisamente porque no es enteramente moderno ni premoderno, ni mucho menos posmoderno (ver Parker, 1996).

No se trata de la simple persistencia de residuos de rituales mágicos y mitos ancestrales en la conciencia colectiva, que de hecho subsisten con gran vitalidad. Si fuera sólo supervivencia de creencias y prácticas premodernas -calificadas de "irracionales" por la mentalidad ilustrada modernizante-, con el correr del tiempo, el avance del progreso, la escolarización y la influencia de un ethos moderno este "paradigma alternativo" estaría condenado a desaparecer; habría que remontarse a la América Latina preindustrial, precapitalista y tradicional, la América del barroco colonial o, peor aún, a las culturas precolombinas. Pero no se puede retroceder la rueda de la historia. La propia cultura popular nos ofrece su alternativa hemiderna precisamente porque allí opera un sujeto colectivo con la suficiente capacidad creativa como para rearticular signos, ritos y símbolos, creencias y mitologías religiosas para revitalizarlas en el seno de una cultura que sigue su curso modernizante. Es una mentalidad -en tanto código cultural- que está enraizada en

CHRISTIAN PARKER

la tradición, pero no como simple sedimentación de un pasado que se revive literalmente y en forma acusatoria del presente, incapaz de proyección hacia el futuro, sino como una tradición viva que retroalimenta y actualiza lo viejo, critica el presente en cuanto tiene de antihumano y se proyecta hacia un futuro por la mediación de los sueños y las energías utópicas del imaginario religioso.

En este sentido, la fe popular latinoamericana, no como expresión esencialista ni como substrato cultural, sino como signos, símbolos, relatos y prácticas en constante producción y reproducción por un sujeto colectivo e histórico, puede ubicarse en relaciones múltiples con la globalización y la modernización: siendo afectada por estos procesos, no lo es de manera definitiva, sino que los incorpora en sus nuevas producciones y relecturas de las tradiciones que constantemente están vitalizando nuevos relatos y prácticas. Por ello la fe popular tiende puentes hacia la cultura llamada "posmoderna", que emerge desde las nuevas clases medias posindustrializadas, con sus creencias sincréticas, orientalistas y esotéricas en la parapsicología, las energías del cuerpo, el autoconocimiento, los extraterrestres, las cartas astrales, el horóscopo, el iching, el tarot, el yoga y las diversas formas de cuidado del cuerpo y de la mente propias de una cultura cuya fe ciega en la ciencia se ha quebrado y donde las graves crisis ecológicas inician una apertura a nuevas dimensiones de la naturaleza viva, lo que ha posibilitado recuperar una visión holística del cosmos bajo ropajes que ahora vienen revestidos de ultramodernidad y ciencia-técnica ultradesarrollada. Nos referimos a lo que se ha llamado la "Nueva Era" (Valveçius, 1995) como forma religiosa que acompaña los procesos de ultramodernización y globalización.

Porque, a fin de cuentas, la religión popular, desde sus expresiones históricas y su contacto con los procesos de modernización, siempre ha mostrado esa capacidad de asimilación, de relectura y de resemantización. Sincretismo que posibilita la coexistencia de la magia y de la religión, de la ciencia y de las prácticas mágico-religiosas en el marco de una vida popular cuya identidad es eminentemente simbólica (y por ello semiológica y corpórea) y no intelectual (no racionalista ilustrada). En este sentido, las religiones populares ofrecen ese sentido y esa identidad ansiada

CULTOS Y RELIGIONES POPULARES

para las capas y grupos populares que las nuevas clases medias ultramodernizadas -pero en crisis de sentido- encuentran en la New Age. Por ello la religión popular no es refugio refractario y pasivo en el tradicionalismo antiglobalizante y antimoderno. Es la forma como, desde sus códigos simbólico-religiosos, los grupos populares latinoamericanos logran "entrar y salir de la modernidad" (para usar la expresión de García Canclini) y, de esa manera, logran sobrevivir a los embates de las cambiantes circunstancias de sus vidas en ese avatar de desafíos que la transición a sociedades globalizadas, pero todavía periféricas, les ofrecen.

Régis Debray (1996), en una reciente obra, trata de interrogarse acerca de la persistencia de la religión en las sociedades ultradesarrolladas. Habla del arcaísmo posmoderno en la aldea global. Lo cierto es que, por efecto de los juegos de lenguaje, por las nuevas formas comunicativas o sencillamente por las contradicciones de la ultramodernidad, lo religioso sobrevive y goza de buena salud.

Mientras la ultramodernidad siga levantando más preguntas e incertidumbres acerca de la existencia, de las que de hecho responde satisfactoriamente, mientras siga alimentando de contradicciones la vida social de las sociedades en desarrollo, mientras siga alimentando el riesgo y la sensación de vértigo y torbellino, las expresiones populares de las religiones ofrecerán respuestas satisfactorias para una búsqueda de sentido que no cesa, y constituirán una fuente de arraigo simbólico y de identidad incuestionable. Cualquiera sea el signo que revista esa identidad (fundamentalista, nacionalista, moderada, abierta a la modernidad o liberadora), como hemos visto, depende de cada coyuntura y de las relaciones de fuerzas en otros planos de la vida social distintos al plano simbólico-religioso como tal.

Bibliografía

BERMAN, Morris

1987 *El reencantamiento del mundo*, Cuatro Vientos, Santiago.

BOURDIEU, Pierre

1971 «Genèse et structure du champ religieux», *Revue Française de Sociologie*, XII, pp. 295-334.

BURGA, Manuel

1990 "Utopía y emergencia andina", *Allpanchis*, Año XXII, N° 35-36, pp. 579-598.

Cox, Harvey

1979 *La seducción del espíritu: usos y abusos de la religión popular*, Sal Terrae, Santander.

DEBRAY, Régis

1996 *El arcaísmo postmoderno, Lo religioso en la aldea global*, Manantial, Buenos Aires.

DURING, Simon (Ed.)

1993 *The cultural studies reader*, Ed. Routledge, Nueva York.

DUVIGNAUD, Jean

1973 *Fêtes et civilization*, París.

CULTOS Y RELIGIONES POPULARES

EISLER, Riane

1990 *El cáliz y la espada* (Cap. 1), Cuatro Vientos, Santiago.

FARREL, Gerardo - LUMERMAN, Juan

1979 *Religiosidad popular y fe*, Patria Grande, Buenos Aires.

FRESTON, Paul

1998 "Pentecostalism in Latin America: characteristics and controversies", *Social Compass*, Vol.45, 3/1998, pp. 335-358.

HERVIEU-LÈGER, Danièle

1989 "Tradition, Innovation and Modernity", *Social Compass*, 36 (1), pp. 71- 81.

1986 *Vers un nouveau christianisme? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Ed. du Cerf, Paris.

HOUTART, François

1989 *Religión y modos de producción precapitalistas*, Iepala, Madrid.

KUHN, Thomas

1971 *La estructura de las revoluciones científicas*.

LAFAYE, Jacques

1985 *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*, FCE, México.

LANTERNARI, Vittorio

1982 "La religion populaire. Perspective historique et anthropologique", *Archives des Sciences Sociales des religions*, 53/1, pp. 121-143.

MADURO, Otto

1978 *Religión y conflicto social*, Mérida.

CHRISTIAN PARKER

MAGENDZO, Abraham (Ed)

1991 *¿Superando la racionalidad instrumental?*, PIIIE, Santiago.

MARIZ, Cecilia L.

1995 "El debate en torno del pentecostalismo autónomo en Brasil", *Sociedad y Religión*, N°13, pp. 21-32.

MARZAL, Manuel

1986 "Análisis etnológico del sincretismo iberoamericano", *Cristianismo y Sociedad*, N° 88, pp.27-40.

1988 *La transformación religiosa peruana*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

MATURANA, Humberto - Varela, Francisco

1980 *Autopoiesis and cognition: The realization of the living*, Riedel, Boston.

MEDINA, José Toribio

1956 *Historia del Tribunal de la Inquisición de Lima* (2 tomos), Fondo Histórico y Bibliográfico J.T. Medina, Santiago.

MEYER, Jean

1989 *Historia de los cristianos en América Latina. Siglos XIX y XX*, Vuelta, México.

1975 *La christiade. L'église, l'état et le peuple dans la révolution mexicaine, 1926-1929*, Payot, París.

MORIN, Edgar

1990 "L'homme domine-t-il sa planète?", *Le Nouvel Observateur*, Collection dossiers, N° 2.

ORO ARI, Pedro - Steil, Carlos Alberto (Orgs.)

1998 *Globalização e Religião*, Vozes, Petrópolis.

PACE, Enzo

1995 "Tendencia y corrientes de la sociología de las religiones", *Sociedad y Religión*, N°13, Buenos Aires, pp. 3-19.

CULTOS Y RELIGIONES POPULARES

PARKER, Cristian

1992 *Animitas, machis y santiguadoras en Chile*, Rehue, Santiago.

1996 *Otra lógica en América Latina, Religión popular y modernización capitalista*, Ed. FCE, México - Santiago de Chile.

1997 *Religión y postmodernidad*, Kairos - CEPS, Lima.

PAZ, Octavio

1990 *El laberinto de la soledad*, FCE, México.

PNUD

1998 *Desarrollo humano en Chile, 1998. Las paradojas de la modernización*, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, Santiago.

PRIEN, Hans Jürgen

1985 *La historia del cristianismo en América Latina*, Sígueme, Salamanca.

ROBERTSON, Roland

1992 *Globalization. Social Theory and Global Culture*, Sage, London.

SALVAT, Pablo

1991 "Hacia una nueva racionalidad. La tarea de construir un paradigma basado en los derechos humanos", en Abraham Magendzo, *¿Superando la racionalidad instrumental?*, PIIE, Santiago, pp. 119-147.

SCANNONE, Juan Carlos

1978 "Religión, lenguaje y sabiduría de los pueblos", *Stromata*, N° 34, pp. 27-42.

1978a "La racionalidad científico-tecnológica y la racionalidad sapiencial de la cultura latinoamericana", en *Racionalidad técnica y cultura latinoamericana*. -Ponencia y comunicacio-

CHRISTIAN PARKER

nes. Tercer Seminario Internacional Interdisciplinar de Intercambio Cultural Alemán-Latinoamericano, Santiago de Chile, julio, pp. 461-467.

SILVA HERZOG, Jesús

1964 *Breve historia de la Revolución Mexicana*, FCE, México.

SONEIRA, Jorge Abelardo, et Al

1996 *Sociología de la religión*, Docencia, Buenos Aires.

SCHREITER, Robert J.

1997 *The new Catholicity, Theology between the Global and the Local*, Orbis Books, New York.

STOLL, David

1990 *¿América Latina se vuelve protestante?*, Abya Yala, Quito.

TOMASSINI, Luciano

1995 "El proceso de globalización: sus impactos políticos", en *Seminario Internacional sobre Transformaciones Económico Sociales y Políticas Públicas en América Latina*, Universidad de Chile, Santiago.

TÖNNIES, Ferdinand

1955 *Community and Society*, Routledge, New York.

VALVEÇIUS, A.

1995 "Le Nouvel Âge ou l'éternel retour du même", *Nouvelle Revue Théologique*, 117, pp. 694-709.

VARGAS UGARTE, Rubén

1956 *Historia del culto de María en Iberoamérica y de sus imágenes y santuarios más celebrados (2 Vols.)*, Talleres Graf. Jura, Madrid.

VEGA-CENTENO, Imelda

1995 "Sistemas de creencia en la sociedad moderna: desencuentro

CULTOS Y RELIGIONES POPULARES

entre oferta y demanda simbólicas", *Sociedad y Religión*, N° 13, marzo, pp. 61-75.

VRIJHOF, Pieter - WAARDENBURG, Jaques (Edts.)

1979 *Official and Popular Religion. Analyse of a Theme for Religious Studies*, Mouton, The Hague.

WEBER, Max

1964 *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México.

1958 *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Charles Scribner's Sons, New York.

1969 "Gods, magicians and priests", en Roland Robertson (Edt.), *Sociology of religion*, Penguin, Middlesex, pp. 407-418.

WOLF, Eric

1979 "The Virgin of Guadalupe: a Mexican national symbol", en Lessa and Vogt (Edts.), *Reader in comparative religion*, Harper and Row, New York, pp. 226-230.