

HERMENEUTICAS DE LO POPULAR

HERNAN VIDAL
EDITOR

SERIES
LITERATURE AND HUMAN RIGHTS n° 9

INSTITUTE FOR THE STUDY OF IDEOLOGIES AND LITERATURE
MINNEAPOLIS MINNESOTA

MENTALIDAD POPULAR Y RELIGION
EN AMERICA LATINA

Cristián Parker G.
Universidad Academia de
Humanismo Cristiano, Santiago, Chile

Llama la atención el interés y la centralidad que hoy día han cobrado en círculos intelectuales la cultura y la "religiosidad" popular. Más allá de los prejuicios aristocráticos sobre el "folklore" religioso y los elementos "pintorescos", "extravagantes" o "vulgares" del pueblo; o del olvido sistemático o el rechazo sintomático de temas culturales y religiosos de parte del racionalismo funcionalista y tecnocratizante, se observa hoy en el continente latinoamericano un creciente afán por una aproximación metódica y rigurosa a las expresiones culturales y religiosas del pueblo.

RENOVADO INTERES POR LA CULTURA Y LA RELIGION
DEL PUEBLO

Para muchos se trata de indagar una de las facetas más importantes para buscar en el propio ser e identidad cultural de la América Latina. No es extraña a la evolución del interés intelectual por estos temas la propia renovación experimentada por las iglesias estos últimos veinte años. Tampoco resulta ajeno a este proceso el trabajo realizado estas últimas décadas en sectores populares por parte de agentes de educación y cambio social. Las crisis de las democracias, la derrota de las alternativas populares y de izquierda, y el advenimiento de los regímenes burocráticos autoritarios, signados por la reimplantación de un capitalismo neoliberal

profundamente antipopular, han llevado a los intelectuales y agentes sociales —entre otras cosas— a redescubrir el trabajo de base, reconstruyendo un tejido social dañado, nuevos valores, y a revalorar también viejas facetas de la cultura y de la religión de las clases populares.

Se ha dejado atrás el privilegio de los análisis estructuralistas de la dependencia y se ha vuelto la mirada hacia los sujetos sociales que son los que, en última instancia, hacen la historia. Se ha redescubierto que —aun bajo las peores condiciones de represión— los pueblos no pierden del todo su capacidad de pensamiento y acción en el marco de una creatividad cultural con autonomía relativa. Y se comienza a descubrir la necesidad de que los procesos de redemocratización, especialmente en América del Sur y Central, estén guiados por un *protagonismo popular* que reivindique los intereses, necesidades, demandas y anhelos de las más amplias mayorías, por sobre las tradicionales políticas paternalistas, clientelísticas y vanguardistas.

El hecho de privilegiar ahora el *sujeto popular* no sólo tiene obvias consecuencias políticas, incluso filosóficas, sino que, además, involucra abordar ese sujeto colectivo, que es el pueblo en toda su complejidad. Tanto desde los escritorios como desde las poblaciones marginales se comienza a hablar, desde hace una década con mayor recurrencia, sobre la necesidad de revalorizar la cultura popular: su arte, su folklore, sus organizaciones sociales y políticas, su familia, su educación, su vida cotidiana, sus organizaciones económicas y de supervivencia, sus redes de comunicación, sus deportes y pasatiempos, etc. Pero también se comienza a estudiar, y muchas veces en una fecunda interacción intelectual-pueblo, a través de procesos de educación popular o de investigación —acción, la visión del mundo popular: su lenguaje, sus estilos de pensamiento, sus gramáticas culturales y simbólicas, sus categorías, incluidas, por supuesto, sus creencias y prácticas religiosas.

LA "RELIGIOSIDAD POPULAR"

En el caso de la "religiosidad popular" estamos frente a un objeto de estudio que despierta el interés de los líderes de la Iglesia —obispos, pastores, religiosas, teólogos— desde hace ya casi dos décadas. Pero este último tiempo el tema se ha convertido en el objeto de un encendido debate intelectual. La revalorización de la religiosidad popular en América Latina remite a la discusión sobre el "sustrato cultural" del continente, a la influencia efectiva o ilusoria de los procesos de secularización y al debate teórico sobre la modernización y los proyectos históricos alternativos para los pueblos latinoamericanos¹. Dada la importancia que han adquirido la acción de las iglesias en la defensa de los derechos humanos, la acción social en medio de los pobres y las gestiones proféticas y políticas en la búsqueda de soluciones que permitan reencontrar a los pueblos latinoamericanos con sus tradiciones democráticas, éstas han pasado a ser un actor político *sui generis* ampliamente analizado por la ciencia política. Pero un interés mucho más vivo ha despertado la presencia, en forma mucho más masiva esta última década, de los cristianos en los procesos de resistencia popular y de luchas por la liberación. La religión, como un elemento bastante decisivo en el campo cultural del pueblo latinoamericano, ha pasado a ser un área de preocupación creciente para la ciencia social y para la sociedad en su conjunto.

No es posible abordar aquí en toda su riqueza y multifacética complejidad el tema de la "religiosidad popular"² en América Latina. Son innumerables los estudios que se han dedicado al tema este último tiempo y la bibliografía sobre el mismo sigue creciendo cada día. Con todo, los estudios sobre ciertas manifestaciones religiosas del pueblo, en especial aquellas que dicen relación con la vida cotidiana y con la visión de mundo subyacente en el *sentido común* de las mayorías populares, no son tan numerosos. Es cierto que hoy hemos acumulado una cantidad enorme de conocimiento sobre las creencias, ritos, mitos, actitudes morales,

costumbres y organizaciones religiosas tradicionales del campesinado o de los grupos aborígenes. También se van incrementando los estudios sobre las nuevas expresiones religiosas populares urbanas, como el pentecostalismo y los cultos sincréticos afroamericanos y espiritistas. Sin embargo, el grueso de los ensayos, notas, observaciones descriptivas y estudios empíricos, sobre “religiosidad popular” en el continente, se han detenido en los aspectos más multitudinarios, espectaculares y extraordinarios de la religiosidad de las masas: santuarios populares, peregrinaciones, devociones masivas, bailes y cantos religiosos, movimientos de protesta religiosa, etc.³. No han faltado, por supuesto, los estudios históricos. En la inmensa mayoría de los casos estos ensayos y estudios han sido realizados bajo el interés pastoral o bien han sido objeto de reflexiones teológicas. Aunque no son escasos, los estudios científicos rigurosos (sean antropológicos, históricos, psicológicos o sociológicos), ellos no han sido tomados suficientemente en cuenta al momento de buscar argumentos para el debate teórico sobre el tema⁴. En este trabajo pretendo proponer algunas pistas de aproximación teórica de carácter sociológico al tema religión popular en América Latina, pero centrando nuestra atención en este objeto de estudio como manifestación de *mentalidad colectiva* sujeta a las influencias de un proceso urbanizador. Nuestra propuesta conceptual y la hipótesis de investigación e interpretación que proponemos se fundamentan tanto en ciertos aportes teóricos de la sociología de la religión y la sociología del conocimiento, así como en algunos estudios realizados en América Latina. En especial, nuestra base empírica recoge algunos datos que son los resultados preliminares de un proceso de investigación en curso en Santiago y Concepción, Chile⁵.

SOCIOLOGIA Y RELIGION POPULAR

Procuramos contribuir, reconociendo también los límites de nuestro intento, a la elaboración de un cuadro teórico sistemático para el estudio de la religión y la

cultura popular en América Latina. En este sentido inscribimos nuestro esfuerzo en la misma dirección del camino abierto por Otto Maduro, quien propone una reformulación de la sociología de las religiones para nuestro continente⁶.

Para iniciar nuestra formulación conceptual cabe destacar el condicionamiento social de todo conocimiento. Es necesario volver sobre esta cuestión de orden epistemológico que por sabida a menudo se olvida. Todo proceso de conocimiento, sea de sentido común, sea científico, se da en un contexto social y está históricamente situado. Este condicionamiento de hecho obedece a múltiples factores, pero, en última instancia, obedece a un condicionamiento de clase, a lo que Mannheim llamaba la *perspectividad del conocimiento*⁷ que opera en forma simultánea con el condicionamiento *lingüístico cultural* propio de las estructuras semánticas y semiológicas de cada época y grupo social particular y de aquellas estructuras que traspasan las barreras sociohistóricas, propias de las lenguas universales y los metalenguajes. Por ello en ciencias sociales no existe una verdad absoluta intemporal, aunque esto no quiera decir, como argumenta Schaff⁸, que se tenga que aceptar el relativismo, dado que la objetividad es posible y toda empresa científica busca progresar hacia niveles superiores de verdades relativas que forman el conocimiento objetivo.

Esta consideración epistemológica previa nos sirve de introducción para plantear la siguiente cuestión: el carácter "socialmente situado" de toda elaboración teórica, sobre todo en las ciencias humanas, requiere reconocer y explicitar las mediaciones y condicionamientos específicos que operan en cada caso. Toda elaboración teórica en sociología —una sociología que pretende superar un modo de producción intelectual autosuficiente o dependiente— busca la reformulación de cuadros teórico-conceptuales que, recogiendo el aporte del conocimiento acumulado, evite caer en el dogmatismo estéril o en el empiricismo carente de horizontes. Se busca, pues, elaborar cuadros conceptuales heurísticos, abiertos al enriquecimiento que

puede aportar la praxis social al conocimiento erudito. Pero sobre todo abiertos a las nuevas interrogantes que provienen de una realidad sociocultural que, como la popular, transcurre por categorías de lenguaje y de pensamiento que a veces están bastante alejadas del lenguaje, la práctica y el mundo académico e intelectual de los "científicos sociales" generalmente de origen extrapopular y bastante alejado de la vida y experiencia inmediata que viven los sectores populares latinoamericanos en la miseria y la opresión.

La ciencia social latinoamericana ha sido durante décadas una forma social de producción de conocimientos, cuyos insumos y procesos de especialización provienen de un universo cultural y científico distante de la realidad latinoamericana: el mundo intelectual europeo y norteamericano. No tenemos nada en contra de la sociología occidental, europea o norteamericana, pero sí queremos advertir sobre el carácter dependiente que ha caracterizado, en términos generales, la producción intelectual de los sociólogos latinoamericanos. Esto vale particularmente para los enfoques sobre la religión⁹. La sociología de la religión en América Latina nació a raíz de la iniciativa de renovación pastoral, que en la década de los años 50 provino especialmente de Europa (Francia, Italia, Bélgica). La "sociología religiosa" nació así marcada por el signo de su dependencia de la sociología religiosa europea, en el marco de las definiciones de problemas teóricos y empíricos que proponía la propia institución eclesial.

Como no es el caso de entrar a analizar aquí el desarrollo de la sociología de las religiones nos interesa solamente dejar planteado un triple desafío que debe enfrentar, en primera instancia, la elaboración de un marco teórico-sociológico sobre religión popular urbana en América Latina. Debe, en primer lugar, mantener una *distancia crítica* de los aportes teórico-conceptuales que provienen de la sociología de las religiones europea y norteamericana, reconociendo sus valores y aportaciones, pero haciendo el esfuerzo de reelaborar los conceptos a fin de dar cuenta en forma coherente de los fenómenos

específicos en *Latinoamérica*. En segundo lugar, debe procurar una cierta independencia de la Iglesia y de sus instituciones, a fin de no *sesgar un análisis* que debe ser objetivo y científico, con valores e intereses propios de la institución eclesial y que no siempre coinciden con las valoraciones e intereses de los sujetos estudiados, en este caso, con la religión popular, que precisamente se caracteriza por ser un momento de manifestación del campo religioso que es *distinto* del momento *oficial-institucional*. En efecto, toda sociología que pretenda contribuir a la pastoral debe tomar distancia a partir de un marco analítico-interpretativo crítico, si de veras quiere verse libre de contaminaciones confesionales que opaquen su objetividad. Por último, un marco teórico adecuado debe procurar asumir el *condicionamiento de clase y lingüístico* de todo tipo de conocimiento, incluido, por supuesto, el propio conocimiento sociológico. Sólo de esta manera el estudioso de la cultura y de la religión popular habrá de asumir en toda su magnitud la diferencia sociocultural que le separa de las formas de pensamiento y categorización que caracterizan al *sentido común* popular.

LO RELIGIOSO DE LA EDUCACION POPULAR

Toda perspectiva teórica de tipo sociológico involucra un momento metodológico de gran importancia para la comprensión de su amplitud y límite epistemológico. En el caso de un objeto de estudio como lo religioso, dada su riquísima complejidad, maravillosa e irreductiblemente presente en la carga simbólica que evoca la fe y el fervor místico, lo numinoso, el milagro y el misterio, la iluminación y la ascesis, la sociología debe reconocer que no puede trasgredir su propia competencia erigiéndose en una ciencia autosuficiente. Debe asumirse una opción sistemática y metódica que deje fenoménicamente "entre paréntesis" la fe, en tanto que revelación y don de Dios a los hombres.

Se quiere analizar el fenómeno de la fe en toda su desnudez. Una definición operacional de lo religioso debe

informar todo proceso de investigación, pero no puede quedarse exclusivamente en el análisis de la *funcionalidad*, debe también referirse al contenido¹⁰.

Pero el sociólogo no puede definir él mismo ese contenido sin correr el riesgo de caer en la teología. Es necesario analizar la "fe" en tanto que fenómeno religioso, con toda su densidad simbólica, en el marco de un enfoque sociológico que revalorice lo sustantivo de la cultura, pero donde lo sobrenatural está tomado solamente como referencia enunciada y hecha realidad simbólica por los propios actores, y no como realidad con consistencia extrasociológica propia. No nos referimos aquí a consideraciones de orden filosófico o teológico que escapen a nuestra perspectiva metodológica-teórica.

Por otra parte no corresponde a la sociología aquello que suele darse en ciertos enfoques teológico-pastorales. Me refiero al juicio que se lanza, implícita o explícitamente, cuando al analizar la religión popular inmediatamente se la clasifica en términos de "religiosidad tradicional", "ignorante", "supersticiosa", "pagana" en relación a la "religión" oficial, juzgada *a priori* como "auténtica", "verdadera". Para analizar la naturaleza del fenómeno será necesario considerarlo como una realidad factual y no como una realidad normativa, haciendo abstracción en lo posible de los presupuestos ideológicos y teológicos. J.C. Schmitt recalca con agudeza que no sirve para nada afirmar *a priori* que el comportamiento ritual, la piedad y las creencias de un campesino del siglo XII serían ingenuas, pueriles o prelógicas¹¹. Coincidimos con Nesti cuando afirma que lo importante es, por el contrario, comprender cómo ello ha sido posible y qué representa efectivamente en una estructura social dada¹².

En todo momento será necesario un cuidadoso examen de nuestras categorías conceptuales a fin de depurarlas de connotaciones *etnocéntricas* a las cuales no escapa del todo el enfoque, por más científico y riguroso que se pretenda. P. Ribeiro de Oliveira, en un artículo que recoge la más amplia investigación realizada por FERES en el continente sobre el Catolicismo Popular, insiste sobre este riesgo¹³.

La primera afirmación teórica que estamos en condiciones de hacer es que la "religión popular", en tanto producto simbólico de grupos sociales histórica y estructuralmente situados, no es una realidad *en sí*, ni como realidad universal ahistórica, ni como categoría autónoma, fenoménica, libre de todo condicionamiento social. Hay una multiplicidad de manifestaciones de esto que conceptualmente reducimos a un término unitario, pero que en verdad recubre una heterogeneidad enorme, tanto desde el punto de vista morfológico y semiótico (en sus representaciones, mitos, creencias, ritos, etc.) como desde el punto de vista sociorreligioso (institucional), sociocultural (como expresión de cultura y visión de mundo), social (de diversos grupos étnicos, clases y subculturas) e histórico (de las diversas configuraciones en las épocas y en las coyunturas). Lo que sí parece definir un entorno conceptual para nuestro objeto es su puesta en relación semántica con su contrario: la religión no-popular. Nos referimos a lo que la tradición sociológica e histórica llama *religión oficial*, a menudo llamada también religión institucional, religión de élite o religión sacerdotal. Ahora bien, la complejidad de la relación entre religión popular y religión oficial es el reflejo de la complejidad simultánea de las relaciones de clases en una sociedad estratificada, del grado de desarrollo institucional del campo religioso y de las relaciones culturales entre culturas y pueblos, encuentros interétnicos y cruces transculturales.

Lanternari nos plantea una definición de la religión popular en términos comparativos a la religión oficial en los siguientes términos:

Es verdad que al interior de toda civilización religiosa que comporta una estratificación de clases sociales o de grupos étnicos o culturales, que tienen entre ellos relaciones de dominación-dependencia, con la producción de una ideología religiosa coherente, de instituciones mítico-rituales y de organismos sociorreligiosos intérpretes y guardianes de esa ideología, en toda civilización de este tipo finalmente nacerán y se desarrollarán corrientes religiosas o mágico-religiosas contrarias a la ideología dominante, pero que mantendrán siempre una relación

dialéctica con ella. Es así que donde domina una religión de élite sacerdotal o aristocrática, o bien una religión de Estado e incluso un sistema de iglesias institucionales ligados —implícita o abiertamente— a intereses económicos y/o políticos, nacen y se desarrollan por un proceso espontáneo y a modo de respuesta formas de religiosidad que se pueden llamar “populares”, es decir, manifestaciones colectivas que expresan, de manera específica y espontánea, las necesidades, las esperanzas, los anhelos que no encuentran respuesta adecuada en la religión oficial impuesta por las élites dominantes¹⁴.

LO POPULAR DE LA RELIGION POPULAR

De esta manera se recoge una dimensión de enorme importancia para el análisis empírico de la religión popular, a saber su carácter de fenómeno inscrito en el campo religioso¹⁵. Pero no sólo podemos distinguir a la religión popular en relación al sujeto “religión”, sino que debemos también considerar el adjetivo “popular” que determina en este caso al sujeto nominal a fin de completar el cuadro de definiciones conceptuales. Y retomando lo sugerido por Lanternari, debemos aquí dar cuenta del carácter dialéctico que atraviesa el fenómeno, naturaleza dialéctica que proviene del hecho de que, en tanto que expresión religioso-simbólica, conformante de cultura de grupos sociales, la religión popular es un ingrediente de la cultura o subcultura —heterogénea y plural— de los grupos populares y subalternos en una sociedad con claras diferenciaciones de clases. Con A. Gramsci podemos entonces rechazar una concepción universalista y ahistórica de la cultura¹⁶. Existe una estratificación cultural y a las clases privilegiadas y hegemónicas corresponde una cultura oficial, así como a las clases subalternas y dominadas corresponde una cultura popular. Pero dado que todos los seres humanos son sujetos de cultura, siempre hay producción cultural —y religiosa— propia, por más que ésta se dé en forma dependiente y subordinada. Esto significa que implícita o explícitamente en los diferentes modelos y formas culturales —incluidos sus componentes explícitamente

religiosos— hay *concepciones del mundo* generalmente en una pugna abierta o soterrada. No es que se postule un reduccionismo de clase, dado que se reconoce y se debe reconocer una autonomía relativa a las expresiones culturales, que no son, como dice Godelier, “la crema sobre la torta”¹⁷, expresión de superestructuras epifenoménicas, casi imprescindibles, sino componentes del contenido mismo de las propias relaciones sociales. Lo ideal forma parte de lo real, por lo que dejando de lado absolutamente un mecanismo estrecho y antihistórico debe reconocerse también la función, el significado e influencia que los componentes de la cultura —y de lo religioso— pueden tener moldeando las prácticas y constituyendo relaciones “infraestructurales”.

Dada la autonomía relativa de lo cultural y religioso, esto puede manifestarse superando el esquema de diferenciación de clases y por ello es posible observar que muchos elementos de la cultura dominante han sido apropiados por la cultura popular, que no debemos olvidar es una cultura subalterna¹⁸. Así, también como muchos elementos populares, claro que depurados de su “vulgaridad” y de su “obscena rusticidad” —enemiga del “refinado” gusto oficial—, han pasado a conformar parte de una cultura oficial. ¿Cuántos elementos folklóricos —aunque desvirtuados por la sociedad de consumo que los mercantiliza y convierte en objetos de “exportación” para atraer el turismo— no han pasado a incorporarse al patrimonio artístico-cultural de las naciones latinoamericanas?

En el caso de la religión popular el asunto es bastante claro. De acuerdo a las investigaciones empíricas resulta bastante difícil fijar el límite sustantivo entre lo que es religión popular, como expresión auténtica de las clases, y grupos subalternos en la sociedad y la religión popular, como expresión de las expresiones “medias” del grueso público creyente en una sociedad de masas. La diferencia entre una religión oficial-institucional, de corte e inspiración sacerdotal, con la religión son más precisas y operacionalmente bastante factibles de ser delimitadas. En cambio, tanto en las clases altas como en las clases medias, en los países latinoamericanos

mayoritariamente católicos, se dan rasgos religiosos comunes con los grupos de trabajadores, subproletarios, campesinos, pobladores y masa de desempleados y subempleados. Las encuestas disponibles nos indican más bien la presencia de un *continuum* de manifestaciones religiosas¹⁹, pero donde la diferencia de frecuencias marca no sólo una distancia cualitativa, sino que en algún punto permite admitir saltos cualitativos imperceptibles que enmarcan sustantivamente las estructuras significativas que le dan coherencia a cada expresión religiosa correspondiente a cada clase o fracción de clase. Así, por ejemplo, en todas las clases sociales se verifican las prácticas devocionales y las promesas a los Santos, pero es un hecho que dichas prácticas tienden a aumentar considerablemente en tanto se baja en la escala social —en el contexto de la cultura popular— y, por el contrario, tienden a disminuir considerablemente en los estratos altos, donde se dan en el contexto de una cultura dominante y burguesa.

Es perfectamente lógico suponer que el conjunto de representaciones religiosas de una clase o fracción de clase estén ordenadas según una estructura significativa en profundidad no-visible, susceptible de ser aprehendida, analizada y explicada en términos de “modelos religiosos”, y que dicha estructura es una totalidad compuesta por un conjunto de relaciones entre “elementos relacionales”²⁰. Los diferentes modelos religiosos presentes en la mentalidad colectiva no tienen límites empíricos totalmente definidos, pero sí establecen diferenciaciones significativas. De tal suerte que un mismo elemento, la práctica de la *promesa* a un mediador sobrenatural, que puede ser la Virgen María ante Dios, que involucra una peregrinación, ex votos, y cumplimientos estrictos de esa promesa a fin de obtener el “milagro”, por ejemplo, puede registrarse como práctica tanto de una señora de la alta aristocracia como entre amas de casa que viven en extrema pobreza en la periferia urbana. Pero si bien el ritual y las representaciones religiosas que connota son formalmente semejantes el significado profundo será muy diferente, puesto que se inscribirán como elementos en el interior de

códigos significativos más amplios que son, de hecho, muy diferentes: la mentalidad del aristócrata recurre a razonamientos y categorías, a procesos de codificación y decodificación que están a kilómetros de distancia cultural de los razonamientos y categorías del pueblo, esto descontando las diferencias en el conjunto de condicionamientos contextuales que determinan la vida en uno u otro caso. En síntesis, lo religioso, como parte del campo cultural de las clases, aunque no siempre mantiene una correlación directa con las *situaciones* objetivas de clase de los actores, por lo menos se da en correspondencia —compleja y no inmediata, mediatizada por el campo de las prácticas— con las posiciones de clase de los actores y no en forma externa, sino a partir de su papel en la constitución y configuración interna de las diferentes posiciones de clase, como lo hemos argumentado y mostrado con mayor profundidad en un trabajo previo²¹.

IMPORTANCIA DE LA RELIGION EN EL CAMPO SIMBOLICO POPULAR: LA FALACIA DE LA SECULARIZACION

Una de las mutaciones estructurales más significativas experimentadas por las sociedades capitalistas latinoamericanas en los últimos cincuenta años ha sido un proceso de urbanización e industrialización. Se trata de un proceso histórico en una sociedad subdesarrollada dependiente de procesos internacionales, cuyas consecuencias en el campo simbólico-cultural son evidentes. En forma diversificada y heterogénea el proceso de cambios ha ido transformando la mentalidad tanto a nivel de las diversas expresiones de la cultura oficial, como en las múltiples culturas y subculturas de las clases medias y de los diversos grupos, etnias y clases populares, tanto rurales como urbanos. Estas transformaciones en las relaciones sociales y en las relaciones transnacionales han trastocado tradiciones y costumbres e introducen —principalmente a través de la cultura de masas— nuevas pautas de conducta instrumentales mucho más centradas en el consumismo ,

en el predominio de criterios eficientistas y conllevan la despersonalización, burocratización, mercantilización e internacionalización de la vida en todas las esferas.

Hasta hace una década y media la sociología abordaba el tema asumiendo en forma acrítica la teoría de la modernización norteamericana. De acuerdo a esta teoría, el paso de una sociedad agraria tradicional a una sociedad moderna, urbana e industrial, debía llevar inevitablemente a la *secularización* de los valores. Gino Germani afirmaba que el proceso de secularización "constituye un cambio básico, condición necesaria (pero no suficiente) para el surgimiento de la sociedad moderna-industrial"²².

Esto significaba que la religión pasara a tener una importancia cada vez menor en el seno de la vida social y fuera sustituida por valores y normas morales enteramente seculares que no hicieran referencia a realidades sobrenaturales. En esto coincidía también el análisis determinista y mecanicista de un marxismo criollo, demasiado aferrado a ciertos postulados sobre la religión del marxismo europeo como si fueran dogmas inalterables. En aquella época la sociología religiosa se inquietaba por el estudio y conceptualización sobre la secularización²³, deseosa de aportar mayor claridad sobre un proceso en curso que se veía como inevitable y que constituía el mayor riesgo que enfrentaba la acción pastoral de la Iglesia. Todavía cierta teología y pastoral viven traumatizadas con el grave peligro de la secularización en el continente, pero ya la sociología abandonó dicha preocupación como tema central de estudio.

La teoría de la modernización así como el desarrollismo económico cayeron en descrédito y fueron criticados y superados por la teoría de la dependencia. La sociología de la religión en el continente hace ya una década que se preocupa, entre otras cosas, no por el fenómeno de la secularización, sino por su contrario: lo que se ha llamado el "retorno de lo sagrado"²⁴. Las crisis estructurales en todos los países latinoamericanos, que mostraron, incluso en los más "modernizados", los desequilibrios de un capitalismo con desarrollos

desiguales y combinados, exigieron el reestudio de muchas cuestiones. La "religiosidad popular" vista como residuo arcaico, relegada a lo primitivo y lo rural, estudiada como algo "exótico" por antropólogos, ha mostrado estos años una significación social y política enorme²⁵.

Las expresiones de masas, con motivo de las visitas del Papa Juan Pablo II a los diversos países de América Latina (desde la visita a México en 1979 hasta el reciente viaje a Uruguay, Chile y Argentina en 1987) son sólo un índice de cómo el significado religioso está presente en las mayorías populares —incluso en las grandes urbes metropolitanas— y un desmentido para la tesis sobre el carácter teleológico e irreversible de un desarrollo capitalista intrínsecamente secularizador.

No se trata solamente de reivindicar las expresiones tradicionales de la religión en el pueblo latinoamericano, como hace con brillantes argumentos José Comblin²⁶, sino de observar, además, lo que sucede con la manifestación sociológica del fenómeno, precisamente allí donde, según los parámetros de la teoría de la secularización, la religión en el pueblo estaría más amenazada: en la gran urbe de nuestros países subdesarrollados y dependientes.

EL PUEBLO CREYENTE: IMPORTANCIA DE LA RELIGION EN EL SENTIDO COMUN DEL PUEBLO

Todos los datos censales en cuanto a pertenencia religiosa en los países latinoamericanos —especialmente en los iberoamericanos mayoritariamente católicos— indican que el porcentaje de no-creyentes y ateos en ellos es muy bajo. Hacia 1980 no superaba el 2,5% el promedio de no-creyentes y ateos en los principales países de América Latina, en tanto que para el mismo año ese porcentaje superaba 9% para los principales países católicos de Europa²⁷. Asimismo, algunas investigaciones empíricas realizadas en ciudades brasileñas, mexicanas, peruanas y chilenas estos últimos años indican bajos porcentajes de no-creyentes y ateos en clases populares²⁸.

De acuerdo a los datos de nuestra reciente encuesta en tres poblaciones periféricas de Santiago de Chile, la pertenencia religiosa se distribuía de la siguiente manera:

	f	%
Católicos	495	74.7
Pentecostales	62	9.3
Evangélicos	15	2.3
Sectas	18	2.7
Creyentes sin religión	64	9.6
Indiferentes	5	0.8
Ateos	4	0.6
Total	663	100.0

Procuramos establecer con precisión la diferencia entre "creyentes sin religión", "indiferentes" y "ateos" por varios motivos. En primer lugar, porque las estadísticas religiosas disponibles son muy poco precisas al respecto; en segundo lugar, porque las encuestas tampoco son rigurosas en este punto y, finalmente, porque sospechábamos que la categoría usada habitualmente, "no-creyente" encubre diversas cosas y oculta realidades significativas muy importantes. Así es que nos encontramos con la sorpresa de que un 9,6% se declara "creyente sin religión". Se trata de cristianos, en su inmensa mayoría católicos bautizados, pero que se sienten distantes de las formas institucionales de la religión. Se declaran creyentes "a su manera". A diferencia de los indiferentes que manifiestan su escepticismo religioso en forma abierta y los ateos que fundamentan sistemáticamente su no-creencia, los "creyentes sin religión" son, en verdad y antes que nada, creyentes. La religión para ellos tiene importancia, creen en Dios y en su gran mayoría en la Virgen y en Cristo. Pero no creen más en las iglesias y en ese sentido su "catolicismo" tradicional ha sido erosionado, "secularizado", si se quiere usar el término, pero a condición de aceptar que se trata de un proceso bastante

distante del declive ineluctable de lo religioso. Si nuestros datos hubieran sido clasificados con las categorías habituales —en el marco de una teoría secularizante— se habría consignado un total de 11% de “no-creyentes”, cuando en realidad no superan el 1,4% de los encuestados. ¿Cuántos de estos supuestos “no-creyentes” han admirado con religioso fervor el paso del Papa cuando visitaba su país? Se trata de una religiosidad enraizada en lo más profundo de la mentalidad popular. La fe religiosa se da como algo evidente por sí mismo, como un dictado incuestionable del sentido común²⁹. Relegada al ámbito privado sólo basta un acontecimiento particular que actúe como catalizador para hacer florecer nuevamente la fe en forma espontánea³⁰.

El cristianismo hasta fines del siglo XIX (bajo su forma católica romana) cumplía una función globalizante y era hegemónico en el campo cultural y en la mentalidad de las masas empobrecidas latinoamericanas. El cristianismo, como es sabido, penetró a 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. Esta se desintegró y en algunos casos se llegó a su completa desaparición por extinción o por reabsorción. Sin embargo, lo “indígena”, su cosmovisión y su religión, aunque desarticulados y dominados, pasaron 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, México, etc.), en la cultura mestiza de las clases subalternas, incluso en las grandes ciudades latinoamericanas³¹.

Esta base *compuesta* constituye, con mayor o menor peso, de acuerdo a la situación particular y a la evolución histórico-cultural de cada región y país, la base sociocultural de las mayorías populares (e incluso del proletariado). Se contrapone 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 de masas marcada por el "American way of life".

No debemos extrañarnos que en la constitución del campo simbólico-religioso popular un elemento de la identidad colectiva, enunciado en el lexema "nosotros", esté estrechamente ligado a la afirmación de la fe religiosa. La religión, bajo su fórmula popular, cumple así una función simbólica que posibilita el manejo de eventos amenazantes, el refuerzo de las energías de sobrevivencia, la resistencia cultural y el trazado de un sentido común del "nosotros", "trabajadores", "pobres" o "clase baja", "cristianos" y "ellos", los "ricos" y "patrones" que "no creen en Dios y en nada"³².

Todas las investigaciones a nuestro alcance confirman la tendencia al predominio de las creencias religiosas en la mentalidad popular. En el campesinado es un hecho que en el contexto de una vida marcada por los ciclos naturales y la producción agrícola, donde predominan relaciones y valores tradicionales, la religión sigue siendo el medio simbólico por excelencia³³.

En las clases obreras y subproletarias, en las barriadas populares de las ciudades intermedias y de las metrópolis la religión sigue siendo un articulador de sentido. Las investigaciones muestran que es en el proletariado y en los sectores con mejores niveles de escolaridad que se da la tendencia a una "secularización" interna de las creencias. Allí se dan también los mayores porcentajes de no-creyentes. Pero el agnosticismo y el ateísmo parecen ser un fenómeno mucho más característico de las clases medias y de la burguesía, no del pueblo. Cuestión que constituye una tendencia inversa a la que se ha detectado en los países altamente industrializados de Europa occidental. También es entre los sectores populares y en especial urbanos —aunque no en forma exclusiva— que se tienden a dar los mayores porcentajes de "disidencias religiosas" respecto al catolicismo como religión hegemónica. En las clases populares urbanas y especialmente en el subproletariado encontramos un porcentaje mucho más elevado de evangélicos —específicamente pentecostales— que en el resto de las

clases sociales. Esto ha sido verificado no sólo para los países que porcentualmente son más “evangélicos”, como Brasil y Chile³⁴ sino también se detecta el mismo fenómeno en Perú, Colombia, Centroamérica, etc.³⁵. Es también entre los sectores populares que se observan tasas elevadas de miembros de cultos sincréticos, como la Umbanda y el Candomblé en Brasil; la Santería cubana, el Vudú haitiano, o el culto a María Lionza en Venezuela. Todo parece indicar que existe en las clases populares una tendencia mucho más acentuada a la disidencia religiosa, reflejo de una cierta autonomía cultural (voluntaria o involuntaria) de las clases subalternas respecto a la cultura dominante, cultura que en la mayor parte de estos países durante siglos ha sido identificada con el catolicismo.

En relación al catolicismo presente en las clases populares es posible afirmar que allí se dan heterogéneas manifestaciones en diversos modelos religiosos³⁶. Una mayoría vive diversas formas de catolicismo tradicional, folklórico, rural o urbano, pero también hay expresiones católicas más renovadas y próximas a la pastoral de la Iglesia. Con todo, en sectores significativos de masas populares el catolicismo se manifiesta sólo en las grandes peregrinaciones o santuarios —generalmente en honor a la Virgen María o a santos populares—, en ciertos “ritos de pasaje” (bautismo, primera comunión, matrimonio, velorio) y no en la práctica dominical semanal. Buena parte del catolicismo popular es “no-practicante”, en el sentido que sus devociones y sus creencias se desarrollan en forma independiente de la pastoral y de varias prácticas sacramentales oficiales prescritas por la Iglesia institución. Con todo, luego de las renovaciones introducidas por el Concilio Vaticano II, Medellín y Puebla, comienza a ser bastante común un nuevo panorama en las parroquias de barrios populares. No sólo se ha incrementado la participación laical en la vida de la parroquia, sino que han comenzado a proliferar esas pequeñas células de renovación del cristianismo latinoamericano que son las pequeñas comunidades eclesiales de base³⁷. No sólo las prácticas religiosas han

variado, el conjunto de creencias populares se ha visto modificado.

PASO DE LA NATURALEZA A LA CULTURA POR LA MEDIACION RELIGIOSA

En la encuesta de Santiago, Chile, se interrogó sobre ciertas creencias populares que denotan una visión bastante determinada del sentido de la religión en el marco de la cosmovisión acerca de la naturaleza. La antropología ha definido la cultura como el paso del estado de naturaleza al estado cultural, paso que se opera no sólo prácticamente por medio de la actividad humana —el trabajo, como relación básica transformadora de la naturaleza—, sino también por medio de la actividad reflexiva que lo acompaña y que se plasma luego en el lenguaje y la conciencia colectiva. Una gran cantidad de mitos de origen en las culturas primitivas no son sino complejas elaboraciones simbólicas que procuran dar cuenta del trascendental paso por el cual el hombre accede a la condición humana, esto es, se transforma en un sujeto de cultura. En investigaciones anteriores habíamos detectado que el sentido popular tradicional del bautismo cristiano correspondía a un código subyacente preñado de significados.

En efecto, el significado dado al bautismo en sectores populares —y que obedece al sentido común popular— lo liga no sólo al sentido oficial que denota la incorporación a la Iglesia y el acceso a una vida nueva, limpia del pecado original. ¿Por qué bautiza a sus hijos? se preguntaba y los pobladores con bastante frecuencia respondían: “para que no se queden como animalitos”, “si no, son animalitos”, o bien “para hacerlos cristianos”. En la encuesta de enero de 1987 en Santiago, un 65% de los entrevistados respondió afirmativamente cuando se le preguntó ¿Usted cree que un niño que no está bautizado es como un animalito? Un 30% respondió que no creía. Si bien la gente de origen rural tiende a afirmar esta creencia popular en mayor medida que los nacidos

en la ciudad, la diferencia no parece demasiado significativa. Sí, en cambio, es significativa la influencia de la variable escolaridad alcanzada.

Se trata de la identificación, en los códigos semánticos populares, del ser cristiano con el ser miembro de la sociedad, sujeto de cultura. El que no se integra al cristianismo está fuera de la civilización, permanece en el estado de naturaleza, "es como animalito". La propia tradición hispánica, según la cual el no bautizado "queda moro", es resemantizada al asimilar "moro" a "animalito". Es difícil no ver aquí la huella de una mentalidad de cristiandad colonial que tendía a identificar el ser cristiano con el hecho de ser miembro de la sociedad oficial, el hecho de ser súbdito de los reyes de España o Portugal, defensores de la cristiandad. En la versión ideológica de la cristiandad colonial el no bautizado, el indígena, o el negro era considerado "pagano", por lo tanto, excluido de la sociedad dominante, rebajado a la categoría de "salvaje" en el límite de la condición humana, y por ello quedaba legitimada la explotación de los indígenas y la esclavitud de los negros. Recordemos que varios teólogos coloniales llegaron incluso a afirmar que los indios no tenían alma. Sin embargo, en la versión popular se reinterpreta este significado que proviene de la cultura colonizadora. El ser cristiano aquí se interpreta como el formar parte del "nosotros" popular y creyente, esto es, como el hecho de pasar a ser en forma simultánea "hijo de Dios" e "hijo del pueblo", dignificando al individuo, dotándolo de identificación personal por su nombre y connotando así —aunque no siempre en forma precisa y explícita— un elemento de identidad popular, opuesta a la alteridad de la cultura dominante secularizante e ilustrada.

Hay así una reapropiación simbólica de un significado etnocéntrico colonizador (el bautismo en la ideología colonial), revertido ahora en un significado etnocéntrico popular (el bautismo en el contexto de la cultura popular). Relectura inconsciente pero resistente de parte de la cultura popular de un componente muy importante de la cultura dominante.

El bautismo constituye, además, en la cultura popular latinoamericana, un factor que entreteje relaciones sociales por la vía de la institución tan arraigada del “compadrazgo” (los padrinos del bebé tienen tanta o más importancia que el propio bautizado); es, además, ocasión de fiesta que congrega a familiares y amigos. ¿Cómo no ver aquí un factor religioso-cultural de enorme significación simbólica, como elemento de identificación, de autodignificación, resistencia cultural y gestor de relaciones sociales que sostienen buena parte del entramado de la cultura popular?

COEXISTENCIA DEL PENSAMIENTO MAGICO Y CIENTIFICO

En relación a la lectura de las relaciones del ser humano con la naturaleza hay una serie de aspectos a través de los cuales es posible afirmar que en los grupos y clases populares subsisten rasgos de un pensamiento mágico y mítico. El folklore sobre todo campesino está lleno de leyendas, cuentos y mitos. Pero incluso en la cultura vigente en los grupos populares de las grandes metrópolis es posible rastrear la permanencia de rasgos mágicos y míticos, sobre todo en cuanto dice relación, no tanto con la cosmovisión global de los fenómenos naturales, porque aquí sí ha penetrado una racionalidad más científica, sino en lo que dice relación con el manejo de ciertos eventos perturbadores de la vida cotidiana y que tienen su origen en la emergencia incontrolable de lo natural, lo biológico, físico o geográfico.

El problema de la salud, por ejemplo, plantea serios desafíos a una cultura que precisamente por vivir en condiciones de miseria, marginalización y explotación, no tiene acceso asegurado a las prácticas modernas institucionalizadas y especializadas —pero mercantilizadas— de la salud. Aquí, por ejemplo, juega un papel nada despreciable la recurrencia a las viejas tradiciones y sabidurías de los antepasados: a la medicina tradicional, a las prácticas curativas naturales y, por cierto, a las prácticas devocionales y promesas vinculadas a peticiones de salud, y las prácticas rogativas

y de sanación religiosa e incluso rituales con intervención de agentes religiosos tradicionales, brujos, magos, chamanes y médiums.

En la encuesta de Santiago se consultó si, ante un caso de un familiar enfermo, se recurría a la medicina oficial, al consultorio o al hospital. Un 85% respondió afirmativamente. Sólo un 8% afirma que, además, recurre al curandero o al hierbatero del barrio. Si se trata de un caso grave, de un enfermo deshauciado por la medicina, se consultó si se recurría a algún "meico, machi o brujo". Un 5% reconoció esa práctica. Se trata de personas con un trasfondo cultural más tradicional y campesino, preferentemente. En una ciudad como Santiago, donde los niveles de escolaridad son bastante elevados y la cultura mestiza mucho más alejada de la cultura indígena localizada en regiones distantes, es comprensible que los agentes religioso-mágicos tradicionales no sean habituales. Sin embargo, no sucede así en la zona de Concepción al sur de Chile, zona altamente urbana e industrializada, pero que recibe en forma mucho más directa los influjos de la cultura mapuche muy próxima de la Octava Región del país. Allí se recurre en forma mucho más habitual a "machis" (chamanes) araucanos. En investigaciones realizadas en barriadas en Lima metropolitana se da algo más parecido a Concepción. Un 37% indica su preferencia por la medicina oficial excluyendo recurrir al curandero, lo que es índice de la presencia de una mentalidad que ha abandonado la magia. Sin embargo, para un 57% no existe ni oposición ni obstáculo en recurrir tanto al médico como al curandero en forma complementaria. Sólo un 2% afirma recurrir exclusivamente al curandero. La mayoría de los obreros tiene una respuesta "mixta" y los estudiantes dicen sólo recurrir al médico³⁸. Esto revela que en la mentalidad popular coexisten una racionalidad más abierta a la medicina moderna, y por ende a la ciencia, y una mentalidad más abierta a los aportes tradicionales, y por ende a la magia. En Santiago, a pesar del escaso recurso al curandero o brujo, se detectó una creencia bastante difundida en el "mal" (maleficio), es decir, en la posibilidad de que ciertas

enfermedades de los bebés y niños sean provocadas no por causas naturales, sino por energías maléficas transmitidas por alguna persona que estuvo en contacto u observó al niño. Es el llamado “mal de ojo”³⁹. Enfermedades que pueden ser tratadas por la medicina moderna, son así tratadas por medios mágico-religiosos. Para curar el “mal” de un niño éste debe ser “santiguado”, esto es, sometido a una cura ritual con rezos, bendiciones, masajes con brebaje de hierbas, amuletos protectores, cantos y acciones dramáticas bastante precisas y detalladas, minuciosamente cumplidas por un agente calificado: por el “santiguador” quien puede, además, complementar su cura con una bendición solicitada a un sacerdote católico. Un 73% de los entrevistados cree que una “guagua” (bebé) puede ser “ojeada” y sólo un 15% resueltamente rechaza esa creencia popular. Sin embargo, como hemos visto, esa inmensa mayoría que cree en el “mal” y en la práctica mágico-ritual para aplacarlo y curarlo, en la que en caso de una enfermedad “normal” —cuyo síndrome es interpretado popularmente como producto de causas físico-naturales y no extranaturales— recurre al médico.

En una investigación sobre creencias religiosas populares realizada en Chimbote (ciudad de reciente industrialización en la costa peruana), se interrogó sobre las causas de los terremotos. El terremoto para las poblaciones que habitan la costa pacífica de América constituye una experiencia fuerte, pero “habitual”. Un 37% menciona a Dios o a fuerzas misteriosas como las desencadenantes de los sismos y un 29% postula una causalidad más afín con las explicaciones científicas. Un 6% alude a la combinación de causas y un 15% alude a las experiencias atómicas de los franceses en el Pacífico. En cuanto a la causa de las enfermedades, la mentalidad mítica está representada sólo por un 11%⁴⁰.

Los datos que hemos consignado son sólo una muestra que permite apreciar cómo al interior de los códigos semánticos y semiológicos que estructuran el sentido común popular no se da una clara racionalidad moderna-ilustrada, sino que se combina una lectura más mágico-mítica de la naturaleza con una lectura más científica. Así

como se recurre a Dios o al curandero para sanar una enfermedad, así también se recurre al médico y al hospital. Pero es obvio que no hay aquí una contradicción, dado que, como lo ha mostrado Levi-Strauss a propósito de la mentalidad primitiva, la magia no se contrapone a la ciencia⁴¹, incluso pueden ser complementarias y en forma coherente como es posible observar en diversas manifestaciones de las culturas y subculturas populares.

La mentalidad popular es mucho más proclive al milagro y a lo maravilloso, necesitada de sentido, un sentido que dé cuenta de los aspectos menos manejables de su entorno natural y social, pero está también, como cualquier cultura, necesitada de herramientas para habérselas con su ambiente. En la relación con la naturaleza —en forma más directa como en el caso del campesinado, o en forma mediatizada por la civilización técnica y de masas, en el caso de las masas populares urbanas— se va produciendo ciertamente una racionalización de las ideas que representan dicha relación, pero ese proceso no llega a suprimir del todo ciertas significaciones de tipo religioso, aun cuando la tendencia indica que sí va desapareciendo un tipo de explicación causal de orden mágico, sustituida ahora por explicaciones naturales, más influidas por una mentalidad científico-técnica. Pero en muchos “arreglos” simbólicos al interior de modelos semánticos de representación del mundo popular, este tipo de ideas más “científicas” parecen más bien corresponder a complementos racionales de la magia. Por ello, no la suprimen ni amenazan su persistencia y reproducción como categoría de interpretación de los fenómenos naturales.

RELIGION Y REPRESENTACION DE LA SOCIEDAD

Es un hecho de sobra estudiado que los procesos de industrialización y urbanización capitalistas en los países centrales llevan a la secularización de las representaciones de la sociedad; especialmente a partir de la modernidad, los propios fundamentos de la

sociedad son explicados y legitimados ahora en términos enteramente seculares. La ideología burguesa es secularizante, puesto que pone al hombre y a la razón como centro de su empresa y relega a Dios y a la religión a un plano totalmente secundario. La ideología del proletariado, el socialismo, tampoco recurre a legitimaciones religiosas, aun cuando existan en sus manifestaciones históricas rasgos funcionales asimilables al comportamiento religioso. Para el socialismo la religión ha sido una ideología de la dominación por excelencia, ideología que se debe eliminar destruyendo el orden social que requiere de ella para su reproducción. La emancipación de los trabajadores requeriría tomar conciencia de la alienación y, por ende, suprimir toda mistificación, todo velo religioso-ideológico, tornando al hombre el fundamento de sí mismo y de la sociedad.

En cuanto a la intervención de la religión como factor de legitimación de las relaciones sociales dominantes parece ser todavía bastante difundida la idea de una providencia divina, que refuerza un fatalismo secular entre sectores populares con menor conciencia crítica. Esto no sólo se da en el campesinado, sino también entre sectores subproletarios y marginalizados urbanos. En la investigación de Santiago a la que nos hemos referido, cerca de un 60% de los entrevistados está de acuerdo con la afirmación de que "Dios quiso que siempre hubiera ricos y pobres". Sólo un 27% está en desacuerdo. Por otra parte, sólo un 53% está en total acuerdo con la afirmación de que "Cristo enseñó que no debemos rebelarnos contra la autoridad". Sin embargo y en forma paradójica, observamos que un 83% cree que Jesús fue un profeta, que luchó por los pobres y por eso lo mataron. Sin duda el entrevistado, al momento de responder, y sin tener una opinión formada sobre lo que se le pregunta, muchas veces contesta lo que primero se le viene a la cabeza. Por ello, desde el punto de vista del proceso de la enunciación, es muy significativo, porque reproduce, sin saberlo o sin quererlo, aquello que ha escuchado "por allí", en su grupo de referencia simbólico, es decir, aquello que él ya ha internalizado como parte del conocimiento cotidiano, propio del sentido común de su

grupo de referencia. Esos mismos entrevistados, en el contexto del régimen de Pinochet en Chile que tanto ha desprestigiado a quienes defienden los derechos humanos reiteradamente violados por el gobierno, responden en un 84% que la lucha por los derechos humanos es una digna y noble labor.

Tanto en la investigación en Lima que hemos mencionado⁴² como en las investigaciones que hemos realizado en Santiago, la aspiración a la igualdad social y racial parece ser un valor muy propio de la cultura popular. En Lima más del 90% de los entrevistados creen en la igualdad de los seres humanos "ante Dios". En Santiago, un 95% de los entrevistados afirma que los mapuches son iguales que todos los demás chilenos. El hecho de decir que Dios quiere la existencia de ricos y pobres y que Cristo nos enseñó a no rebelarnos, no siempre parecen ser un indicio de una mentalidad mítica sacralizante de las relaciones sociales de dominación y de las injusticias sociales.

En términos generales, los datos parecen coincidir en el hecho de que nunca más de un cuarto de los entrevistados ofrecen una explicación de la desigualdad social basada en postulados de tipo míticos y fatalistas, directa o indirectamente legitimados religiosamente. Es una visión jerarquizada de los seres humanos que tiende a consagrar la dominación de unos sobre otros, posible residuo de una mentalidad precapitalista en labios del inmigrante rural recientemente proletarizado o subproletarizado en la periferia urbana. Una de las conclusiones del estudio realizado en Chimbote es muy sugerente al respecto: "en cuanto a los rasgos míticos en la conciencia de clases populares ... ellos tienen bastante peso en cuanto a los fenómenos de la naturaleza, pero inciden poco en la comprensión de la situación histórica"⁴³.

En su gran mayoría la visión que las clases subalternas urbanas tienen de la sociedad manifiesta la influencia de una lógica social de tipo moderno, aun cuando ella se bifurque entre:

a) los que leen las relaciones sociales con las categorías básicas de la ideología dominante.

b) los que ven las relaciones sociales capitalistas pero sólo a partir de sus consecuencias y las critican, pero sin percibir sus causas estructurales, y

c) los que perciben claramente las relaciones de dominación y explotación capitalista a la que están sometidos y las critican consecuentemente.

En esas diversas versiones de lo social la religión parece cumplir funciones y significaciones distintas. En las dos primeras representaciones de la sociedad la religión no parece cumplir ningún papel activo, sino actuar en forma paralela cumpliendo una función de adaptación simbólica a la situación de dominación en la que esos sectores viven. En el último caso, y aquí radica una novedad poco destacada, se combinan y refuerzan mutuamente una *conciencia de clase* y una *religión popular liberadora*.

A diferencia del clásico divorcio entre religión y conciencia de clase en el proletariado de los países de capitalismo central, en América Latina la progresiva conciencia social y política de una gran cantidad de masas obreras no parece llevar a la confrontación con sus representaciones religiosas. En variadas manifestaciones religioso-populares es posible observar aquello que el conocido testimonio de Domitila nos plantea: la conciencia de clase y la lucha social no eliminan el sentido religioso, sino que se fundan y alimentan en él.

Así que, desde mi pelea con los Testigos de Jehová, yo no ingresé a ningún otro grupo religioso, pese a que no perdí la fe en Dios. Y esa es quizás una cosa que no comparto con lo que he leído en los libros sobre el marxismo, donde siempre se niega la existencia de Dios, al menos yo no pude observar eso ¿no?, pero a mí me parece que negar la existencia de Dios sería negar la existencia de nosotros mismos⁴⁴.

En ciertas circunstancias la mentalidad popular puede, incluso, llegar a aceptar actitudes anticlericales, en la medida en que vea al aparato eclesial como distante y enemigo de los anhelos e intereses populares⁴⁵. Pero ello no disuelve el sentido religioso. En el norte de Chile, en la génesis del proletariado salitrero, han confluído la

ideología socialista anticlerical y el auge de la devoción a la Virgen de la Tirana. El baile y el canto a la Virgen, expresión de anhelos de vida y fiesta popular, se complementa con la organización obrera y su lucha contra la explotación de los patrones⁴⁶. Hoy el mismo fenómeno se sigue observando incluso en numerosos militantes obreros, miembros de partidos marxistas en diversas regiones de América Latina y que conservan sus creencias religiosas. Quizás esto nos explique la persistencia de ciertas expresiones religioso-populares en la Cuba revolucionaria de hoy. Allí la devoción a San Lázaro y a la Virgen de la Caridad del Cobre son multitudinarias⁴⁷; todo parecería indicar que a medida que decrece la práctica religiosa oficial, se incrementa la práctica religiosa popular. En la Nicaragua sandinista, primera revolución socialista donde los cristianos participan activamente, se da en ciertos círculos un cristianismo esclarecido y liberador que alienta y plenifica el compromiso revolucionario. Pero también se da la reactualización de prácticas y ritos tradicionales, como las masivas devociones a Santo Domingo, a la Purísima, etc., en las masas populares que apoyan al sandinismo⁴⁸. En gran medida, a eso se debe que la confrontación ideológica pase allí por la mediación del campo religioso.

CREATIVIDAD SIMBOLICO-RELIGIOSA DEL PUEBLO

Al mirar las múltiples y complejas manifestaciones de las expresiones religiosas, en el pueblo latinoamericano se constata un panorama que sólo bajo ciertos aspectos guarda semejanza formal con lo sucedido con las expresiones religiosas de las clases populares europeas o norteamericana. Se ha producido un impacto secularizante en las creencias religiosas, pero éste no ha llegado a eliminar el sentido religioso. Hay un proceso de racionalización (usando la terminología weberiana) pero no secularismo. Se acentúan aspectos éticos y proféticos y se superan rasgos mágicos y míticos, pero en términos globales el sentido religioso no desaparece, sino que se transforma e incluso puede volver a aparecer

revitalizado. La fe no se privatiza y el campo simbólico-religioso no se seculariza hacia la no-creencia y el ateísmo. La fe popular sigue reproduciéndose, principalmente en el ámbito familiar y local, pero sólo en una minoría tiende a privatizarse. Cumple diversas significaciones y funciones, ofrece un sentido a la vida en las penosas condiciones de miseria y explotación que viven las masas populares del continente, sirve como símbolo de identidad en diversos planos y posibilita una resistencia cultural bajo códigos y símbolos netamente "populares", en un lenguaje y gramática cultural y religiosa muy diferente a la de la religión oficial y de la cultura dominante. Si bien en algunos casos legitima la alienación social, en otros ofrece sentido y estimula a la resistencia simbólica y, en otras ocasiones, al compromiso liberador.

Hay algunas devociones populares cuyo origen mítico-popular ha sido aceptado por la Iglesia oficial. Es el caso de la mayoría de las Vírgenes de remoto origen colonial, cuya veneración tiene amplitud nacional en América Latina: Guadalupe, Aparecida, Caacupé, Copacabana, Chiquinquirá, Caridad del Cobre, La Tirana, etc. Pero también la creatividad religioso-popular se expresa en ciertas devociones populares generadas y reproducidas extraeclesialmente, aun cuando la Iglesia ha procurado, luego, controlar e instrumentar su desarrollo. Es el caso de los famosos cultos a la difunta Correa (Argentina), al doctor Hernández (Venezuela), al padre Cícero (Nordeste brasileño), o de casos menos conocidos y menos extendidos como el Niño Fidencio (México), Víctor Araza (Perú), en fin, tantas devociones a las "ánimas" en toda la geografía del folklore religioso de estos países. La devoción al Santo o a la Virgen en la mayoría de los casos está ligada con la resolución simbólica de los problemas cotidianos relevantes en las culturas subalternas: trabajo, salud, relaciones afectivas y familiares, estudios, etc. Se trata de peticiones de los devotos ligadas a problemas universales que enfrenta la cultura popular. Sin embargo, la potencialidad creativa de las expresiones religioso-populares está claramente presente no sólo en el hecho de que son una multitud de

“santos” venerados por el pueblo y que no guardan relación alguna con los santos oficialmente canonizados por la institución eclesial, sino en la generación constante de nuevas devociones populares que se van ahora adaptando a las condiciones cambiantes de la vida popular en la gran ciudad, sometidas a los ritmos de vida de la sociedad de masas, a los medios masivos de comunicación, a la marginalización y explotación social en las poblaciones periféricas, al amparo de factores puramente sociales (ya no agrícolas y naturales), de coyunturas y ciclos económicos y de relaciones de fuerzas sociales y políticas cambiantes e inestables. Nuevas devociones populares con connotaciones políticas van poblando el mundo de los seres sagrados o sobrenaturales del panteón popular. El caso del culto de Eva Perón, en Argentina, es quizás el más espectacular⁴⁹. Eva Perón ha pasado para muchos argentinos a convertirse en una suerte de “santa” popular que, además de tener el significado y la función tradicional del Santo, incorpora ahora un sentido religioso que empalma con los anhelos de justicia y la voluntad popular que pugna por transformaciones sociales, reivindicando la dignidad de los más desposeídos.

Un fenómeno similar es observable en el Chile contemporáneo, donde bajo las peores condiciones de la represión han comenzado a aparecer “animitas”—culto popular chileno— ahora de personas muertas en forma trágica a causa de la represión militar o policial. En Centroamérica el pueblo ya ha canonizado, mucho antes que la institución eclesial piense siquiera iniciar un proceso de beatificación, a Monseñor Romero. Son miles los devotos de Monseñor Romero que en su tumba, en pequeños altares con su imagen o con “santitos”, le invocan e imploran por sus anhelos y necesidades. Monseñor Romero, Arzobispo de San Salvador, dada su trágica muerte, acribillado por un escuadrón de la muerte cuando oficiaba la eucaristía, representa un símbolo de encuentro entre la religión del pueblo, generalmente reproducida por carriles que en parte son totalmente independientes del aparato eclesial, y esta nueva forma de ser iglesia, que desde Medellín, en América Latina, se

va comprometiendo, por un imperativo del evangelio, con la suerte de su pueblo. Casos como estos se han multiplicado estos últimos años.

No es extraño que las creencias y prácticas populares vayan asumiendo nuevas significaciones y funciones con el transcurso del tiempo y el cambio de las circunstancias. J.L. González ha estudiado el significado y función de la cruz en un medio campesino y en las barriadas de Lima, en Perú⁵⁰. La Cruz, que encierra un significado ligado con la *Huanca* ancestral de los indígenas, como símbolo de conquista y ocupación, es reinterpretado en virtud de un complicado proceso de sincretismo. Frente al desarraigo de los migrantes a la ciudad, la cruz les ofrece un sentido de identidad ligada a veces al lugar de origen, pero en todo caso símbolo universal, panandino de identificación popular y religiosa. La cruz facilita la cohesión social y brinda un sentimiento de afirmación cultural frente a las adversidades, congrega al pueblo por medio de la fiesta que es celebración y asamblea popular religiosa. Pero la cruz es en la barriada, antes que nada, símbolo de conquista de los terrenos urbanos arrebatados por parte de los pobres para obtener un pequeño suelo y levantar así sus precarias viviendas. Así, la cruz ligada al Huanca, símbolo de fecundidad y del agua en la cultura campesina, en la barriada pierde sus connotaciones agrarias. Se traslada la significación ligada con la "cosecha" agrícola a aquella ligada con la "conquista" de predios urbanos, signo de lucha colectiva de las clases populares urbanas por la conquista de mejores condiciones sociales de vida.

En Brasil la Umbanda se ha multiplicado como religión de las clases urbanas inferiores. No resulta extraño tampoco que en sus *terreiros* se exhiban fotos de Getulio Vargas, el gran líder populista, puesto que la Umbanda obedece a un fenómeno que es paralelo en el campo religioso al ascenso de las masas urbanas y las expresiones populistas en política que las expresaron⁵¹. También es posible pensar que en el caso de ciertos líderes carismáticos —de gran arraigo popular, como el caso de Haya de la Torre, por ejemplo⁵²— se produzca una sustitución funcional o bien una traslación de mentalidad

religiosa —de tipo andino— del campo específicamente religioso al plano sociopolítico.

Es sabido que la religión está presente como componente del sentido de la vida en numerosas masas populares, incluidas las más aparentemente secularizadas masas obreras de América Latina. No se trata sólo de la presencia e influencia que la Iglesia ha ido ganando en el desarrollo del movimiento sindical estos últimos años⁵³. Se trata de que en la gran mayoría de los casos incluso los líderes sindicales se autodefinen como católicos o cristianos, y si bien, desde un cierto punto de vista su cristianismo es mucho más "cultural" que "religioso", no deja de haber en ellos un fondo de fe que le da sentido a sus existencias. Generalmente se trata de católicos no-practicantes, alejados de la pastoral, cuyas creencias y prácticas son a veces bastante tradicionales. Viven su fe en forma más privada, tratando los asuntos sindicales con prescindencia absoluta de consideraciones religiosas o ético-religiosas. Sin embargo, estos dirigentes no ven nada extraño en aceptar el esfuerzo de ciertos eclesiásticos que pretenden influir y colaborar con el sindicalismo.

En Brasil los procesos de industrialización y urbanización capitalista no han provocado el declive de la creatividad religiosa, sino que lo tienden a incrementar entre las masas empobrecidas. El surgimiento de nuevas expresiones religiosas disidentes del catolicismo, como el pentecostalismo y la Umbanda, indica, como afirma María Isaura Pereira, que no hay una "laicización de la vida cotidiana o una visión materialista del mundo; por el contrario, el proceso citado no ha impedido expandirse a la creatividad religiosa"⁵⁴.

Se trata de una forma de adaptación a las duras condiciones de vida urbana que revigorizan la imaginación religiosa y hacen florecer nuevas prácticas. Buscando mejores condiciones de vida, el migrante se enfrenta a lo contrario, los nuevos cultos operan como soluciones espirituales y utilitarias para conservar su identidad cultural frente a las adversidades materiales de la vida en la pobreza urbana y el peligro subsecuente de disolución del grupo social. Lo que revela la creatividad

siempre presente en la mentalidad colectiva del pueblo que origina nuevas respuestas religiosas frente a nuevos desafíos.

SOBRE EL "PENSAMIENTO SINCRETICO"

Muchas veces y en forma reiterada se ha hablado del "sincretismo religioso". El concepto se utiliza para denominar el fenómeno complejo por el cual dos sistemas religiosos entran en contacto sin que se produzca una síntesis absoluta ni una mera yuxtaposición de elementos. Etimológicamente significa "actuar como cretense" y se usó en el mundo helenístico para denominar la inclusión de dioses extraños en el propio panteón, siendo un proceso que va más allá de la simple traducción de los dioses extraños bajo su equivalente en el propio panteón. En la acepción del término seguimos aquí a Marzal, para quien se trata de la formación de un sistema religioso a partir de la interacción dialéctica de dos sistemas en contacto⁵⁵. El resultado de esta dialéctica será la persistencia o pérdida total, ya la síntesis o bien la reinterpretación. Marzal nos ofrece el ejemplo de tres tipos de reinterpretaciones: se acepta el rito cristiano y se le da un significado indígena; se conserva el rito indígena y se le da un significado cristiano y se acepta el rito cristiano, pero a su significado original se le añaden nuevos significados.

Ahora bien, propongo extender el concepto "sincrético" operando a su vez una suerte de sincretismo sobre él —es decir, reinterpretándolo—, para comprender en forma más global lo que hemos venido observando y discutiendo a propósito de la presencia de lo religioso en la mentalidad popular latinoamericana. Creo que ciertos procesos simbólicos, ciertas creencias y ritos, ciertas representaciones y estructuras significativas —algunas de las cuales hemos mencionado— en su complejidad, son susceptibles de ser comprendidas como manifestaciones de una estructura de pensamiento que no obedece ni a los cánones del pensamiento mítico tradicional, ni a aquellos del pensamiento moderno,

técnico y científico. Por ello proponemos hablar de un "pensamiento sincrético", subyacente, no sólo ni exclusivamente en las representaciones y ritos religiosos, sino en el conjunto de creencias, pensamientos y opiniones populares sobre el mundo, la sociedad, la política, la cultura, la familia, la vida y el cosmos.

El sincretismo analizado por Marzal es exclusivamente religioso. Por ello es susceptible de ser analizado con mayor precisión. Cuando hablamos acá de "pensamiento sincrético" no nos referimos sólo a las objetivaciones manifiestas en un contenido, sino, en un nivel de profundidad mayor, al proceso complejo al interior de la mentalidad colectiva popular por el cual queda establecido dicho sincretismo. Aunque este tipo de pensamiento podría ser investigado en forma análoga a como se estudian los mitos o los postulados y teorías científicas⁵⁶, su estudio es más complejo. Estamos frente a un proceso de trabajo simbólico de carácter "informal", según el cual el ingenio popular construye o reconstruye sistemas de representaciones colectivas empleando residuos, desechos y aportes novedosos, aparentemente disparates, de tal forma que de la composición de viejas y nuevas obras se producen nuevas síntesis. Esta producción simbólica tipo *bricolage* está bastante lejos de la producción racional, formal, planificada y sistemática, a veces estandarizada, de representaciones y conceptos empleando insumos de ideas previamente criticadas y depuradas que caracterizan el pensamiento intelectual y "culto".

Lo que sorprende, y que fundamenta nuestra propuesta sobre el pensamiento sincrético, es observar con cuánta recurrencia se producen *paradojas* en el discurso popular. Representaciones sobre religión u otros aspectos paradójales a los ojos sistemáticos y no-contradictorios del intelectual. Es decir, lo que caracteriza a las expresiones de las diversas religiones populares en América Latina es que son el fruto de la confluencia de dos planos diferentes en los cuales la conciencia colectiva se representa el mundo y la vida: el plano propiamente religioso, sujeto a la especificidad del campo religioso; y el plano del pensamiento popular,

sujeto a las formas populares de representación y expresión lingüística. En este acápite estamos enfatizando este último aspecto.

El pensamiento popular, sobre el cual se desliza y configura la religión popular en una articulación no-transparente, es pues, desde el punto de vista del contenido de sus representaciones, plural y heterogéneo, y sincrético, si se miran sus relaciones y procesos de elaboración simbólica. La coexistencia de racionalidades mágicas y científicas modernas no es sólo expresión del campo religioso, es reflejo de complejos procesos de interacción simbólica y de influencias sociológicas que atraviesan y en cierta medida constituyen la mentalidad colectiva de las masas populares, en sus diversos modelos que expresan subsistemas de contenidos representacionales.

En la religión, en tanto que lengua connotativa, médium simbólico por excelencia, se observa con mayor claridad cómo opera este "pensamiento sincrético", pero él opera también para todos los otros planos de la vida e influye ciertamente en las diversas concepciones del mundo populares. Se trata de estructuras lingüístico-semánticas y semiológicas y de sus procesos de elaboración y de reproducción que no están sujetos al condicionamiento directo y mecánico de las condiciones materiales de vida y que sólo, en última instancia, vía el campo de prácticas colectivas, están vinculadas a los procesos productivos y a las posiciones de clase. La creación de nuevos sentidos, como es sabido, se hace al interior de los marcos que le imponen los códigos lingüísticos, semánticos y culturales globales, que ya están convencionalmente vigentes en un grupo y época determinados. Por ello, toda forma de pensamiento personal está condicionada socialmente por la lengua y los códigos culturales, y toda forma de pensamiento colectivo estará condicionada por los lenguajes sociales determinados y los grandes códigos culturales vigentes. De aquí que sea factible hablar, empleando un concepto muy importante en la historia del arte, de diversos "estilos"⁵⁷ de pensamiento que obedecen a ciertos condicionamientos macrosociales que traspasan las

barreras de cada situación social particular. No es que exista un pensamiento popular universal para todo el continente latinoamericano; es que existen procesos de pensamiento análogos en correspondencia con situaciones estructurales e históricas igualmente análogas que dan origen a un estilo determinado, a un tipo particular de mentalidad.

Esto permite explicarse cómo al interior de ciertos "modelos" de representación de la sociedad y de la vida religiosa, coexistan visiones a veces incluso mágicas con una conciencia de clase crítica. Puede darse que una religión más ética y liberadora sustituya a la magia, pero también puede llegar a coexistir con ella. Se recurre al médico y al curandero para sanar enfermedades, indistinta y simultáneamente. No hay allí irracionalidad o incoherencia, como podría observar una mentalidad fríamente analítica e ilustrada. Pensamos que es posible aproximarse, al menos parcialmente, a este pensamiento sincrético a través de un esquema analítico bastante simple, en el cual las representaciones religiosas del mundo nos dan la clave.

El universo de representaciones, producto del complejo proceso de producción simbólica, se objetiva en códigos heterogéneos generalmente proyectados para:

—enfrentarse al mundo *natural* del ser humano. Aquí se incluyen todos los procesos de la vida física y biológica de la naturaleza, como también las representaciones de las relaciones de los seres humanos con la naturaleza y sus mediaciones a través de las cuales intenta manejar y transformar esa naturaleza en su propio beneficio (herramientas y ciencia-técnica).

—enfrentarse y reconstruir simbólicamente el *mundo social*, parcialmente constituido en su propio contenido por ese conjunto de representaciones que tejen significativamente las relaciones sociales. Aquí se incluyen las representaciones sobre la sociedad, sobre los grupos y clases sociales y sobre las relaciones sociales fundamentales (económicas, políticas, culturales, etc.).

—y, por último, enfrentarse a las preguntas que aguijonean desde siempre a la *existencia humana*: las que tienen que ver con el sentido de la vida, el destino

personal y colectivo, el origen y destino del universo y de la historia, en fin, el origen y significado del mal, del dolor, de la muerte y de lo misterioso y maravilloso.

Ahora bien, en la mentalidad popular, dada su tendencia a la síntesis vital⁵⁸ y no a la disección analítica propia de la ciencia occidental, estos procesos se dan, pero no en forma excluyente y muchas veces en forma de intersección, de tal suerte que los resultados finales suelen aparecer como “disparates” para una mentalidad ilustrada, más analítica y crítica. Así, por ejemplo, en lo que dice relación con la enfermedad, en ciertos grupos populares suelen coexistir una interpretación mágico-religiosa que obedece a una explicación causalista pero de orden metafísico, con una explicación científica, causalista pero naturalista, ¿no estamos sino ante una forma peculiar de selección y combinación semántica de conceptos, según los cuales en el sentido común popular tiende a “discriminar” de una manera totalmente distinta la misma realidad que el “científico” tiende a discriminar bajo sus códigos exclusivamente analíticos y racionalistas?

Proletarios que tienen una visión crítica de la sociedad y hasta llegan a militar en partidos marxistas, pero conservan sus creencias tradicionales y son promesantes de la Virgen y los santos; dueñas de casa que se explican la enfermedad de sus niños por los “males” que hay que “santiguar”, pero que están muy conscientes que llegado el momento deben recurrir al médico y también al santo para sanar sus enfermedades. En la mentalidad popular, pues, no parece haber esa distinción tajante de que nos habla Durkheim entre lo sagrado y lo profano⁵⁹. Entre lo sagrado y lo profano hay compenetración. Y la máxima manifestación de lo sagrado puede estar repletando y planificando lo profano, que a su vez está preñado de significados sagrados. Pero no hay confusión, aunque sí participación por asociaciones lógicas, no sólo de tipo racional sino también afectivo-simbólicas. En este sentido el pensamiento sincrético en su propia lógica no obedece al principio de identidad, no se obliga a abstenerse de la contradicción y obedece a una suerte de ley de participación en virtud de la cual “las

representaciones... los objetos, los seres, los fenómenos pueden ser, de una manera incomprensible para nosotros, a la vez ellos mismos y algo distinto de sí"⁶⁰. En síntesis, es posible afirmar que en las mentalidades populares suele darse, en la compleja urdimbre de representaciones colectivas, una interpretación de las esferas de la realidad: lo natural, lo social y el sentido existencial.

La religión en este caso puede dar sentido a la existencia aun cuando ya no mediar en las representaciones sobre la naturaleza y la sociedad. De hecho, subsisten y coexisten concepciones mágicas de la naturaleza y legitimaciones religiosas de lo social, incluso bajo procesos de "secularización" —relativa— que tienden a racionalizar el pensamiento. Lo religioso, en definitiva, dada su autonomía relativa, se mantiene vigente a nivel del sentido popular de la existencia. El pueblo latinoamericano le da sentido a su vida, a su trabajo, a su matrimonio y familia, al sufrimiento y a la muerte por su fe. No obtiene el sentido de la escuela, de los medios masivos de comunicación, de ideologías secularistas, ni siquiera de partidos de izquierda. Pero ya sabemos cuán distintas pueden ser sus expresiones religiosas y cuán variados sus significados y sentidos.

Max Scheler ha distinguido diversas formas de conocimiento. Se trata de desarrollos orgánicos en largos lapsos de tiempo, *Weltanschauungen*, que pueden ordenarse según el grado de artificialidad. Scheller distingue siete formas de conocimiento⁶¹: 1. mito y leyenda; 2. conocimiento implícito en el lenguaje popular natural; 3. conocimiento religioso (desde una vaga intuición emocional hasta el dogma de una iglesia); 4. el conocimiento místico; 5. conocimiento filosófico-metafísico; 6. conocimiento positivo de las ciencias (formales, naturales, culturales); y 7. conocimiento tecnológico. Esta clasificación de Scheler ha sido criticada porque no da pruebas suficientes para su fundamentación y no define lo que entiende por "superficialidad". Pero nos resulta bastante ilustrativa para ubicar lo que aquí hemos llamado "pensamiento sincrético" en la mentalidad popular latinoamericana,

como un estilo de pensamiento propio de las formas de conocimiento del lenguaje popular natural.

Este esquema clasificatorio nos evita caer en la trampa evolucionista que estaría a la base de argumentos como el que sostiene que el pensamiento popular en América Latina no sería sino una manifestación de un pensamiento en transición, atrapado por su peculiar situación en el desarrollo y la estructura social, entre el pensamiento mítico de las culturas indígenas y el pensamiento racional y científico de las culturas oficiales.

El pensamiento sincrético no es un engendro transicional, una etapa menos evolucionada o inferior destinada a desaparecer con el progreso. El pensamiento sincrético es *otra* forma de conocimiento, emparentada con los conocimientos mítico, religioso y científico, pero esencialmente distinta en el juego de sus arreglos lógicos y simbólicos. Representa un estilo de pensamiento característico de la mentalidad popular en un continente subdesarrollado con las características, trayectorias e historias sociales, religiosas y culturales propias de América Latina. Es un pensamiento que se ubica en otra síntesis vital, entre la síntesis indígena y la síntesis hispanolusitana, entre la síntesis oriental y la síntesis propia de occidente, entre las culturas aborígenes y la cultura transnacional del capitalismo hegemónico por Norteamérica.

No tenemos espacio aquí para seguir profundizando en este estilo de pensamiento que hemos denominado sincrético. Pero ciertamente queda abierta la interrogante sobre sus características lógicas, semiológicas y sociológicas. Aquí sólo hemos esbozado un cuadro todavía muy aproximativo de este otro pensamiento propio de la mentalidad popular de nuestro pueblo, o de buena parte de él. Su estudio recién comienza. La antropología sabe ya bastante de la cultura y la religión de nuestros antepasados, es mucho todavía lo que tenemos que aprender de nuestros contemporáneos.

UN PROBLEMA DE INTERPRETACION

No se trata de atribuir al pueblo condiciones mentales "inferiores" desde una despectiva mirada etnocéntrica y prejuiciosa. También parece arbitrario ligar la religión popular en sus múltiples manifestaciones a estructuras síquicas o mentales específicas. En el fondo, como afirma Lanternari, lo que se le atribuye como específico a la religión popular es propio de todo comportamiento religioso⁶².

Los mismos fenómenos caracterizan en una línea de continuidad a la religión y la magia, y ya sabemos, por lo demás, que la distinción entre magia y religión sólo apareció en la alta cultura europea en una época determinada hacia el siglo XVII, junto con la distinción entre ciencia y magia⁶³.

Pero todo ello no basta para intentar comprender cómo es que efectivamente hay una diferencia cultural no necesariamente ligada a atributos síquicos, pero ciertamente originada en estructuras de razonamiento y pensamiento que son diferentes a las de la cultura dominante ilustrada, intelectual y "sabia". La cultura popular, mucho más simbólico-dramática-sapiencial que intelectual, con toda su "sabiduría popular", representa "otra lógica" que no es ciertamente una antilógica o un estado primitivo de la facultad de razonamiento (y en este sentido no es prelógica, para usar el término de Levy-Bruhl), sino que representa el uso de la razón bajo otro sistema mucho más empírico y simbólico a la vez, mucho más sapiencial y dialéctico que cartesiano y positivista.

La filosofía latinoamericana, especialmente la escuela argentina, ha intentado estos últimos años una reflexión sistemática sobre el ser y la cultura latinoamericanos. Rodolfo Kush, uno de los americanistas más destacados, nos propone una reflexión sobre la "geocultura" del hombre americano que se origina en la categoría ontológica del "estar" más que en la categoría metafísica clásica de occidente, el "ser"⁶⁴. Carlos Cullen ha propuesto definir nuestra cultura latinoamericana a partir de su carácter "barroco"⁶⁵. J.C. Scannone habla del

“logos sapiencial” en la cultura y la religión popular latinoamericana⁶⁶. Enrique Dussel, en otro contexto, habla de la “*poiesis* material” y la “*poiesis* simbólica” en la cultura y describe lo que llama la “cultura popular revolucionaria” en Latinoamérica⁶⁷. Todos ellos son esfuerzos hermenéuticos para pensar una cosmovisión americana, no-occidental, que está atravesada semánticamente por categorías e influencias culturales de occidente, que reclama pensarse en categorías propias todavía en gestación y búsqueda (por ello tributarias de estructuras categoriales que nos vienen de la tradición occidental), pero que en su “síntesis vital”, en su sincretismo religioso y en su mestizaje cultural nunca ha sido enteramente occidental, y que ya desde la conquista ha dejado de ser enteramente indígena.

Todos esos esfuerzos propios de la filosofía y la teología constituyen, de hecho, un gran desafío para la conceptualización sociológica que se pretende “científica” y no filosófica ni sapiencial. Pero sin restar en nada a la semanticidad y al método, es necesario reconocer que la sociología no es sólo una “ciencia” en el sentido positivista de las ciencias naturales, es también una “ciencia humana” y como tal debe incluir conceptos que amplíen su campo no sólo explicativo —funcional y estructuralista—, sino también hermenéutico-compreensivo. La religión popular, tal como se nos presenta hoy día en las clases subalternas de las grandes ciudades latinoamericanas, representa un campo de observación privilegiado, dado que, como la experimentación es imposible en las ciencias sociales, tal fenómeno por lo menos tiene la virtud de mostrar la emergencia de “tipos de mentalidad” popular sometidos a influencias, cambios y a fuertes presiones exógenas, que provienen del hecho de situarse entre la cultura tradicional y la cultura urbano-científico-tecnológica-mercantil moderna.

Evans-Pritchard, en su conocida obra sobre las religiones primitivas⁶⁸, plantea el problema que está a la base de las mayores confusiones en lo que dice relación a la posibilidad de comprensión de una cultura diferente a la del observador. Un primer error es basarse en ideas

evolucionistas, cuando de hecho se carece de pruebas para afirmarlas. Hemos visto cómo la persistencia y transformaciones internas de las creencias y prácticas religiosas de las clases populares urbanas en América Latina tienden a desmentir las tesis desarrollistas que —en su variante modernizadora-secularizante, o marxista-cientificista— postulaban el declive inevitable de la religión en la mentalidad popular urbanizada. Pero el segundo error mencionado por Evans-Pritchard es el que nos parece aquí más relevante. Se trata del intento de interpretación de la religión de los primitivos por los clásicos de la antropología (Taylor, Frazer, Müller, Marett, Durkheim, Crawley, Averbury, Lévy-Bruhl, etc.) sin un trabajo de campo, lo que implicaba una especulación basada no en la propia mentalidad primitiva en su contexto real, sino en atribuciones que sólo provenían de la introspección. Hoy día esta fase de la ciencia social ha sido superada. Pero no así el defecto subsiguiente que ella originaba: el problema de la *traducción*.

Lo que en el pensamiento occidental se considera sobrenatural, es enteramente natural para el pensamiento primitivo y para el pensamiento popular. Si de veras se cree en una causalidad mágica de la muerte, lo no-natural será, en el contexto semántico de ese pensamiento, una muerte que no sea provocada por la brujería. Es obvio que nuestros conceptos, no con los de ellos y tampoco los de ellos —aun cuando sus significantes sean los mismos—, tendrán nuestros mismos significados. También en la expresión lingüística hay obstáculos que empañan una traducción diáfana y directa.

Frente al pensamiento “culto”, vehiculizado por un lenguaje conceptual y abstracto, denotativo por una vasta red lexical y una retórica inflada característica de toda cultura “letrada”, rigurosa en el recorte semiótico de la realidad en forma normativa y represiva, el pensamiento sincrético popular se expresa por vía de imágenes y símbolos, por medio de la expresión oral, con una retórica corta, de pocas palabras pero de mucha expresividad, recargada de las connotaciones propias del

léxico popular (masivo, sensual, vulgar, picaresco, dramático, lúdico...) y de una red gestual que constituye su soporte significativo en el mismo título que las palabras.

Lo que torna más problemática la interpretación en nuestro caso, a diferencia de las culturas primitivas, es que a las culturas populares las tenemos entre nosotros. Interactuamos a diario con sujetos que viven, piensan y creen de una manera diversa a la nuestra, aun cuando compartimos los mismos espacios públicos: calles, escaleras, buses, oficinas, escuelas, mercados, veredas, industrias, plazas, etc. Aquí la alteridad de la cultura popular se borra por las mil intersecciones entre nuestra cultura y la de ellos. Cosa harto difícil es objetivar y analizar "desde afuera" algo que, en cierta medida, también nosotros llevamos dentro.

MAGIA, SIMBOLISMO Y FERVOR RELIGIOSO DEL PUEBLO

Es obvio que el tema que hemos abordado en estas páginas no está de ninguna manera agotado. Para concluir este trabajo sólo queremos hacer una última consideración acerca de la magia, el simbolismo y el fervor religioso operante en la mentalidad popular de los latinoamericanos.

Se ha especulado mucho con el hecho de que las diversas manifestaciones religiosas en el pueblo —pero sobre todo aquellas más tradicionales, donde abundan trazos mágicos y supersticiosos— son meramente utilitarias y pragmáticas. Weber ya había afirmado que cuanto más se inclina una cultura a lo campesino y tradicional, tanto más la religiosidad popular se sustrae a toda racionalización ética y se vuelve ritualista y pragmática. Sin embargo, subsiste aún en aquellos casos de máxima expresión mágico-utilitaria el problema del sentido, las vías de "salvación" como demandas sustantivas de las masas. En el contexto de las religiones populares de América Latina, aun cuando en sus expresiones tradicionales o típicamente sincréticas abundan el ritualismo y la instrumentalidad mágico-

religiosa, los ritos no son nunca desprovistos de una representación global (o teodicea) de las fuerzas sobrenaturales y su relación con la vida y la muerte de los individuos y de los grupos sociales. Esta teodicea —no siempre elaborada racional y sistemáticamente por las masas, pero siempre sistemáticamente expresada y formalizada por los líderes religiosos: sean chamanes, médiums, sacerdotes o pastores— plantea la cuestión de lo que “significan” las cosas. “Averigua el por qué y el adónde, trata de comprender de dónde provinieron y hacia qué fin tienden. La respuesta que da a todas estas preguntas puede parecer incongruente y absurda; pero lo que importa aquí no es tanto la respuesta cuanto la pregunta misma. En cuanto el ser humano empieza a preocuparse de sus actos, ha dado un nuevo paso decisivo; ha entrado en un nuevo camino que lo llevará finalmente muy lejos de su vida inconsciente e intuitiva”⁶⁹.

Por otra parte se debe reconocer que no todo obedece a estrategias simbólicas de supervivencia, ritualismos mágico-pragmáticos, mecanismos de legitimación religiosa de la dominación social, sumisión incondicional a poderes heterónomos. No todo en la religión del pueblo es tan fácilmente objeto de manipulaciones simbólico-instrumentales por parte de las autoridades religiosas e incluso políticas.

En el suelo subterráneo del edificio simbólico-religioso popular, edificio de múltiples espejos, yacen esperando un momento oportuno para intervenir las esperanzas, fervores y energías religiosas de las masas. El mesianismo, el profetismo, el milenarismo y sus arrebatos quiliásmicos; la magia y sus secretos místéricos con su eficacia y poder simbólico; la fiesta religioso-popular, los ritos y peregrinaciones multitudinarias y sus trasgresiones de la normatividad establecida; las efervescentes sesiones de posesión, trance, glosolalia y exaltación colectiva. Todas ellas manifestaciones de contrapoderes religiosos que desplegados en toda su magnitud representan un peligro subversivo para el *statu quo* simbólico, asentado sobre representaciones impecables e incuestionables. Se trata de inmensas

energías encerradas como en represas dispuestas a fluir en torrentes positivos si son bien encauzadas. Es ese fondo de autonomía del simbolismo y de la mentalidad popular, a veces latente, el que se manifiesta como protesta implícita, otras veces como resistencia simbólica o bien como lucha organizada contra el sistema. Como toda reserva energética cuando es liberada, las energías religiosas del pueblo tienen una alternativa dual: bien empleadas pueden ser fuente de progreso humano inestimable; desbordadas, espontánea y explosivamente, pueden desatar procesos fatales por su fanatismo. Desde las actualizaciones contemporáneas del mito de Inkari hasta el mesianismo latente en Sendero Luminoso hay una diversidad de manifestaciones que pasan por los mesianismo del *sertão* brasileño a fines del siglo pasado y principios del siglo XX, la revuelta de los cristeros contra el gobierno de Calles en México, en fin, la presencia cristiana en las organizaciones político-militares en Guatemala y El Salvador y el cristianismo popular sandinista. Todas esas expresiones religioso-populares, en nuestro pasado próximo y en el presente, están allí para testimoniar que el ardor místico y revolucionario no siempre duerme. Están allí para advertir a los dirigentes del pueblo, a fin de que esa potencialidad creativa y liberadora de la fe popular sea actualizada como tal y no se metamorfosee en su antítesis siempre latente.

NOTAS

¹ Pedro Morandé, *Cultura y modernización en América Latina* (Santiago de Chile: Cuadernos del Instituto de Sociología, Pontificia Universidad Católica de Chile, 1984).

²Sobre la complejidad y multiforme aparición de la religión popular en las diferentes dinámicas históricas y contextos socioculturales y los problemas teóricos y metodológicos que ello suscita, ver Vittorio Lanternari, "La religion populaire. Perspective historique et anthropologique", *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 53 / 1, 1982, pp. 121-143. Aunque discutible en algunos puntos, resulta bastante interesante también el ensayo de síntesis propuesto por E. Dussel, "Religiosidad popular latinoamericana. Hipótesis fundamentales", *Concilium*, 206, 1986, pp. 99-113.

³Existe una abundante bibliografía sobre "religiosidad popular" en América Latina. Una recopilación bibliográfica reciente, aunque sólo de artículos de revistas e incompleta, puede encontrarse en *Teología y Vida*, año XXVIII, Nº 1-2, 1987, pp. 105-173. Pueden consultarse también las bibliografías de Raúl Vidales y Tokihiro Kudo, *Práctica religiosa y proyecto histórico* (Lima: Editorial CEP, 1975); Günter Paolo Süß, *Catolicismo popular no Brasil* (São Paulo: Editorial Loyola, 1979) pp. 199-210; y la de Cristián Parker G. "Religión y clases subalternas urbanas en una sociedad dependiente", Centre de Recherches Socio-religieuses, Université Catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve, 1986, pp. 531-548.

⁴Sobre los diversos enfoques latinoamericanos de la "religiosidad popular", ver R. Vidales y T. Kudo, *op. cit.*, pp. 63-

85; Süss, *op. cit.*, pp. 51-60; Máximo Arias, "Religiosidad popular en América Latina", en *Iglesia y religiosidad popular en América Latina* (Bogotá: Editorial CELAM, 1977) pp. 17-37; Pablo Richard, "Religiosité populaire en Amérique Latine, histoire de l'interpretation", *Amérique Latine*, N° 4, 1980, pp. 41-45; Juan Carlos Scannone, "Enfoques teológico-pastorales latinoamericanos de la religiosidad popular", *La Antigua*, N° 26, 1985, pp. 55-67.

⁵"Religión, cultura y política en sectores populares", Proceso de Investigación-Acción en curso en Santiago de Chile y en el área metropolitana de Concepción, investigación a cargo del área de religión y sociedad del CERC, Academia de Humanismo Cristiano, bajo la responsabilidad del autor de este trabajo.

⁶Otto Maduro, *Religión y conflicto social*, Mérida, Venezuela, 1978.

⁷Karl Mannheim, *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge* (New York: Brave-Harrest Books, 1954)

⁸Adam Schaff, *Langage et Connaissance* (Paris: Anthropos, 1973) pp. 283-318.

⁹Sobre los enfoques y trayectoria de la sociología de las religiones en América Latina, ver Maduro, *op. cit.*, pp. 50-63, y Parker, *op. cit.*, pp. 470-477.

¹⁰F. Houtart, "Religion et champ politique: cadre théorique pour l'étude des sociétés capitalistes périphériques", *Social Compass*, XXIV, 1977 / 2-3, p. 267.

¹¹J.C. Schmitt, "'Religion populaire' et culture folklorique", *Annales E.S.C.*, XXXI, 1976, pp. 941-953.

¹²A. Nesti, "Religion et classe ouvrière dans les sociétés industrielles", *Social Compass*, XXVII, 1980 / 2-3, pp. 169-190.

¹³P. Ribeiro de Oliveira, "Le Catholicisme populaire en Amérique Latine", *Social Compass*, XIX, 4, 1972, pp. 567-584. La investigación de FERES se realizó por parte de diversos equipos durante 1969-1970 en varios países: México (IMES), Colombia (ICODES), Venezuela (CISOR), Brasil (CERIS), Chile (CISOC).

¹⁴ V. Lanternari, *op. cit.* (Traducción nuestra).

¹⁵Pierre Bourdieu, "Gènese et structure du champ religieux", *Reviu Francaise de Sociologie*, XII, 1971, pp. 295-334; ver también O. Maduro, *op. cit.*

¹⁶Antonio Gramsci, *Introducción a la filosofía de la praxis* (Barcelona: Península, 1972); *Gramsci dans le texte*, F. Ricci (rec.) (Paris: Ed. Sociales, 1977); Hugues Portelli, *Gramsci et la question religieuse* (Paris: Anthropos, 1974).

¹⁷Maurice Godelier, "La part idéelle du réel", *L'Homme*, XVII, Nº 3-4, 1978, pp. 155-188.

¹⁸Nestor García Canclini, *Las culturas populares en el capitalismo* (México: Editorial Nueva Imagen, 1982).

¹⁹Las investigaciones realizadas por Büntig en Argentina son una interesante muestra de lo que afirmamos. Cf. Aldo Büntig, *¿Magia, religión o cristianismo?* (Buenos Aires: Guadalupe, 1973).

²⁰C. Parker, *op. cit.*

²¹*Ibid.*

²²Gino Germani, *Sociología de la modernización* (Buenos Aires: Paidós, 1969), p. 150.

²³Renato Poblete, "¿Secularización en América Latina?" en AA.VV., *Religiosidad y fe en América Latina* (Santiago de Chile: Editorial Mundo, 1975), pp. 33-49.

²⁴Rubem Alves, "A volta do sagrado: os caminhos da sociologia da religião no Brasil", *Religião e Sociedade*, 3, 1978, pp. 109-141. Ver también Morandé, *op. cit.*

²⁵Luiz Alberto Gómez de Souza, *Classes populares e Igreja nos caminhos da história* (Petrópolis: Vozes, 1982).

²⁶José Comblin, "Crítica de la teología de la secularización", en *Fe y secularización en América Latina*, IPLA, CELAM, Bogotá, 1972, pp. 47-51.

²⁷Cf. datos que entrega la *World Christian Encyclopedia*, David Barret, ed. (Nairobi: Oxford University Press, 1982).

²⁸Diego Irrarázabal, *Religión del pobre y liberación en Chimbote* (Lima: Editorial CEP, 1980); Tokihiro Kudo, *Práctica religiosa y proyecto histórico II* (Lima: Editorial CEP, 1980); C. Parker, W. Barra, M.A. Recuero, P. Sahli, *Rasgos de cultura popular en poblaciones de Pudahuel*, Vicaría Zona Oriente, Arzobispado de Santiago, Chile, 1982; Ch. Lalive, J. Zylberberg, "Desarrollo desigual, conciencia de clase y religión". *Cuadernos de la Realidad Nacional*, Santiago de Chile, 17, 1973, pp. 105-151; A. Zenteno, "Religiosidad y evangelización en una colonia proletaria", *Servir*, VII, N° 38, 1972, pp. 191-212; E. Martínez, E. Luengo, L. García O., "Religiosidad popular urbana", *Christus*, 44, N° 522, 1979, pp. 25-38. Ver también Büntig, "El catolicismo popular en la Argentina". *Mensaje Iberoamericano*, Segunda época, 43, 1969, pp. 8-11 y 14 y sus obras ya citadas.

²⁹Ver C. Parker, *op. cit.*, pp. 201-207.

³⁰Pedro de Oliveira, comentando la visita del Papa a Brasil, en *Jornal do Brasil*, 13.4.85, citado por O.E. Gogolok, "Pastoral Aspects of Popular Religion in Brazil". *Concilium*, 186, 1986, pp. 105-112.

³¹Farrel y Lumerman, en una investigación sobre religiosidad popular en la ciudad latinoamericana supuestamente más occidentalizada y secularizada, Buenos Aires, afirman: "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 trae consigo desde un lejano pasado". Gerardo T. Farrel, Juan Lumerman, *Religiosidad popular y fe* (Buenos Aires: Editorial Patria Grande, 1979), pp. 20-21.

³²T. Kudo, *op. cit.*, pp. 69-89.

³³Hay una enormidad de estudios sobre la religiosidad del campesinado en América Latina. Sólo mencionamos aquí cuatro de los más interesantes: Gilberto Giménez, *Cultura popular y religión en el Anáhuac* (México: Centro de Estudios Ecuménicos, 1978); Manuel Marzal, *Estudios sobre religión campesina* (Lima: PUC, 1977); José Luis Caravias, *Religiosidad campesina y liberación* (Bogotá: Indo-American Press, 1978); Maximiliana Salinas, "Cristianismo Popular en Chile 1880-1920", *Nueva Historia*, N° 12, 1984.

³⁴Emil Willems, "Religious Pluralism and Class Structure: Brazil and Chile", en *Sociology of Religion*, R. Robertson, ed., (Middlesex, England: Penguin, 1969), pp. 165-217; Christian Llalive d'Epinau, *El refugio de las masas* (Santiago de Chile: Editorial del Pacífico, 1968) y *Religion, dynamique sociale et dépendance* (Paris: Mouton, 1975).

³⁵CF. trabajos de Kudo e Irarrázaval ya citados. Ver también Walter Hollenweger, *El Pentecostalismo, historia y doctrina* (Buenos Aires: Editorial la Aurora, 1976), pp. 83-162; José Valderrey, "Las sectas en Centroamérica", *Pro Mundi Vita*, Boletín 100, 1, 1985; Jean Pierre Bastian, "Religión popular protestante y comportamiento político en América Central", *Cristianismo y Sociedad*, N° 88, 1986, pp. 41-56; Fernando Medellín, "Religiones populares contra la emancipación", *América Indígena*, vol. XLV, N° 4, 1985, pp. 625-646.

³⁶Cristián Parker, *op. cit.*

³⁷Francisco C. Rolim, *Religião e classes populares* (Petrópolis: Vozes, 1980); Arnaldo Zenteno, "Del Dios verdugo al Padre Liberador", *Christus*, año 44, N° 519, pp. 19-24; AA.VV., *La Iglesia de los pobres en América Latina. Antología* (Santiago de Chile: PEC, 1983); Claudio Perani, "Comunidades eclesiales de base e movimiento popular", *Cuadernos do Seas*, 75, 1981, pp. 25-33.

³⁸T. Kudo, *op. cit.*

³⁹M.E. Grebe, *et al.*, "Enfermedades populares chilenas. Estudio antropológico de cuatro casos", *Cuadernos de la Realidad Nacional*, 9, 1971, pp. 207-238.

⁴⁰Irarrázaval, *op. cit.*

⁴¹Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage* (Paris: Plon, 1962).

⁴²Kudo, *op. cit.*

⁴³Irarrázaval, *op. cit.*, p. 108.

⁴⁴Moena Viezzer, *Si me permiten hablar... Testimonio de Domitila. Una mujer de las minas de Bolivia* (México: Siglo XX, 1977), pp. 68-69.

⁴⁵Emile Pin llamaba la atención sobre los vacíos que deja la estructura eclesial tradicional. En la mentalidad popular otros

símbolos y valores pueden ocupar esos vacíos, sin que la gente pierda su fe. "Los comunistas podrían sustituir, sin encontrar suficiente resistencia, el 'mal clero imperialista', por un nuevo clero, 'bueno y amigo del pueblo'". Cf. Emile Pin, *Elementos para una sociología del catolicismo latinoamericano* (Friburgo: FERES, 1963), p. 45.

⁴⁶Cristián Parker, "Anticlericalismo y religión popular en la génesis del movimiento obrero en Chile (1900-1920)", *Cristianismo y Sociedad*, N° 88, 1986, pp. 57-73.

⁴⁷Cristóbal Pereira, "Religiosidad pervive en Cuba revolucionaria", *Puebla*, año 8, N° 35, 1986, pp. 13-15.

⁴⁸Pablo Richard, Diego Irarrázaval, *Religión y política en América Central. Hacia una nueva interpretación de la religiosidad popular* (San José, Costa Rica: DEI, 1981).

⁴⁹E. Carutti, C. Martínez, "Culto popular en la Argentina: Eva Perón", *Nuevo Mundo*, tomo IV, 7-8, 1974, pp. 148-169.

⁵⁰José Luis González, "El Huanca y la Cruz: migración y transformación de la mitología andina en las barriadas de Lima", *América Indígena*, Vol. XLV, N° 4, 1985, pp. 747-785.

⁵¹Diana Brown, et al., *Umbanda e política* (Río de Janeiro: ISER, Marco Zero, 1985).

⁵²Imelda Vega C., *Ideología y cultura popular en el Aprismo Popular* (Lima: Tarea, Fundación Ebert, 1986); y *Aprismo Popular: mito, cultura e historia* (Lima: Tarea, 1985).

⁵³Recientemente la CIOLS, Central Sindical de Origen Europeo y Laico, colabora con los esfuerzos de coordinación de las principales organizaciones sindicales del Cono Sur de América. Pues bien, un informante nos asegura que en todos los casos se ha debido contar con la influencia de la Iglesia para ello. En la CGT (Argentina), en la CUT (brasileña), en la central sindical de oposición en Paraguay, en Chile (CNT y CDT) y en la COB (Bolivia) la Iglesia tiene su cuota de influencia, y no sólo porque aparezca como actor externo, sino también porque una cuota no despreciable de dirigentes sindicales actuales se consideran creyentes y cristianos. Aún cuando sus ideologías políticas pueden ser tan dispares, yendo desde el socialcristianismo, la socialdemocracia, el anarquismo, el

socialismo, el justicialismo, el trotskismo, el maoísmo y el comunismo. El caso que escapa a la regla es Uruguay.

⁵⁴María Isaura Pereira de Queiroz, "Evolução religiosa e criação: os cultos sincréticos brasileiros", *Cristianismo y Sociedad*, N° 88, 1986, p. 20.

⁵⁵Manuel Marzal, "Análisis etnológico del sincretismo iberoamericano", *Cristianismo y Sociedad*, N° 88, 1986, pp. 27-40.

⁵⁶Maurice Godelier, "Mythe et histoire: réflexions sur le fondements de la pensée sauvage", *Horizon, trajets marxistes en anthropologie* (Paris: Maspero, 1977), pp. 271-302.

⁵⁷Arnold Hauser, *Introducción a la historia del arte* (Madrid: Guadarrama, 1969).

⁵⁸El Documento de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, en Puebla, afirma refiriéndose a la religiosidad popular en el N° 448: "La sapiencia popular católica tiene una capacidad de síntesis vital; así conlleva creadoramente lo divino y lo humano".

⁵⁹Emile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (Paris: PUF, 1979), pp. 53 ss.

⁶⁰Lucien Lévy-Bruhl, citado por A. Cuvillier, *Sociología de la cultura* (Buenos Aires: El Ateneo, 1971), p. 68.

⁶¹Robert K. Merton, "La sociología del conocimiento", *Teoría y estructuras sociales* (México: Fondo de Cultura Económica, 1972), pp. 468-469.

⁶²Lanternari, *op. cit.*, p. 138.

⁶³C. Ginzburg, "Stregoneria, magia e superstizione in Europa fra Medio Evo ed età moderna", *Ricerche di Storia Sociale e Religiosa*, 1977, p. 128. Cit. por Lanternari, *ibid.*, p. 139.

⁶⁴Rodolfo Kush, *Geocultura del hombre americano* (Buenos Aires: García Cambeiro, 1976).

⁶⁵Carlos Cullen, "El ethos barroco. Ensayo de definición de la cultura latinoamericana a través de un concepto sapiencial", en *Racionalidad Técnica y Cultura Latinoamericana. Ponencias y Comunicaciones*. Tercer Seminario Internacional

Interdisciplinar de Intercambio Cultural Alemán-Latinoamericano, Santiago de Chile, julio, 1981, pp. 10-36.

⁶⁶Juan Carlos Scannone, "La racionalidad científico-tecnológica y la racionalidad sapiencial de la cultura latinoamericana", *ibid.*, pp. 461-467; y "Religión, lenguaje y sabiduría de los pueblos", *Stromata*, N° 34, 1978, pp. 27-42

⁶⁷Enrique Dussel, "Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación", *Concordia*, N° 6, 1984, pp. 10-47.

⁶⁸E.E. Evans-Pritchard, *La religion des primitifs* (Paris: Payot, 1971).

⁶⁹Ernst Cassirer, "La función del mito en la vida social del hombre", *Historia y elementos de la sociología del conocimiento*, en I.L. Horowitz, ed. (Buenos Aires: EUDEBA, 1964), t. II, p. 32.

ESFERA PUBLICA POPULAR Y
TRANSCULTURADORES POPULARES
Propuesta de interpretación y crítica
de la cultura nacional
desde las prácticas culturales de las clases subalternas

Gustavo Remedi
University of Minnesota

Historia de la literatura uruguaya... Acevedo Díaz, Zorrilla de San Martín, Rodó, Herrera y Reissig, Delmira Agustini, Horacio Quiroga,... todos... Un aporte más a la divulgación de *nuestros grandes temas nacionales*.... (Aviso de Ediciones de la Banda Oriental, *Búsqueda*, 28-11-91)

I. CRISIS DE LA INSTITUCION LITERARIA
Y FUNDAMENTOS PARA LA CRITICA CULTURAL

Por mucho tiempo, y a causa del concepto de cultura utilizado¹, la cultura nacional uruguaya fue concebida como un cúmulo de productos dentro de los cuales se destacaban por sus privilegios y centralidad adjudicada, un reducido conjunto de obras literarias. Por ellos se entendían ciertas expresiones escritas organizadas de acuerdo a ciertas formas europeas (ensayo, novela, poesía, teatro) y de entre ellas algunas obras *ejemplares*. A su vez, "cultas" eran las personas que poseían el capital cultural necesario para serlo, en particular, que sabían leer y comportarse de cierto modo, que consumían ciertos libros y periódicos, que sabían escribir de una manera o un estilo determinado. Eran los habitantes de *la ciudad letrada* que instalada al centro de la ciudad bastión, de la