

Revista de Antropología y Sociología

VIRAJES

Revista de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales
Universidad de Caldas
Manizales, Colombia

antropol.sociol.	Manizales	Colombia	Vol. 14	No. 2	324 p.	julio - diciembre	2012	ISSN 0123-4471
------------------	-----------	----------	---------	-------	--------	-------------------	------	----------------

ISSN 0123-4471

-Fundada 1997-

Periodicidad: Anual

Tiraje: 300 ejemplares

julio - diciembre de 2012

Vol. 14 No. 2, 324 p.

Editado por:

Vicerrectoría de Investigaciones y Postgrados

Universidad de Caldas

Manizales - Colombia

UNIVERSIDAD DE CALDAS

Rector

Ricardo Gómez Giraldo

Vicerrector Académico

Luz Amalia Ríos Escobar

Vicerrector Administrativo

Fabio Hernando Arias Orozco

Vicerrector de Investigaciones y Postgrados

Carlos Emilio García Duque

Vicerrectora de Proyección

Fanny Osorio Giraldo

Decano Facultad de

Ciencias Jurídicas y Sociales

Javier Gonzaga Valencia Hernández

Indexada por:

PUBLINDEX Categoría C

LATINDEX

La revista de Antropología y Sociología: VIRAJES, es una publicación de carácter científico adscrita a la facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de la Universidad de Caldas; esta dirigida a investigadores, profesionales y estudiantes de pre y postgrado, interesados en el análisis de temas sociales. Se propone como un espacio de socialización de artículos originales producto de proyectos de investigación, artículos de reflexión, de revisión y reportes de caso, sobre las problemáticas mencionadas.

Imágenes Carátula



Autor: Juan Gerson

*Título: Los cuatro jinetes del apocalipsis
tintes naturales sobre papel de amate*

Exconvento franciscano de Tecamachalco. Puebla. México

E-mail:

revistavirajes@ucaldas.edu.co

revistascientificas@ucaldas.edu.co

Manizales, Colombia

<http://virajes.ucaldas.edu.co>

DIRECTORES

César Moreno Baptista

(Doctor en Antropología),

Departamento de Antropología y Sociología,

Universidad de Caldas.

Juan Manuel Castellanos

(Doctor en Ciencias Sociales, niñez y juventud),

Departamento de Antropología y Sociología,

Universidad de Caldas.

COMITÉ EDITORIAL

Edgar David Serrano Moya

(Ph.D. en Economía)

Departamento de Economía,

Universidad de Caldas.

Jesús Alfonso Flórez López

(Doctor en Antropología)

Fundación Universitaria Claretiana.

Elizabeth Gómez Etayo

(Doctora en Sociología)

Universidad Autónoma de Occidente

Éric Lair

Ph.D.(c)

Universidad del Rosario

COMITÉ INTERNACIONAL

Jesús García Ruíz

(Doctor en Antropología, Francia)

Maria Geralda de Almeida

(Doctora en Geografía, Brasil)

Mónica Lacarrieu

(Doctora en Antropología, Argentina)

Ernesto Licona

(Doctor en Antropología, México)

Jérôme Monnet

(Doctor en Geografía, Francia)

COMITÉ TÉCNICO

Juan David Giraldo Márquez

Coordinador comité técnico

Camilo Sepulveda B. y Raúl A. Jaramillo

Correctores de estilo

Silvia L. Spaggiari

Traductora

Jorge Andrés Valencia

Diagramador

Carlos Eduardo Tavera Pinzón

Soporte tecnológico

CANJE

Solicitamos Canje. We request exchange.

Nous sollicitons échange

Universidad de Caldas

Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales

Departamento de Antropología y Sociología

Carrera 23 No. 58-65

Tel: (57)(6)8781500 ext. 11222

Fax: 8781500 ext. 11622

CONTENIDO

EDITORIAL

7

DINÁMICAS SOCIORELIGIOSAS CONTEMPORÁNEAS

- Por una antropología del barroco: instituciones e identidades en América Latina.** 15

Jesús García-Ruiz

Artículo de investigación.

- Territorialidad étnica, institucionalizaciones religioso-indigenistas y modernidad.** 37

Leticia Katzer

Artículo de investigación.

- El poder popular y la teología de la liberación en los 70's.** 55

Agustín D'Acunto

Artículo de reflexión.

- El concepto religioso de refugiado: los "santuarios", la tradición y la fe.** 79

Raúl Andrés Jaramillo Echavarría.

Artículo de reflexión.

- Religião e atualidade: perspectivas de plausibilidade da religião no presente.** 99

Jeová Rodrigues Dos Santos

Artículo de reflexión.

- De la positividad muerta de la religión a la construcción del espacio público.** 111

Carlos Jesús Molina.

Artículo de reflexión.

- ¡Queremos mamá y papá! Cruces político-religiosos en la oposición al matrimonio igualitario en Córdoba (Argentina, 2010).** 129

María Candelaria Sgró Ruata

Artículo de reflexión

- Sociología del crecimiento y decadencia de las instituciones religiosas en la globalización** 157

Jesús García-Ruiz

Artículo de investigación

ESTUDIOS DE REGIÓN

- Cambios socioreligiosos y estrategias de emplazamiento territorial de las iglesias pentecostales en Caldas** 173
Cesar Moreno Baptista
Artículo de investigación.
- Representaciones de identidad local en las fiestas de la virgen de la Candelaria en Puno: dos mundos, dos encuentros.** 213
Charo Tito Mamami
Artículo de investigación.
- Las identidades comunitaria y religiosa como formas de resistencia en situaciones de conflicto. los pueblos originarios de la montaña de Guerrero.** 231
Claudia E. G Rangel Lozano
Artículo de investigación.
- “El santo quiere fiesta”. Devoción, halagos y agasajo a San la muerte, provincia de Buenos Aires, Argentina.** 255
Walter Alberto Calzato
Sánchez Hernández Gabriela
Artículo de investigación.

TRAYECTOS

- La costumbre y el evangelio: estrategias múltiples de transformación religiosa entre los Huaves de Oaxaca (México).** 277
Laura Montesi.
Artículo de investigación.

RESEÑAS

- Juventude católica: o novo discurso da teologia da libertação** 301
De: Flávio Munhoz Sofiati
Reseñado por: Luis Martínez Andrade.

AUTORES VIRAJES Vol.14 No.2
NORMAS EDITORIALES
CONVOCATORIA

CONTENTS

EDITORIAL

7

SOCIAL-RELIGIOUS CONTEMPORARY DYNAMICS

- For a baroque civilization anthropology:
Institutions and identities in latin america** 15
Jesús García-Ruiz
Artículo de investigación.
- Ethnic territoriality, religious- indigenists institutionalizations
and modernity** 37
Leticia Katzer
Artículo de investigación.
- People people's power and liberation theology in the 70s** 55
Agustín D'Acunto
Artículo de reflexión.
- The religious concept of refugee: the "sanctuary", tradition and faith** 79
Raúl Andrés Jaramillo Echavarría.
Artículo de reflexión.
- Religion and present time: plausability perspectives of today's religion** 99
Jeová Rodrigues Dos Santos
Artículo de reflexión.
- From the dead positivity of religion to the construction of public space** 111
Carlos Jesús Molina.
Artículo de reflexión.
- We want a mom and a dad!
Political and religious articulations in the opposition
to same-sex marriage in Córdoba (Argentina, 2010)** 129
María Candelaria Sgró Ruata
Artículo de reflexión
- Sociology of religious institutions growth and decline in globalization** 157
Jesús García-Ruiz
Artículo de investigación

REGION STUDIES

- Social-religious changes and territorial siting
of pentecostal churches in Caldas** 173
Cesar Moreno Baptista
Artículo de investigación.
- Local identities representations in the candelaria virgin festivities
in Puno; two worlds, two encounters** 213
Charo Tito Mamami
Artículo de investigación.
- Community and religious identities as forms of resistance in conflict
situations . The native peoples of the guerrero mountain** 231
Claudia E. G Rangel Lozano
Artículo de investigación.
- “The saint wants festivity”. Devotion, praise and delight
to saint death, Buenos Aires province, Argentina** 255
Walter Alberto Calzato
Sánchez Hernández Gabriela
Artículo de investigación.

TRAJECTORIES

- Habit and gospel: multiple religious transformation strategies among
the huave people of Oaxaca (Mexico)** 277
Laura Montesi.
Artículo de investigación.

REVIEWS

- Catholic youth: the new theology of liberation discourse** 301
De: Flávio Munhoz Sofiati
Reseñado por: Luis Martínez Andrade.

AUTORES VIRAJES Vol.14 No.1
AUTHOR GUIDELINES
CONVOCATORIA

EDITORIAL

Los estudios sociales sobre el fenómeno religioso que se realizaron durante las décadas de los años sesenta y setenta teorizaron la decadencia inevitable de éste, producto de la modernidad bajo el paradigma de la secularización. Con esta perspectiva, se pensaba que el papel modelador de las religiones en la vida social terminaría y sería reemplazado por el pensamiento científico. La conclusión a la que se llegaba al final de dicho proceso, era que si bien la secularización debía ser un resultado de la modernidad (con la racionalidad, la industrialización, el urbanismo, el imperio de la técnica, el desarrollo de la economía, la globalización y el individualismo creciente de las sociedades), era evidente la pérdida de lo religioso. También, pensaban los analistas sociales que la modernidad, al hacer énfasis en el presente y acabar con el pasado, sería una condición para que se presentara el fin de las religiones, las cuales subsistirían en el presente como vagos recuerdos de épocas anteriores.

Sin embargo, esto no ha sucedido, pues las religiones se acomodaron al nuevo contexto histórico y la teoría de la secularización se ha venido reevaluando. En los años ochenta y noventa, se impuso la idea de la *recomposición religiosa* “expresión que permite comprender la secularización no en términos de pérdida, sino de cambio, incluso de transformación religiosa” (Capiche, 2004), dando las bases para estudios comparativos entre la realidad de América Latina y Europa, en la llamada “modernidad tardía”.

Así las cosas, el desarrollo de diferentes expresiones religiosas en América Latina, han hecho que surjan nuevos interrogantes investigativos. Como lo ha señalado la socióloga francesa Danièle Hervieu-Léger: de un lado, se trata de mirar sobre la manera en que la modernidad remueve las estructuras de plausibilidad de los sistemas religiosos, pero también, de otro lado, la manera en que ésta (la modernidad) hace surgir nuevas formas de creer religioso;

“se trata, –dice– fundamentalmente de redescubrir la lógica social, cultural y simbólica que está en el origen de lo que hemos arriesgado a denominar la producción religiosa de la modernidad” (Hervieu-Léger, 2005).

En este contexto el volumen 14 (2) de la revista VIRAJES, como siempre pretende compilar trabajos que sean el resultado, bien sea de investigación, revisión o reflexión, que contribuyan a pensar en esta temática específica sobre los factores, los procesos y los efectos de las dinámicas sociales, políticas, económicas y culturales que se vienen produciendo en el mundo contemporáneo en torno al fenómeno religioso. Así como, trabajos empíricos, de carácter etnográfico, etnológico, sociológico y de otras disciplinas de lo social, que den cuenta desde el ámbito local, regional, nacional o internacional sobre los procesos de transformación, resistencia, imposición, negociación, estrategias de crecimiento del hecho religioso. Finalmente, estudios metodológicos, que aporten a la reflexión epistemológica en el análisis y problematización del hecho religioso en sí mismo.

Iniciando la sesión central, *Dinámicas socio religiosas contemporáneas*, el antropólogo Jesús García-Ruiz nos presenta su artículo “Por una antropología del Barroco: instituciones e identidades en América Latina”. En él, hace un recorrido por la historia, en el cual analiza el Barroco por su capacidad de resistencia en el tiempo, entendido no sólo como “arte”, sino como “sistema civilizatorio”, como sistema cultural y gestor de culturas. En esta perspectiva señala como en el marco de la “contrarreforma”, el Barroco encarna la respuesta del mundo católico (en los siglos XVI y XVII), a la reforma protestante y la renovación de la Iglesia romana. Contexto en el que se sitúa la teoría sobre la imagen iconográfica y con lo que propone finalmente, la importancia del acercamiento a estas temáticas para esclarecer los debates que actualmente se presentan en el mundo latinoamericano, por la emergencia de diferentes formas de protestantismo y para el análisis de las identidades en dicha región.

La antropóloga Leticia Katzer, en el artículo: “Territorialidad étnica, institucionalizaciones religioso-indigenistas y modernidad”, que hace parte de su investigación doctoral llevada a cabo en zonas conurbanas de la provincia de Mendoza (Argentina), analiza, “la penetración diferencial de la narrativa moderna en las formas de organización indígena, respecto a sus valoraciones y estrategias de acción”. Desde una perspectiva etnográfica, el trabajo se centra en el cuestionamiento sobre la forma en que el sistema de pensamiento y acción de la modernidad influye en “las reconfiguraciones e institucionalizaciones étnico-religiosas actuales y cómo esta penetración pluraliza la territorialidad indígena”.

El sociólogo Agustín D'Acunto, con el trabajo: "El poder popular y la Teología de la Liberación en los 70's", nos presenta el análisis de tres concepciones del poder popular en la teología de la liberación en la década del 70' en el siglo pasado. Las tres nociones analizadas son: el poder popular como medio para la toma del poder estatal, el poder popular como medio sin fin y el poder popular como medio y fin a la vez. Con este objetivo, toma un conjunto de trabajos de teólogos de la liberación latinoamericanos producidos en dicha década, para argumentar que la "Teología de la Liberación tiene una afinidad con las dos últimas concepciones, porque rechaza en forma categórica a la primera".

El artículo del investigador en Derecho Internacional Humanitario (DIH) y situaciones de emergencia y refugiados, Raúl Andrés Jaramillo Echavarría, bajo el título: "El concepto religioso de refugiado: los 'santuarios', la tradición y la fe", hace una reflexión, en torno a la noción de santuario. A partir de hacer un rápido recorrido histórico, sintetiza el significado del carácter sagrado de los santuarios en el mundo occidental hasta el presente. Con ello, argumenta como después de haber sido clausurados como lugar de refugio, en las últimas décadas en diferentes lugares del mundo se han venido dinamizando organizaciones no gubernamentales y confesionales "basadas en la fe e ideales que ofrecen rutas prometedoras, tanto para refutar de manera unilateral al Estado-nación a ofrecer políticas públicas de inmigración y fronteras, como para reafirmar la unidad y la diversidad de las identidades".

El trabajo de Jeová Rodríguez Dos Santos: "Religião e atualidade: perspectivas de plausibilidade da religião no presente", nos muestra una visión general de aspectos que explicarían las transformaciones de las formas tradicionales de religión, particularmente en Brasil, durante las últimas décadas del siglo XX y comienzos del presente. En esta perspectiva, analiza los procesos en la crisis de sentido y los cambios en los sistemas de valores que han hecho que la religión haya pasado de ser heredada de generación a una opción de libre elección.

El artículo de Carlos Jesús Molina: "De la positividad muerta de la religión a la construcción del espacio público", gira en torno a una reflexión sobre la noción de positividad muerta (entendida como "la supresión de la autonomía moral del sujeto") en Hegel y la noción de lo sagrado en René Girard. Esta relación en tiempos contemporáneos, plantearía, "primordialmente, la búsqueda de una conciencia de la libertad del individuo" que debe llevar a pensar a la sociedad en una transformación de *lo sagrado* religioso.

Luego, María Candelaria Sgró Ruata, nos presenta el artículo titulado: "¡Queremos mamá y papá! Cruces político-religiosos en la oposición al

matrimonio igualitario en Córdoba (Argentina, 2010)", en el que aborda el tema del reconocimiento de la institución matrimonial a parejas conformadas por personas del mismo sexo en Argentina. El trabajo pone de manifiesto la pluralidad de interpretaciones y posicionamientos que diferentes sectores sociales hacen frente a la ley, los cuales entran en tensión para tratar de influirla. Además, resalta la compleja incidencia de lo religioso y lo político en el terreno de la sexualidad. Para hacer su análisis, la autora presenta una descripción detallada de lo que fue la primera movilización realizada en la ciudad de Córdoba (Argentina) en el mes de mayo de 2010.

Para cerrar la sesión central de la revista, el artículo de Jesús García-Ruiz: "Instituciones religiosas en tiempos de globalización en América Latina", aborda el fenómeno del crecimiento de iglesias neo-pentecostales en los años 70 y 80 particularmente en la región latinoamericana. El trabajo muestra como dichas instituciones surgen en el contexto de la globalización, articuladas entorno a un "pastor-líder-propietario", con un reconocido potencial carismático orientado a generar "neo-comunitarismos" en sectores de las clases medias y altas de las sociedades. Estos procesos estarían implementando nuevos modelos de organización institucional religiosa capaces de "convertirse también en portavoz de intereses tanto a nivel económico, como social y político", como lo señala el autor.

Entrando en la sesión *Estudios de Región*, el artículo de César Moreno Baptista, con el título "Cambios socioreligiosos y estrategias de emplazamiento territorial de las iglesias pentecostales en Caldas", presenta los resultados de una investigación etnográfica realizada en un conjunto de municipios del departamento de Caldas (Colombia). En él, se muestra el crecimiento significativo que han tenido las iglesias pentecostales, particularmente en las últimas dos décadas. Igualmente, se resaltan las estrategias utilizadas por dichas iglesias en el proceso de expansión territorial, en la que se destacan tres: la organización por células, la visibilidad en espacio público y el trabajo social articulado al trabajo evangelizador.

Charo Tito Mamami, con su artículo: "Representaciones de identidad local en las fiestas de la Virgen de la Candelaria en Puno: dos mundos, dos encuentros", se interesa en hacer una descripción desde la perspectiva del análisis simbólico sobre las representaciones sociales de la fiesta. Más específicamente, la autora aborda las nociones de identidad y diversidad cultural entre pueblos de origen quechuas y aymaras en la región del Puno en el Perú, tomando como telón de fondo la relación de interculturalidad con ocasión de la fiesta de la Virgen de la Candelaria.

El artículo de Claudia E. G Rangel Lozano titulado: "Las identidades comunitaria y religiosa como formas de resistencia en situaciones de conflicto.

Los pueblos originarios de la montaña de Guerrero”, es el resultado de un trabajo realizado entre los años 1994-2005 en la región de la montaña de Guerrero (México). El artículo aborda el tema de las identidades étnicas en situación de conflicto, teniendo como variables de referencia lo comunitario y lo religioso. Se trata de analizar como las tensiones intracomunitarias religiosas se vuelven una alternativa de resistencia frente a las relaciones de dominación con la sociedad mayor.

Para finalizar, en la sección *Estudios de Región*, presentamos el artículo de Walter Alberto Calzato y Gabriela Sánchez Hernández, con el título: “‘El santo quiere fiesta’. Devoción, halagos y agasajo a san La Muerte, provincia de Buenos Aires, Argentina”. En éste, se hace un análisis de las fiestas en honor de san La Muerte, (culto religioso popular de una figura esquelética), en diferentes regiones y localidades de Argentina. Desde varias posturas referentes al concepto de lo festivo se hace una interpretación de diferentes manifestaciones culturales de la práctica religiosa, de tradición católica.

En la sección *Trayectos*, el artículo de Laura Montesi: “La costumbre y el evangelio: estrategias múltiples de transformación religiosa entre los Huaves de Oaxaca (México)”, aborda el tema del creciente avance y consolidación de los protestantismos en territorios indígenas. Señala que dichas dinámicas están generando fragmentaciones y renovaciones en los sistemas de cargos, fiestas y prácticas comunitarias tradicionales basadas en lógicas de intercambio y reciprocidad, lo que representa un reto sin precedentes a la cohesión social interna de las comunidades indígenas.

Finalmente, para cerrar el número 14 (2), en la sección *Reseñas*, hemos incluido la reseña del libro: *Juventude católica: o novo discurso da teologia da libertação*, de Flávio Munhoz Sofiati, reseñado por Luis Martínez Andrade.

CAPICHE, Roland J. (2004). “El nuevo despliegue de la religión en un contexto pluralista”. En: Bastian, Jean-Pierre (coordinador). *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*. México: F.C.E.

ERVIEU-LEGER, Danièle. (2005). *La religión hilo de memoria*. Barcelona: Herder.

Dinámicas Socioreligiosas Contemporáneas



Autor: Ricardo Moreno

Título: Iglesia Tonanzintla Estado de Puebla. México

Técnica: Fotografía

POR UNA ANTROPOLOGÍA DE LA CIVILIZACIÓN BARROCA: INSTITUCIONES E IDENTIDADES EN AMÉRICA LATINA

JÉSUS GARCÍA-RUIZ¹

Recibido: 30 de agosto de 2012

Aprobado: 11 de septiembre de 2012

Artículo de Investigación

* Antropólogo. Director emérito del Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) Francia.

Resumen

En los años que siguieron a la caída del muro del Berlín, se han llevado a cabo en París 23 exposiciones sobre el Barroco latinoamericano. El paradigma de la complejidad y su desarrollo tuvo que ver, ya que el Barroco es una de sus expresiones más elaboradas. Y, como lo señalaba Correa Belfort, ministro brasileño de la cultura, el Barroco fue “el embrión de nuestra nacionalidad” tanto de Brasil, como de América Latina.

Palabras clave: Barroco, contra-reforma, iconografía.

FOR A BAROQUE CIVILIZATION ANTHROPOLOGY: INSTITUTIONS AND IDENTITIES IN LATIN AMERICA

Abstract

In the years that followed the Berlin Wall fall, 23 exhibitions about the Latin American Baroque have taken place in Paris. The complexity and its development paradigm had a lot to do with this since the Baroque is one of their most elaborated expressions. And, as it was pointed out by Correa Belfort, Brazilian Minister of Culture, the Baroque was “the germ of our nationality” both in Brazil and in Latin America.

Key words: Baroque, contra-reform, iconography

Revalorización del Barroco y de lo barroco

José Ignacio Hernández Redondo señala:

“La historia del arte se ha mostrado durante casi dos siglos llena de prejuicios y bastante condescendiente en relación con la escultura barroca española. Esta actitud ha cambiado recientemente y se reconoce ahora que representa uno de los aportes más brillantes y más originales de España al arte europeo” (1998: 354).

Estos “juicios y prejuicios”, esta perspectiva de valoración y descalificación puede generalizarse más allá de la “escultura barroca” y extenderse a la cultura barroca en general. En efecto, la cultura barroca ha estado, durante dos siglos, tocada del anatema del descrédito; calificado como desviación, como anomalía frente a “lo clásico” que era pensado como encarnación de la pureza y del equilibrio. Pero las cosas han cambiado. Investigaciones recientes insisten sobre la dimensión retórica de la producción artística, sobre la lógica de diseminación del imaginario barroco, sobre la importancia del concepto de “arte total” para el análisis del barroco, sobre el rol de lo efímero en la creación artística, pero, al mismo tiempo, sobre su capacidad a desafiar el tiempo. Insisten también sobre la necesidad de acercamiento a la metafísica en que se encontraba inmerso el hombre barroco, la crisis político-social e ideológica que representó ese periodo de la historia y las lógicas sociales que emergieron durante el mismo.

Como lo señala Sarduy, gran intelectual cubano instalado en Francia hace más de 50 años,

“los especialistas han agotado la historia del término “barroco”; pero poco denunciado el prejuicio persiste, mantenido por el oscurantismo de los diccionarios, que identifican el barroco a lo estrambótico, a lo excéntrico o, incluso, a lo barato, sin olvidar los avatares más recientes” (1974: 16).

Así para corroborar su análisis cita a Quatremère de Quince (1832), quien en su *Diccionario Histórico de Arquitectura*, afirma:

“la bizarrería es un sustantivo femenino, término que expresa en la arquitectura un gusto contrario a los principios recibidos, una búsqueda afectada de formas extraordinarias y cuyo único mérito consiste en la novedad misma que hace el vicio... se distingue en moral el capricho y la bazarería. El primero puede ser el fruto de la imaginación, el segundo, el resultado del carácter... esta distinción moral puede aplicarse a la arquitectura y a los

diferentes efectos del capricho y de la bizarrería que tienen lugar en este arte... Vignole y Miguel Ángel han admitido ciertas veces detalles caprichosos en su arquitectura. Borronini y Guarini han sido los maestros del género bizarro”.

No es, sigue afirmando, Sarduy “sino a partir de Eugenio d’Ors que el anatema se temperó; se disimuló más bien”.

El término “barroco” ha tenido su periodo prehistórico: numerosos autores consideran el termino de origen portugués, el cual era utilizado para designar –en joyería– una perla deforme, no regular, lo que haría referencia –sobre todo en Francia– a “irregular”, a “insólito” o a “barbarismo”. En países como España o Alemania, no está marcado por esta carga semántica o juicios de valores, sino que era utilizado para designar un periodo de la historia del arte. Sin embargo, los primeros analistas del Barroco, entre ellos Jacob Burkhardt (1860), lo pensaban como una forma de degeneración del renacimiento.

En realidad, esas percepciones y valoraciones iban en el sentido del orgullo nacional de los países en los que el barroco era pensado como una invasión extranjera¹. Entre el siglo de los Médici y del Rey Sol, dos épocas gloriosas, el periodo Barroco aparece como un momento “vacío”, de decadencia, –que es mejor dejar en el olvido–. Esta imagen se prolonga en el siglo XX y el filósofo Italiano Benedetto Croce fue uno de los exponentes de la misma, criticando, en 1920, a un arte “que no es sino juego (...) una búsqueda efímera de medios para mejor desconcertar”. En fin, el Barroco, a pesar de sus despliegues superficiales y de su dimensión calurosa, es frío; a pesar de la profusión de sus cuadros y de sus engaños, deja un sentimiento vacío. Benedetto en su obra *Ensayos de estética*, sigue afirmando:

“por lo tanto, el Barroco es una especie de feo artístico y, como tal, no es para nada artístico, sino todo lo contrario, algo diferente del arte que ha tomado el aspecto y el nombre en el dominio del cual se ha introducido y substituido a él. Y eso no obedece a la ley de la coherencia artística” (1991).

En realidad se trata de una doble confusión, elucidada posteriormente: confusión entre el Barroco y el manierismo post-renacentista; y a la incapacidad de interpretar el manierismo, que es en realidad únicamente el periodo postmoderno de esta modernidad llamada Renacimiento. Pero el Barroco es todo lo contrario de una degeneración: se trata de un movimiento profundamente dinamizado por una voluntad de regeneración que se instaura y consolida tras la huella de la toma de control sobre las comunidades sociales, políticas e ideológicas, por los Estados y las iglesias,

¹ Situado en el contexto del siglo XIX.

sobre bases renovadas que ponen en primer plano los principios de unidad y de autoridad. Esta confusión procede, también, por otra parte, de lo que podríamos llamar “la conciencia de la fractura”, que desemboca en la constitución de un universo dual en todos los niveles de la percepción.

La cuestión del Barroco se convierte en un sujeto de importancia central en la historiografía alemana a finales del siglo XIX. Debates apasionados se desarrollan –sobre la naturaleza del Barroco, sobre sus orígenes y características distintivas–; por un lado, son alumnos del profesor E. Panofsky (1996) de Namborurg y, por el otro, los que se sitúan en la huella del Instituto Germánico de Roma, donde enseña Wölfflin. Estos debates dieron origen a trabajos que guardaron toda su fuerza y que hoy suscitan igualmente disputas: el tema no es evidente y presenta, todavía hoy, grandes dificultades.

Las primeras tentativas de puesta en situación del Barroco, en las artes, que conciernen a la organización y la percepción del espacio puede ser atribuida a Heinrich Wölfflin, gran especialista alemán de la historia del arte, quien publica en (1888) una obra clave, titulada *Renacimiento y barroco*, en la cual especifica:

“se ha tomado el habito de entender bajo el nombre del barroco el estilo que marca la disolución del renacimiento o –según una expresión más frecuente– su degeneración (...) A diferencia del renacimiento, el barroco no está acompañado de ninguna teoría. El estilo de desarrollo sin modelos. Da la impresión como que no hubo el sentimiento de haber iniciado nuevas vías por principio. Es por eso que no se le daban nombres precisos a este estilo: “stilo moderno” engloba igualmente todo aquello que no es “antiguo” o no pertenece al “stilo tedesco” (gótico). Sin embargo, algunos conceptos desconocidos anteriormente aparecen ahora, entre los autores que escriben sobre el arte, como criterios de belleza: caprichoso, bizarro, extravagante, etc. Se experimenta un cierto placer en lo que es singular, en lo que va más allá de las reglas. El encanto de lo informal comienza a operar” (1888: 13).

En 1915, Wölfflin, publica *Principios fundamentales de la historia del arte*² en la cual el análisis –continuando las perspectivas de la obra anterior– procede al establecimiento de una serie de antítesis que confrontan dos tipos de estética. La estética llamada clásica y la estética llamada barroca. La primera, se caracteriza por la linealidad, los cortes del espacio en planos separados, la circunscripción de formas y la prevalencia del dibujo. La segunda, privilegia la continuidad, la materia coloreada, el dinamismo de las formas más que la armonización de las líneas. Lo clásico, en esta

² Traducida por Marcel Raymond y publicada en París en 1952, y reeditada en 1984.

perspectiva, tiene como objetivo una utopía de la perfección formal, obtenida por el cierre frente al exterior y la armonización interna de las partes en relación con el todo: sería una imagen que reenviaría a una representación tradicional del cosmos, centrado, cerrado, uno y unívoco. Por su parte, el Barroco, no hace sino indicar direcciones, creando un campo de fuerza abierto y conflictivo, en el que todo es energético e indefinido, ilimitado, interminable. Lo clásico porta el culto de la unidad, que es una realidad predeterminada, que impone la norma y la regla. El Barroco se expresa y existe en la diversidad, en lo lujurioso y opone a la unidad indivisible de lo clásico, una “unidad múltiple” mediante la puesta en relación –y en resonancia– de afinidades.

Finalmente, Wölfflin señala la cuarta oposición que tiene que ver con la luz y la sombra: lo clásico está marcado por una obsesión –una fascinación, incluso– por un absoluto de claridad; el Barroco, privilegia los contrastes: hace salir la luz de una sombra que tiene su propia consistencia. Como lo han señalado estudios recientes³ sobre Wölfflin, fue él quien elaboró el primer sistema coherente de interpretación del Barroco con la teoría de principios “clásico-barroco” fundamentales, que opone en cinco pares antitéticos: cerrado/abierto; lineal/pictorial; representación por planos/representación en profundidad; unidad/pluralidad; claridad absoluta/claridad relativa.

En los años treinta, los estudios sobre el Barroco se multiplicaron: en Francia Emile Male (1932, 1995), orienta el análisis a partir de la perspectiva del estudio de las ideas religiosas cuya influencia, le parece decisiva sobre la evolución del arte. Esta perspectiva sobrepasa el análisis formal de Wölfflin. A mediados de la década, Eugenio d’Ors publica su obra clásica *Lo Barroco* (1935), en la que se desarrolla la idea de que la creación artística –a través de la historia– oscila entre dos polos: el sentido y el espíritu, el dinamismo y el reposo, el patetismo y la razón, la vida y la eternidad, bajo la influencia de constantes “misteriosas” –que llama “eons”– y que se encuentran operando todo a lo largo de la historia. Esto le permite hablar de un “barroco alejandrino”, de un “barroco gótico”, de un “barroco budista”, entre otros.

“Por todas partes –afirma Eugenio d’Ors– donde encontramos reunidos en un solo gesto varias intenciones contradictorias, el resultado estilístico pertenece a la categoría de barroco. El espíritu barroco no es lo que quiere. Quiere al mismo tiempo, los pros y los contras. Quiere –he aquí columnas cuya estructura es una paradoja patética– gravitar y huir. Quiere –me acuerdo de un ángel, en una reja de una iglesia de Salamanca– levantar el brazo y bajar la mano. Se aleja y se acerca en espiral... se mofa de las exigencias del principio de contradicción” (1935:15).

³ Ver: “Ciclo de conferencias en el museo del Louvre”, en 1993, publicado en París 1995.

En este sentido, Eugenio d'Ors prolonga la reflexión de Wölfflin y la sobrepasa al establecer lo clásico y lo barroco como constantes de civilización, incluyendo aportes freudianos y estableciendo entre las dos categorías, no una relación de oposición, sino una oscilación que les hace convertibles.

Es en esta continuidad que es necesario situar, también los trabajos de Macel Raymond (1948, 1949, 1955) que aportaron elementos fundamentales para la diferenciación entre el barroco y la escritura. En este mismo contexto se sitúan los trabajos de Jean Rousset (*La literatura de la edad barroca en Francia y Antología de la poesía barroca*) que marcaron el apogeo de un periodo de investigación en el cual las categorías desarrolladas por los historiadores del arte fueron aplicadas específicamente al análisis de la literatura. Este último autor centra sus análisis en torno a dos categorías: el movimiento y la apariencia, a las que considera como marcas distintivas de un tipo de sensibilidad. Su análisis pone en evidencia que el complejo cultural barroco se sitúa, por una parte, en la imposibilidad de alcanzar el ser, lo que lleva a los autores a una inmersión en la fluidez de la existencia y, por otra, a tomar conciencia de que todo circula, se dispersa y se metamorfosea y –a través de las ilusiones espectaculares de la apariencia– la vida se convierte en un escenario de teatro. En 1968, con *El interior y el exterior*, Jean Rousset aborda sistemáticamente los principios de movimiento y apariencia que desemboca más tarde en el análisis del mito de Don Juan. Hoy nos encontramos ante una tercera fase de investigación en la que los estudios comparativos abordan la producción barroca europea, como es el caso de los trabajos de D. Souiller (1988), lo que permitirá reencontrar una perspectiva de globalidad.

Es en ese mismo contexto que se desarrollan los trabajos de V. L. Trepie (1937), en una obra que se convirtió rápidamente en referencia: asocia sus análisis artísticos (que gracias a su erudición conciernen tanto a Praga, como Uro Preto Brasil, Roma o Versalles) al estado de la sociedad. Es de esta manera que constata lazos entre el Barroco por una parte y las grandes propiedades, la piedad y fervor de las sociedades campesinas y la propaganda monárquica, mientras que el clasicismo lo asocia con la expansión intelectual y económica de la burguesía urbana. Esta dimensión política del Barroco será prolongada más tarde por L. Martin (1988), en su estudio *Pour une théorie baroque de l'action politique* y por estudios como los de Geoffrey Parker (2000: 113-126), *El mundo político de Carlos V* (2000: 113-126) o de Heinz Schilling (2000: 285-364) *Carlos V y la religión: lucha por la pureza y la unidad del cristianismo* (2000: 285-362) o de Immanuel Wallerstein (2000: 365-392) *Carlos V y el nacimiento de la economía-mundo capitalista* (2000: 365-392).

Sin embargo, el cambio de orientación ha venido de la perspectiva que analiza el Barroco no únicamente como “arte”, sino como sistema civilizatorio, como sistema cultural, como sistema gestador de culturas.

Esta re-conceptualización vino, en un primer momento, del terreno histórico, Barroco es –indica José Antonio Marawall–:

“que renunciamos a servirnos del término Barroco para designar conceptos morfológicos o estilísticos repetibles en culturas cronológica y geográficamente apartadas” (2000: 24-25).

Y un poco más adelante insiste:

“que una cultura dispone siempre de préstamos y legados, es fácil de comprobar, (...) pero los antecedentes, influencias, etc.; No definen una cultura. Nos dicen, a lo sumo, –y ya es bastante–, que una cultura de un periodo determinado está abierta a corrientes exóticas, cuenta entre sus elementos una movilidad geográfica” (Ibíd.: 24-25).

Es en esta misma perspectiva que se sitúan los estudios antropológicos recientes sobre todo en Brasil. En este mismo sentido F. E. Cardona insiste en esta perspectiva en la presentación de la exposición *Brasil Barroco*, entre *Cielo y tierra*⁴⁴:

“He pensado siempre que tenemos el deber de presentar al publico extranjero una exposición sobre el arte colonial, a la altura de la significación que el barroco tiene para la cultura brasileña”.

Y su ministro de relaciones exteriores, Luis F. Lampreira es mas explicito: “el barroco representa en Brasil un verdadero ciclo civilizatorio, nuestro primer gran impulso hacia lo universal”.

Las investigaciones contemporáneas evidencian una ambigüedad real. El “Barroco” esta, ciertamente integrado en una época, pero la comparte con el clasicismo. El término “barroco” se aplica más a una mentalidad que a un repertorio de formas. Hoy se habla no solo de música barroca, sino de política barroca, de religión barroca, de matemáticas barrocas...

Habiendo pasado al lenguaje común, la noción se ha convertido en muy vaga y borrosa, lo que le convierte en científicamente inoperante e, incluso, en ciertos casos nociva. Seguimos estando ante un dilema fundamental como lo señala J. Thuillier (1955: 13-29): la redefinición de una acepción histórica (el periodo que iría del concilio de Trento a las vísperas

⁴ Paris, Union Latina-Petit Palais, Museo de Bellas Artes de la ciudad de Paris, 1999/2000.

de la Revolución Francesa) o una acepción formal (que no puede alejarse de los principios fundamentales de Wolfflin) (1955: 13-29). Esta situación paradójica es –tal vez– única en la historia del arte occidental. ¿Cómo explicar que la investigación científica y la opinión pública se encuentren tan desorientadas ante un fenómeno que se impone –sin embargo– con una evidencia y una autoridad que nadie puede negar? Eugenio d’Ors, en *Du baroque*, ha avanzado en una idea que tiene, sin duda, un interés por la prolongación explicativa que puede generar: “en un primer impulso de resistencia a las tesis filosóficas del barroco, había comenzado por ocupar una posición bastante estrecha”, y es en esta dirección que Edouard Pommier, inspector general honorario de los museos de Francia, ha construido una reflexión explicativa original:

“creo que la dificultad (o desconcierto hacia el barroco) se explica, en parte, por un estado de cosas totalmente específico, pero que no ha sido señalado nunca. No disponemos de análisis teóricos del periodo en que se formó y expandió el arte barroco” (2002: 9-45).

A diferencia del Renacimiento que produjo tratados importantes sobre el ideal artístico presentando un recorrido preciso sobre el pensamiento “clásico”, el Barroco no fue acompañado por su propia teoría; únicamente tenemos acceso a las críticas que suscitó y que hicieron sus contemporáneos. Dicho con otras palabras, el Barroco no generó su auto-interpretación, lo que constituye una paradoja sorprendente, que conlleva consecuencias en la percepción de un movimiento artístico que no se “auto-reflexiona” en un pensamiento propio. Los textos existentes son fragmentados y estuvieron dispersos y no constituye un cuerpo teórico coherente.

La contrarreforma: la respuesta católica a la reforma protestante y la renovación de la Iglesia romana

El término “contrarreforma” es un término que fue forjado en el siglo XIX en un contexto polémico por los historiadores protestantes alemanes. Y en ciertos trabajos católicos de nuestros días se evita la utilización del término, utilizando el de reforma católica, es decir, el mismo que es usado para la reforma protestante. No obstante, una objetividad histórica hace que sea necesaria la permanencia de la expresión contrarreforma. En efecto, varias constataciones se imponen: en primer lugar, durante los siglos XVI y XVII, Roma intentó hacer retroceder el protestantismo, “llamando las ovejas al redil”; en segundo lugar, es necesario situar la contrarreforma

en el clima de intolerancia –tanto católico, como protestante– que dominó a ese periodo; en tercer lugar, pensar el periodo como un momento de renacimiento religioso que duró un tiempo excepcionalmente largo y que fue profundo como consecuencia del Concilio de Trento.

La conciencia de necesidad de reforma se hacía sentir por todas partes: entre los Franciscanos, el llamado “héroe de la pobreza”, Matteo da Bascio, dio origen, en 1526, a la orden de los Capuchinos, que fue reconocida en 1528 por el papa Clemente VII. En 1540 la bula *Regimini militantis ecclesiae* aprueba la Compañía de Jesús de san Ignacio de Loyola. Y van a ser estas dos órdenes religiosas las que se implicaran con mayor claridad en la contrarreforma tridentina.

España, por su parte, había llevado a cabo su propia reforma gracias al cardenal Cisneros, que murió en 1517, reforma que había sido estimulada por la dinámica misionera de la evangelización de América. Así, esta solidez y rigidez de la reforma española se manifestó en el Concilio de Trento.

La convocación del Concilio cuya necesidad era reconocida por todos, fue retrasada repetidas veces: las resistencias de los papas, las guerras incesantes entre Francia (Francisco I) y el Santo Imperio (Carlos V) constituían un freno a la convocación y al acuerdo sobre el lugar. Numerosos coloquios –como el de Ratisbona en 1541– cuya finalidad había sido el “rehacer de la unidad”, habían fracasado, hasta que el papa Paulo III quien con el acuerdo del emperador Carlos V decide convocarlo. Trento es elegido como sede, pues se trata de una ciudad bajo el control imperial de Carlos V, pero de cultura Italiana.

Es en este contexto que se sitúa el Concilio de Trento que para algunos “fue una máquina de guerra”, mientras que para otros, fue la concentración de todas las fuerzas vivas de reforma existentes en el mundo católico. Lo que sí es cierto, es que el concilio de Trento ha ocupado un espacio sin precedentes en la historia de la Iglesia católica y en la historia general de occidente. En efecto, fue dicho concilio el que constituyó el zócalo ideológico y normativo hasta el Concilio Vaticano II.

El llamado hecho por Lutero a un retorno al evangelio y a una reforma drástica de la Iglesia, había conllevado su excomunión y la ruptura con la cristiandad latina. León X y Clemente VII, pensaban que ya no era posible dar marcha atrás, que la unión era imposible y que la condena de las doctrinas del monje Agustino en la bula *Exsurge Domine*, de 1520, era irrevocable. Para muchos, se imponía la urgencia de la reforma de la Iglesia romana e insistía sobre la necesidad de convocar un concilio general. A pesar de las presiones de Carlos V, el papa Clemente VII tardó en tomar la decisión y no es, sino hasta 1530 que promete convocarlo, y eso, poniendo como condición de que los protestantes se incorporen nuevamente al

catolicismo antes de su convocación. Finalmente, inició trabajos el 13 de diciembre de 1545 y concluiría 18 años más tarde, el 5 de diciembre de 1563.

En realidad, inicia con 25 años de retraso, y –en ese contexto– las oposiciones se habían estructurado y consolidado, por lo que no dispone ya de los márgenes de maniobra como para reconciliar a los cristianos de occidente. Los protestantes exigían que fuese “libre”, es decir, que pudiesen participar los teólogos reformados y los laicos; debía llevarse a cabo en territorio alemán, pues era en este territorio que el conflicto se había originado. Roma, por su parte, se oponía a todo tipo de puesta en tela de juicio de su supremacía y se negaba a dar marcha atrás sobre la condena de las tesis de Lutero; proponía, igualmente, que una ciudad italiana fuera la sede, pues siendo terreno del papado, disponía de mayores márgenes estratégicos.

Las razones que motivaron la decisión de Pablo III en 1541 de convocar el concilio, fueron tres: confirmar a los católicos indecisos en su arraigo en la fe católica; defender la autoridad romana impidiendo que se llevase a cabo un concilio nacional en Alemania, pues se trataba de mantener la autoridad doctrinal; y, en tercer lugar, impedir el desarrollo de las ideas protestantes en Italia y los países del sur de Europa. En este sentido, Pablo III sigue una doble estrategia: por una parte, reorganiza en 1542 la inquisición y, por la otra, reactiva la idea del concilio (Jedin: 1965).

Este contexto de escepticismo incide en el concilio mismo. En efecto, numerosos obstáculos marcaron su inicio y desarrollo (Bernhard, Lefebvre & Rapp, 1990). En primer lugar, a nivel territorial: inicia en Trento en 1545, pero la peste obliga a que sea trasladado a Bolonia en 1547, aun contra la opinión de Carlos V; Bolonia era territorio del papado. Carlos V exigía el regreso a Trento, por lo que Pablo III, en 1549, lo suspendió sin fijar fecha de reinicio. Será necesario esperar a 1551, año en el que el nuevo papa, Julio III, aceptó reabrir nuevamente los trabajos en Trento, pero el avance de las tropas protestantes hasta el Tirol, representaba una amenaza real para Trento, lo que llevó nuevamente a suspender las sesiones de trabajo en abril de 1552. Es 10 años más tarde que es convocado nuevamente, en enero de 1562, bajo la dirección del nuevo papa Pablo IV, quien además de haber manifestado su oposición al concilio, se encontraba en guerra como aliado de los franceses contra los Habsburgo.

A estos problemas, es necesario añadir las dificultades y contradicciones de la participación. En efecto, a la eucaristía de apertura del concilio, el 13 de diciembre de 1545, participaron cuatro arzobispos, de los cuales 1 era francés, y 21 obispos, de los cuales 1 era alemán y 1 era francés. Significativo también, fue el origen nacional de los presentes cuando se reinició el 18 de enero de 1562: 85 italianos, 14 españoles, 3 portugueses, 3 griegos, mientras

que sólo había 1 francés, 1 alemán, 1 inglés, 1 polaco y 1 holandés. Pero la nueva dinámica atrajo a lo largo del año a nuevos participantes: durante ese año, los franceses, por ejemplo, llegaron a ser 27.

No obstante, la asistencia no fue numerosa: los obispos y arzobispos de América Latina no fueron autorizados a asistir por la corona española, a pesar del interés manifestado insistentemente por hombres como Zumárraga, arzobispo de México o el mismo Francisco Marroquín, obispo de Guatemala que estaba en México, donde fue consagrado obispo, durante el periodo de intercambio epistolar entre Zumárraga y la corona española, la cual se opuso al viaje de los obispos a Trento. En el momento de mayor presencia en Trento, el número de votantes llegó a 237, mientras que en los concilios anteriores habían participado cerca de 300, en el III Concilio de Letrán y 404, en el IV Concilio realizado también en Letrán en 1215.

Sin embargo, el número de obispos residentes en Europa en ese momento –sin contar los que se habían pasado a la reforma de Lutero– eran más de 500. La presencia mayoritaria de representantes del sur de Europa, hicieron que el concilio representase, sobre todo, las preocupaciones y la visión del mundo cristiano mediterráneo.

Las decisiones más importantes fueron tomadas en las sesiones que tuvieron lugar entre 1546-1547 y 1551. En efecto, en esas sesiones fueron dirimidos los temas relacionados con la tradición –es decir, el rol de los padres de la iglesia como autoridades–, el pecado original, la justificación y los sacramentos. En la temática desarrollada por el concilio, pueden ser diferenciados tres grandes ejes centrales: el del dogma, el de la disciplina y los decretos concernientes a la justicia eclesiástica y los lazos entre el cuerpo episcopal y el pontificado romano.

A nivel doctrinal, Trento se sitúa en la continuidad histórica: opone a la “sola Biblia” y al “libre examen” de los protestantes, la Biblia “esclarecida por las generaciones sucesivas”, es decir, por la “tradición” representada por los padres de la Iglesia y los concilios. Al mismo tiempo, el concilio abre las puertas a nuevas traducciones de la Biblia, pero exige que en “las lecciones públicas, en las disputas en la predicación y en las presentaciones doctrinales” se siga utilizando la Vulgata, que había sido traducida por san Jerónimo. Por otra parte, la teología protestante había encontrado su punto de partida en una concepción extremadamente dramática del pecado original, por lo que la doctrina del concilio se opuso a Lutero afirmando que, en Adán, el libre arbitrio no había sido disminuido “e inclinado al mal” y que la concupiscencia no es, en sí misma, un pecado, sino “un efecto del pecado”.

En el siglo XVI, el tema más debatido había sido el de la “justificación” que seguía, según una lógica racional, al del pecado original (Quillet, 2000:

160). El concilio consagrará, ni más ni menos, 44 congregaciones particulares y 61 congregaciones generales al respecto. La mayor parte de los contenidos referidos a la justificación hacían referencia a la condena de las posiciones protestantes y es, en el mismo contexto, en que se sitúa la posición sobre la fe: ya que la fe es condición necesaria, pero no suficiente de la justificación, el fiel, contrariamente a la doctrina de Calvino, nunca se encuentra ante la posibilidad de una “caída”, lo que no necesariamente le hará perder la fe.

Esta misma perspectiva doctrinal conduce a insistir sobre los sacramentos: para Lutero, el rito sacramental no tiene valor propio, ni eficacia objetiva, lo que significa, que es la palabra en acción y una confirmación de la salvación que es dada a quien la recibe; para la Iglesia católica los juegos no están hechos de antemano, lo que significa, que el hombre podrá perderse o salvarse según el uso que haga de la “gracia”. Trento afirma, en consecuencia, que los sacramentos contienen realmente, “como la causa contiene al efecto, la gracia que significan, a todos aquellos que no ponen obstáculos a su acción”. No son, por tanto, simples ritos exteriores como los de la antigua ley, no alimentan simplemente la fe (como opinaba Lutero), no son simplemente signos de cristiandad (como afirmaba Zwinglio). El concilio mantuvo los 7 sacramentos y consagró una importancia especial a la discusión de la eucaristía, ya que había sido uno de los temas que había despertado debates apasionados a todo lo largo del siglo XVI. Rechazó no sólo la doctrina de los “sacramentales” (la cena como ceremonia del recuerdo) y la de Calvino (presencia real, pero espiritual), sino también la doctrina de la consubstancialización luterana (Cristo está en el pan y en el vino, como el fuego en el hierro rojo). Afirmó, que la conversión de toda la sustancia del pan en el cuerpo y de toda la sustancia del vino en la sangre de Cristo y, contra todas las corrientes protestantes, declaró que la eucaristía es un sacrificio por medio del cual, el salvador continua aplicando la virtud saludable de su muerte a la remisión de los pecados.

En sus trabajos, el concilio discutió conjuntamente la clasificación doctrinal y la reforma de la Iglesia. Es en la V sesión que comienza la discusión sobre la predicación, que es uno de los aspectos criticados por Lutero: el concilio pide a los clérigos regulares que “prediquen el evangelio de Jesucristo” e insisten que si alguien no cumple esta obligación, “que sea sometido a un castigo riguroso”. En este mismo contexto son propuestas toda una serie de reformas concernientes al clero en todos sus niveles: solicita al papado que se rodee de cardenales de calidad, que coloque a la cabeza de las iglesias a obispos “buenos y competentes”, que prohíba el cumulo de beneficios, que se obligue a los obispos a residir en sus sedes y les recuerda que deban asistir cada tres años a un sínodo provincial, organizar cada año un sínodo diocesano y visitar regularmente a la diócesis.

Contrariamente a los miedos del inicio, la autoridad papal salió reforzada, al igual que la de obispos a nivel local. Este reforzamiento de la autoridad de los obispos fue un logro central del concilio, ya que implicó la organización de un sistema de autoridad cuya finalidad era el de retomar el control teológico y pastoral sobre los monasterios y sobre los clérigos locales a quienes se les prescribía la obligación de residencia en sus parroquias y tener que solicitar autorización al obispo para ausentarse. En relación con los clérigos, el concilio es muy explícito: los clérigos que no lleven sotana serán suspendidos, se castigarán a los que vivan en concubinato, serán suspendidos –igualmente– los “sacerdotes vagabundos y los desconocidos”, entre otros. Fue durante la sesión XXIII, que fueron dadas esas directivas y fue en la misma sesión, que se decidió la creación de seminarios diocesanos, ya que se pensaba que no era posible la renovación católica, sino en la medida en que los clérigos tuviesen una formación teológica y pastoral sólida y consolidada.

En su XXV sesión, insistió también sobre la necesidad de reforma de los religiosos y de las religiosas: insistieron en que tenían que vivir en conformidad con las reglas de sus respectivas ordenes; que no podían tener bienes a título individual; que para la creación de nuevos conventos era necesaria la autorización del obispo y que era éste, quien tenía la responsabilidad sobre los conventos de clausura, entre otras.

Fue en esta misma sesión XXV –que fue la última–, que los padres del concilio elaboraron una teología de los santos, otro tema de confrontación con los protestantes, doctrina que se convirtió en una verdadera teoría de la imagen y de su rol como vector de la creencia, de la ideología y de la fe. Para oponerse a la doctrina de la justificación por la sola fe, exaltó el valor de las obras y desarrollaron la noción de mérito. Como respuesta a Lutero y a Zwinglio, que habían rechazado las indulgencias y las peregrinaciones, y a Calvino, que se había burlado de las reliquias, el concilio mantuvo y defendió las formas tradicionales de la piedad, confirmó y normó el culto de las “santas imágenes”, lo que constituyó un verdadero programa artístico del que el Barroco sería la expresión más acabada.

Un balance rápido del concilio nos permite constatar que no fue él la causa de la separación entre protestantes y católicos: la separación había sido consumada anteriormente. Dio, indiscutiblemente, un nuevo impulso a la Iglesia romana, la cual experimentó del siglo XVI hasta el siglo XVIII, un dinamismo excepcional. A nivel doctrinal, el tema central fue la oposición a la concepción del libre arbitrio luterano-calvinista y la rehabilitación de la naturaleza humana, de la que el arte Barroco expresará la confianza restablecida. A nivel de la organización institucional, elaboró un diagnóstico de los males que sufría la Iglesia y puso en marcha una

respuesta sin precedentes. Finalmente, a pesar de las oposiciones y resistencias, los decretos de Trento fueron ampliamente implementados, lo que conllevó un cambio indiscutible del “rostro de la Iglesia”. El concilio fue más que una contra-ofensiva. En efecto, aportó un credo a aquellos que habían permanecido fieles a Roma, abordó temas candentes de la época, como la relación entre escritura y tradición, el pecado original y la justificación, el significado de los sacramentos y presencia de Cristo en la eucaristía, el rol mediador de los santos, entre otros; reforma institucional que consolidó el rol de los obispos, la formación del clero, la revalorización de la predicación y la reforma de las órdenes religiosas [...].

La pregunta que se plantan numerosos investigadores es, si en realidad, el concilio no fue excesivamente importante y si su voluntad de renovación no llevó a una normativa excesivamente rigurosa. Y en este sentido, nos podemos preguntar, si al fijar el dogma, al estructurar con excesiva rigidez las instituciones de la Iglesia romana, no fue una de las causas que dificultó y frenó –a partir del siglo XVIII– el pasaje de la institución al mundo moderno. En efecto, la influencia y la normativa que el concilio implementó, marcaron un “antes de Trento” y un “post-Trento”, el cual mantuvo su normativa hasta el Concilio Vaticano II, es decir, durante más de cuatro siglos.

La implementación de la doctrina tridentina

la imbricación entre poder político y poder religioso durante los siglos XVI y XVII incidió considerablemente, ya que en numerosos casos, los príncipes se pensaron como los paladines del catolicismo: la intervención de Carlos V en los países bajos, las condenas ordenadas por María Tudor en Inglaterra, la inquisición española bajo Felipe II, la represión del duque de Alba en los territorios actuales de Bélgica entre 1567 y 1572, la masacre de san Barthélemy en 1572, la ejecución de la nobleza protestante de Praga en 1620, el sitio de la Rochelle entre 1627 y 1628, entre muchos otros; dejaron malos recuerdos en la historia.

Los “actos de fe” en España superaron con creces el celo de Roma y el catolicismo militante de los reyes, frecuentemente, un soporte de sus ambiciones políticas. En efecto, los príncipes católicos, impulsados por Roma, intentaron –logrando en diversos casos– reconquistar por la fuerza los territorios que se habían pasado al campo protestante.

Pero la contrarreforma desarrolló también una verdadera estrategia de control social de poblaciones: en los países que habían permanecido católicos o que habían sido reconquistados, se ejerció un control estricto y se inició un proceso de conversión de los protestantes. Como parte de esta

estrategia, se desarrollaron las universidades, los colegios, las cofradías, las tierras de misión, entre otras; al tiempo que se construyen o reconstruyen las iglesias barrocas –estilo grandioso– capaces de impresionar a las masas. Y esta fue, también la política en la América colonial.

Roma tomó en serio la implementación de la contrarreforma: Pío IV confirmó el 26 de enero de 1564 (el concilio había concluido el 3 de diciembre del año anterior) los decretos y en junio fue publicada una bula confirmando la obligatoriedad de los decretos del concilio en toda la cristiandad católica. El concilio había ordenado la revisión de los textos eclesiásticos: en 1546, el concilio había solicitado la redacción del catecismo, que saldrá dos años después de la financiación del mismo; el nuevo breviario fue publicado en 1568 y el nuevo misal en 1570; la Vulgata fue revisada y publicada en 1593. Entre los papas que siguieron al concilio de Trento, dos fueron canonizados –Pío V (1565-1572) e Inocencio XI (1676-1689)–, lo que evidencia también la reforma interna del papado.

Pero la contrarreforma encontró resistencias: el mismo Felipe II al recibir las decisiones de Trento, señaló claramente que las recibía en la medida en que no interfiriesen “con sus privilegios reales”, pues había afirmado la autoridad de la monarquía sobre la Iglesia de España, lo que le lleva a utilizar, en el interior, la inquisición con fines políticos y en el exterior –en las tierras americanas– un verdadero vicariato eclesiástico, a pesar de las reticencias de Roma que lo consideraba como una participación del poder civil sobre las funciones misioneras; guerras de religión en Francia y en Bélgica, inercia de los hombres de la guerra, entre otras.

Empero, independientemente de esas dificultades y debilidades, una constatación histórica hecha por numerosos historiadores y analistas es que el catolicismo sale fortificado de la crisis del Renacimiento. Roma se transforma: deja de ser la ciudad licenciosa vilipendiada por Savonarola y Lutero, al tiempo que las nuevas construcciones barrocas –civiles y religiosas– realzan el esplendor de la ciudad, sobre todo en 1560 y 1630. Una ciudad en la que el papado acrecienta su autoridad en el mundo católico. A esto contribuyó, sin duda, la reorganización del gobierno de la Iglesia a partir, sobre todo, de Pablo III, y la creación de nuevas conragaciones en el interior de la administración vaticana por Sixto V que gobernó de 1585 a 1590.

Fue también de Roma, de donde partieron las directivas sobre el arte y la estética religiosa. El arte, llamado “jesuítico” en ciertos casos por la construcción de la Iglesia del Gesù, fue en realidad un “arte romano”, es decir, impulsado por el Vaticano. Es a través del mismo que se expresó la majestad de una capital que se expresaba y quería espiritualmente conquistadora portadora de prestigio. En este contexto voluntarista, el arte sagrado perdió una parte de libertad y de fantasía de que había disfrutado

en periodos anteriores. Guiado e inspirado por los teólogos, fue un arte apologético y funcional. Exuberante en su versión barroca, pensado como un vector de la ideología social, política y religiosa.

La arquitectura desarrolló en la construcción de iglesias, el modelo de cruz romana con triple nave para permitir el desarrollo procesional en su interior; con el fin de revalorizar la eucaristía, el altar fue realzado; a los vitrales multicolores cedieron los ventanales blancos, con lo que era más fácil seguir los oficios en el interior de las iglesias más iluminadas. Para integrar a los devotos se desarrollaron técnicas para mejorar la acústica y el pulpito fue instalado –majestuosamente– en la nave central.

Los sacramentos fueron revalorizados, por lo que la comunión y la confesión dieron origen a las bellas balaustradas y a los bellos confesionarios que pueden ser admirados, todavía hoy en las iglesias del mundo Barroco.

En la implementación y propagación de la reforma católica, las órdenes religiosas desempeñaron un rol central tanto en el mundo católico, como en el desarrollo de las misiones. Esto fue posible gracias al desarrollo excepcional de dichas órdenes. El caso de los jesuitas lo evidencia: es en 1556 que fallece Ignacio de Loyola, la compañía de Jesús contaba ya con 1.000 miembros y tenía un centenar de fundaciones. Y cuando en 1773 fue suspendida la orden, contaba con 23.000 miembros, repartidos en 39 provincias, que enseñaban en 800 centros. Por su parte, los capuchinos tuvieron un desarrollo exponencial equivalente: a principios del siglo XVIII eran 30.000 y administraban 1.800 establecimientos.

¿Cuáles fueron los resultados de todos esos esfuerzos? En Europa el catolicismo reconquistó territorios gracias a la implicación de los ejércitos, como fue el caso de Francia, en los países bajos, en Bohemia, Polonia, Austria y Alemania meridional y Renana. Al mismo tiempo, los tres siglos comprendidos entre 1500 y 1800 fueron un periodo de expansión excepcional del catolicismo a nivel planetario: fueron creadas 55 diócesis, 10 arquidiócesis, en América Latina (43 y 7) y en Asia (12 y 3), además de unos 20 vicariatos apostólicos. Este desarrollo excepcional lo evidencian los datos siguientes: en 1790 la América española y portuguesa contaba con 70.000 iglesias y más de 850 conventos.

La retorica de la imagen: sistema clasificatorio y sistema iconográfico en el contexto civilizatorio Barroco

Otro gran sector de investigación en torno al barroco, es el análisis del rol de los santos como vectores de la ideología religiosa a través de

una verdadera política de la imagen. Y en esta política de la imagen, el concilio de Trento, por una parte, y la pedagogía jesuítica, por otra, aportan significado y funciones nuevas a “las estampas de devoción” como ayuda a la meditación. En este proceso, una de las obras póstumas del jesuita mallorquín Jerónimo Nadal (1594), cumplió funciones de primera importancia no sólo en España y Europa, sino sobre todo en América Latina. A nivel histórico los estudios sobre iconografía fueron proseguídos por trabajos de historiadores del arte, antropológicos sobre sistemas clasificatorios e iconografía, sobre la interrelación entre grupos sociales y procesos de mediación y entre mediadores e instituciones.

Una primera constatación necesaria es, como lo señala el Apocalipsis, que los santos son “una multitud inmensa que nadie puede contar, una multitud de todas las naciones, razas, pueblos y lenguas”. En el contexto y prolongaciones del concilio de Trento, Gregorio XIII (1572-1585) para reglamentar el culto de los santos, pidió al cardenal oratoriano Cesare Baronius que elaborase un santoral oficial de la iglesia romana, ya que hasta ese momento los martirologios eran locales y particulares. Gregorio XIII, lo hizo publicar en 1584 bajo el título *Martyrologe Romaní*, el cual se impuso a la totalidad de la Iglesia.

Impuso, igualmente, que el texto debía ser leído en el coro durante el oficio. Por su parte, y en ese mismo contexto, Urbano VIII (1623-1644) decretó un control total de las “causas de los santos” e hizo revisar el martirologio. Se trató de un largo proceso de centralización que comenzó en el 993, año en que fue canonizado el primer santo de Roma. Lo mismo hizo Clemente X (1670-1676) y fue Benito XIV (1740-1758) que lo hizo corregir y aumentar. Pío X, en 1913, ordena una nueva edición. La última de las reediciones data de 1956, que se contenta con añadir los nuevos santos. El concilio Vaticano II solicita una revisión de todos los libros litúrgicos y se decidió rehacer el martirologio para que se convirtiese en un verdadero álbum santorum, es decir, el libro de los auténticos santos reconocidos por la Iglesia y para la Iglesia. Fue en 1969, que se llevó a cabo el calendario general.

El Concilio de Trento implementó un verdadero programa estratégico sobre los santos: se trata de confrontar la reforma protestante para quienes es la fe la que salva y no las obras, mientras que para la Iglesia católica “la fe sin obras es fe muerta”, es decir, que son las obras, consecuencia de la fe, las que salvan. Sixto V, papa que prolongó el Concilio de Trento, solo canonizó un santo, san Diego, franciscano que murió en Alcalá de Henares (España) en 1463 y que Murillo inmortalizó en un cuadro celebre en posición de éxtasis en la cocina, mientras que los ángeles preparan, en los hornos, la comida para la comunidad. Fue canonizado después de que curó a Carlos, hijo de Felipe II, que al caerse del caballo se había roto la cabeza. Pero la política de

canonización del Concilio de Trento fue implementada por Gregorio XV: el 12 de marzo de 1622, procedió a cinco canonizaciones de personajes de la época, conocidos por la cristiandad: Ignacio de Loyola, Francisco Javier, Felipe Neri, Teresa de Ávila, Isidro Labrador. Cuatro eran españoles, uno italiano y cuatro habían participado activamente en la implementación de la política de Trento (ya sea creando nuevas órdenes religiosas o reformando ordenes anteriores como Teresa de Ávila). Dos veces más a la largo del siglo XVII serán celebradas ceremonias de canonización: Clemente X, el 12 de abril de 1671, canonizo a Gaetano de Tienne, Francisco Borja, Luis Bertrand, Felipe Benezzi y Rosa de Lima y Alejandro VIII, quien el 16 de octubre de 1690, canonizó a Juan Capistrano, Juan de Dios, Juan de Saint-Facond, Lorenzo Justiniano y Pascual Bailón. De los 15 canonizados en el siglo XVII, ocho están aún en el calendario litúrgico general.

Pero el verdadero paladín en la defensa y propagación de los santos fue la Compañía de Jesús. Aprobada por el Papa Pablo III en 1540, veinte años después de la reforma de Lutero y 23 años antes del inicio de Concilio de Trento. Como lo ha señalado A. Tapié en su artículo “Baroque, visión jesuite”,

“entre Ignacio de Loyola, fundador de la Compañía de Jesús, la compañía y el mundo de la imágenes, se instaura, desde el principio, una complicidad inmediata y natural, que responde a los objetivos del Concilio de Trento, al tiempo que asocia, en la mirada del creyente, la profundidad del sentimiento religioso y el goce casi carnal que produce la creación artística” (2003: 6).

En este mismo sentido Marc Fumaroli, de la academia francesa, en su artículo “Les jésuites et l’apologétique des imagenessaintes”:

“es necesario insistir (...) sobre el carácter esencial, en los siglos XVI y XVII, de la contribución jesuítica a la teoría de las imágenes santas, como respuesta al intelectualismo escrito de la fe reformada, los vectores de una devoción a Cristo imaginativa y ardiente. Teóricos de las imágenes santas contra la herejía que excluía a las imágenes de la devoción cristiana, retóricas del pathos y de la elocuencia del cuerpo, los discípulos de Ignacio, portadores al mismo tiempo de los Ejercicios Espirituales de su fundador y de la institución oratoria de Quintiliano, no “ha creado un estilo”: construyeron la lógica teórica que permitió a la pintura católica, movilizada contra la energía iconoclasta, inventar numerosos estilos y atraer a ellos a los artistas más singulares, a veces –incluso– nacidos protestantes y originarios del norte de Europa, para responder a la denegación y al desafío de una devoción cristiana desnuda y sin imágenes” (2003: 15-16).

Los santos, están por todas partes: en la piedad barroca –preferimos utilizar ese término, el cual es más significativo que el de “religión popular”–, en las devociones, en el culto litúrgico, en los nombres de las personas, en los nombres de los pueblos, en los nombres de los lugares, en las tradiciones, en las leyendas, en los proverbios, en el arte y en la literatura. Son, no solo parte del patrimonio religioso, sino también del patrimonio cultural de las sociedades y de los grupos sociales.

Determinado en el momento del nacimiento, asociado indisolublemente al patrimonio, parte indiscutible de la identidad, los nombres de las personas son generalmente el nombre de un santo. En ciertos casos es elegido por razones familiares –genealogía y filiación–, mientras que en otros son fenómenos de moda que lo determinan. Los santos son, también, patronos de actividades, de funciones, de profesiones, entre otras, tanto individuales, como sociales. Patronos de países, de ciudades, de pueblos, de oficios, su presencia se prolonga hasta en los refranes y dichos meteorológicos.

En América Latina fueron “fundadores de pueblos” y fundadores de instituciones –como las hermandades, las cofradías, entre otros– y es esta dimensión que constituye hoy uno de los ejes de mayor interés para el análisis de las identidades, en una perspectiva socio-antropológica. Por otra parte, el acercamiento a estas temáticas contribuye a esclarecer debates en curso, en el suelo latinoamericano: el desarrollo de las diferentes formas de protestantismo los han vuelto a activar significativamente.

Bibliografía

- BERNHARD, J., LEFEBVRE, C. & RAPP, F. (1990). *L'Epoque de la réforme et du concile de Trente*. Paris: Cujas.
- BURKHARDT, Jacob. (1860). *Der cicerone*. Suiza: Bale.
- CROCE, Benedetto. (1991). *Essais d'esthétique*. Paris: Gallimard.
- _____. (1993). *Storiadella Eta barocca in Italia. Pensiero, Poesia e letteratura*. Itali: Adelphi.
- d'ORS, Eugenio. (1935). *Lo Barroco*. Madrid: Tecnos.
- HERNANDEZ, Jose Ignacio. (1998). *La sculpture baroque en Espagne*. Paris: Rolf Tomas.
- JEDIN, H. (1965). *Histoire du concile de Trente y la lute pour le concile*. Paris: Desclée.
- MARAWALL, José Antonio. (2000). *La cultura del Barroco. Análisis de una estructura histórica*. Barcelona: Studia.
- MARTIN, L. (1988). *Considérations politiques sur les coups d'Etat*. Paris: Les Editions de Paris.
- PANOWSKI, E. (1996). *Trois Essais sur le style*. Paris: Amazon.
- PARKER, Geoffrey. (2000). *El mundo político de Carlos V. Felipe II*. Madrid: Alianza.
- POMMIER, Edouard. (2002). “Diptyque baroque”. In: POMMIER, E. (2002). *Les soleils du baroque*. Paris: Les Editions de Paris.
- QUILLET, Chantal. (2000). *Le catholicisme du concile de Trente aux Lumières*. Paris: Bayard éditions.

- QUINCE, Quatremère. (1832). *Dictionnaire historique d'architecture*. Belgique: Le Crere.
- ROUSSET, Jean. (1953) [2009]. *La literatura de la edad Barroca en Francia*. Madrid: Acantilado.
- SARDUY, Severo. (1974). *Barroco*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- SCHILLING, Heinz. (2000). *Carlos V y la religión: lucha por la pureza y la unidad del cristianismo*. Madrid: Alianza.
- SOUILLER, D. (1988). *La littérature baroque en Europe*. Paris: PUF.
- THUILLIER, J. (1955). "Wölfflin et la France". In: WASCHEK, M. *Relire Wölfflin*. Paris: Ed. Market Paperback.
- TREPIE, V. L. (1937). *Lo baroque*. Paris: PUF.
- WALLERSTEIN, Immanuel. (2000). *Carlos V y el nacimiento de la economía-mundo capitalista en el moderno sistema mundial*. Madrid: Siglo XXI.
- WÖLFFLIN, Heinrich. (1888). *Renacimiento y Barroco*. Barcelona: Paidós.
- _____. (1915). *Principios fundamentales de la historia del arte*. Madrid: Espasa-Calpe.

VIRAJES

TERRITORIALIDAD ÉTNICA, INSTITUCIONALIZACIONES RELIGIOSO- INDIGENISTAS Y MODERNIDAD*

LETICIA KATZER**

Recibido: 15 de junio de 2012

Aprobado: 11 de septiembre de 2012

Artículo de Investigación

* El presente artículo expone resultados de mi investigación doctoral.

** Antropóloga, Doctora de la Universidad Nacional de La Plata, docente-investigadora de dicha universidad, becaria Becaria del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET).
Email: lkatz@mendoza-conicet.gob.ar

Resumen

Mediante un estudio de caso etnográfico –los Huarpes– este trabajo de investigación, se propone abordar las reconfiguraciones de las prácticas religiosas indígenas y las implicaciones que el actual régimen gubernamental y la acción católica indigenista tienen sobre las representaciones políticas nativas.

Conceptualizando el nucleamiento jurídico de los Huarpes en “comunidades indígenas” como proceso de *territorialización*, el objetivo central de este artículo, es el de analizar la penetración diferencial de la narrativa moderna en las formas de organización indígena, respecto a sus valoraciones y estrategias de acción.

Palabras clave: indígenas -Huarpes-, etnocatolicismo, modernidad, narrativa moderna, territorialización.

ETHNIC TERRITORIALITY, RELIGIOUS- INDIGENISTS INSTITUTIONALIZATIONS AND MODERNITY

Abstract

By means of an ethnographic case study –the Huarpes–, this research work propose pretends to enquire about the reshaping of indigenous religious indigenous practices transformations and the implications that the present government regime and the catholic indigenist action have in on the political native representations. Thinking Conceptualizing the legal organization of the Huarpes in “indigenous communities” like a territorialization process, the central objective of this article is to analyze differential modern narrative penetration in the indigenous organization forms, with respect to its valuations and strategies of action.

Key words: Huarpes –indigenous people–, ethno-catholicism, modernity, modern narrative, territorialization.

Introducción

El presente artículo muestra los resultados de una investigación que comenzó en el año 2004, gracias a la relación establecida con un conjunto de familias adscriptas como Huarpes residentes en el secano del departamento de Lavalle y otras en el conurbano de la provincia de Mendoza, Argentina. En ese momento, algunas de estas familias se hallaban en proceso de reciente visibilización pública, de comunalización jurídica y de elaboración de iniciativas y formulación de demandas territoriales ante el Estado provincial, articuladas en gran parte con representantes de la institución católica indigenista local y el Equipo Diocesano de Pastoral Aborigen de Mendoza (EDIPAM).

Sobre la base de la articulación analítica de los léxicos de Foucault y Touraine con las teorías de etnocatolicismo y construcción de territorialidad desde un enfoque latinoamericano (Pacheco de Oliveira, 1998, 2006; Barabas, 2003) y en el marco de una perspectiva etnográfica, este artículo se ha centrado en interrogar cómo la modernidad en tanto sistema de pensamiento y acción, penetra en las reconfiguraciones e institucionalizaciones étnico-religiosas actuales y cómo esta penetración pluraliza la territorialidad indígena, identificando tres procesos:

- i) La transformación o reconfiguración de prácticas religiosas indígenas, cuyo núcleo narrativo ensambla significantes indígenas y significantes católicos.
- ii) La activación y corporalización pública de la memoria indígena con el apoyo de representantes de la institución católica indigenista local, respecto a nuevas formas de liderazgo político.
- iii) La inscripción de formas jurídico-políticas modernas de representatividad étnica en la matriz católica indigenista y la *alterización* de dicha inscripción en la praxis indígena.

Los territorios culturales exhiben los efectos de los factores históricos frente a los cuales los indígenas tienen que definir estrategias y crear respuestas. Así, el secano de Lavalle en tanto espacio de producción de vida de los Huarpes y unidad geopolítica no es un soporte estático, sino resultado de modificaciones a lo largo del tiempo de diversa magnitud y alcance. Producto de tales modificaciones, lo que fuera entendido como

proceso de “extinción”, “aculturación” o “desestructuración de la cultura huarpe” es analizado desde mi perspectiva, en términos de procesos de territorialización, procesos por los que se reestructuran las formas organizativas, las formas de articulación social y los universos simbólicos indígenas.

Breve descripción etnográfica

El espacio de nucleamiento de la población Huarpe a la llegada de los españoles estaba comprendido entre el río Diamante en la provincia de Mendoza por el sur y la cuenca del río Jáchal-Sanjón (San Juan) por el norte; y entre el valle de Conlara al este y la Cordillera de los Andes al oeste. Con la fundación de la ciudad de Mendoza en el Valle de Guentata-Guentota y el establecimiento progresivo de encomiendas desde esta zona hacia el sur, los Huarpes se asientan en adelante de manera continua y contigua en la zona de las Lagunas de Guanacache, hoy en día, secano del departamento de Lavalle.

El área de las Lagunas no ha sido un área de actuación de los frentes económicos productivos por consiguiente, tampoco un área de concentración poblacional que requiera la multiplicación del aparato administrativo. Actualmente, constituye gran parte de la “zona no irrigada” de la provincia, aquella que carece de sistema de riego artificial, que no se destina a explotaciones agrarias intensivas y que se consigna preferentemente para la actividad pecuaria caprina extensiva; actividad que se inició a partir de la reducción de los indígenas.

El secano contiene cuatro distritos: Lagunas del Rosario, San José, Asunción y San Miguel. La población general se halla heterogéneamente dispersa en los “puestos”, que constituyen unidades productivas de ganadería caprina extensiva y residencias de familias nucleares. La distancia promedio entre puestos es de 10 Km aproximadamente entre sí, unas 3 horas a pie si las condiciones climáticas y los accidentes del terreno lo permiten (guadales, medanos, montes, entre otros).

Si bien la forma residencial generalizada es dispersa y semi-nómada existen pequeños poblados/parajes estables –caseríos de no más de 30 viviendas– entre los que se destacan: Lagunas del Rosario, Asunción, San José y San Miguel. Estos núcleos residenciales colectivos fueron los emplazamientos de las reducciones de mediados del siglo XVIII, a cuya conformación, y sobre la base de las teorías de la aculturación, las etnografías de primera mitad de siglo XX (Canals Frau, 1953; Rusconi, 1940,

1961-1962; Vignati, 1931, 1940), remitieron el origen de la extinción de este pueblo como grupo étnico. En estas interpretaciones, los Huarpes, en tanto sujeto étnico, pasaron a ser descritos por lo que pudieron haber sido, siendo contemporáneamente caracterizados, como “mestizos” o como un mero “puñado de descendientes”.

Sin embargo, las identificaciones públicas Huarpes en la contemporaneidad, no sólo han refutado la idea de su extinción, sino que la pluralidad con que estas identificaciones se manifiestan, organizan y articulan en distintos contextos sociales y a través de múltiples circuitos institucionales, demuestra su real vitalidad.

Referente analítico

Con base en la relectura de los planteos de Raffestin (1986) y Barel (1986), una perspectiva de abordaje de la etnicidad conecta los procesos de construcción de identidad étnica a dinámicas territoriales, representando el cambio social sobre la forma de una dinámica territorial (Pacheco de Oliveira, 1999, 2006; Barabas, 2003) en términos de procesos de territorialización. Este proceso se define como un conjunto de actos y saberes a través de los cuales un aparato de poder instituye una relación necesaria entre una población y cierto espacio geográfico, lo que implica en consecuencia, un proceso general de organización social de la población, con la imposición de modos de reordenamiento político (Pacheco de Oliveira, 1999).

El territorio étnico, espacio histórico e identitario en el que se inscriben las prácticas y símbolos culturales de cada grupo a través del tiempo (Pacheco de Oliveira, 2003), remite al origen y a la filiación del grupo en el lugar y constituye el soporte de la producción y reproducción de la existencia de un grupo étnico a lo largo de la historia. Los complejos procesos históricos de transfiguración cultural, por medio de los cuales algunos elementos culturales logran un fuerte anclaje en detrimento de otros se forman y se mantienen por la atribución de una *historia sedimentada*, configurando un *sedimento cultural* (Poutignat & Striff-Fenart, 1997 [1995]).

Al interior de los nucleamientos indígenas que se formaron durante el período colonial, fueron motorizadas un conjunto de marcas espaciales, corporalizadas fundamentalmente en la retórica ritual y en los santuarios, que hasta el presente, continúan desempeñando un papel relevante en la organización social indígena. Los santuarios, dedicados a imágenes santas promovidas por los españoles, se vinculan al momento posterior de la constitución de los Estados-nación. Momento en que, siguiendo a Barabas

(1996) surgen los fenómenos aparicionistas asociados a la necesidad de la población indígena de territorializar un espacio y afianzar una identidad.

De este modo, me refiero por territorio étnico, no sólo al espacio geográfico del secano, sino más bien a un “lugar de memoria”, en términos de Nora (1984) como un espacio tangible e intangible donde se producen y se recrean sentidos. Los actores materializan las memorias a través de diferentes marcas que se inscriben en el espacio (Jelin, 2002; Pacheco de Oliveira, 2003). Pienso en las inscripciones simbólicas y materiales de modos de producción histórica y procesos globales como las marcas de la modernidad en el espacio provincial por un lado, y en las reelaboraciones singulares y su acomodamiento por parte de los indígenas a sus singulares modos de producción histórica y marcos colectivos de memoria (Katzner, 2009).

Foucault (1996 [1983-84]) ha definido a la modernidad como una actitud y forma de pensamiento. Como textualidad, es decir, como horizonte semántico a cuyo sistema de clasificación del mundo se acomoda el ordenamiento y la organización de la experiencia (Darnton, 1987 [1984]) la modernidad se halla profundamente arraigada y no deja de actualizarse. En ella, reside el fundamento y legitimación de la creación de instituciones y roles, esto constituye el orden cultural general que delimita el contenido de memoria posible de instalarse públicamente.

Como sistema textual, la modernidad ha sufrido transformaciones, pasando de la producción de un sujeto constituido sobre la base de la actividad en el sistema económico-social, a la producción de una nueva figura de sujeto basada en las orientaciones culturales. Esta nueva narrativa denominada por Touraine (1994 [1992]) como “Nueva modernidad”, se identifica con el reconocimiento de la otredad en el mismo ‘sujeto’, como constitutivo de él. La emergencia de esta nueva figura de sujeto, posibilita un espacio para la multiplicación de horizontes semánticos –entre los que se incluye la propia legislación intercultural– sobre los que comienzan a arraigarse formas de valoración de la etnicidad como subjetividad política.

La normativa vigente reconoce la existencia de etnias indígenas en el territorio nacional y al referirse a la importancia de la incorporación de sus culturas y tradiciones a los proyectos de desarrollo de la nación, aparece una reclasificación y revalorización de la población indígena. En este contexto, la multiplicación de las identificaciones étnicas y la corporalización pública de poblaciones consideradas “desaparecidas” –como es el caso de los Huarpes– es cada vez más pronunciada. He definido por corporalización pública al nucleamiento de adscriptos indígenas en la forma admisible y autorizada por la ley, que en el caso de la República Argentina, se institucionaliza por medio de la figura de “comunidades indígenas” (Katzner, 2010). Entre las

múltiples agencias partícipes en la corporalización pública de los Huarpes, la centralidad de la agentividad de la institución católica indigenista es innegable.

Parajes como centros cívicos-ceremoniales

Con el establecimiento de la Junta de poblaciones en Santiago de Chile en 1735, a través de la cual se propicia la creación de los centros urbanos, comienzan a reducirse a los indígenas residentes allí, en “Villas” tales como Rosario, San Miguel y Asunción, procediendo a “repartir solares y tierras, y chacras y estancias a los naturales de las Lagunas, a (...) todos los indios”¹ y Corocorto (hoy La Paz), “donde se ha dado una forma mui regular poblándola con varias familias viciosas que había por las Lagunas de Guanacache y otras partes”².

Sin embargo, no se consigue reunirlos, sólo se construyen las capillas. Los “ranchos de los indios” se concentran en los alrededores de las lagunas. Frecuentes alusiones a la “falta de asistencia religiosa” se registran en las narraciones de los misioneros. El P. Enrich (1891) señalaba esta situación en expresiones como:

“(...) los dos misioneros tenían que discurrir en miserables balsas de totora... más de cuatro meses tardó el P. Pastor en aquellas Lagunas, donde ni los españoles, que llevaban el interés de sacar indios, tenían valor para detenerse, por no poder tolerar la plaga de los mosquitos...Escogió cuatro de los lugares más cómodos, y en ellas dispuso otras tantas capillas, recomendando a todos que los domingos y días festivos concurriesen a rezar..., ya que no podían oír la santa misa, por falta de sacerdote que la dijera (...)” (Vignati, 1953: 106)³.

Recién en la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX, con el auge agrícola-ganadero y la consecuente ampliación de la zona cultivada, se da una mayor valoración del espacio lagunar, asignada por la utilización de las márgenes inundables de las lagunas para el cultivo del trigo, maíz y legumbres y la captación del agua de los ríos para riego en la zona de San Miguel. Así, se consolida cierta concentración poblacional en los pueblos fundados durante la Colonia.

¹ Acta de Fundación del Pueblo de San Miguel de las Lagunas (1756). Citado por Prieto (1999: 9).

² Archivo Histórico de Mendoza. Época colonial, sección Sección militar, carpeta No 30, documento Documento No. 44, año 1798.

³ Notas citadas por el P. Enrich [1891]

Actualmente, funcionan como centros cívico-ceremoniales, en la medida en que presentan cada uno, capilla y cementerio, escuela, centro de salud y posta sanitaria, y en ellos se lleva a cabo una fiesta religiosa anual. Así mismo, en Lagunas del Rosario se realiza, en el mes de octubre, la Fiesta de Nuestra Señora del Rosario, venerándose también al Santo santo San san Roque; en Asunción, se realiza la Fiesta de la Asunción de la Virgen en el mes de agosto, en la que se venera a la llamada “Virgen del Tránsito”⁴; en San san José, se realiza en julio la Fiesta del Patrón Santiago, y en San Miguel, la Fiesta de San san Miguel en los Sauces. Tales poblados constituyen áreas identificadas por los nativos como lugares de la fundación, del anclaje de las primeras familias o de los antepasados.

El nudo simbólico de estos rituales, está marcado por la procesión, ruta sagrada recorrida con antorchas, que rodea concéntricamente cada poblado, “para que la virgen vea como va creciendo el pueblo”. Así, las procesiones intracomunitarias expresan emblemas y símbolos: en la circunvalación, territorializan el área, rememorando la ocupación cultural del espacio y reivindicando a los antepasados:

“(...) Convocamos al encuentro de familia, oramos por los padres y los hijos, y el hermano que vuelve, y el abuelo que ya no vendrá nunca, y el agua que nos falta y es la vida. Como todos los años, este año, cubriremos de flores los recuerdos (...)” (canto realizado en ocasión de la Fiesta de La Virgen del Rosario).



Figura. 1. Procesión de la Fiesta de San san Judas Tadeo.

El Cavadito. Octubre 2008. Foto de la autora.

La procesión como *temporalización* de la territorialidad sagrada del pueblo (Barabas, 2003), opera como marca de memoria en dos sentidos: 1)

⁴ Llamada así, según el interlocutor LG, porque fue arrasada por las crecidas del río en varias oportunidades, debido a las cuales la capilla fue trasladada de lugar más de una vez.

señala a la Virgen como principal símbolo de identidad religiosa-comunal y como protectora, y 2) vincula a la comunidad con su pasado, actualizando la historia de la fundación del centro, mediante la conmemoración de su llegada al lugar.

Sobre la base de los relatos de mis interlocutores, he identificado tres grandes elementos con los que los adscriptos Huarpes construyen memoria-recuerdo por medio de la representación-evocación: acontecimientos, marcas topograficastopográficas del paisaje; y la memoria genealógica-familiar. Como hitos centrales en la organización de la narrativa, en términos de acontecimientos, se encuentran: a) la fundación de “pueblos indios”, “; b) la persecución de indios; como personajes, los “antiguos” caciques tales como Sayanca, Guaquinchay y Gullama; y como lugares centrales, la medanada; , la “cueva de la india”, la “aguada de la india”; “, la casa del cacique y el Árbol árbol del suplicio.

Lo que fuera representado en la memoria etnográfica e historiográfica como la fundación de “pueblos indios” de mediados de siglo XVIII, y en ella su desaparición, aparece en los relatos indígenas como marca y fundamento mitológico de pertenencia identitaria colectiva: coincide con el momento en que “el cacique Sayanca se encontró con la Virgen, le donó las tierras de esos pueblos y se convirtió así en la protectora del lugar”. Es una idea profundamente arraigada la de que “la capilla de Lagunas fue construida por un cacique Huarpe, y que el cacique la donó”. Así, dispersos en el monte, cada uno de los nucleamientos residenciales más importantes tales como Lagunas del Rosario, San José, Asunción y San Miguel, y que constituyen la configuración contemporánea de las reducciones y villas creadas en los siglos XVIII y XIX, aparece legitimado por un mito y por un relato fundacional, explicado por la llegada milagrosa al sitio de vírgenes y santos. La memoria de su fundación remite su origen a la aparición de la Virgen ante el cacique.

Cada una de los nucleamientos está protegido ya sea por una vVirgen (que tiene diferentes manifestaciones o nombres según cada poblado) o por un sSanto. Los relatos de los Huarpes indican que “cada Santo ha tenido una historia en el lugar y lo hace protector”. Existe la creencia que afirma que todos

“los proyectos que han venido de afuera, por ejemplo la finca de Pescarmona, han fracasado, no han prosperado, porque “estas son tierras de la virgen y están sólo para los pobladores” “todas estas tierras han sido de los indios, de los antiguos” (LV, adscripto Huarpe adulto, San José, noviembre 2009).

Corporalización pública de los Huarpes y agentividad de la institución católica indigenista local

La inscripción de adscriptos Huarpes lavallinos al Registro Nacional de Comunidades Indígenas (RENACI) del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) se realiza entre los años 1998 y 1999, nucleándose en ese entonces, en once comunidades. A partir de procesos de reestructuración social endógena, engendrados en situaciones de actualización de presiones y despojos territoriales (pérdida de tierras y de ganado, despojo hidráulico y disminución de aguadas y pasturas) y articulados a un escenario político de legitimación jurídica más favorable, estas familias han logrado convertir en *affaire* público sus reclamos. Este proceso político integró a actores indígenas y no indígenas entre los cuales representantes del Equipo Nacional de Pastoral Aborigen (ENDEPA) y de la institución escolar lavallina vinculados a aquél, tuvieron una agentividad destacable. Me refiero al P. Benito Sellito, quien inició su actividad eclesiástica en el secano de Lavalle en el año 1977 y al EDIPAM; y a maestros de las escuelas-albergue del secano de Lavalle. Así, uno de mis interlocutores, líder de la comunidad Guentota, ha señalado que el proceso se inició cuando ya formalizada la comunidad de la familia Azaguate (1998), el P. Benito Sellito los convocó “a trabajar con ellos, para que hagamos un trabajo en el campo para ver quiénes eran Huarpes, en las escuelas” (MA). En el año 1998 en sesión legislativa, Benito Sellito “en nombre del Pueblo Huarpe” comunicaba la necesidad de realizar la expropiación de tierras, el enripiado y el acueducto hacia el “desierto”⁵.

Las once “comunidades” que se constituyeron en articulación con el EDIPAM y ENDEPA, comenzaron en adelante a desacordar de manera acentuada con otros adscriptos étnicos quienes comenzaron a diferenciarse en dos aspectos centrales: el modelo asistencialista de actuación política y el modo pretendido de organización territorial que identificaban con la asociación comunidad-paraje-unión vecinal y no con la histórica asociación comunidad-conjunto de familias. De ello se desprendió que un grupo constituyera entre el año 2010 y 2011, dos nuevas comunidades, autodenominadas “independientes”, dada su voluntad de desprenderse del sistema asistencialista, burocrático y de dependencia que observaban en organismos indigenistas, de la institución gubernamental y religiosa.

Cuando en abril del año 2010, el gobierno de la Provincia firma por decreto No. 633 la titularización comunal de las tierras fiscales correspondientes a 70.000 ha del distrito de las Lagunas del Rosario con aprobación de la nueva comunidad instituida, representantes del EDIPAM

⁵ Diario de Sesiones de la Honorable Legislatura de la Provincia de Mendoza. 17 de agosto de 1998.

y presidentes de las 11 comunidades iniciales colocaron en circulación folletos a través de los cuales se pretendía difundir la idea de que “el resto de las comunidades había sido excluidas” sosteniendo que tal decreto “fue firmado sin la participación del resto de las 11 comunidades Huarpes”.



Figura 2. Carpa en Casa de Gobierno de Mendoza.
Foto de la autora. Abril 2011.

Además, que la comunidad “beneficiaria” respondía a los “intereses del Municipio de Lavalle y Gobierno de la provincia”

Del mismo modo, cuando se declara de interés provincial el proyecto educativo “Huarpes en su propia voz”, elaborado por uno de los líderes indígenas disidentes y presentado con motivo de la celebración del día del aborigen (19 de abril de 2011) en una conferencia de prensa organizada por la comunidad Huarpe Guentota y la Dirección General de Escuelas, el resto de los presidentes alineados con ENDEPA, establecieron un conjunto de carpas en repudio a lo aprobado y exigiendo la “real y total entrega de tierras de 720.000 has”. Los siguientes son algunos fragmentos del discurso plasmado en los folletos que se hicieron circular:

“repudiamos el decreto 633 firmado por el gobernador Celso Jaque el 19 de abril de 2010, por medio del cual se prometía la entrega de tierras a una parte de una comunidad. Este decreto fue firmado sin la participación ni consulta previa del resto de las 11 comunidades que conforman el Pueblo Huarpe”.

Por su posición y autoridad en la estructura de poder dada su conexión a ENDEPA, las perspectivas de los “presidentes de las comunidades” son las que más repercuten en los medios de comunicación y opinión pública, apareciendo éstos como un potencial vehículo de expresión de un presunto “punto de vista indígena”. El espacio de poder en el que se enmarca, respecto a posibilidades de acción y de instalación pública de puntos de vista, es disputado por los otros líderes indígenas – aquellos que

conformaron lo que denominaron “comunidades independientes”, y que mantienen una posición disidente.

Catolicismo indigenista, matriz moderna de representatividad y liderazgos políticos: circuitos colaborativos adversarios

Dada la coyuntura de diversificación de redes políticas y de sistemas de representación, colocar como central una temática puede ser desdeñada por ciertos actores. En el caso de adscriptos Huarpes, el interés por parte de un grupo de actores en fundamentar la territorialidad indígena en el nucleamiento en “comunidades” bajo forma de cooperativa y en articulación con ENDEPA se opone al punto de vista de la mayoría de la población de reforzar el concepto de parentesco como cimiento territorial de la “comunidad” en el sentido de definirla no como cooperativa, sino como conjunto de familias, como pueblo.

Al abordar formas de articulación social entre actores indígenas y no indígenas de lo que se trata es de relaciones agónicas entre circuitos adversarios dado que los acuerdos y desacuerdos se dan no tanto con actores aislados, ni grupos cerrados, sino con circuitos/redes. En el contexto etnográfico por mí delimitado, he identificado tres circuitos colaborativos centrales: el que resulta de la articulación del conjunto de líderes indígenas alineados al patrón gubernamental –“presidentes de las comunidades”– con el EDIPAM; el que resulta de la articulación de aquellos líderes con funcionarios del gobierno provincial y municipal; y aquel circuito que no traspasa las fronteras del ámbito de lo local/familiar.

Los circuitos, en términos de redes de actores-agencias en interacción, se van redefiniendo coyunturalmente según sean las movilizaciones de actores, posiciones y alianzas dentro del conjunto de redes y según se reconfiguren los marcos sociales y jurídico-políticos globales –a escala provincial, nacional e internacional. No se trata, entonces, de recortar un supuesto “universo indígena” expresión de una voluntad general y un sistema de representación unívoco, sino más bien de localizar una red de actores y agencias diversificadas que conforman circuitos en contextos de producción de relaciones de alianza y negociación con distintas agencias: academia, agentes estatales, instituciones religiosas, Ong, empresas. Así, cada red, cada circuito lleva consigo un sistema de representación, un conjunto de estrategias y un conjunto de tácticas específicas.

Las diferenciaciones narrativas remiten fundamentalmente a los

sistemas de autoridad, al modo de articulación jurídica de la comunidad con el territorio y el concepto de familia y al efecto inhibitorio que resulta de la lógica burocrática, “que en el papelerío, la gente se pierde, no entiende la forma de presentación de los proyectos, muchos son analfabetos”. En mi trabajo de campo, he registrado situaciones de tensión, en las cuales se cuestiona la diagramación social en once comunidades –señalando que “los Huarpes somos una sola comunidad”– como así también la modalidad paternalista y clientelar que en oportunidades asumen las relaciones entre algunos líderes indígenas y la agencia religiosa y ciertos funcionarios políticos. No son pocos los comentarios de nuestros interlocutores que aluden a que

“hay otros representantes que monopolizan la información, te dejan afuera y a la gente del campo no les llega nada” o “si no vas de la mano con alguien no te dan bola, entonces nosotros mismos, por nuestros propios medios, no tenemos capacidad de tratar nada”, “vos te tenés que constituir en comunidad para acceder a derechos” “hay gente que queda afuera de las comunidades” “si sos de una comunidad, no podés hacer un puesto en otra” “si te fuiste a la ciudad, no podés volver” (extractos de entrevistas. Febrero 2007).

Los contornos de la figura de comunidad no coinciden con los contornos de la figura de familia:

“Comunidad somos los que trabajamos aquí, puesteros y familias y los que se han ido por trabajo y aquellos que por más que no sean miembros de las comunidades son de la comunidad, no es que porque se tuvieron que ir ya no pueden volver. Ellos también tienen derecho de volver, tienen su casita” (FG, mujer adscripta Huarpe, Lagunas del Rosario, julio 2010).

Los actores indígenas disidentes, se representan como un conjunto de familias que pertenecen y forman un pueblo, los Huarpes, y según su punto de vista, el conjunto de actores que se representan como “comunidades”, constituyen “uniones vecinales”. Estas diferencias entre conceptualizaciones generan tensiones entre las formas de liderazgo familiar y las formas de liderazgo formal:

“Yo prefiero que las cosas sean como antes, siempre hay un respeto por los vecinos, si alguien se quiere hacer un puesto se lo hace...ahora, si alguien se va no puede volver, eso no puede ser...por qué no dejan vivir como se ha vivido siempre, que dejen las costumbres como han sido siempre. Yo tengo 11.000 hectáreas, y acá a nadie se le niega nada, las tierras se comparten. Viene alguien a pedir hacer un puesto y no se le niega” (PV, adscripto Huarpe mayor, San José, enero 2010).

Estas dos formas de autoridad, han sido representadas por varios interlocutores como “el liderazgo para adentro y el liderazgo para afuera”, como el “liderazgo real” frente al “liderazgo para el asistencialismo”. Entonces, nos encontramos frente a dos grandes formas de liderazgo, el interno, el liderazgo localmente legítimo por cuanto es reconocido por la totalidad de la población, que es el liderazgo familiar ejercido por los mayores y el externo, expresado en la figura de “presidentes de las comunidades”, que por lo general son jóvenes, con manejo de conocimientos tecnológicos y que no se dedican a la actividad ganadera de manera intensiva, y cuya legitimidad sólo es reconocida por completo de cara al Estado.

Es decir, que lejos de construirse relaciones orgánicas y equilibradas, se manifiestan como relaciones políticamente diversas cuyas modalidades de participación son en muchos casos criticadas, como se expresa en el cuestionamiento del discurso de la agencia estatal y religiosa que asocia la presencia Huarpe sólo a los parajes del monte, la denuncia del asistencialismo y clientelismo político que condiciona formas de comportamiento político y “que si no coincidís con el discurso te secan de las comunidades”.

Sin desestimar los avances en el reconocimiento de los derechos indígenas, respecto a promoción de implementación de programas interculturales en ámbitos como salud y educación, fomento de la participación indígena y admisión de la necesidad de una reparación histórica (leyes 23302 y 26160), reconocimiento explícito de la importancia de la incorporación de la cultura indígena local a los proyectos de desarrollo y a los procesos políticos a escala provincial (expresado en la sanción de ley Ley provincial Provincial 6920; propuesta de proyecto de ley de creación de un área intercultural en el ámbito del Ministerio de Derechos Humanos de la Provincia), y el acuerdo general — si bien aún no enteramente efectivizado— en que la gestión de recursos y las iniciativas de proyectos deben adecuarse a los propósitos y procedimientos indígenas; el patrón indigenista contemporáneo soporta algunas limitaciones que requieren ser deconstruidas.

Si bien la adscripción étnica pasa a ser una forma autorizada y legítima de identificación pública, el Estado define la forma legítima de su corporalización pública: “comunidad” como unidad asociativa. Se trata de la forma jurídica a través de la cual el Estado reconoce a los indígenas, derechos diferenciados en función del grupo. Defino, entonces, a este proceso, como comunalización jurídica, que entiendo como el proceso o forma de construcción de un sujeto de derecho en función de grupo y sobre la base de la filiación y orientación cultural.

El dispositivo de corporalización pública de “comunidad” constituye un mecanismo por el cual se tiene bajo localización, conocimiento y control

a la población indígena. Al otorgamiento de personería jurídica, antecede la fiscalización del domicilio, miembros, actividades y pautas de organización (artículo 3 de la Ley 23.302). Así, el aparato jurídico-administrativo busca “asociarlos”, reunirlos bajo una “propiedad común” (la tradición), “hacerlos pertenecer” a un conjunto definido, cerrado e incorporarlos, de manera aparentemente “equilibrada” y “armoniosa” a la ciudadanía nacional.

Al colocar la *diversidad cultural* como atributo de la sociedad hay implícita en la normativa intercultural, la propuesta de hacer de lo común algo propio. En tal propuesta la diversidad es conceptualizada como propiedad del Estado, como propiedad de la sociedad civil que tiene a cargo, de modo que lo que tiene de alterno, queda subsumido en el Uno, como su propiedad. Lo mismo ocurre al colocar el modo de vida indígena (roles, sistema de autoridad, pautas de organización, lengua) como atributo, capital y propiedad de la “comunidad”, como puede verse en el artículo 20 del Decreto 155/89. O en la Resolución 4811/96 al “indicar “la necesidad de promover la herencia que hoy se acumula en sus comunidades y en nuestra sociedad toda”. El reconocimiento de derechos radica en la “propiedad étnica común” identificada con una “organización propia, lengua, herencia cultural y hábitat común”.

Es decir, que se coloca lo colectivo como atributo subjetivo. La sociedad, la colectividad, la comunidad, la asociación aparecen como una individualidad más vasta. Precisamente, en esta conceptualización de sujeto, de identidad se ha fundamentado por tantos años la idea de que los Huarpes, como tantas otras poblaciones indígenas, han perdido su “identidad” y que hoy vivencian el proceso de su “recuperación”. En la medida en que lo colectivo se define como propiedad del sujeto y a la inversa, el sujeto se define por asociación o sumatoria de propiedades, cuando dichas propiedades desaparecen dicho sujeto queda vacío, vacío de identidad. En esta lógica de razonamiento, se fundamenta lo que la normativa indígena sostiene que es el derecho a “recuperar, mantener y fortalecer su identidad”.

Estas conceptualizaciones generan al mismo tiempo tensiones al interior de diferentes líneas de acción indígena. En la medida en que lo común es lo propio del sujeto colectivo, se exige en términos teóricos o ideales una voluntad general, expresada en un punto de vista general, único y homogéneo a sí mismo. Esto ha traído nuevos conflictos, por ejemplo, a la hora de presentar proyectos de desarrollo al Estado. Una perspectiva que al pretender unificar una colectividad termina por producir nuevas tensiones

Consideraciones finales

El trabajo etnográfico me permite sostener que frente al régimen reproducido y legitimado por el INAI y a la estructura política de “comunidades indígenas”, la intervención indígena y el ejercicio de iniciativas es lograda mediante la elaboración de estrategias que expresan diferentes formas de articulación con instituciones no indígenas, de las que resultan diferentes memorias, proyectos y formas de expresión política.

He podido registrar que el modelo de organización política que dispone la legislación impulsado por el EDIPAM, lejos de ser consensuado, ha traído conflictos al interior del grupo anteriormente ausentes, dado que no concuerda con el modo en que históricamente han estructurado las relaciones con el medio y entre vecinos. Se instala así, una tensión entre las representaciones modernas del territorio y las representaciones indígenas tradicionales.

Ante todo lo expuesto, sostengo que el nucleamiento jurídico de los Huarpes, como proceso de territorialización no constituye un acto consensual e ideológicamente neutral dirigido exclusivamente por el Estado, más bien implica la configuración de un campo político intersocietario que articula relaciones de alianza y oposición y que implica la reconfiguración organizativa de la población indígena cuyos miembros actualizan las disposiciones produciendo reelaboraciones e innovaciones diferenciales con múltiples sentidos y resultados. El registro de un sistema de diferenciaciones que alterna “familias indígenas”, “puesteros” y “comunidades”, me conduce a pensar que más que comunidades étnicas nos encontramos frente a un modo de reordenamiento de lo comunitario en redes sociales y circuitos colaborativos tejidos entre diversos actores y agencias y a diferentes escalas: municipal, provincial, nacional e internacional.

Si bien hay un patrón de legitimidad, el patrón gubernamental moderno, que es el marco social que delimita lo autorizado por la ley, lo que ésta puede o no puede nombrar y, por ende, lo que puede instalarse públicamente respecto a actores y estilos y semánticas narrativas, la pluralidad respecto a formas organizativas y narrativas del pasado, pone de manifiesto el potencial político de la etnicidad.

Bibliografía

- BARABAS, Alicia. (1996). "De caudillos a héroes. Historia y mitificación". En *Scripta Nova*. XVII, pp. 137-142.
- _____. (2003). "Introducción". En: BARABAS, Alicia. (coord.). *Diálogos con el territorio*. Tomos I a IV. México: Colección "Etnografía de los pueblos indígenas de México". INAH. (1996). "De caudillos a héroes. Historia y mitificación". En *Scripta Nova*. XVII, pp. 137-142.
- BAREL, Yves. (1986). "Le social et ses territoires". Em: F. AURIAC, F. e R. BRUNET, R. (eds.), *Espaces, Jeux & Enjeux*. Paris: Fayard, pp. 129-139.
- CANALS FRAU, Salvador. (1953). *Las poblaciones indígenas de la Argentina. Su origen, su pasado, su presente*. Buenos Aires: Sudamericana.
- DARNTON, Robert. (1987[1984]). *La gran matanza de gatos y otros episodios de la historia de la cultura francesa*. México: Fondo de Cultura Económica.
- JELIN, Elizabeth. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI.
- KATZER, Leticia. (2009). "Tierras indígenas, demarcaciones territoriales y gubernamentalización. El caso Huarpe, Pcia de Mendoza". En: *Avá Revista de Antropología*, No. 16. Misiones: Universidad Nacional de Misiones. pp. 117-136.
- _____. (2010). "Reconfiguraciones organizacionales, procesos políticos y territorialización: los Huarpes como "comunidades indígenas". En: *Anales de Arqueología y Etnología*, No. 65. Universidad Nacional de Cuyo.
- NORA, Pierre (1984) *Les Lieux de Mémoire*. Paris: Gallimard. Traducción por Prof. Fernando Jumar.
- PRIETO, María del Rosario. (1999). *Antecedentes huarpes de los pobladores del Noreste de la Provincia de Mendoza*. Mendoza: Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales-CRICYT-CONICET.
- PACHECO DE OLIVEIRA, Joao. (1999). *A viagem da volta. Etnicidade política e reelaboracao cultural no nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- _____. (2006). *Hacia una antropología del indigenismo*. Río de Janeiro: Contra Capa.
- POUTIGNAT, P. & STREIF-FENNART, J. (1997 [1995]). *Teorias da etnicidade. Seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. San Pablo: Ed. UNESP.
- RAFFESTIN, Claude. (1986). "Ecogénese territoriale et territorialité". Em: AURIAC, F. e BRUNET, R. (eds). *Espaces, Jeux & Enjeux*. Paris: Fayard. pp. 173-185.
- RUSCONI, Carlos. (1961-1962). *Poblaciones pre y poshispánicas de Mendoza*. Vol. I a IV. Mendoza: Imprenta Oficial Mendoza.
- TOURAINÉ, Alain. (1994[1992]). *Crítica de la modernidad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- VIGNATI, Añejo. (1940). "Los aborígenes de Cuyo". En: *Notas del Museo de La Plata. Antropología*, Tomo V-19: 69-93.
- _____. (1953). "Aportes al conocimiento antropológico de la provincia de Mendoza". En: *Notas del Museo de La Plata. Antropología*. No. 58. (1940). "Los aborígenes de Cuyo". *Notas del Museo de La Plata. Antropología* Tomo V-19: 69-93.

VIRAJES

EL PODER POPULAR Y LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN EN LOS 70's*

AGUSTÍN D'ACUNTO**

Recibido: 1 de agosto de 2012

Aprobado: 11 de septiembre de 2012

Artículo de Reflexión

* El presente artículo de reflexión forma parte del proyecto colectivo "Las dos iglesias en la época del Concilio Vaticano II. 1959-1979" del Programa de Reconocimiento Institucional de Investigaciones no Acreditadas, de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires y dirigido por Rubén Dri.

** Licenciado en Sociología de la Universidad de Buenos Aires y becario del CONICET. Actualmente, está realizando el Doctorado en Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos. E-mail: agustindacunto@fibertel.com.ar

Resumen

El presente artículo, pretende determinar dado el carácter crítico del sistema capitalista de la Teología de la Liberación y entendiendo por la misma, a un cuerpo de escritos producido desde 1970 por teólogos latinoamericanos como Gustavo Gutiérrez, entre otros; la relación entre dicha teología en la década del 70' del siglo pasado y las tres concepciones del poder popular que según Miguel Mazzeo han sido gestadas desde experiencias y voluntades emancipadoras con el objetivo de superar el capitalismo: el poder popular como medio para la toma del poder estatal, el poder popular como medio sin fin y el poder popular como medio y fin a la vez. Para ello, analizamos un conjunto de escritos de los teólogos de la liberación de la década del 70' del siglo pasado y concluimos que la Teología de la Liberación tiene una afinidad con las dos últimas concepciones, porque rechaza en forma categórica a la primera.

Palabras clave: década del 70, poder popular, política, religión, Teología de la Liberación.

PEOPLE PEOPLE'S POWER AND LIBERATION THEOLOGY IN THE 70s

Abstract

This paper article pretends to determine, given the critical nature of the capitalist system of Liberation Theology and understanding understood by the same itself, a body of writings produced since 1970 by Latin American theologians like Gustavo Gutierrez, among others; the relationship between that such theology in the last century's 70s of last century and the three conceptions of people people's power that which, according to Miguel Mazzeo have been bornemerged from emancipatory emancipating experiences and wills willpowers with the objective of overcoming capitalism: people people's power as a means of seizing of state power, people people's power as a neverending, and people's power as means without purpose and people power as a means and a purpose end at the same time. For thatthis purpose, we analyzed a set of writings of from the theologians of liberation of the last century's the 70s of last century and concluded that Liberation Theology has an affinity with the latter two conceptions, because it categorically rejects the first one.

Key words: 70s, people people's power, politics, religion, Liberation Theology.

Introducción

El historiador argentino Miguel Mazzeo postula en su obra *El sueño de una cosa (Introducción al poder popular)*, la existencia de tres concepciones del poder popular que han sido gestadas desde experiencias y voluntades emancipadoras con el objetivo de superar al capitalismo: el poder popular como medio para la toma del poder estatal, el poder popular como medio sin fin y el poder popular como medio y fin a la vez (Mazzeo, 2007).

Mazzeo asocia la primera concepción al marxismo-leninismo, a la izquierda tradicional “partidocéntrica” y a las experiencias revolucionarias en Rusia, China y Cuba. Se trata de concebir el poder como un objeto que se puede “asaltar”, “tomar”, “arrebatar”, “conquistar” por vía violenta e inmediata y que lo localiza en el Estado, porque considera a la coerción estatal como el plano más sólido de la dominación. En consecuencia, siendo el Poder con mayúsculas el poder estatal, el poder popular, concebido como los órganos que las masas se dan espontáneamente en el marco de un contexto de conmoción revolucionaria o como las zonas que se van liberando del poder burgués en el contexto de una guerra popular, es considerado meramente como una forma de poder con letras minúsculas, como un mero instrumento para la “toma del poder estatal”, que se piensa como el acto revolucionario fundante que permite comenzar a introducir las nuevas relaciones sociales.

Por tanto, esta concepción establece la tiranía de un fin predeterminado, la “toma del poder estatal”, subordinando a él las instancias de poder y la praxis de las clases subalternas y postula una instancia que guía y encauza la acción para lograrlo, el partido político “revolucionario” portador del “saber de los fines o los objetivos últimos”. Se trata, entonces, de una concepción que concibe el cambio social como la realización de un saber específico que es asumido como una verdad científica, del cual considera depositario al partido de vanguardia como condensación de lo selecto. Es, en resultado, un punto de vista elitista y jerárquico que sustituye la centralidad de las clases subalternas por la del partido de vanguardia y que postula cambiar la sociedad desde arriba, porque concibe a las masas como lentas e incapaces de tomar conciencia de la naturaleza histórica y modificable de su sufrimiento y en consecuencia como meras beneficiarias de una acción ejecutada desde un lugar extrínseco.

Por esto, dicha concepción concibe al hombre y la mujer nuevos como un efecto-resultado de un proceso en el cual ellos no intervienen dado que considera que los cambios en el plano de la conciencia, constituyen el corolario de las transformaciones materiales que impulsa y dirige el partido

de vanguardia una vez se ha tomado el poder estatal.

La segunda concepción, Mazzeo la asocia al socialismo utópico de Charles Fourier, Robert Owen y Étienne Cabet, criticado por Karl Marx en el siglo XIX, así como a dos autores que postulan nociones alternativas a la de poder popular como John Holloway, quien reivindica el “antipoder” y Antonio Negri, quien se refiere al “contrapoder”. Se trata de una concepción que suele asociar la idea de poder popular al concepto estatalista del poder que vimos anteriormente y que por eso, niega toda finalidad, debido a que considera que la misma, siempre es “impuesta” al movimiento real de las clases subalternas. Por consiguiente, esta concepción postula tomar la situación concreta con potencial revolucionario de las masas como un fin, esto es, como la esfera de acción privilegiada construyendo una sociabilidad alternativa a la del capital. Se trata, entonces, de una concepción que postula construir nueva sociedad en los marcos de la vieja viviendo en el presente los valores de la sociedad proyectada.

Por ello, esta concepción plantea que la nueva sociedad puede ser el fruto de la extensión de las relaciones sociales no asimilables a las lógicas del capital, comenzando por las organizaciones populares hasta llegar a las instituciones burguesas, a las empresas, las corporaciones, las fuerzas armadas y los medios de comunicación del sistema, cuando el gran capital se convenza de la ventaja que importaría para la humanidad la adopción del socialismo y en consecuencia, se autodisuelva. Se trata, pues, de una concepción que postula una convivencia pacífica con el poder dominante, porque aspira a superar el capitalismo sin momentos de abolición e imposición. De ahí que esta concepción plantee la posibilidad de construir una nueva sociabilidad prescindiendo de todo partido político y del Estado. El rechazo de todo partido político se debe a que para esta concepción los mismos aparecen como sospechosos de introducir el peligro del dirigismo y la sustitución de las bases por los que mandan. Y el rechazo del Estado, a quien dicha concepción considera como una instancia escindida de los procesos sociales, monolítica, incapaz de albergar alguna contradicción y que sólo pone piedras en el camino de la autonomía de los movimientos sociales dado que considera que los dispositivos institucionales sólo sirven para inmiscuirse en los mismos con el fin de debilitarlos.

Por último, la tercera concepción, Mazzeo la asocia a la Comuna de París de 1871 y a las experiencias de los consejos obreros, sobre todo en Alemania de 1918 a 1920, en Italia en 1919 y 1920 y en la revolución húngara de 1919. Se trata de una concepción que considera que el momento más sólido del poder opresivo, no es la fuerza, sino el consentimiento de los que lo padecen, mediante la introyección de los valores de los dominadores. Por ende, este planteamiento concibe el poder como relación social y

por consiguiente, considera que el poder popular nace siempre de una intersubjetividad horizontal y de nuevas relaciones sociales en las que priman el altruismo, la solidaridad y la cooperación. En consecuencia, esta concepción afirma que la construcción de relaciones sociales críticas y alternativas a las del capital es construcción de poder popular. Por tanto, plantea que las nuevas relaciones sociales no pueden comenzar con la toma del poder estatal, sino que, por el contrario, coincide con la concepción del poder popular como medio sin fin en su planteo de construir una nueva sociedad en los marcos de la vieja viviendo en el presente los valores de la sociedad proyectada.

Sin embargo, se diferencia en que no reniega de toda organización política partidaria y de la toma del poder del Estado, si bien en estas cuestiones se distingue de la concepción del poder popular como medio para la toma del poder estatal. Respecto de las organizaciones políticas partidarias, dicha concepción no las concibe como una herramienta portadora del conocimiento de los fines que subordina al movimiento de masas y que actúa en su reemplazo, sino como un instrumento de sus luchas subordinado a él y que potencia la autoactividad de las clases subalternas. Refiriéndose de la toma del poder del Estado, esta concepción no la considera el núcleo de la política popular, ni algo a lograr en forma inmediata, sino una cuestión táctica que puede favorecer el proceso de autoorganización popular y fortalecer sus elementos comunitarios. Por ello, tampoco absolutiza el uso de la violencia, si bien cuestiona el planteo de la concepción del poder popular como medio sin fin de pretender transformar la sociedad sin momentos de conflicto e imposición.

Con base en lo anterior, en América Latina surgieron en las décadas del 60 y 70 del siglo XX, organizaciones políticas armadas que adoptaron la concepción que Mazzeo denomina “poder popular como medio para la toma del poder estatal” y pretendieron establecer el socialismo, por medio de la lucha guerrillera. Tres hechos principales, entre otros, favorecieron el surgimiento de tales organizaciones. Primero, la decepción generada por los partidos comunistas en la región, que seguían los dictados de la Unión Soviética tendientes a obstaculizar el desencadenamiento de procesos revolucionarios en parte alguna del mundo para evitar que las relaciones de dicho país con las potencias capitalistas fuesen perturbadas y se pudiera continuar construyendo en el mismo “el socialismo en un solo país”. Segundo, el fracaso de los intentos por superar el capitalismo obteniendo el poder político a través de elecciones e impulsando pacíficas y graduales reformas sin la construcción de un genuino poder popular extraparlamentario, cuya máxima expresión fue el derrocamiento del gobierno de Salvador Allende en Chile por parte del golpe militar encabezado por el general Augusto

Pinochet en 1973. Y tercero, el triunfo de la guerrilla liderada por Fidel Castro en Cuba, que provocó la caída de la dictadura del general Fulgencio Batista en 1959 e inició la construcción del socialismo dos años más tarde.

Ejemplos de estas organizaciones guerrilleras que se constituyeron en las agrupaciones anti-capitalistas más influyentes en América Latina en los años 70 son, entre otras: la Liga Comunista 23 de Septiembre en México; el Frente Sandinista de Liberación Nacional en Nicaragua; las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia; la Acción Libertadora Nacional en Brasil; el Movimiento de Izquierda Revolucionaria en Chile; los Tupamaros en Uruguay y los Montoneros en Argentina.

Por otra parte, a principios de la década del 60, surgió en América Latina un vasto movimiento social integrado por sectores eclesiásticos (sacerdotes, órdenes religiosas, obispos), movimientos religiosos laicos (como la Acción Católica, la Juventud Universitaria Cristiana y los Jóvenes Obreros Cristianos) y comunidades eclesiales de base, que Michael Löwy denomina “cristianismo liberacionista”, porque llevó a muchos cristianos a participar en las luchas populares e incluso a integrarse a organizaciones guerrilleras, como fue el caso del sacerdote colombiano Camilo Torres en 1965 (Löwy, 1999). Además, como expresión de este movimiento social, apareció desde 1970 un cuerpo de escritos producido por teólogos latinoamericanos, tales como Gustavo Gutiérrez, Hugo Assmann y Leonardo Boff, que se caracteriza, entre otras cuestiones, por una aguda denuncia moral del capitalismo.

Generalmente, se suele llamar, tanto al movimiento social cristiano que Löwy denomina “cristianismo liberacionista”, como a la corriente de teólogos que produjo a partir de 1970 un cuerpo de escritos en los cuales se cuestiona al capitalismo, con la común denominación de “Teología de la Liberación”. Sin embargo, en este artículo y siguiendo a Löwy, sólo se considerará como Teología de la Liberación, a esta última, es decir, a la corriente de teólogos latinoamericanos¹ dado que en lo que se refiere a la gran mayoría de los integrantes del movimiento social que este autor denomina “cristianismo liberacionista” “no se puede decir que (...) sean teólogos en absoluto” (Löwy, 1999: 48).

Por tanto, teniendo en cuenta a la Teología de la Liberación, exclusivamente como ese cuerpo de escritos que cuestiona el capitalismo,

¹ Löwy incluye entre los teólogos que forman parte de la Teología de la Liberación, sin pretender mencionar a todos, a Gustavo Gutiérrez de Perú; a Rubem Alves, Hugo Assmann, Carlos Mesters, Leonardo Boff, Clodobis Boff y Frei Betto de Brasil; a Jon Sobrino e Ignacio Ellacuría de El Salvador; a Segundo Galilea, Ronaldo Muñoz y Pablo Richard de Chile; a José Míguez Bonino, Juan Carlos Scannone, Rubén Dri y Enrique Dussel de Argentina; a Juan Luis Segundo de Uruguay y a Samuel Silva Gotay de Puerto Rico (Löwy, 1999).

producido desde 1970, en este artículo, se pretende determinar la relación existente entre dicha teología y las tres concepciones del poder popular postuladas por Mazzeo durante los años 70 del siglo pasado, década en la que predominó en el pensamiento y en el accionar de los sectores anti-capitalistas latinoamericanos la concepción del poder popular como medio para la toma del poder estatal adoptada por las organizaciones guerrilleras.

Para lograr el objetivo propuesto, en lo que sigue, se analizarán una serie de escritos de los teólogos de la liberación de los años 70, que versan sobre sus opciones políticas.

La Teología de la Liberación y las concepciones del poder popular

En los escritos de los teólogos de la liberación de los años 70, que versan sobre sus opciones políticas se puede encontrar, por un lado, un rechazo directo de la concepción que Mazzeo denomina “poder popular como medio para la toma del poder estatal” y en consecuencia, una adhesión a alguna de las otras dos concepciones que en general no es explicitada.

Un ejemplo de ello lo constituye la obra del teólogo protestante brasileño Rubem Alves, titulada *Cristianismo, ¿opio o liberación?* En la misma, Alves cuestiona a los revolucionarios que piensan que para destruir la represión impuesta sobre la sociedad es preciso imponer sobre su presente una estructura similar de represión con el fin de unir sus energías para la tarea de la liberación. Alves cuestiona a estos revolucionarios porque de esa manera el

“presente entonces se pierde. Existe únicamente en razón del futuro. Es tiempo de transición, tiempo de ascetismo. El futuro –no el presente– es el tiempo de la liberación del sentido erótico de la vida de la represión. Por consiguiente, el presente es lo negativo absoluto. Y, por el contrario, el futuro que tiene que ser liberado por la acción revolucionaria es lo positivo absoluto. Al igual que la metafísica y la religión negaron la tierra en razón del cielo, el revolucionario niega en este caso el presente en razón del futuro” (Alves, 1973: 236).

Esta crítica se refiere a la concepción del poder popular como medio para la toma del poder estatal, porque precisamente, ésta es la única de las tres analizadas por Mazzeo, que postula una distinción absoluta entre el presente de opresión en el capitalismo y el momento de la toma del poder estatal, que se considera el acto revolucionario fundante que permite

comenzar a introducir las nuevas relaciones sociales. Por el contrario, las otras dos concepciones analizadas por Mazzeo, postulan que las nuevas relaciones sociales no tienen que comenzar a introducirse luego de la toma del poder estatal, sino que es necesario construir una nueva sociedad en los marcos de la vieja viviendo en el presente los valores de la sociedad proyectada, que es precisamente, lo que reivindica Alves, seguidamente en oposición a la postura que critica:

“Sin embargo, la comunidad de fe no halla el sentido erótico de la vida al fin de la praxis de liberación, sino en el centro de ella. En la ruta hacia el nuevo mañana el hombre recibe el don del presente, el tiempo del placer, el tiempo que no existe en razón de ningún otro tiempo (...) El hombre es liberado entonces para ser como un niño que acepta el hoy en una total liberación de la ansiedad acerca del mañana. El hombre es libre para las cosas simples de la vida, cosas que no serán noticia ni cambiarán al mundo. El hombre es libre para charlar, para beber y comer, para estar inactivo en la contemplación pura, para gozar del juego del sexo, para divertirse” (Ibíd.: 237-238).

Otro ejemplo escritural de los teólogos de la liberación que rechaza en forma directa la concepción del poder popular como medio para la toma del poder estatal es la obra del teólogo católico argentino, Juan Carlos Scannone, titulada *Teología de la liberación y praxis popular*. En la misma, su autor cuestiona los proyectos de subversión del orden establecido de algunos revolucionarios y guerrilleros latinoamericanos. Queda claro que Scannone al criticar estos proyectos se refiere a lo que para Mazzeo es la concepción del poder popular como medio para la toma del poder estatal por dos motivos. Primero, porque Scannone rechaza el mero uso de la fuerza como reacción contra la violencia del sistema que llevan adelante los mismos proyectos que critica, ya que de esa manera se utiliza “contra el sistema las armas que él mismo forjó, sin transformarlas” (Scannone, 1976: 140).

Como vemos, Scannone cuestiona su planteo del poder como un objeto que se puede tomar por vía violenta e inmediata, que constituye una de las características centrales de la concepción del poder popular como medio para la toma del poder estatal. Por esto, Scannone sostiene que tales proyectos que critica, tienden a invertir el orden establecido, logrando a lo sumo que aquello que estaba abajo se ubique arriba y viceversa, pero no consiguen subvertir las raíces mismas del sistema desde su fundamento ontológico, que son la voluntad de lucro y poderío.

Por tanto, en oposición a esta idea del poder como un objeto que se puede tomar por vía violenta e inmediata, que supone que la coerción estatal constituye el plano más sólido de la dominación de clase, este autor

coincide con la concepción del poder popular como medio y fin a la vez en su planteo de que el momento más sólido del poder opresivo no es la fuerza, sino el consentimiento de los que lo padecen, mediante la introyección de los valores de los dominadores:

“el pueblo latinoamericano no es sólo oprimido: también en él se da el opresor en un doble sentido. Primero, en cuanto, según señala Paulo Freire, muchas veces lleva al opresor ‘introyectado’ en sí mismo: es el oprimido ‘domesticado’. El caso extremo sería el de quien acepta tan obviamente la opresión como algo natural, que se resiste al menor cambio. (...) También, en segundo lugar, el opresor que lleva frecuentemente introyectado en sí, le hace que a su vez oprima a otro oprimido que está por debajo de él. Se constituye así en América Latina una pirámide de opresión, pues nos hemos ‘introyectado’ muchas de las pautas dictadas por la voluntad de lucro y poderío” (Ibíd.: 168-169).

Segundo, queda claro que Scannone al criticar estos proyectos se refiere a lo que para Mazzeo es la concepción del poder popular como medio para la toma del poder estatal, porque cuestiona la concepción elitista y vanguardista de esos proyectos que meramente invierten el orden establecido, que, como ya hemos visto, constituye una de las características centrales de la concepción del poder popular como medio para la toma del poder estatal. En efecto, Scannone adjudica a esos proyectos una subjetividad que impone su proyecto de ser y futuro al ser del pueblo, no dejando ser al ser del pueblo latinoamericano en su diferencia y alteridad, sino imponiéndole el proyecto de ser desde la subjetividad de élites o vanguardias que absolutizan su propia idea preconcebida del futuro. De ahí que frente a ello sostenga que,

“la liberación no se le da prefabricada al oprimido, ni de parte del opresor, con sus planes preconcebidos de ‘civilización’ y desarrollo, ni de parte del ‘hermano’ con sus proyectos críticos o educativos. El liderazgo del proceso le corresponde al pueblo oprimido mismo, y no a élites que pretendan imponerle una revolución, se trate de militares y tecnócratas, o de vanguardias revolucionarias que se titulan a sí mismas la autoconciencia del pueblo” (Ibíd.: 180-181).

Otro ejemplo de escrito de los teólogos de la liberación que rechaza en forma directa la concepción que Mazzeo denomina “el poder popular como medio para la toma del poder estatal” es la obra del teólogo católico peruano Gustavo Gutiérrez, titulada *Teología de la liberación. Perspectivas*. En la misma, el cuestionamiento de dicha concepción se percibe en dos cuestiones. En primer lugar, en que se rechaza su vanguardismo y elitismo

al condenarse todo paternalismo en el proceso de liberación dado que se considera que el mismo, no es meramente una revolución para el pueblo, sino que el pueblo mismo debe tener una participación activa en su propia liberación:

“el proceso de liberación requiere la participación activa de los oprimidos (...) Esta participación exige una toma de conciencia por parte de los oprimidos, de la situación de injusticia” (Gutiérrez, 1984: 152).

Como podemos ver, Gutiérrez rechaza el planteo de la concepción del poder popular como medio para la toma del poder estatal sobre las masas como lentas y como incapaces de tomar conciencia de la naturaleza histórica y modificable de su sufrimiento y en consecuencia, como meras beneficiarias de una acción ejecutada desde un lugar extrínseco.

Y en segundo lugar, el cuestionamiento de esta concepción se percibe en que se critica su planteo del hombre y la mujer nuevos como un efecto-resultado de un proceso en el cual ellos no intervienen por considerar que los cambios en el plano de la conciencia, constituyen el corolario de las transformaciones materiales que impulsa y dirige el partido de vanguardia una vez que ha tomado el poder estatal.

Por el contrario, Gutiérrez sostiene que una libertad real, no implica

“sólo mejores condiciones de vida, un cambio radical de estructuras, una revolución social, sino mucho más: la creación continua, y siempre inacabada, de una nueva manera de ser hombre, una revolución cultural permanente” (Ibíd.: 53).

Asimismo, para este autor, no se trata de cambiar las estructuras de la sociedad para que luego cambie el ser humano, que es lo que plantea la concepción del poder popular como medio para la toma del poder estatal, sino que se tienen que cambiar los dos ámbitos simultáneamente. De ahí que el hombre y la mujer nuevos pueden ir surgiendo en los marcos de la vieja sociedad, con lo cual coincide con las otras dos concepciones del poder popular analizadas por Mazzeo, que precisamente plantean la necesidad de ir creando nueva sociedad en los marcos de la vieja viviendo en el presente los valores de la sociedad proyectada:

“El proceso, más allá de altibajos y de deficiencias explicables, no es liberador si no mantiene firme y no concreta el proyecto de un hombre nuevo en una sociedad más libre. Este proyecto no es para más tarde, para cuando la liberación política se haya obtenido, él debe acompañar desde el inicio y en forma permanente la lucha por una sociedad más justa” (Ibíd.: 304).

Otro de los rechazos directos de la concepción que Mazzeo denomina “poder popular como medio para la toma del poder estatal” lo constituyen la obra del teólogo protestante argentino José Miguez Bonino, titulada *La fe en busca de eficacia. Una interpretación de la reflexión teológica latinoamericana de liberación* y la obra del teólogo católico brasileño Hugo Assmann, titulada *Teología desde la praxis de la liberación. Ensayo teológico desde la América dependiente*, dado que en las mismas, se cuestiona su concepción del poder como un objeto que se puede tomar por vía violenta e inmediata. En efecto, en la primera Bonino plantea que la acción no violenta es la más apropiada, tanto para la conciencia cristiana, como para el propósito revolucionario, ya que como éste se propone la eliminación de la violencia, no se puede ignorar en la cuestión del uso o no de la violencia, la estrecha relación de medios y fines. Por ello, sostiene que la acción no violenta es el medio más coherente con el propósito revolucionario de eliminar la violencia, debido a que respeta la persona humana, hace lugar a la internalización del proyecto de liberación en las masas, nutre la solidaridad en la construcción de la sociedad nueva y corresponde al sentido que han de tener la vida y las relaciones en la época nueva que se desea inaugurar. De ahí que cuestione la idea de la concepción del poder popular como medio para la toma del poder estatal de una vanguardia que libera a las masas produciendo los cambios estructurales en la sociedad luego de adquirir el control del Estado, al sostener que el uso de la violencia como medio indispensable y superior para el propósito revolucionario de cambiar la sociedad trae aparejado,

“una serie de graves problemas: la exacerbación del odio, el resentimiento y las rivalidades, la imposición de cambios estructurales por una vanguardia que concentra el poder, sin el correspondiente desarrollo de la conciencia en el pueblo, la aceptación de ‘las reglas de juego’ del presente sistema opresivo. La violencia revolucionaria victoriosa corre el riesgo de limitarse a sustituir una forma de opresión por otra y devenir en realidad contrarrevolucionaria. A menudo es seguida de luchas intestinas por el poder, purgas y arbitrariedades. El aparato militar preparado y activo no se deja reconvertir fácilmente a nuevos fines” (Bonino, 1977: 156).

Sin embargo, a pesar de que cuestiona el uso de la violencia como medio indispensable y superior para el propósito revolucionario, no descarta completamente su utilización, motivo por el cual se considera que su planteo del proceso revolucionario de cambio social se puede incluir dentro de la concepción que Mazzeo denomina “poder popular como medio y fin a la vez”, ya que la misma si bien no descarta el uso de la violencia para lograr el control del poder del Estado, no la considera el núcleo de la política popular, ni algo a lograr en forma inmediata, sino una cuestión

táctica que puede favorecer el largo proceso de autoorganización popular que busca construir nueva sociedad en los marcos de la vieja:

“Esta misma consideración del costo humano de la revolución y de la salud del proceso posterior, que nos ha llevado a rechazar la violencia postulada como medio indispensable y superior, es la que nos impide abrazar un pacifismo absoluto. La no violencia tiene también que preguntarse cuál es el costo en vidas humanas, en sufrimiento, en frustración paralizadora, en la introyección de una conciencia esclava que está dispuesto a admitir” (Ibíd.: 156).

Por su parte, en la obra *Teología desde la praxis de la liberación. Ensayo teológico desde la América dependiente*, Assmann considera que en la situación de ese entonces en América Latina (principios de la década del 70 del siglo pasado) un levantamiento violento tendiente a derrocar el poder por parte de grupos de insurrección o guerrillas a nivel estratégico y táctico sería insostenible, inmoral y no constituiría ninguna solución. Por ende, este autor propugna un proceso radical de cambio social de “larga marcha, con una meta clara y revolucionaria, y una acción creciente que probablemente no será del todo no violenta” (Assmann, 1973: 207). Como vemos, si bien no cuestiona todo uso de la violencia para realizar un cambio social radical, sí polemiza con el planteo del poder como un objeto que se puede tomar por vía violenta e inmediata por parte de una vanguardia que libera al pueblo, al reivindicar un proceso de “larga marcha” y al cuestionar los intentos de derrocamiento del poder de parte de grupos de insurrección o guerrillas. Por ello, su planteo del proceso revolucionario de cambio social, también como en el caso de Bonino, se puede incluir dentro de la concepción que Mazzeo denomina “poder popular como medio y fin a la vez” por el mismo motivo.

Además, el rechazo directo de la concepción del poder popular como medio para la toma del poder estatal se percibe en la obra *Teología desde la praxis de la liberación. Ensayo teológico desde la América dependiente* en otras dos cuestiones. Primero, en que Assmann cuestiona el planteo de dicha concepción de que los cambios en el plano de la conciencia constituyen el corolario de las transformaciones materiales que impulsa y dirige el partido de vanguardia una vez que ha tomado el poder estatal. En efecto, sostiene por el contrario que,

“quizás sea enteramente fundamental profundizar en nuestro contexto lo que se debe entender por ‘relativa autonomía’ de los elementos de la superestructura. Es en la superestructura de nuestros pueblos, y no solamente en la infraestructura, que se petrificaron muchos bloqueos al cambio. Por eso

el desbloqueo de tales frenos adquiere una significación relevante en el proceso revolucionario" (Ibíd.: 133).

Como vemos, afirma que no es suficiente con que el partido de vanguardia impulse las transformaciones materiales en la "infraestructura" una vez que ha adquirido el control del Estado, para que luego se produzcan los cambios en el plano de la conciencia, esto es, de la "superestructura", sino que se tienen que tratar de cambiar la infraestructura y la superestructura simultáneamente. Esto aparece más claro en la siguiente cita:

"nadie lo duda, efectuar la ruptura y la novedad revolucionaria en lo infraestructural constituye la más segura consolidación de pasos realmente irreversibles. Pero, a no ser que se adhiera a una visión burdamente mecanicista respecto a la conciencia social de las masas, la necesidad simultánea de una lucha ideológica a fondo, de hechos fundadores en las conciencias movilizadas, nos asalta con inmediatez desafiadora" (Ibíd.: 171).

Y segundo, el rechazo de la concepción del poder popular como medio para la toma del poder estatal se percibe en que cuestiona su planteo de que la coerción estatal constituye el plano más sólido de la dominación de clase, coincidiendo con la concepción del poder popular como medio y fin a la vez en la idea de que el momento más sólido del poder opresivo no es la fuerza, sino el consentimiento de los que lo padecen, mediante la introyección de los valores de los dominadores:

"La lucha de clases no será únicamente una lucha contra un enemigo identificable como 'otro', alguien que está 'fuera de uno', contrapuesto a las clases populares. Se trata de una lucha de clases que tiene una dimensión que debe efectuarse también como lucha del pueblo consigo mismo. Ya que la conflictividad histórica exigida por la revolución socialista tiene esta doble faz: lucha contra el enemigo 'otro' y lucha (transideologización y revolución cultural) del pueblo consigo mismo, porque el enemigo de clase se encuentra también internalizado..." (Ibíd.: 202).

Otro ejemplo de rechazo directo de la concepción del poder popular como medio para la toma del poder estatal lo constituye el artículo del teólogo católico argentino Rubén Dri "Alienación y liberación", publicado en la revista *Cristianismo y Revolución*. En el mismo, Dri discute con el planteo de dicha concepción según el cual el hombre y la mujer nuevos constituyen un efecto-resultado de un proceso en el que ellos no intervienen por considerar que los cambios en el plano de la conciencia constituyen el corolario de las transformaciones materiales que impulsa y dirige el partido

de vanguardia una vez que ha tomado el poder estatal. Por el contrario, para oponerse a ello, destaca lo planteado por los obispos reunidos en Medellín en 1968 en la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en relación a la originalidad del mensaje cristiano:

“los obispos reunidos en Medellín afirmaron que ‘la originalidad del mensaje cristiano no consiste directamente en la afirmación en la necesidad de un cambio de estructuras, sino en la insistencia en la conversión del hombre, que exige luego este cambio. No tendremos un continente nuevo sin nuevas y renovadas estructuras; sobre todo, no habrá continente nuevo sin hombres nuevos, que a la luz del Evangelio sepan ser verdaderamente libres y responsables’” (Dri, 1970: 61).

Como vemos, Dri destaca la necesidad del cambio de las personas para que puedan cambiar las estructuras de la sociedad, con lo cual coincide con las concepciones que Mazzeo denomina “poder popular como medio sin fin” y “poder popular como medio y fin a la vez”, en su planteo de ir creando nueva sociedad en los marcos de la vieja viviendo en el presente los valores de la sociedad proyectada, en lugar de esperar a adquirir el control del poder estatal para comenzar a formar al hombre y la mujer nuevos.

Y por último, el rechazo directo de la concepción del poder popular como medio para la toma del poder estatal se puede percibir en una serie de escritos de los teólogos de la liberación que reivindican la centralidad del cambio de las relaciones sociales, exigiendo abandonar el egoísmo y practicar el amor al prójimo, con lo cual se polemiza con la concepción del poder popular como medio para la toma del poder estatal, porque la misma considera que hasta que no se produzca la toma del poder estatal por el partido de vanguardia, no se pueden comenzar a cambiar las relaciones sociales para que surjan el hombre y la mujer nuevos y en consecuencia, postula que no es el amor al prójimo y la fraternidad, sino el interés egoísta principalmente, lo que mueve a las personas a participar del proceso revolucionario que culmina en la toma del poder estatal. Por el contrario, la reivindicación de la centralidad del abandono del egoísmo y de la adhesión al amor al prójimo coincide con el planteo de las otras dos concepciones del poder popular de construir nueva sociedad en los marcos de la vieja viviendo en el presente los valores de la sociedad proyectada.

Un ejemplo de dicho planteo, lo constituye la obra ya mencionada de Scannone, *Teología de la liberación y praxis popular*, ya que en la misma se sostiene que la lucha de los oprimidos contra la opresión y represión tiene que ser una lucha que “supera las motivaciones interesadas y egoístas” y por consiguiente “abre el campo de relaciones sociales auténticamente

nuevas, es decir, el de la fraternidad humana" (Scannone, 1976: 176). Como vemos, Scannone polemiza con la concepción que Mazzeo denomina "poder popular como medio para la toma del poder estatal" por su reivindicación de un proceso revolucionario motorizado por intereses egoístas principalmente en lugar de serlo por amor al prójimo.

Otro ejemplo de dicho planteo, lo constituye la obra del teólogo católico mexicano Raúl Vidales, titulada *Desde la tradición de los pobres*, ya que en la misma se afirma que puesto que la raíz de toda explotación e injusticia es la ruptura de la fraternidad, la conversión cristiana que supone el ejercicio del "amor liberador" exige una "permanente ruptura con la totalidad egoística del 'hombre viejo', para entrar 'como hombre nuevo' en el mundo del 'otro' para transformarlo" (Vidales, 1978: 32). Por eso, Vidales considera que esta conversión supone "una revolución total del hombre",

"no sólo de su conciencia, sino también de sus valores, de su interioridad más profunda, de su mundo de relaciones afectivas y familiares, de sus relaciones culturales y raciales. Se trata también de su dimensión creativa, estética y artística. Aquí radica la ingente tarea de ir creando el hombre nuevo, en la misma medida y ritmo al que avanza la construcción de la nueva sociedad" (Ibíd.: 187).

Como vemos, Vidales liga la centralidad de la práctica del amor al prójimo del mensaje cristiano con el planteo de las concepciones del poder popular como medio sin fin y del poder popular como medio y fin a la vez de construir nueva sociedad en los marcos de la vieja viviendo en el presente los valores de la sociedad proyectada, de modo tal que el cambio de las estructuras de la sociedad y del ser humano sean simultáneos.

Por otro lado, en los escritos de los teólogos de la liberación de los 70' del siglo pasado que versan sobre sus opciones políticas se puede encontrar un rechazo indirecto de la concepción del poder popular que Mazzeo denomina "el poder popular como medio para la toma del poder estatal" y en consecuencia, una adhesión implícita a alguna de las otras dos concepciones. Se trata de un rechazo indirecto, porque no se discute explícitamente lo que deberían hacer o no hacer las personas en la actualidad para lograr una transformación de la sociedad, sino que plantean su interpretación sobre lo que Jesús hizo y lo que rechazó para lograrlo. Pero, si se tiene en cuenta que se trata de teólogos que se consideran cristianos y que pretenden seguir las enseñanzas jesuánicas, su pensamiento sobre qué hacer y qué no hacer para lograr un cambio social radical en la actualidad, no puede estar muy alejado del pensamiento que le atribuyen a la persona de quien se consideran seguidores.

Este rechazo indirecto de la concepción del poder popular como medio para la toma del poder estatal se puede percibir en varias cuestiones. En primer lugar, en el planteo de que Jesús rechazó tomar el poder político para llevar adelante un cambio social radical, lo cual constituye el acto revolucionario fundante que permite comenzar a introducir las nuevas relaciones sociales para la concepción del poder popular como medio para la toma del poder estatal y una cuestión táctica necesaria que puede favorecer el proceso de autoorganización popular para la concepción del poder popular como medio y fin a la vez. Por consiguiente, dicho planteo de que Jesús rechazó la toma del poder político podría inducir a pensar que los teólogos de la liberación que tratan este tema se adhieren a la concepción que Mazzeo denomina “poder popular como medio sin fin”, ya que la misma, aspira a superar el capitalismo sin hacer uso del ejercicio del poder y en consecuencia, prescindiendo del Estado. Sin embargo, consideramos que con este planteo que realizan de Jesús, estos teólogos no reivindicán indirectamente la concepción del poder popular como medio sin fin, sino que con el mismo, pretenden polemizar exclusivamente con la concepción del poder popular como medio para la toma del poder estatal, como en lo que subsigue veremos.

Un ejemplo de este planteo, lo constituye la obra ya mencionada de Vidales, *Desde la tradición de los pobres*, ya que en la misma se sostiene que,

“la toma del poder político que entraba en el proyecto inmediato de los zelotas fue el permanente desafío de Jesús; así lo manifiestan las narraciones de los sinópticos que colocan al principio de su narración el relato de ‘la tentación’ (Mt 4: 1-11; Mc 1: 12; Lc 4: 1-13)” (Vidales, 1978: 155).

Por el contrario, se afirma que el mesianismo de Jesús “no está encaminado a resolver paternalistamente los problemas producidos por el sistema injusto” (*Ibid.*: 157-158) dado que esto sería “solucionar superficialmente los problemas originados por el sistema de dominación” al privar “al hombre de su responsabilidad de crear por sí mismo una sociedad más justa y fraterna” (*Ibid.*: 161). Como podemos ver, en este planteo sobre el rechazo de la toma del poder político por parte de Jesús, el acento está puesto en que dicha toma propiciaría una transformación social en la cual las masas serían meras beneficiarias de una acción ejecutada desde un lugar extrínseco, desde el poder político controlado por el partido de vanguardia, que es precisamente, lo que sostiene la concepción del poder popular como medio para la toma del poder estatal. Por ello, consideramos que el rechazo a la toma del poder político que Vidales plantea, que tuvo Jesús, se refiere centralmente a la toma del mismo que pretende realizar dicha

concepción y no la que pretende realizar la concepción del poder popular como medio y fin a la vez, dado que la misma no pretende resolver los problemas producidos por el sistema injusto paternalistamente privando al ser humano de su responsabilidad de crear por sí mismo una nueva sociedad, sino que considera la toma del poder político meramente como una cuestión táctica que puede favorecer el proceso de autoorganización popular.

Otro ejemplo de este planteo puede percibirse en la obra del teólogo católico brasileño Leonardo Boff, *Jesucristo y nuestro futuro de liberación*, ya que en la misma se expresa que “Jesús no se organizó para la toma del poder político” dado que siempre “consideró al poder político como una tentación diabólica” (Boff, 1978: 28) puesto que se oponía “a utilizar el poder para imponer la voluntad de Dios”, porque “esto eximiría a los hombres de su tarea liberadora” y “no serían tampoco los sujetos de la transformación personal y social sino meros beneficiarios” (*Ibíd.*: 30). Como vemos nuevamente, el rechazo a la toma del poder político que se plantea que tuvo Jesús, se refiere al planteo de la concepción del poder popular como medio para la toma del poder estatal, porque sólo ésta, pretende eximir a las masas de convertirse en los sujetos de la transformación social.

Otro ejemplo, se encuentra en la obra del teólogo católico español radicado por muchos años en El Salvador Jon Sobrino, titulada *Cristología desde América Latina (Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico)*, ya que en la misma se afirma que a diferencia de los zelotas, Jesús no

“participa del nacionalismo religioso ni del teocratismo político, más bien verá él ahí su tentación fundamental: instaurar el reino por medio del poder político. El poder está para él en la verdad y en el amor. Por ello destruye el esquema amigo-enemigo y no llama a la venganza sino al perdón, incluso al amor al enemigo. (...) Aquí está la verdadera confrontación: qué poder es el que verdaderamente hace presente a la divinidad. El hombre piensa espontáneamente en la divinidad como en aquello que tiene poder. Y lo que plantea Jesús es si esa convicción tan profundamente arraigada es verdadera o no. Por de pronto constata históricamente que el poder dejado a su inercia, considerado como la máxima manifestación del hombre –por ser supuestamente la mediación de Dios– es de hecho opresor. Y por esa razón el poder no puede ser la última mediación de Dios” (Sobrino, 1977: 159).

Como vemos, también aquí el rechazo al empleo del poder político que se postula que tenía Jesús, se refiere solamente al uso del mismo que pretende darle la concepción del poder popular como medio para la toma del poder estatal, porque sólo ésta concibe al poder como “la máxima manifestación del hombre”, al considerar la toma del poder estatal como el

acto revolucionario fundante que permite comenzar a introducir las nuevas relaciones sociales.

Y un último ejemplo de este planteo, lo constituye el capítulo del libro *Jesús: ni vencido ni monarca celestial*, titulado “La actitud de Jesús ante la política (Algunas hipótesis de trabajo)”, escrito por el teólogo católico chileno Segundo Galilea, ya que en el mismo, se sostiene que Jesús renunció a todo uso del poder temporal:

“La tentación del poder político en la convulsionada Palestina de su época evidentemente lo acechó (Mt 4, 8), y tuvo que rechazarla tanto en su interior (sentido de las tentaciones en el monte de la cuarentena) como ante la presión de las turbas (Jn 6, 15) o ante los romanos (Jn 19, 33ss.)” (Galilea, 1977: 155).

Además, se afirma que Jesús asumió una actitud “profético-pastoral”, que lo llevó a coincidir con las concepciones que Mazzeo denomina “poder popular como medio sin fin” y “poder popular como medio y fin a la vez”, en su planteo de construir una nueva sociedad en los marcos de la vieja viviendo en el presente los valores de la sociedad proyectada:

“Como toda renuncia a causa del Evangelio del Reino, la renuncia al poder de Jesús es creadora, Jesús crea nuevas formas de transformación político-social o revolucionaria. (...) Esta opción está ligada a una forma carismática (...) de promover al hombre y a la sociedad mediante la comunicación de valores e inspiraciones potencialmente transformadoras. Es lo que llamamos anteriormente ‘la vía pastoral’ con consecuencias políticas (...) el mensaje religioso-pastoral de Cristo anunció los valores de justicia y libertad que están en el origen de los movimientos socio-políticos liberadores (...) en su anuncio del Reino, formulado sobre todo en el sermón de la montaña y en las bienaventuranzas, Jesús renueva la conciencia profético-moral de Israel. Reaviva su vocación a la igualdad y a la fraternidad. Predica a sus discípulos una nueva orientación y visión del hombre, y otros valores, contrastantes con la sociedad de su época y con los ‘valores’ promovidos por el poder político (...) En la medida que estos valores penetran en el corazón de los hombres y de la sociedad, condenan a muerte toda estructura socio-política incompatible con esos ideales...” (Ibíd.: 151, 154-156).

Queda claro que Galilea, con este planteo que realiza sobre Jesús, está sólo polemizando con el empleo del poder político que postula la concepción del poder popular como medio para la toma del poder estatal, ya que seguidamente argumenta que la renuncia a la utilización del poder del Estado por parte del profeta de Nazaret no constituye una exigencia para todos los cristianos. Por el contrario, afirma que la acción directamente

política tendiente a conquistar el poder estatal podría ser necesaria para la liberación del ser humano, pero aclarando que de la actitud de Jesús ante lo político se desprende una norma para los cristianos en el campo socio-político, la necesidad de seguir su actitud “profético-pastoral”:

“Lo que, por lo tanto, nos aporta la actitud de Jesús como norma de actividad cristiana en el campo socio-político, es precisamente esto último: la plena eficacia ‘política’ y necesidad social de hombres dedicados al anuncio profético del Reino (...) A más politización, más necesidad de compromiso político de los cristianos, pero al mismo tiempo más carisma y profetismo en el rostro ministerial de la Iglesia. En este sentido, la socio-politización, partidista y total, del apostolado, evacúa a la larga el contenido más pleno y liberador del mensaje cristiano” (Ibíd.: 156-157).

Como vemos, lo que rechaza Galilea no es la toma del poder político en sí mismo, sino exclusivamente, la lucha por el mismo, que no realiza al mismo tiempo la difusión de los valores de la nueva sociedad que se quiere construir (es decir, “la socio-politización, partidista y total del apostolado”), que es precisamente, lo que postula la concepción del poder popular como medio para la toma del poder, al sostener que sólo al tomar el poder del Estado, se pueden comenzar a introducir las nuevas relaciones sociales.

En segundo lugar, el rechazo indirecto de la concepción que Mazzeo denomina “poder popular como medio para la toma del poder estatal” se puede percibir en el planteo de que Jesús estuvo en contra del uso de la violencia para impulsar un cambio social radical, lo cual polemiza con dicha concepción, porque la misma reivindica su utilización dado que considera al poder como un objeto que se puede tomar por vía violenta. Con este planteo sobre Jesús podría pensarse que los teólogos de la liberación que lo efectúan, también están polemizando con la concepción del poder popular como medio y fin a la vez, ya que la misma si bien no absolutiza el uso de la violencia, tampoco lo descarta. En consecuencia, podría pensarse que estos teólogos se adhieren a la concepción del poder popular como medio sin fin, porque la misma postula una convivencia pacífica con el poder dominante dado que aspira a superar el capitalismo absolutamente sin el uso de la violencia. Sin embargo, como veremos en lo que sigue, ello no es así, sino que con este planteo sobre Jesús, los teólogos de la liberación que lo realizan sólo pretenden polemizar con la absolutización del uso de la violencia que postula la concepción del poder popular como medio para la toma del poder estatal.

Un ejemplo de este planteo, lo constituye otra obra de Leonardo Boff, *Jesucristo el liberador*, en la que se afirma que

“Cristo no quiso la violencia. Antes, por el contrario, manda que amemos a

nuestros enemigos. (Mt 5, 44-48) En la hora en que podía echar mano a la violencia, ordena prontamente: 'Vuelve tu espada a su sitio, porque todos los que empuñan la espada, a espada perecerán.' (Mt 26, 52)" (Boff, 1974: 114).

Queda claro que Boff con este planteo de Jesús sólo pretende polemizar con la absolutización del uso de la violencia que postula la concepción del poder popular como medio para la toma del poder estatal, ya que en su obra *Jesucristo y nuestro futuro de liberación* sostiene que hay que relativizar esta actitud de Jesús y en consecuencia, que la teología tiene que pensar en una toma del poder político como una forma legítima y adecuada para proporcionar más justicia a los marginados siempre y cuando ese poder no se absolutice, sino que se someta a la ley del servicio (Boff, 1978: 28). Por consiguiente, podemos concluir que en el caso de Boff, este teólogo se adhiere a la concepción que Mazzeo denomina "poder popular como medio y fin a la vez".

Otro ejemplo de este planteo, se puede percibir en el capítulo ya mencionado de Galilea, titulado "La actitud de Jesús ante la política (Algunas hipótesis de trabajo)", en el que se afirma que Jesús renunció a toda forma de violencia:

"Su mandamiento del amor, centro de su predicación, excluye todo uso de la violencia, como principio, en contra de otro hombre (Lc 6, 35; 11, 4). Jesús vivió de acuerdo con esta forma de acción (Jn 18, 11; proceso y condena de Jesús), llegando a exigir a sus discípulos el perdonar incondicionalmente, ya que todos son pecadores ante Dios y están absolutamente a merced de su perdón (Mt 18, 21; Lc 18, 9-14, etc.)" (Galilea, 1977: 155).

Queda claro que Galilea con este planteo sobre Jesús sólo pretende polemizar con la absolutización del uso de la violencia que postula la concepción del poder popular como medio para la toma del poder estatal, porque ya hemos visto anteriormente que este autor sostenía que la conquista del poder del Estado podría ser necesaria para la liberación del ser humano y, además, explícitamente afirma que la renuncia a la violencia por parte de Jesús no puede ser considerada una exigencia para todos los cristianos (*Ibid.*: 156).

Y en tercer lugar, el rechazo indirecto de la concepción del poder popular como medio para la toma del poder estatal se puede percibir en el planteo de que Jesús no exigía para impulsar un cambio social radical primero una transformación de las estructuras de la sociedad para que luego pudiese cambiar el ser humano, que es lo que postula dicha concepción, sino un cambio de ambos aspectos simultáneamente, con lo cual se coincide

con las otras dos concepciones del poder popular en su planteo de construir nueva sociedad en los marcos de la vieja viviendo en el presente los valores de la sociedad proyectada.

Un ejemplo de este planteo, lo constituye la obra que ya mencionamos anteriormente de Jon Sobrino, titulada *Cristología desde América Latina (Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico)*, en la que se señala el interrogante de cómo veía Jesús “la realización práctica de los ideales del reino: si a través de la conversión personal o a través del cambio de estructura”, a lo cual se responde que evidentemente “Jesús deseaba ambas cosas y que sin un cambio personal no creía en el cambio de estructuras” (Sobrino, 1977: 90). De ahí que Sobrino considere como anacrónicos los planteos que según este autor fuerzan los datos del Jesús histórico para postular que para éste el cambio de estructuras solucionaba el problema del cambio del individuo.

Y otro ejemplo de este planteo, se encuentra en la obra ya mencionada de Leonardo Boff, *Jesucristo y nuestro futuro de liberación*, en la que se afirma que Jesús exigía la conversión para que se produjese el advenimiento del Reino de Dios, esto es, la nueva sociedad fraterna basada en el amor al prójimo, lo cual significaba,

“la producción de relaciones modificadas a todos los niveles de la realidad personal y social, de tal forma que concretice liberaciones y anticipe el Reino. Lo personal viene dialectizado por lo social y viceversa” (Boff, 1978: 29).

Reflexiones finales

A partir del análisis efectuado, concluimos que los teólogos de la liberación en la década del 70' del siglo pasado tienen una afinidad con las concepciones que Mazzeo denomina “poder popular como medio sin fin” y “poder popular como medio y fin a la vez”, porque rechazan en forma categórica la concepción del poder popular como medio para la toma del poder estatal. Esto es así, porque se le cuestiona a dicha concepción, primero, su planteo que considera que el Poder con mayúsculas es el poder estatal y a la coerción estatal como el plano más sólido de la dominación. Segundo, su planteo del poder como un objeto que se puede tomar por vía violenta e inmediata. Tercero, su vanguardismo y elitismo que considera a las masas como lentas y como incapaces de tomar conciencia de la naturaleza histórica y modificable de su sufrimiento y en consecuencia, como meras beneficiarias de una acción ejecutada desde un lugar extrínseco. Cuarto, su planteo de que las nuevas relaciones sociales sólo pueden comenzar a introducirse una vez que se ha conseguido el control del poder del Estado.

Quinto, su planteo de que no es el amor al prójimo y la fraternidad, sino el interés egoísta principalmente lo que mueve a las personas a participar del proceso revolucionario que culmina en la toma del poder estatal. Y sexto, su planteo del hombre y la mujer nuevos como un efecto-resultado de un proceso en el cual ellos no intervienen por considerar que los cambios en el plano de la conciencia constituyen el corolario de las transformaciones materiales que impulsa y dirige el partido de vanguardia una vez que ha tomado el poder estatal.

Por el contrario, los teólogos de la liberación consideran que el momento más sólido del poder opresivo, no es la fuerza, sino el consentimiento de los que lo padecen, mediante la introyección de los valores de los dominadores; que el pueblo mismo debe tener una participación activa en su propia liberación; que no se trata de cambiar las estructuras de la sociedad para que luego cambie el ser humano, sino que se tienen que cambiar los dos ámbitos simultáneamente; que es necesario construir nueva sociedad en los marcos de la vieja viviendo en el presente los valores de la sociedad proyectada; y que es central para lograr una transformación social radical el cambio de las relaciones sociales, abandonando el egoísmo y adhiriendo al amor al prójimo, para que sea este último y no el primero, el que movilice a las personas a participar en el proceso revolucionario.

Por tanto, en el contexto de la década del 70' del siglo XX en América Latina, en el que predominaba en los sectores anti-capitalistas la concepción del poder popular como medio para la toma del poder estatal adoptada por las organizaciones guerrilleras, los teólogos de la liberación se erigieron en críticos de dicha concepción del poder popular por ellas adoptada y preanunciaron el fracaso de sus intentos por superar el capitalismo. Por esto, con dicho cuestionamiento, que supuso una crítica a los propios cristianos que se habían incorporado a las guerrillas, los teólogos de la liberación pusieron las bases teóricas para la consolidación de las comunidades eclesiales de base surgidas desde los 60', las cuales propiciaron en su interior, en consonancia con el postulado de la Teología de la Liberación de vivir en el presente los valores de la sociedad proyectada, "una convivencia social alternativa y crítica del orden dominante" (Mazzeo, 2007: 114). Además, con su cuestionamiento a la concepción del poder popular como medio para la toma del poder estatal adoptada por las organizaciones guerrilleras, los teólogos de la liberación pusieron las bases teóricas para el surgimiento de nuevos movimientos sociales a partir de la década siguiente en la región, como el Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra, que tienen fuertes matrices cristianas en sus miembros y que postulan, coincidiendo con su planteo de construir nueva sociedad en los marcos de la vieja, que

"la emancipación por la que se lucha tiene como objetivo transformar lo cotidiano de las víctimas de la opresión aquí y ahora y no en un futuro lejano. La emancipación o comienza hoy o no comienza nunca" (De Sousa Santos, 2001: 178-179).

Bibliografía

- ALVES, Rubem. (1973). *Cristianismo ¿opio o liberación?* Salamanca: Ediciones Sígueme.
- ASSMANN, Hugo. (1973). *Teología desde la praxis de la liberación. Ensayo cristológico desde la América Dependiente*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- BOFF, Leonardo. (1974). *Jesucristo el liberador*. Buenos Aires: Latinoamérica Libros S.R.L.
- _____. (1978). *Jesucristo y nuestro futuro de liberación*. Bogotá: Indo-American Press Service.
- BONINO, José Míguez. (1977). *La fe en busca de eficacia. Una interpretación de la reflexión teológica latinoamericana de liberación*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- DE SOUSA SANTOS, Boaventura. (2001). "Los nuevos movimientos sociales". En: OSAL. *Revista del Observatorio Social de América Latina*, No. 5. Buenos Aires: CLACSO.
- DRI, Rubén. (1970). "Alienación y liberación". En: *Cristianismo y Revolución*, No. 26. Buenos Aires: Signos Editora.
- GALILEA, Segundo. (1977). "La actitud de Jesús ante la política (Algunas hipótesis de trabajo)". En: BONINO, José Míguez et al. *Jesús: ni vencido ni monarca celestial*. Buenos Aires: Tierra Nueva.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. (1984). *Teología de la liberación. Perspectivas*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones.
- LÖWY, Michael. (1999). *Guerra de dioses. Religión y política en América Latina*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- MAZZEO, Miguel. (2007). *El sueño de una cosa (Introducción al poder popular)*. Buenos Aires: Editorial El Colectivo.
- SCANNONE, Juan Carlos. (1976). *Teología de la liberación y praxis popular*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- SOBRINO, Jon. (1977). *Cristología desde América Latina (Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico)*. México: Ediciones Centro de Reflexión Teológica.
- VIDALES, Raúl. (1978). *Desde la tradición de los pobres*. México: Ediciones Centro de Reflexión Teológica.

VIRAJES

EL CONCEPTO RELIGIOSO DE REFUGIADO: LOS “SANTUARIOS”, LA TRADICIÓN Y LA FE*

RAÚL ANDRÉS JARAMILLO ECHAVARRÍA**

Recibido: 20 de agosto de 2012

Aprobado: 11 de septiembre de 2012

Artículo de Reflexión

* Artículo de reflexión con base en una estancia misionera e investigativa realizada en la ciudad de Barrancabermeja, en el Servicio Jesuita para Refugiados. Además, de conocer de cerca la labor realizada por el Padre Peter Walters en la fundación Vivan los Niños y el maravilloso trabajo con los niños refugiados de Europa oriental del jesuita austriaco Georg Sporschill S.J., en la fundación CONCORDIA.

** Graduado en Derechos Humanos y Derecho Internacional Humanitario. Actualmente, estudia Certificate Refugees and Humanitarian Emergencies y Master of Laws in International Legal Studies. Email: indexing@imedpub.com.

Resumen

En América del Norte, en la década de 1980, surgió el movimiento del “santuario” como un medio para la prestación de apoyo, promoción y protección de los refugiados y otros migrantes vulnerables. En los últimos años, estos movimientos han crecido rápidamente por toda Europa, animados en gran medida por los activistas de la fe que invocan una serie de principios morales básicos relacionados con las tradiciones religiosas.

Los activistas contemporáneos del “santuario”, se asocian con tradiciones religiosas antiguas basadas en la protección y fundadas en la empatía y la solidaridad, que son de hecho parte integral de todas las formas de organización social. Este artículo, examina la historia del concepto religioso de refugiado en la historia antigua y moderna, además de las implicaciones en la comprensión contemporánea de protección, santuario y asilo.

Palabras clave: asilo, Estado-nación, Iglesia, protección, refugiados, santuario.

THE RELIGIOUS CONCEPT OF REFUGEE: THE “SANCTUARY”, TRADITION AND FAITH

Abstract

In North America in the 1980s, emerged the “sanctuary” movement, emerged “sanctuary”, as a means to provide support, promotion and protection of to refugees and other vulnerable migrants. In recent years, these movements, have grown rapidly across Europe, animated largely by activists of faith, who invokeing, a series of basic moral principles, related to with religious traditions. “Sanctuary” Contemporary advocates of “sanctuary” are associated with ancient religious traditions ancient religious, based on the protection and founded justified on empathy and solidarity, which are in fact integral a vital part to all forms of social organization. This article examines the history of the religious concept of refugee in ancient history and modern history as well as the implications for contemporary understanding of protection, sanctuary and asylum.

Key words: asylum, nation-state, Church, protection, refugee, sanctuary.

Introducción

La primera ocasión en que las autoridades de un Estado moderno ofrecieron formalmente protección a los ciudadanos asociados a otro Estado fue en 1681 en Inglaterra donde se brindó “asilo” legalmente por parte de la Corte del Rey Carlos II a la minoría calvinista que era perseguida en Francia. Esto puede haber sido, según algunos estudiosos, el nacimiento de la categoría de refugiado, categoría que sería reconocida más tarde en el derecho internacional y convenida por las Naciones Unidas.

Sin embargo, no debe olvidarse una tradición mucho más antigua y mediante la cual las autoridades religiosas garantizaban el refugio a los perseguidos en los lugares sagrados. La institución del santuario o “*asylum*”, en efecto fue asociada durante muchos siglos con sitios específicos en el que la protección era una expresión de la autoridad divina.

En el momento en que los Estados modernos se apropiaron de la figura del asilo de una manera secular, se puso fin a una tradición que había durado por más de 1000 años, ya que el Derecho Canónico formalizó esta práctica, tanto para la sociedad pre-romana, como para el orden imperial romano.

La Iglesia difundió la idea del “asilo” en toda Europa, de modo que una de las características más constantes de la observancia religiosa en todo el período medieval fue la aceptación de la condición especial de las catedrales, abadías, monasterios, santuarios y lugares locales de culto, como refugio y protección a los fugitivos, víctimas de la guerra y conflictos locales, además de algunas personas consideradas por fuera de la ley.

La abolición de los santuarios de la Iglesia en el siglo XVII, marcó un debilitamiento significativo en las creencias religiosas populares, propiciando un cambio cultural a causa de la aparición de formaciones estatales nacionales y civiles, las cuales poseían los derechos exclusivos para definir los regímenes de protección a los refugiados. Sin embargo, la tradición del santuario se mantuvo en la conciencia popular, ya que los lugares sagrados eran percibidos como sitios donde las personas vulnerables y desamparadas podían buscar refugio.

En Alemania, el *Asylrecht*¹ permaneció hasta finales del siglo XVIII; en Francia *le droit d'asile* fue abolida durante la Revolución de 1789. A pesar de esto no fue, sino hasta finales del siglo XX, que los Estados intervinieron con plena autoridad para entrar en las iglesias y expulsar a aquellos que buscaban protección y refugio.

¹ No obstante, el derecho de asilo para los refugiados políticos en Alemania, es un derecho fundamental consagrado en la ley a partir de 1992, con la promulgación del “*Asylkompromiss*”.

En este punto, empero, en los últimos años han surgido nuevos movimientos, algunos de ellos en forma de campañas sociales (cimentadas en la fe) que defienden la idea de refugio; movimientos destinados a generalizar la idea de que la sociedad en su conjunto debe proteger a ciertos grupos de personas vulnerables. Estas campañas han crecido rápidamente en forma de base ecuménica (algunas veces motivadas por la fe) con iniciativas que desafían al Estado e incluso a las instituciones religiosas.

I

Algunos antropólogos y estudiosos de la religión han argumentado que la figura del santuario es una institución universal (Lincoln 1992, Rabben 2011). Los registros históricos de las movilizaciones hacia los santuarios son particularmente ricos en relación al Medio Este y el Mediterráneo en parte, debido a la disponibilidad de material escrito y de una gran masa de evidencia arqueológica, también por la importancia de estas regiones para las narrativas modernas europeas, la cultura, la continuidad y la autenticidad *vis-à-vis* de las religiones abrahámicas y greco-romanas.

Los judíos son un punto de referencia clave. Éstos nombran seis ciudades de refugio en la región del río Jordán donde fugitivos, incluyendo a las personas acusadas de ser culpables de homicidio, podrían encontrar protección al mismo tiempo que estuviesen de acuerdo con la expiación de sus pecados prohibiéndose, además los actos de venganza dentro de la ciudad.

Este enfoque parece haber sido común en casi todas las sociedades y civilizaciones de la región. Burnside (2010) asocia con tales creencias y prácticas al Egipto de la época faraónica; lo acontecido inicialmente con los judíos en Egipto² sugiere “un ejemplo a gran escala de la solicitud de asilo”. Lo que implica que la cultura egipcia, también apoyaba las ideas sobre la protección e identificación de ciertos sitios como inviolables. Por ésta razón, los santuarios de la sociedad faraónica están asociados directamente con los dioses. Eran espacios específicos en el área interior de los templos que contenían las representaciones de las deidades: estatuas, grabados y pinturas; espacios que fueron utilizados para rituales como ofrendas y sacrificios.

Estos espacios sagrados, en el sentido identificado por Eliade y utilizando el término *sacer*, son descritos como ciertos lugares en los cuales el espacio en sí mismo, junto con las personas y objetos dentro de ellos, se

² En el momento en que José, quien pertenecía como consejero de la corte del faraón, recibe a sus hermanos y familias para darles protección y alimento.

distinguen de lo *profanus* a través de los actos rituales y procesos de lo que se denomina “hierofanía o manifestación de lo sagrado” (Eliade, 1987: 11).

En estos lugares, las personas son conscientes de lo sagrado, porque es allí en el *sacrum* donde “se revela el carácter [sagrado] en sí mismo, manifestándose como algo totalmente diferente de lo ‘profano’” (Ibíd.: 11).

A su vez, Brereton define a los espacios sagrados como

“focos de la identidad religiosa de las comunidades, que actúan como una ‘lente’, que centra la atención, en las formas, objetos y acciones, sobre [ellos]” (1987: 14).

En estos espacios, el poder emanaba de la protección de las deidades y aquellos que violasen lo *sacrum*, desafiando la autoridad divina y subvirtiendo los valores asociados con sus seguidores y la comunidad entera, corrían el riesgo de ser sometidos a un castigo severo (Swan, 1991).

Estos principios, también fueron evidentes en Grecia donde los sitios antiguos han sido objeto de una intensa investigación, basada en la evidencia arqueológica y en las fuentes escritas, tanto epigráficas, como literarias.

El santuario griego era un espacio sagrado que se encontraba dentro o fuera de los muros de la ciudad o en el campo, cerca a los manantiales, ríos, cuevas, colinas, bosques sagrados y otros fenómenos naturales. Los numerosos templos, altares y estatuas, tuvieron una enorme importancia para las comunidades locales, especialmente en la polis o ciudad-Estado.

Las deidades principales eran asociadas a los valores fundamentales de cada ciudad, encontrándose incluso en el centro de los rituales, la vida comercial y política.

En el caso de los sitios panhelénicos como Olimpia y Delfos, los santuarios tenían representaciones de todo el panteón, expresando (aunque más débilmente) como un todo, la integridad de la cultura griega.

De acuerdo con De Polignac, el territorio de la polis fue “el espacio de sus ciudadanos” y los santuarios de las ciudades “manifestaban abiertamente la autoridad, cuyo ejercicio en este espacio, cada ciudad tenía reservado decididamente para sí misma” (De Polignac, 1994: 3). Cada ciudad-Estado recibía la aprobación de *asylon* (‘asylum’, de *asylós*: invulnerable), institución asociada a los espacios físicos que eran ‘imponderables’, en el cual nada se podía tomar y en el que nadie podía ser violado o vulnerado.

Las divinidades vigilaban la comunidad y a sus instituciones. Dentro de los santuarios, los ciudadanos organizaban procesiones, llevando a cabo la purificación, ofreciendo sacrificios y rituales relacionados con los ritos de paso. Algunos santuarios incluían tesoros que albergaban las ofrendas

más valiosas de los ciudadanos locales, demostrando así, la autoridad que poseían los dioses sobre todos los habitantes.

Todos los rangos y clases sociales participaban en las ceremonias de culto. Los ciudadanos se unían a través de una serie de actos recíprocos donde los dioses jugaban un gran papel mediante la afirmación de los valores comunes compartidos. Pedley comenta que “un sistema de intercambio, se encontraba en la asociación implícita entre los dioses y los mortales” (2005: 11) en las celebraciones de la polis. Con base en lo anterior, los santuarios eran “símbolos de unidad e integrada política” (*Ibid.*: 12).

Los límites del santuario eran marcados como un área en el que nada podía ser dañado y mucho menos perjudicarse a alguien, aunque la efectividad de la prohibición variaba por lo general de acuerdo con la importancia del sitio. Los fugitivos, incluyendo a los presuntos delincuentes, parias sociales y esclavos, junto a los ciudadanos de otros Estados (incluidos los desterrados por una polis rival), encontraban seguridad por el mero hecho de estar sentados cerca de una estatua o altar, o al instalarse en el *naos* (ναός) (la parte más interior de un templo y en la cual solían colocarse las estatuas de los dioses).

En algunos casos, el área sagrada se extendía fuera del santuario propiamente dicho; éste, también era terreno sagrado, el cual era inviolable y aquellos que rompían con este tabú e incluso transgredían los principios de inviolabilidad de dichas zonas eran propensos a sufrir un serio castigo.

El “asylon” era una poderosa institución ampliamente respetada en toda Grecia y sus colonias que por el año 300 a. C., se extendía al Levante y al Norte de África incluido Egipto. Proporcionando la seguridad para “los fuera de la ley y los refugiados de todo tipo” (Pedley, 2005: 97).

Ryan (1987) sugiere que en el contexto más amplio, el “asylon” tenía una función más específica: salvar las vidas de los derrotados en la guerra. Entre numerosas ciudades-Estado que intervenían constantemente en conflictos militares, se proporcionaban permanentemente acuerdos de reciprocidad por medio de los cuales cada polis podía estar segura de que incluso en la derrota, algunos de sus ciudadanos serían bien protegidos.

Los soldados podrían reclamar la protección de las deidades de la polis rival, al hacerlo reconocían la autoridad de ésta y el poder de sus dioses guardianes. Así mismo, ocurría con los exiliados de otras ciudades-Estado, quienes a menudo solicitaban la protección con el compromiso de embellecer con su presencia, el estado de las deidades locales y los valores de la polis.

Cuando el “asylon” era eficaz, la integridad de la comunidad se afirmaba públicamente y más aún si la protección reclamada era asociada con otros dioses y otros valores alternativos. La propia ciudad-Estado

señalaba su capacidad y fuerza para garantizar la seguridad de aquellos que formalmente eran sus enemigos.

II

En términos generales, la sociedad romana adoptó un enfoque similar al griego. Brown (1961) afirma que “la arquitectura de los romanos fue de principio a fin, un arte y un espacio de formación de todo tipo de ritual”. En los templos las deidades protegían a los ciudadanos. Las estatuas de los dioses se colocaban en la *cella* (cámara al interior del templo); la zona más interna y sagrada era el *sanctum-sanctorum* el más sagrado o “Santo de los Santos”⁹. Muchos templos contenían comedores para las celebraciones familiares y los sitios principales tenían grandes salas, donde los dioses eran honrados por medio de grandes banquetes que ratificaban la solidaridad, tanto local, como imperial.

Una amplia gama de deidades eran honradas en diversas partes del imperio incluyendo: las figuras establecidas por la tradición griega; las divinidades de Arabia y del Levante; el dios único de los judíos; además de los emperadores romanos, quienes se convirtieron en parte del culto imperial (Richardson, 2002). Bajo su autoridad no debía perderse la *pax in templo*, inviolabilidad que garantizaba la seguridad de los objetos preciosos y de las personas que buscaban seguridad y protección como refugiados.

En Roma había un amplio reconocimiento del derecho a la protección de las personas en el santuario, protección que se garantizaba hasta ser juzgado por su presunto delito, ser liberado de la esclavitud o la resolución de disputas familiares o de cualquier otro tipo. Sin embargo, las actitudes de los romanos diferían de las de los griegos. Los sitios sagrados se asociaban con menos frecuencia a formas específicas de protección y “algunas clases de delincuentes fueron excluidos específicamente de la seguridad de los santuarios, por medio de un edicto imperial” (Ryan, 1987: 214).

La naturaleza global del imperio, en la que vastas regiones fueron integradas como provincias subordinadas a Roma, significaba que el Estado no requería de acuerdos de reciprocidad para la protección como los reconocidos por las numerosas polis griegas. No obstante, a pesar de la carencia de este tipo de acuerdos, las actitudes de los romanos hacia el exilio, aseguraban a sus ciudadanos que las ideas acerca de la protección y la autoridad divina se mantuvieran firmes.

Claasen señala:

“El exilio en el mundo antiguo era como hoy, una herramienta política importante y como tal, fue empleada a menudo por los poderosos para reducir el poder de sus adversarios más temidos” (1999: 9).

En el caso de Roma donde la ciudad imperial era el centro que dominaba la vida política, la eliminación de los adversarios de este centro por medio de la figura del exilio era una amenaza rutinaria y latente por parte de quienes tenían la autoridad política para desactivar las carreras de sus rivales y neutralizar a los escritores y a otras personas consideradas hostiles o inútiles.

En una sociedad sin un sistema penitenciario extenso, la ley estableció tan solo dos castigos para los delitos principales: el exilio o la muerte; y los dos estaban a menudo estrechamente relacionados; el exilio era ampliamente visto como una forma extrema de castigo o persecución.

El *exul* (desterrado) romano, era exiliado frecuentemente a una ubicación específica por fuera del imperio, en la cual quienes ostentaban el poder se veían obligados a aceptar su presencia. Cuando no había riesgo de pena de muerte, el exilio voluntario podría ser la opción, anticipando que el poder de Roma garantizaría su seguridad en el extranjero a pesar que al dejar la ciudad se perdía la ciudadanía romana (esta figura jurídica es un eco de las tradiciones griegas, debido a que los extranjeros en Roma recibían la ciudadanía romana por encontrarse bajo el patronazgo imperial).

Igual que los griegos, los romanos identificaron el exilio con una separación dolorosa e incapacitante de las imágenes de sus dioses, los lugares sagrados y los poderes especiales que de allí manaban, además de los aspectos sociales relacionados con la vida ritual, la familia y la comunidad. Cuando los ciudadanos eran exiliados de Roma a su vez eran excluidos de sus santuarios y todos los beneficios que representaban, incluida la protección divina. La distancia de los lugares sagrados implicaba una mayor exposición a lo profano y a lo bárbaro.

La literatura del exilio asociada con algunos de los grandes nombres de la época clásica: Ovidio, Cicerón, Boethius, está repleta de referencias a las deidades, sus poderes y las consecuencias negativas para aquellos que ya no estaban bajo su brazo y cobijo. En el caso de Ovidio, el exilio supuso el “terrible aquí” de “la gran brecha entre dos mundos” (Claasen, 1999: 185-187).

En el siglo IV, las autoridades imperiales adoptaron al cristianismo como la religión oficial romana. En el año 313, el emperador Constantino decretó que los cristianos debían ser libres para expresar sus creencias en público, comenzando un programa de patrocinio oficial a la Iglesia, apoyando la construcción de basílicas y sus dotaciones, nombrando además

a los cristianos en altos cargos del imperio.

En el año 380, el emperador Teodosio publicó su Código o Constitución, declarando que el cristianismo niceno era la religión legítima del imperio, terminando formalmente la asociación del Estado con las deidades y cultos tradicionales. Este fue un proceso largo y complejo durante el cual los aspectos del sistema jurídico romano se fundieron con los principios de los consejos cristianos y las resoluciones de los sucesivos papas, produciendo eventualmente, el Derecho Canónico (del griego *kanon*, norma o estándar).

El refugio era un asunto importante, tocando directamente las relaciones entre las autoridades imperiales y eclesiásticas en el contexto del derecho de estos últimos para definir en dónde y cómo los ciudadanos podían legítimamente solicitar protección (Gorman 1993).

Hallebeek (2003) sigue los primeros debates acerca de si el asilo era un privilegio concedido por el emperador (el Estado) o una “competencia” de la Iglesia. La asociación de protección y espacio sagrado no era un problema, sin embargo, fue confirmado tan solo por una serie de decisiones imperiales, de las cuales las más importantes se dictaron en el siglo quinto. Éstas afirmaban que el santuario y sus límites eran lugares en los que la solicitud de protección se podría realizar.

El *Codex Theodosianus* estipulaba que el santuario era un refugio seguro para “las personas con miedo” y “aquellos que se refugian” identificaban las áreas protegidas con los edificios de la Iglesia y las casas adyacentes, jardines, baños y plazas pertenecientes a las instituciones religiosas (Hallebeek, 2003: 172). Esto refleja la influencia creciente de los clérigos cristianos en la determinación y autenticidad de las solicitudes de protección.

A mediados del siglo V, el Papa León I confirmó los decretos imperiales, añadiendo que “el administrador y defensor” de la Iglesia debía examinar las reclamaciones y actuar en consecuencia como un intercesor (Trenholme, 1903: 8). El sacerdocio era visto ahora de manera más explícita como parte del régimen de protección, con el resultado que los palacios de los obispos y las casas de los sacerdotes eran vistos también, como inviolables.

III

Los historiadores eclesiásticos han examinado en detalles la relación entre determinadas enseñanzas cristianas y las disposiciones romanas legales, la cuestión clave en el contexto histórico más amplio, es la continuidad entre las tradiciones precristianas y las establecidas en el

Derecho Canónico. Como el cristianismo se extendió por el sur de Europa y el Mediterráneo, difundido en un primer momento por los imperios de Roma (doble occidental y oriental o bizantino), el refugio se reconoció cada vez más como un derecho a la protección bajo la autoridad del sacerdocio, extendiendo dicha protección a las órdenes de devoción de monjes, monjas y frailes. En el norte y occidente de Europa, tanto las prácticas “paganas” y cristianas se extendieron rápidamente con la caída del imperio.

Con la consolidación del cristianismo sus abadías, capillas, monasterios, ermitas, santuarios y cementerios, adquirieron un nuevo significado e importancia como elementos clave para el asentamiento y el refugio. La Iglesia primitiva adoptó lugares ya establecidos como sagrados, Blair afirma al respecto: “el pasado pagano... estaba siendo reciclado para el futuro cristiano” (2005: 57). Al mismo tiempo, se establecieron nuevos sitios, particularmente las tumbas de los mártires, además de otros sitios que poseían un estatus especial. Las tumbas se convirtieron en lugares de devoción, no sólo por sus asociaciones históricas, sino también como lugares en los cuales los santos continuaban residiendo en espíritu. Los sitios terrenales fueron ‘empoderados’ por los restos de los santos, convirtiéndose en centros de práctica del culto incluyendo la veneración monástica y popular.

Por su parte, para Wickham la “energía positiva” asociada a la presencia santa, alentó a los entierros, en especial, los de los obispos y aristócratas locales, motivo por el cual los santuarios, poco a poco, devengaron un estatus especial. Algunos de estos lugares sagrados se convirtieron en centros de peregrinación circunscribiendo a las carreteras que también fueron santificadas junto con las capillas a lo largo del camino ☉en efecto☹ “la ‘peregrinación’ por estos caminos, se convirtió en un espacio semi-sagrado por derecho propio” (2009: 55).

Cada vez se elaboraban normas más específicas de los límites de protección establecidos, en los que reclamar protección del santuario sería legítimo. En el caso de Inglaterra en el siglo XI, en los sitios más importantes se extendió la protección incluso hasta a una milla del santuario y aquellos que lo ofendían fueron castigados en una escala que variaba con la localización de su crimen sobre la base de un cronograma ascendente de castigo, medido desde la periferia hacia el centro.

Estos santuarios ofrecían un tipo de inmunidad específica. Los fugitivos podían permanecer en el sitio durante un período determinado (30 o 40 días) y se alimentaban con la ayuda de las autoridades eclesiales y si no obtenían el indulto por sus presuntos delitos, enfrentaban la expulsión, designándolos como “fuera de la ley” o inclusive como proscrito (Kirby, 1982: 12).

Los siglos del IX al XI vivieron una “revolución feudal” a través del oeste de Europa con la consolidación de las aristocracias terratenientes y el poder señorial, la construcción de fortalezas militares locales y la intensificación de la explotación de la población por parte de quienes ostentaban el poder y el control de los impuestos, peajes y la venta de privilegios. Los conflictos entre señores y príncipes locales eran endémicos, una razón por la cual la Iglesia era de especial importancia para la prestación de apoyo a los enfermos, huérfanos y ancianos, además de brindar seguridad y confort a los fugitivos de las disputas y vendettas.

En ausencia de un sistema jurídico general, la Iglesia tenía un papel preponderante y mediador, por ello, el santuario era de vital importancia. Sin embargo, esta figura no estaba por encima de los gobiernos locales, ya que algunas instituciones de la Iglesia estaban estrechamente relacionadas con la aristocracia local e incluso algunas instituciones religiosas eran en realidad creadas por ellos y dedicadas a ellos, por lo que ciertas familias o grupos del clan tenían una influencia directa sobre los asuntos eclesiales.

Al mismo tiempo, la idea de un espacio sagrado que brindaba protección, inviolabilidad o inmunidad para la gente común que se encontraba en peligro era parte de las creencias populares por lo que todo tipo de personas (en su inmensa mayoría hombres) hicieron uso de los santuarios. Algunos fueron víctimas de persecución por el mero hecho de ser deudores, presuntos asesinos, criminales y estafadores.

El ejercicio del poder ha sido durante mucho tiempo íntimamente relacionado con el control de la población por medio de: i) la jurisdicción sobre las rutas y fronteras; y ii) la regulación de los que pasan a lo largo y a través de ellas. La Iglesia, en relación con el santuario, estaba segura de poder decidir las disputas con otras instituciones emergentes de la sociedad medieval, la más importante, la monarquía. Esto quedó claro en una etapa temprana, por ejemplo, en Inglaterra, donde la corona fue el punto focal de una incipiente entidad nacional.

Para los reyes ingleses, la Iglesia no era más que una institución de gran prestigio, pero con un papel clave en los procesos que afectaban a toda la sociedad, especialmente en las áreas del comercio, con base en esto, las autoridades eclesiásticas y el Estado estaban en curso de colisión.

Bax (1991) afirma que la expansión y consolidación del régimen eclesiástico, “en última instancia, contribuyó a las mismas condiciones que atentaban contra sus propias fuerzas”.

Las órdenes religiosas adquirieron nuevas tierras y las transformaron en asentamientos. El clero y las órdenes monásticas enseñaron a leer y a escribir a los laicos, condición *sine qua non* para el surgimiento de las élites laicas rivales. Al mismo tiempo, la Iglesia contribuyó de manera

significativa al comercio sobre todo ofreciendo seguridad y refugio a los comerciantes y mercaderes ambulantes. Por tanto, las instituciones religiosas se convirtieron en objetivos cada vez más atractivos para los príncipes hambrientos de poder.

Los sucesivos reyes de diversas naciones, intentaron limitar la autoridad eclesiástica (incluida la autoridad de la Iglesia), en relación con los santuarios. En respuesta, los clérigos insistieron en el carácter sagrado de los lugares religiosos y de las tradiciones antiguas de inviolabilidad. Bau argumenta que el privilegio del santuario estaba arraigado en la santidad del lugar, el cual era irrevocable por parte del monarca (1985: 141).

Sin embargo, muchas monarquías siguieron el ejemplo de la corona inglesa, presentando un deterioro progresivo de los poderes eclesiales en particular, mediante la introducción de “cartas magnas” o constituciones donde los santuarios eran restringidos en número y además las solicitudes de protección y refugio podrían hacerse y trasladarse de la órbita del clero a la autoridad civil.

Según Cunningham en el período bajomedieval, la monarquía absorbió progresivamente a los santuarios eclesiales por medio del derecho penal y el sistema burocrático instaurado para el procedimiento de solicitud de asilo (1995: 80). En el siglo XV, quienes buscaban protección de la Iglesia, se vieron obligados a someterse a la jurisdicción civil (generalmente 40 días durante los cuales podían permanecer dentro de un santuario).

En el siglo XVI, la confrontación entre Enrique VIII y la Iglesia y su posterior ruptura con el catolicismo romano, terminó con la pérdida de la autoridad eclesiástica en relación con la administración de los santuarios en Inglaterra. En 1536, se determinó que todos los que buscaban refugio en un santuario debían llevar un distintivo en su ropa y de no hacerlo perderían su derecho a la protección.

En casi todos los Estados europeos se impuso un toque de queda nocturno para los santuarios que, de ser violado, se traducía en la pérdida de protección efectiva y en la colocación de los refugiados del santuario bajo arresto domiciliario. En 1540, el Parlamento Inglés abolió todos los privilegios de los santuarios, excepto en las catedrales, hospitales e iglesias parroquiales, capillas y ciertos cementerios. Además, no podía haber ningún tipo de protección para los acusados de asesinato, violación, asalto, robo, incendio o sacrilegio. Ocho ciudades fueron designadas como sitios de santuario; en ninguna otra parte los fugitivos podrían reclamar protección alguna.

En 1603, el Parlamento derogó las disposiciones restantes de los santuarios y en 1623, se acordó que: “ningún santuario o privilegio de santuario, será admitido o permitido, de ahora en adelante y bajo ningún

caso", dando fin, formal y legalmente a más de 1000 años de protección a los refugiados en los santuarios por parte de la Iglesia en Inglaterra (Cox, 1911: 329).

Decisión que luego se extendería a gran parte de toda Europa. La creación de leyes como la anterior en otros Estados, desafió el poder de la Iglesia en muchos frentes. Sin embargo, a mediados del siglo XVII, también se hizo frente a la monarquía, por ejemplo, la Revolución Inglesa, declaró que el pueblo estaba por encima de la Corona, surgiendo de nuevo la idea del santuario, al darse protección a los calvinistas perseguidos en Francia.

La idea central de la protección se mantuvo, pero la práctica de proporcionar seguridad a los refugiados había cambiado profundamente. El territorio del Estado nacional definía los límites del 'asilo'. El Estado tenía ahora un efecto sacro y siempre habría un espacio en el cual los fugitivos o refugiados podrían encontrar protección; sin embargo, debían someterse a la autoridad del Estado receptor y a sus leyes. Los clérigos, que durante siglos habían regulado la institución del santuario, ahora eran excluidos por completo. El Estado determinaba las solicitudes de protección con la aceptación de algunos y el rechazo de otros. En la actualidad, en la mayoría de los países, opera esta medida mediante la evaluación de las solicitudes de asilo sobre una base contingente.

Estos desarrollos previeron cambios en toda Europa occidental. Como el surgimiento de los Estados-nación giró inicialmente en torno a las monarquías absolutistas, éstas se concentraron más y más intensamente en la regulación de la población. Las fronteras se hicieron cada vez más importantes y los movimientos a través de ellas y dentro del territorio estatal, se observaban más de cerca.

Por tal motivo, las autoridades estatales exigieron estadísticas, registros e informes; la vigilancia de las fronteras se convirtió en parte integral de lo que Soguk (1999) denomina el "arte de gobernar" y controlar la población.

Los enclaves controlados por las autoridades no estatales como las propiedades de la Iglesia (de la época anterior), que violaran este régimen, no eran tolerados. La Iglesia trató de proteger sus intereses, en 1725 el Papa Benedicto XIII, amenazó con la excomunión a los funcionarios de los Estados si se violaban los principios eclesiásticos de refugio, no obstante, como los trastornos políticos continuaron, las autoridades religiosas se vieron obligadas a retirarse.

En el caso de Francia, la revolución de 1789 puso fin a las disposiciones tradicionales para el santuario. En el siglo XIX, debido a los movimientos sociales que provocaron un cambio radical en toda Europa, el santuario como una institución garantizada por la Iglesia, llegó a su fin. Aunque el

Código de Derecho Canónico de 1919, confirmó la figura del santuario, éste ya no estipulaba las severas penas de otrora por su violación.

IV

Las ideas sobre protección y responsabilidad comunitaria para ayudar a las personas vulnerables o en situación de extrema necesidad, hoy en día están muy extendidas, casi que probablemente de una manera universal.

Toda organización social incluye y excluye por lo que en todas partes y en todo momento, algunas personas se encuentran por fuera de los núcleos familiares, comunales o colectivos nacionales. Su acceso al refugio afirma la solidaridad social, de modo que la protección a los ‘otros’ demuestra la integración y dignidad de la comunidad receptora.

El santuario o el ‘asilo’ identifica y celebra la autoridad: de los dioses; los sacerdotes; el clan; la comunidad; la polis; el imperio; la Iglesia; el Estado-nación; y todas las combinaciones de éstos. Por ello, ratifica la importancia de los valores clave: el poder divino o carismático; la autoridad clerical; los ‘derechos’ humanos; los derechos nacionales o los sentimientos nacionalistas.

Cottret argumenta que el éxito de un Estado con los inmigrantes y refugiados, depende en gran parte del “reconocimiento social” de su propio Estado (1991: 11). En este caso, se retoman los principios tradicionales de la Iglesia sobre el santuario, rehabilitándolos como parte de un proyecto nacional (Marfleet, 2006).

Para Cunningham, el “uso no explícito del santuario” consistió en la época moderna, en la movilización del apoyo popular para la protección en la informalidad de los abusos de los regímenes o sistemas estatales basados en la ley (1995: 223).

Las iglesias jugaron un papel importante y activo en lo que Rabben (2011) describe como el “asilo por fuera de la ley”. Tal fue la magnitud y el impacto de este tipo de movimientos, que iniciativas similares se llevaron a cabo en casi toda Europa en el siglo XX, sobre todo por aquellos que proporcionaban medios clandestinos de protección a las víctimas de los movimientos fascistas y gobiernos dictatoriales (Marchione 1997), en especial, el papel que jugaron ciertas órdenes católicas religiosas (en especial los jesuitas), en la protección de los judíos.

Empero, los movimientos de ‘santuario’ como iniciativas públicas han tenido un desarrollo mucho más reciente. En la década de 1960, la idea de una Iglesia santuario fue revitalizada gracias a los intentos de proteger

a los jóvenes estadounidenses que se resistían a pagar el servicio militar obligatorio y a la participación en la guerra de Vietnam.

En 1966, el reverendo William Sloane Coffin Jr., capellán de la Universidad de Yale, predicó sobre el tema del “santuario de la conciencia” argumentando:

“Ahora bien, si en la Edad Media, las iglesias podían ofrecer refugio a los delincuentes más comunes, ¿no podrían hacer lo mismo hoy, que tenemos una mayor conciencia entre nosotros? Y si la Edad Media, podía ofrecer cuarenta días a un hombre que había cometido un pecado y un crimen, ¿no podría ofrecerse hoy en día, un período indefinido, para aquel que no ha cometido ningún pecado?” (Bau, 1985: 161).

Proponiéndose para ese entonces, si las diversas iglesias debían decidir si los objetores a la conscripción eran realmente de conciencia y debían actuar en consecuencia, declarándose a los objetores originales como “santuarios de la conciencia” (*Ibid.*: 162). Coffin fue posteriormente arrestado, acusado y condenado por conspirar en la negativa de inducción por parte de gran cantidad de jóvenes a las fuerzas armadas.

Sin embargo, las iglesias, en una serie de ciudades, anunciaron que serían santuarios, invocando las ideas sobre la libertad y la libertad de expresión que se habían inscrito en la constitución americana; al mismo tiempo que se movilizaban las tradiciones culturales de gran alcance y ampliamente reconocidas dentro de la sociedad norteamericana (Cunningham, 1995: 95).

Los líderes de diversas iglesias reconocieron su dificultad: se observa que a pesar que su objetivo es el de renovar “el concepto histórico”, una “invocación del santuario no puede tener fuerza de ley” (Bau 1985: 163).

A pesar de que estos activistas no tuvieron mucho éxito en la difusión de nuevos modelos y en revivir los santuarios, no obstante, generaron un gran apoyo popular con sendos intentos de solidaridad incluso en algunas universidades prestigiosas (*Ibid.*: 165). Además, se plantearon diversas cuestiones que pronto adquirieron una mayor importancia cuando un movimiento mucho más amplio surgió en los Estados Unidos para ayudar a los refugiados de América Central.

Reflexión final

Desde la década de 1980, en todo el mundo, los gobiernos se han escabullido en compromisos formales para la protección a los refugiados. La

mayoría han erigido barreras legales a la entrada de migrantes vulnerables y algunos han creado obstáculos físicos a la circulación, que incluyen vallas, muros y zonas militarizadas que Brown describe como los “instrumentos de la arquitectura de separación” (2010: 29).

Sin embargo, estas decisiones han sido desafiadas por diferentes campañas esgrimidas por grupos de activistas que buscan crear nuevos espacios de participación donde la protección a los refugiados y más necesitados se asocia con la autoridad moral. Para Bau, este tipo de iniciativas son “impactantes” para aquellos que asumen que todas las formas de protección deben estar asociadas a las leyes determinadas por el Estado (1985: 2). Sin embargo, observa que “la historia religiosa nos ha enseñado lo contrario” (*Ibíd.*: 2).

El movimiento del santuario contemporáneo produjo un nuevo enfoque que se basó en los precedentes histórico-religiosos de Europa y América del Norte, soportados teóricamente por la ‘teología de la liberación’, que tuvo un profundo impacto en América Latina durante la década de 1970, haciendo hincapié en la responsabilidad de las comunidades eclesiales y ecuménicas para proteger a los más pobres y vulnerables a través de una agenda activa, incitando a los cristianos a enfrentarse a la opresión y estar con y para los pobres (Smith, 1991).

En la década de 1990, se han producido múltiples organizaciones religiosas: “Posada sin Fronteras”, “CONCORDIA”³, entre otras⁴; basadas en la fe e ideales que ofrecen rutas prometedoras, tanto para impugnar de manera unilateral al Estado-nación a ofrecer políticas públicas de inmigración y fronteras, como para reafirmar la unidad y la diversidad de las identidades.

³ CONCORDIA fue creada en 1992 en la ciudad de Bucarest, por el sacerdote jesuita Georg Sporschill, para brindar asilo y refugio a los niños de la calle víctimas del conflicto de los Balcanes, brindándoles la oportunidad de crecer en un entorno protegido. En la actualidad, más de 5000 personas en Moldavia, Bulgaria y Hungría reciben una comida caliente, gracias a los comedores y refugios que posee la fundación.

En la ciudad de Medellín, encontramos la fundación *Vivan los Niños*, creada por el sacerdote Peter Walters, dicha fundación al igual que CONCORDIA, se centra en darle refugio, alimentación y educación a los niños de la calle. El padre Peter ha rescatado a una gran cantidad de niños y niñas de la calle, brindándoles la oportunidad de tener un futuro mejor con una educación continuada bajo el apoyo psico-espiritual de una gran variedad de expertos.

⁴ En Colombia, encontramos el refugio para desplazados del *Servicio Jesuita para Refugiados* en la ciudad de Barrancabermeja. Allí, se encuentra una casa-refugio en la cual las personas en situación de desplazamiento forzado de su región de origen, cabe aclarar que en la gran mayoría de las ocasiones, las víctimas se ven forzadas a huir sin ninguna de sus pertenencias e incluso su única propiedad es el vestido que llevan puesto, por ello, en la casa-refugio se les brinda alimentación, cobijo, vestido, recreación y ayuda psicológica y legal durante tres meses, aunque en muchas ocasiones, dadas a las difíciles circunstancias el periodo de tiempo es postergado.

Hoy en día, existen intensos debates incluso en el Congreso de los EE.UU. sobre la legitimidad de los santuarios. Por su parte, estos siguen influenciando a Europa, especialmente a Gran Bretaña, donde el movimiento santuario ha ido creciendo constantemente, principalmente bajo la influencia de los activistas cristianos; en Alemania, un Comité Ecuménico de Asilo aboga por la situación irregular de los migrantes e incluso en Colombia el *Servicio Jesuita para Refugiados* brinda cobijo y refugio a aquellas personas víctimas del desplazamiento forzado.

Todos estos movimientos tienen el gran desafío de enfrentarse a los poderes del Estado, quienes en la mayoría de las ocasiones son intolerantes en dar la bienvenida al refugiado (o desplazado) en el colectivo nacional o regional. Por tanto, en una época de “secularización” y en un clima político cada vez más excluyente, el debate es cada vez más fuerte y emotivo.

Bibliografía

- ADELMAN, H. (1999). *Modernity, globalization, refugees and displacement*. London: Continuum.
- ARNOUT, G. M. (1987). *Asylum in the Arab-Islamic Tradition*. Geneva: UNHCR.
- BAU, I. (1985). *This ground is Holy: Church Sanctuary and Central American refugees*. New Jersey: Paulist Press.
- BAX, M. (1991). *Religious regimes and State formation: Toward a research perspective*. New York: Orbis Books.
- BRERETON, J. P. (1987). “Sacred space”. In Eliade, M. (ed.). *The Encyclopedia of Religion*. New York: Macmillan.
- BROWN, F. E. (1961). *Roman architecture*. New York: G. Braziller.
- BROWN, W. (2010). *Walled states, waning sovereignty*. New York: Zone Books.
- BURNSIDE, J. P. (2010). “Exodus and Asylum: Uncovering the relationship between biblical law and narrative”. In: *Journal for the Study of the Old Testament*, 34(3): 243-266. SAGE publications.
- CLAASEN, J. M. (1999). *Displaced persons: The literature of exile from Cicero to Boethius*. Madison: University of Wisconsin Press.
- COX, J. C. (1911). *The sanctuaries and sanctuary seekers of mediaeval England*. London: George Allen.
- CUNNINGHAM, H. (1995). *God and Caesar at the Rio Grande*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- DE POLIGNAC, F. (1994). *Placing the gods: Sanctuaries and sacred space in Ancient Greece*. Oxford: Clarendon.
- ELIADE, E. (1987). *The Sacred and the Profane: The nature of religion*. Orlando: Harcourt.
- GORMAN, R. (1993). “Persecution and exile in the Patristic Period: Athanasian and Augustinian perspectives”. In: *Journal of Refugee Studies*, 6(1): 40-45. Oxford Journals.
- HALLEBEEK, J. (2003). *Church Asylum in late antiquity: Concession by the Emperor or competence of the Church?* Oxford: Clarendon.
- KIRBY, R. M. (1982). *Sanctuary-Beverley, a town of refuge*. Beverley: Highgate Publications.
- LINCOLN, B. (1992). *Discourse and the construction of society: Comparative studies of myth, ritual, and classification*. Oxford: Oxford University Press.

- MARFLEET, P. (2006). *Refugees in a Global Era*. Basingstoke: Palgrave.
- PEDLEY, J. (2005). *Sanctuaries and the Sacred in the ancient Greek World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- RABBEN, L. (2011). *Give refuge to the stranger*. California: Left Coast Press.
- ROSS, A. (1992). *Pagan Celtic Britain*. London: Constable.
- RYAN, W. C. (1987). “The historical case for the right of sanctuary”. In: *Journal of Church and State*, 29: 209-232. Oxford Journals.
- SMITH, C. (1991). *The emergence of Liberation Theology: Radical religion and social movement theory*. Chicago: University of Chicago Press.
- SOGUK, N. (1999). *States and strangers: Refugees and displacements of statecraft*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- SWAN, J. (1991). *The power of place: Sacred ground in natural and human environments*. Wheaton: Quest.
- TRENHOLME, N. M. (1903). *The right of sanctuary: A study in institutional history*. South Carolina: BiblioBazaar.
- WICKHAM, C. (2009). *The inheritance of Rome: A history of Europe from 400 to 1000*. London: Allen Lane.
- ZOLBERG, A., SUHRKE, A. & AGUAYO, S. (1989). *Escape from violence: Conflict and the refugee crisis in the developing world*. Oxford: Oxford University Press.

RELIGIÃO E ATUALIDADE: PERSPECTIVAS DE PLAUSIBILIDADE DA RELIGIÃO NO PRESENTE

JEOVÁ RODRIGUES DOS SANTOS

Recibido: 10 de agosto de 2012

Aprobado: 11 de septiembre de 2012

Artículo de Reflexión

* Artigo de reflexão. Teólogo. Mestre em Ciências da Religião. Doutorando em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás –PUC Goiás– Brasil. Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Goiás –FAPEG– Brasil. Email: jeova.r.santos@bol.com.br.

Resumo

O presente artigo apresenta uma abordagem panorâmica acerca das principais transformações que a religião vem experimentando nas últimas décadas do século XX e na primeira década do século XXI. O momento histórico em que nos encontramos é marcadamente caracterizado por profundas mudanças nos sistemas de valores e nos ideais da humanidade. As religiões tradicionais, outrora, reconhecidas como produtoras de sentido experimentam uma profunda crise. A religião, que no passado era recebida como herança dos pais, ou imposta pela sociedade, torna-se agora objeto de escolha e livre opção das pessoas. Compreender o processo que ocasionou/a essas mudanças no campo religioso é o principal objetivo deste artigo.

Palavras chave: campo religioso brasileiro, mudanças, novas religiosidades religiões tradicionais.

RELIGION AND PRESENT TIME: PLAUSABILITY PERSPECTIVES OF TODAY'S RELIGION

Abstract

This article presents a general overview of the main transformations that religion has experienced in the last decades of the 20TH Century and in the first decade of the 21st Century. The present historical moment is going through deep changes in the values system and in humanity ideals. The traditional religions, once, recognized as sense producers experience a deep crisis. Religion, once perceived as inheritance from parents, or imposed by society has become an object of election and free choice for people. To understand the change process in the religious field is the main objective of this article.

Key words: religious field in Brazil, changes, new religiousness, traditional religions.

Introdução

O presente artigo apresenta uma abordagem panorâmica acerca das principais transformações que a religião vem experimentando nas últimas décadas do século XX e na primeira década do século XXI. É notório que as grandes religiões tradicionais estão cedendo espaço para uma busca crescente de novas religiosidades ou religiosidades não convencionais onde o indivíduo não apenas nega a religião de herança como também busca exercer sua autonomia no campo das experiências religiosas.

O principal objetivo deste trabalho é buscar compreender o processo que ocasionou(a) essas mudanças no campo religioso. A fim de alcançarmos tal propósito apresentaremos um breve histórico acerca da crise de identidade das religiões tradicionais no Ocidente, e, a seguir, descreveremos as transformações no quadro religioso brasileiro com a intenção de refletir sobre que tipo de religião poderá ser considerado plausível para a atualidade.

A crise de identidade das religiões tradicionais: um breve histórico

O momento histórico em que nos encontramos é marcadamente caracterizado por profundas mudanças nos sistemas de valores e nos ideais da humanidade. Essas transformações têm ocorrido de forma tão rápida e tão radical que é difícil prever o que o futuro trará. O que se sabe com relativa certeza é que as mudanças ocorridas nas últimas décadas do século XX, e que se seguem no século XXI, não nos permitem mais conceber a realidade a partir de princípios e objetivos fixos. Já não existem respostas prontas e acabadas para as grandes questões relacionadas à existência humana nem certezas capazes de mobilizar as próximas gerações de maneira unidirecional. Conceitos como os de pátria, cultura, tradição, etnia, gênero, crenças, ritos e ideologia que outrora serviram de sustentáculo para a sociedade ocidental perderam suas funções agregadoras. Tudo está em constante movimento (Santos, 2008: 15-16).

Nessa nova sociedade em constante mudança o que não se adapta aos novos moldes está fadado, inelutavelmente, ao fracasso. Mariano Corbí usa o termo “reconverter” para designar a necessidade urgente de uma readaptação cultural e religiosa às exigências dos novos tempos em que vivemos. Segundo ele:

“Reconverter uma tradição cultural ou religiosa significa aprender a ler a mesma mantendo-se livre das formas em que ela se concretizou. Significa aprender a viver a tradição sem estar subordinado em nada às formas em que essa tradição viveu no passado. Reconverter uma tradição a nova situação significa estar disposto a adotar modos de existência, de expressão e de concretização que jamais existiram; estar disposto a adotar formas, de todo tipo e em todos os âmbitos, que comportem uma novidade radical. Esta atitude inovadora deverá viver em paz, sem sentimento de infidelidade ao passado, pelo contrário, como a única maneira real e viva de ser fiel ao passado, como a única maneira possível de não deixá-lo morrer, de resgatar e transmitir sua realidade, sua mensagem, sua sabedoria” (Corbí, 1992: 228).

Essas mudanças que se originaram na esfera cultural alcançaram também o campo religioso. As religiões tradicionais, outrora foram reconhecidas como produtoras de sentido e manutenção do *nomos* social na sociedade Ocidental. Ao sintetizar a relação entre a religião e a construção humana do mundo, Berger descreveu o processo dialético de construção da sociedade (sociedade como produto humano e ser humano como produto da sociedade) em três momentos:

“É através da exteriorização que a sociedade é um produto humano. É através da objetivação que a sociedade se torna uma realidade sui generis. É através da interiorização que o homem é um produto da sociedade” (Berger, 2004: 16).

Segundo Berger, o ser humano, diferente de outros animais, nasce em um mundo aberto que deve ser modelado por sua própria atividade, ou seja,

“a existência humana é um contínuo ‘pôr-se em equilíbrio’ do homem com seu corpo, do homem com seu mundo. É nesse processo que o homem produz o mundo” (Ibid.: 18).

A essa construção humana do mundo, Berger denominou cultura. A sociedade ocupava, em sua perspectiva, “uma posição privilegiada entre as formações culturais do homem” (Ibid.: 20), e por isso, ele descreveu o processo de objetivação da sociedade, e da socialização do ser humano como algo que “nunca pode ser completada, que deve ser um processo contínuo através de toda a existência do indivíduo” (Ibid.: 29).

Na perspectiva de Berger, a religião entra no cenário quando o *nomos* social aparece como expressão óbvia da natureza das coisas, entendido cosmologicamente ou antropologicamente, como derivado de fontes mais

poderosas do que os esforços históricos dos seres humanos. Nesse caso, a religião, enquanto empreendimento humano, “é a cosmificação feita de maneira sagrada” (*Ibid.*: 38).

A fugacidade dos mundos socialmente construídos pelos seres humanos e as constantes ameaças que tais mundos sofrem, exigem mecanismos de estruturação e controle da vida em sociedade. Um dos meios utilizados nesse empreendimento é o processo de legitimação religiosa da realidade “que serve para escorar o oscilante edifício da ordem social” (*Ibid.*: 42).

“A parte historicamente decisiva da religião no processo de legitimação é explicável em termos da capacidade única da religião de ‘situar’ os fenômenos humanos em um quadro cósmico de referência. [...] A legitimidade religiosa pretende relacionar a realidade humanamente definida com a realidade última, universal e sagrada. [...] os nomoi humanamente construídos ganham um status cósmico” (Ibid.: 48-49).

Atualmente, essa maneira de se enxergar a realidade tem mudado de forma radical com a constatação da crise nas grandes religiões tradicionais ocasionada, entre outras coisas, pela “laicização” das sociedades modernas. O processo de “laicização” de uma sociedade:

“[...] implica que a vida social não é mais, ou torna-se cada vez menos, submetida a regras ditadas por uma instituição religiosa. A religião deixa de fornecer aos indivíduos e grupos o conjunto de referências, normas, valores e símbolos que lhes permitem dar um sentido à sua vida e a suas experiências” (Hervieu-Léger, 2008: 34).

A religião, que no passado era recebida como herança dos pais, ou imposta pela sociedade, torna-se agora objeto de escolha e livre opção das pessoas. Essa efervescência religiosa:

“[...] indica um afrouxamento das fronteiras rígidas de antes. Um indivíduo que tenha optado por uma dessas novas religiosidades passa a dar menos importância aos referentes ancorados na tradição familiar e na herança cultural para se deslocar em busca de novos caminhos, em uma “viagem” interior na qual a salvação encontra-se dentro de si mesmo” (Guerriero, 2006: 15).

O misticismo moderno é caracterizado pela “polissemia subjetiva da experiência religiosa” acompanhada da “migração transeunte do sujeito místico e/ou religioso” (Brandão, 1994: 30).

A literatura especializada faz uso de diferentes termos para se referir a essa tendência atual na sociedade ocidental, à busca de novas religiosidades, religiosidades não convencionais ou nova consciência religiosa. São conceitos tais como:

“Campo religioso ampliado; religião difusa; religiosidade ou identidade religiosa flexível-flutuante; espaço religioso novo ou novas formas do sagrado na sociedade atual e nova sensibilidade místico-esotérica; sacralidade não religiosa e sacralização das relações individuais de transcendência; nova religiosidade sincrética, esotérica-holística da New Age, Novos Movimentos Religiosos ou novas formas de religião; nebulosa místico-esotérica e crédulos difusos; nebulosa heterodoxa; religiões seculares; religiosidade inorgânica; nebulosa polivalente da Nova Era; diversidade de identidades; diversidade nas formas de adesão; orientalização do Ocidente” (Siqueira, 2008: 35-36).

Os diferentes termos ilustram as possibilidades e dificuldades que os especialistas encontram para descrever as novas religiosidades na atualidade. Entre os variados termos acima apresentados é comum a utilização da expressão Novos Movimentos Religiosos (NMR) para descrever o contexto de mudanças no âmbito da religiosidade na atualidade.

Novo Movimento Religioso (NMR) é um termo difícil de ser definido, uma vez que não existem padrões absolutos que caracterizam tais movimentos. Basicamente, os NMR,

“são aqueles que rompem com a ortodoxia religiosa de seu tempo, mas que crescem pela adesão de indivíduos que negam a religião de herança e buscam exercer sua autonomia no campo das experiências religiosas” (Guerriero, 2004: 168-169).

Essa tendência é caracterizada pela forte ênfase dada atualmente ao processo de desenvolvimento de uma espiritualidade pessoal e subjetiva, como maneira independente de se vivenciar o fenômeno religioso.

As transformações no contexto religioso brasileiro

Numericamente falando, o Brasil continua sendo um país de tradição religiosa cristã. Católicos e Protestantes ocuparam os dois primeiros lugares nos dados censitários disponíveis entre os anos de 1940 e 2000. Apesar disso, é inegável o fato de que cada vez mais as grandes religiões tradicionais estão cedendo espaço para uma busca crescente de novas religiosidades ou religiosidades não convencionais que vão assumindo o terceiro lugar nas pesquisas vinculadas ao censo (*Ibid.*: 157).

Pierucci afirma que os dados fornecidos pelos respectivos censos apontaram para o fato inegável que o Brasil está tornando-se menos tradicional em termos religiosos.

“Em 1940, os católicos eram 95,2% da população. Em 1950, o percentual caiu para 93,7%. Em 1960, caiu para 93,1%. Em 1970, o percentual era de 91,1%. Em 1980, já saiu da casa dos 90. Na ‘década perdida’ dos anos 1980, ainda eram 89,2% os que se declaravam católicos. Em 1991, caiu para 83,3%, e finalmente, no ano 2000, houve uma queda para 73,8%” (Martino, 2004: 16).

Ao mesmo tempo em que Pierucci observou a queda do tradicionalismo religioso no Brasil, ele mencionou o elevado índice de crescimento entre os “sem religião”. Acerca desses últimos, ele afirmou que:

“A par de uma oferta religiosa mais diversificada, estamos vendo formar-se em nossa terra um contingente cada vez mais numeroso de desencaixados de qualquer religião, desfilados de toda instituição religiosa, desligados de toda e qualquer autoridade religiosamente constituída [...]” (Ibid.: 17).

A avaliação de Pierucci sobre a queda do tradicionalismo religioso representado pelo catolicismo e o aumento no percentual dos “sem religião” no Censo de 2000 parece se repetir nos dados censitários do ano de 2010. Segundo pesquisa realizada pelo Datafolha em 06 de maio de 2007, em matéria intitulada “País altera mapa da fé, mas não a sua religiosidade”, no Brasil os católicos representam 64% (queda de 10 pontos percentuais!) do total das filiações religiosas enquanto os “sem religião” representam 7% (aumento de quatro pontos percentuais!) do total. O Censo demográfico de 2010 vai mostrar os números mais recentes e com maior detalhamento.

Siqueira e Lima, na obra *Sociologia das adesões: novas religiosidades e a busca místico-esotérica na capital do Brasil* analisam o contexto religioso brasileiro, e apontam os traços característicos dessa nova religiosidade. Eles apresentam o perfil histórico da religiosidade contemporânea no mundo pós-moderno e mostram como as novas tendências religiosas de nosso tempo caminham mais em direção a uma sensibilidade espiritual individual do que em direção a um movimento espiritual estruturado. É o surgimento de uma nova opção de religião, à medida que a nova espiritualidade em construção não seria apenas a religião institucionalizada e especializada, mas a experiência que recorreria aos âmbitos da secularidade de nosso tempo e às vias religiosas tradicionais. Essa nova espiritualidade dá maior ênfase à espiritualidade, ou caminho espiritual, entendida como busca de autoconhecimento e de auto-aperfeiçoamento, que não se restringe apenas

ao campo religioso, mas que se remete também a campos como a psicologia e a medicina. De acordo com um teórico citado por Siqueira, “assistimos a uma passagem do antropocentrismo moderno para o cosmocentrismo pós-moderno” (Lima, 2003: 28).

Após traçar o perfil da religiosidade do nosso tempo, Siqueira centra sua atenção na capital do Brasil e no Planalto central, como campo de pesquisa para a constatação da construção dessa nova espiritualidade caracterizada pelo surgimento de manifestações de religiosidade as mais diversas como, por exemplo: Legião da Boa Vontade, Cidade da Fraternidade, Collegium Lux, Movimento Gnóstico Cristão, Universal do Brasil na Nova Ordem, Ordem Espiritualista Cristã Vale do Amanhecer, Sociedade Fraterna do Lótus Sagrado. Nessas regiões do Brasil cresce a busca pelo místico-esotérico, fruto da bricolagem:

“[...] da combinação, do convívio, integração e sintetização de doutrinas, de crenças e de visões de mundos que nasceram na Índia, no Japão, no Tibet, no Egito, na Amazônia... Tece-se, juntamente com a pluralidade de origens regionais, internacionais, de etnias, a universalidade e a integração sonhadas” (Ibid.: 32).

Essa nova espiritualidade tem caráter ecumênico, o que inclui colagem ou combinação de elementos de várias religiões ocidentais e orientais, tradição hermética, ciências, consciência planetária, paz mundial, ecologia, e uma grande circulação pelos grupos e rituais. Sua intenção é criar uma nova humanidade. A busca de salvação mística estaria fundamentada na transformação interior do indivíduo (autoconhecimento, auto-aperfeiçoamento, e desenvolvimento espiritual) e num certo estado de ser e de relacionar com o mundo (a presença do divino em tudo e em todos e, como consequência, negação das separações e dualidades, como natural-sobrenatural, sagrado-profano, racionalidade-sensibilidade).

Com o objetivo de melhor precisar o processo da construção dessa nova espiritualidade, é desenvolvida uma pesquisa de campo com o auxílio de universitários da UNB em que questões as mais diversas são respondidas por adeptos de “46 grupos místico-esotéricos existentes em Brasília e entorno (Brasília, Alto Paraíso, Vale do Amanhecer)” (Ibid.: 109).

Após a exposição dos resultados da pesquisa, Siqueira traça o perfil do sincretismo brasileiro discorrendo sobre a pluralidade, bricolagem e trânsito religioso entre as novas religiosidades, partindo do pressuposto de que,

“estamos diante de um processo de desinstitucionalização das religiões históricas e de destradicionalização da religiosidade, a partir da ênfase no presente, nas diferenças, na experimentação, no indivíduo, e na ruptura com a noção de representação” (Ibid.: 146).

Essa destradicionalização tende a ser associada a um pós-cristianismo e, sobretudo, a um pós-catolicismo caracterizado pela banalização das fronteiras religiosas e de quebra do monopólio ou da hegemonia do catolicismo que é acompanhado por um processo cada vez mais forte de composição de um pluralismo religioso.

Apesar das mudanças ocorridas no cenário religioso brasileiro nas últimas décadas, ainda vale afirmar que as principais doutrinas e instituições eclesiais,

“seguem sendo fonte de símbolos e de crenças, mas o aspecto que se destaca é a dimensão da subjetividade na construção do religioso e a crescente individualização da religiosidade” (Siqueira, 2008: 36).

Considerações finais

Após avaliação prévia acerca da crise de identidade das religiões tradicionais no Ocidente, e das mudanças do contexto religioso brasileiro na atualidade podemos inferir o seguinte:

Diante da tendência mundial ao multiculturalismo, ou seja, à democracia baseada na lei formal, segundo a qual todos têm os direitos, o que implica também, em liberdade para se manifestar a religiosidade sem constrangimentos, fica o desafio de se concretizar no Brasil aquilo que vem crescendo historicamente no convívio e na fusão multicultural de nosso povo, isto é, um ambiente onde cada cidadão/ã possa desenvolver sua própria espiritualidade sem coerção e sem constrangimentos.

Teoricamente falando, essa parece ser a *religião plausível* para o contexto brasileiro na atualidade.

Bibliografia

- BERGER, Peter. (2004). *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulinas.
- BRANDÃO, Carlos. (1994). "A crise das instituições tradicionais produtoras de sentido". Em: MOREIRA, Alberto.; ZICMAN, Renée. (orgs.). *Misticismo e novas e religiões*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Instituto Franciscano de Antropologia da Universidade São Francisco.
- CORBÍ, Mariano. (1992). *Proyectar la sociedad, reconvertir la religión: los nuevos ciudadanos*. Barelona: Editorial Herder.
- GUERRIERO, Silas. (2004). "A visibilidade das novas religiões no Brasil". Em: SOUZA, Beatriz; MARTINO, Luiz. (Eds.). *Sociologia da religião e mudança social*. São Paulo: Paulus.
- _____. (2006). *Novos movimentos religiosos: o quadro brasileiro*. São Paulo: Paulinas.
- HERVIEU-LÈGER, Danièle. (2008). *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis: Vozes.
- PIERUCCI, Antonio. (2004). "Secularização e declínio do catolicismo". Em: SOUZA, Beatriz; MARTINO, Luiz. (orgs.). *Sociologia da religião e mudança social*. São Paulo: Paulus.
- SANTOS, Jeová. (2008). *Oração e liderança espiritual*. São Leopoldo: Oikos.
- SIQUEIRA, Deis; LIMA, Ricardo. (orgs.). (2003). *Sociologia das adesões: novas religiosidades e a busca místico-esotérica na capital do Brasil*. Rio de Janeiro: Garamond: Vieira.
- SIQUEIRA, Deis. (2008). "Novos movimentos religiosos como desafio à sociologia da religião na atualidade". Em: *Caminhos*, Vol. 6, No. 1. Goiânia: UCG.

DE LA POSITIVIDAD MUERTA DE LA RELIGIÓN A LA CONSTRUCCIÓN DEL ESPACIO PÚBLICO

CARLOS JESÚS MOLINA*

Recibido: 20 de agosto de 2012

Aprobado: 11 de septiembre de 2012

Artículo de Reflexión

* Abogado de la Universidad del Atlántico; estudiante de Maestría en Filosofía en la Pontificia Universidad Javeriana. Interés investigativo en temas de derechos humanos, ética, filosofía política y filosofía social. Con trayectoria en el sector educativo y en lo social. Email: carlosjesus80@gmail.com.

Resumen

La *positividad muerta* y la emergencia del espacio público han sido dos momentos necesarios en el surgimiento de la conciencia de libertad. En la obra de Hegel, la positividad muerta tiene una escasa aparición, sin embargo, detenta todo el sentido y la fuerza como cualquier otro de sus conceptos. Hegel caracteriza la positividad muerta de la religión como una “supresión de la autonomía moral del sujeto”. Respecto al pensamiento contemporáneo esta positividad muerta puede tomarse como relación de lo *interno-externo*, presente en pensadores tales como René Girard -debemos hablar aquí de cierta immanencia entre éstas dos concepciones-. Esta relación de lo *interno-externo* en Girard se refiere a lo *sagrado* como modelador de las sociedades primitivas; esto mismo se proyecta a nuestras sociedades contemporáneas a través del fenómeno de la violencia. Primordialmente, la búsqueda de una conciencia de la libertad del individuo tiene que llevarnos a pensar en una transformación de lo *sagrado* religioso, en una ética como elemento modelador de un nuevo orden social, político, económico y cultural coherente con la realización de la libertad.

Palabras clave: ética, espacio público, libertad, positividad muerta, sagrado.

FROM THE DEAD POSITIVITY OF RELIGION TO THE CONSTRUCTION OF PUBLIC SPACE

Abstract

The dead positivity and the emergence of public space have been two necessary moments in the emergence of consciousness about freedom. In Hegel's work, the dead positivity has a poor appearance, but it holds entire meaning and force as any other of his concepts. Hegel characterizes dead positivity in religion, as a way of “suppression of moral autonomy of the subject”. In relation to contemporary thought, this dead positivity can be interpreted as the internal-external relationship, present in thinkers such as Rene Girard –at this point, we should talk about a certain degree of immanence between these two conceptions–. The relationship between the internal-external elements in Girard refers to the sacred, as a modeler of primitive societies; this is projected to our contemporary societies through the phenomenon of violence. Mainly, the search for a conscience of individual freedom has to lead us to think about a transformation of the religious sacred into an ethics, as a modeling principle of a new social, political, economic and cultural order coherent with the achievement of freedom.

Key words: ethics, public space, freedom, dead positivity, sacred.

Introducción

En el presente artículo se analizará la transición de la *positividad muerta* como determinación del hecho religioso a la emergencia del espacio público, ambos como momentos necesarios en el surgimiento de la conciencia de libertad.

Jorge Guillermo Federico Hegel¹ se ubica en la Historia de la filosofía entre la modernidad y la contemporaneidad. Como hijo de la modernidad es fiel a la búsqueda de una libertad radical en el sujeto y a su vez como padre de la contemporaneidad nos propone a los hijos de esta era, una reflexión histórica de nuestra identidad como sujetos modernos. A decir verdad, en contadas ocasiones Hegel emplea el término *positividad muerta* a lo largo de su obra, sin embargo, con esto no quiere afirmarse que la positividad muerta sea un aspecto secundario en la concepción de su pensamiento. En apartes de su obra *Filosofía del Derecho* (FD), se encuentran frecuentemente términos sucedáneos, tales como *externo*, *ajeno*, entre otros, pero nunca con el mismo sentido y la misma fuerza que sí imprime el concepto de positividad muerta.

Lo que realmente llama la atención es la relación que Hegel establece entre la positividad muerta y lo externo, habiendo aclarado esta parte puede constatar en seguida la relación que percibe entre lo interno y lo externo. De ninguna manera, significa que tenga que dejarse de lado el objeto de la primera pregunta, es decir, acerca de la positividad muerta, sino, precisamente, a partir de la claridad que se tenga de la relación interno-externo o mejor dicho, de la dialéctica que se da entre estos dos elementos es que puede entenderse la positividad muerta en Hegel.

Para entender lo anterior, serán pertinentes algunos de los aportes de un pensador contemporáneo que guarda relación con Hegel, no tanto porque este pensador se haya declarado militante del hegelianismo, sino porque su pensamiento guarda cierta inmanencia con el pensamiento hegeliano en lo que respecta a la positividad muerta.

Positividad muerta en Hegel

En la filosofía hegeliana hay un desarrollo temprano del concepto de positividad muerta. Para los años en que el joven Hegel estuvo en Berna (1793-1796), no obstante, para esta época tuvieron más bien relevancia

¹ (Stuttgart 1770, Berlín 1831). Filósofo alemán, representante del idealismo objetivo.

los temas teológicos, Hegel comenzó a hablar del tema de la positividad muerta en la religión².

“Lo esencial de esa caracterización hegeliana es la independencia de las proposiciones religiosas positivas respecto del sujeto, junto con la exigencia que se hace al sujeto de reconocer como vinculatorias para sí mismo esas proposiciones que él no ha creado. Positividad significa, pues, para el joven Hegel ante todo la supresión de la autonomía moral del sujeto” (Lukács, 1970: 49).

Sin embargo, debe reconocerse que este concepto de positividad muerta a pesar de que tiene su origen en los estudios sobre la religión, desempeña un lugar muy importante en el desarrollo de todo el pensamiento hegeliano. El tema vuelve a tomarlo en sus años de estancia en Fráncfort (1797-1800)³. En esta nueva etapa mantiene todavía algo del hinchazón místico que le caracterizaba en el tiempo que estuvo en Berna, por ello, hay que decir que al menos encuentra la idea de totalidad concreta en el seno de categorías filosóficas, así sea, simplemente como camino a la vida religiosa (*Ibid.*: 235). Una cosa que no puede pasarse por alto es que Hegel en este período empieza a mostrar una viva preocupación por las contradicciones presentes en la sociedad burguesa. Ahora bien, en cuanto a la superación de estas contradicciones sociales imagina que la solución debe venir de una nueva religión superadora del cristianismo.

“Las ilusiones de poder superar las contradicciones de la sociedad burguesa en el seno de esa sociedad misma no sólo refuerzan la tendencia básica idealista general de la filosofía hegeliana, sino que cobran especial expresión precisamente en el terreno de la religión” (Ibid.: 243).

² “Una fe positiva es un sistema de proposiciones religiosas que pretende tener verdad para nosotros por el hecho de sernos impuesto por una autoridad sin que podamos negarnos a someter a ésta nuestra fe. En este concepto se presenta ante todo un sistema de verdades religiosas que tienen que ser aceptadas como verdades independientemente de nuestro juicio, proposiciones que seguirían siendo verdades aunque ningún hombre las hubiera conocido nunca, aunque ningún hombre las hubiera considerado nunca verdaderas, y que, en este sentido, se llaman a menudo verdades objetivas; tales verdades se nos imponen entonces como verdades también para nosotros, como verdades subjetivas” (Lukács, 1970: 49).

³ A pesar de que este período se caracteriza por ser uno de los más oscuros del pensamiento hegeliano, inclusive el de menor producción intelectual, se encuentran elementos que permiten vislumbrar su método especulativo. “En el Hegel del período de Fráncfort, sistema y método se encuentran en contradicción, y la marcha del filósofo hacia la dialéctica se encuentra en la línea del desarrollo de su método contra sus intenciones sistemáticas” (*Ibid.*: 235). Un reflejo de esto es la siguiente cita de Hegel retomada por Lukács: “Pero la naturaleza viva es eternamente diversa del concepto de la misma, y, con ello, lo que para el concepto es mera modificación, mero caso, superfluidad, se hace necesidad y vida, y tal vez lo único natural y hermoso” (*Ibid.*: 238).

A partir de este período puede advertirse que la dificultad primordial para Hegel derivaba de esa escisión entre *lo interno* y *lo externo* y que, entonces, la solución a esta división debía venir de la conciliación de los dos elementos, aún cuando ésta viniera de la religión. En esta etapa, además de identificar la positividad con la religión, Hegel asimiló la positividad con “toda doctrina y todo mandamiento [...] susceptible de hacerse positivo” (*Ibid.*: 241); por tanto, da lo mismo hablar de una fe positiva que referirse a una ley o un ordenamiento positivo, incapaces de adaptarse a las nuevas circunstancias sociales y de dar respuesta a las aspiraciones de los sujetos. El problema real que se plantea es el de la libertad humana en situación y contexto.

Cuando Hegel vuelve a hablar de la positividad en el prólogo de su obra (FD), en esencia no varía mucho de la significación que tuvo en la fase temprana de su pensamiento. Básicamente, lo que está en juego es la tensión entre *lo interno* y *lo externo*. En cuanto al calificativo de “muerta”, de ningún modo es fortuito, aparece tal cual en el prólogo de FD. Al referirse Hegel al espíritu de la historia (*Geist*) como el *espíritu vivo* existente para sí (§ 151) afirma por contraste su sentido opuesto, es decir, la positividad muerta. La positividad muerta, entonces, resulta ser un momento del cual el espíritu debe liberarse para devenir en una voluntad infinita en sí y para sí, cuyo objeto ya no es distinto de sí, pues a través del objeto puede reconocerse a sí misma.

Hegel admite que esta positividad debe ser un momento en el despliegue que tiene el concepto de libertad; pero es sólo eso, un momento, cuya verdad objetiva está determinada por el momento de la realización efectiva de la libertad en el mundo objetivo. Esta positividad está llamada a superarse.

La *Aufhebung* o superación⁴ interesa a Hegel por la relación que tiene ésta con el fenómeno de la violencia. Hegel es uno de los pensadores que considera de modo sistemático el problema de la violencia. No en vano el papel que Hegel atribuye a la guerra es de ser “la partera de la historia”. La oposición entre individuos o la oposición entre la voluntad individual y voluntad general, sugiere Hegel, no desaparece, sino que está llamada a superarse en un estadio superior que permita que ambos extremos se mantengan en este estadio y a su vez, cada uno pueda conservarse en sí (§ 185, 1).

⁴ En el sistema hegeliano la lucha inevitable entre un término y otro no significa la aniquilación de ninguno de los dos términos, sino la superación de ambos términos en un estadio superior (*Aufhebung*). Recuérdese que ambos términos constituyen momentos distintos de la realidad del concepto, sin embargo, la aparente sobreposición de uno de ellos (*Aufhebung*), contiene a su vez su realización dentro de la unidad superior del concepto.

Lo sagrado en René Girard

Es hora de considerar el planteamiento de este otro pensador que se anunció en las primeras líneas y que estudia a fondo el tema de la violencia; se trata de René Girard (1923)⁵. En su obra *La violencia y lo sagrado*, pone la violencia como un hecho fundador de la cultura. Más allá de ser un dato aislado y ocasional como se entiende comúnmente, la violencia debe considerarse como un elemento constitutivo del hombre y de las comunidades. De ahí la importancia de establecer el paralelo entre Hegel y Girard.

Al menos en dos de sus obras, *La violencia y lo sagrado* y *Orígenes de la cultura*, Girard habla de *lo sagrado*. En *Mentira romántica y verdad novelesca*, en cambio, no habla de *lo sagrado*, sino de *lo trascendente*, sin alejarse por eso, de un mismo hilo conductor. Lo sagrado se constituye en el fundamento y cohesionador de las sociedades primitivas. La violencia adquiere la forma de lo sagrado y es a través de lo sagrado que la violencia se plasma en el conjunto de instituciones que regulan las comunidades. En principio, se manifiesta a través de un sistema sacrificial, con el tiempo, los cultos sacrificiales van diferenciándose del culto inicial y a la postre, éstos se transforman en ritos y en mitos. De esta forma, se llega a instituciones más complejas como por ejemplo, el poder político, que guarda aparentemente una distancia abismal con el trasfondo sagrado que le sirve de origen. La violencia se vale de una cantidad de mediaciones para no salir del corazón de las comunidades, ésta nunca se suprime, sin embargo, su carácter fundador se oculta y va dejando tras de sí una espesa bruma que hace cada vez más difícil rastrear el origen violento de las instituciones.

Girard se puso en la tarea de recoger una infinidad de testimonios perdidos, incompletos, velados, que se encontraban refundidos en otros registros históricos como mitos y ritos y posteriormente, en las tragedias, para demostrar la existencia de un hecho empírico no demostrable empíricamente, pero no menos cierto. Poniendo como ejemplo la teoría de la evolución de las especies, el hecho empírico sobre el cual se basa esta teoría, es decir, la evolución, no se puede establecer exactamente y para ello, hay que valerse de una cantidad de variables, cuyo factor común ni

⁵ Crítico literario, historiador y filósofo francés. En 1963 publicó su obra *Mentira romántica y verdad novelesca*. Su interés inicial fue analizar a través de grandes maestros de la literatura universal la importancia de la *mimesis* (la imitación) en las relaciones interpersonales. Luego, constató que esta misma teoría de la *mimesis* en crítica literaria podía servir para analizar el papel de la violencia en las sociedades primitivas que se fundamentaban en lo sagrado; y que, por tanto, podía servir también para comprender el fenómeno de la violencia en las sociedades contemporáneas. Profesor de numerosas universidades. Se creó un *Colloquium over Violence and Religion* con el objeto de investigar y discutir los temas relacionados con su obra.

siquiera es determinable. Para probar la validez de su teoría, Girard aplicó de manera muy rigurosa su método comparativo a indicios que descubrió en textos literarios antiguos y también en distintos hallazgos etnológicos. En su opinión, ésta base se mostraba más que suficiente para sustentar el valor científico de su teoría (2006: 157-185).

Sus investigaciones lo llevaron a constatar otra teoría, la de la mimesis. Desde luego, esto no es un tema nuevo. Los antiguos griegos, puede probarse, se ocuparon de él en sus disquisiciones filosóficas. Sin embargo, conserva su actualidad, debido a que aún puede darnos las respuestas a preguntas tales como el papel que juega la violencia en las interacciones humanas y propiamente hablando, la función que tiene la violencia en la constitución de las sociedades contemporáneas. Un fenómeno que se creyó había sido superado y que verdaderamente está lejos de ser así. La violencia no es eliminable, en tanto constituye un elemento estructurante del hombre; por este hecho, debe admitirse que existe la violencia, que debe conocerse y, por supuesto, que hay que aprender a transformarla. Las sociedades primitivas conocieron la gran fuerza que contenía, supieron exorcizarla a través de lo sagrado y aprovecharla para fundamentar su orden social; hoy en día en cambio, supuestamente, ante a un grado de civilización más alto, no sabemos qué hacer con ella. Por esto, Girard ha motivado un nuevo interés por comprender la violencia, consciente que contiene posibles respuestas a muchas de las problemáticas actuales.

Girard toma cierta distancia de Freud y no sólo de éste, sino de toda la corriente del psicoanálisis que pretende ver a la violencia como una suerte de instinto o fuerza descontrolada que acerca el hombre a los animales. La etología puede rebatir de forma contundente esta presunción. En el caso de los animales, el instinto de conservación de la especie, le avisa cuando está en combate con otros individuos de su propia especie que detengan la lucha, para evitar que el vencido sea finalmente fulminado. En el caso de los seres humanos no ocurre igual. Girard pone en evidencia ciertos *actos unánimes de violencia* en las comunidades primitivas, en los que toma parte toda la comunidad. En ellos tiene lugar una descarga irremisible de la furia de toda la comunidad sobre uno solo de sus miembros. Estos actos de violencia, sirven también para constituir un orden cultural; este recurso de la violencia empieza a diferenciarse en dos tipos en tanto que la violencia misma empieza a regularse; por un lado, hay una violencia positiva buena, de ésta hacen parte los sacrificios propios de un culto religioso, que sirven para conjurar la arremetida de la violencia en la comunidad. A veces se escoge un animal, pero otras veces puede ser un miembro del grupo, que hace de *chivo expiatorio* y toda la comunidad toma parte del acto sacrificial. De esta forma, se cree expulsar o contener la violencia *fuera* del grupo de modo

que no dañe a ninguno de los miembros. Este uso positivo de la violencia, en cierto sentido, sirve para mantener en sus mínimas proporciones la violencia dentro del grupo; se caracteriza, además, porque en manos de la comunidad se constituye como pleno derecho. Por otro lado, hay una violencia negativa. Este uso de la violencia debe repelerse. Aparece en medio de dos individuos rivales, y no se busca más que el sometimiento del contrario, incluso a costa de la propia vida. Lo primero que se pone en juego es la diferencia entre los dos adversarios. Según Girard esta lucha lejos de llevar a una diferenciación entre los sujetos, los lleva más bien a una *reciprocidad violenta*, es decir, a una tensión en la que los individuos se identifican y pierden las diferencias entre sí⁶. Después de que se ponen en juego las diferencias de los rivales, viene también la pérdida de todas las diferencias y lo que es peor aún, la derogación de la distinción fundamental entre una violencia positiva y una negativa. La amenaza de todo el orden cultural trae consigo la *crisis sacrificial* y con ello, la terrible propagación de la violencia negativa a todos los miembros de la comunidad. La única manera de resolver esta crisis sacrificial es que la comunidad vuelva a ejecutar un acto original de violencia, para que pueda ratificarse como acto fundador del orden social⁷.

De hecho, hay una ausencia de conciencia en el uso de la violencia y en sus reales consecuencias. Se ignora por completo su dinámica. Por eso Girard insiste en que la violencia se trata de un patrón de conducta irracional. La violencia niega la posibilidad al individuo de tomar conciencia de sí como sujeto pensante, ya que la mayoría de estos actos unánimes de violencia permanecen impenetrables a la razón, esto no se supedita a ese pintoresco orden de lo sagrado de las comunidades primitivas, sino que se extiende también al conjunto de instituciones fruto de la modernidad, que no ostentan un origen menos violento que el de los primeros cultos sacrificiales. En últimas, hay que admitir, que el individuo no puede hacerse consciente de sí a pesar de que toma parte de una voluntad general, que se supone constituye un orden racional objetivo.

Lo anterior, lleva también a pensar en la relación de *interno-externo* en los dos tipos de violencia. Lo sagrado en Girard recalca una dualidad entre lo interior y lo exterior, del mismo modo, que una escisión entre lo immanente y lo trascendente. Recuérdese que lo sagrado en estas sociedades es algo de lo cual la comunidad prefiere mantenerse separada, nunca tan lejos que no pueda recibir sus efectos bienhechores, pero tampoco tan

⁶ Los hombres al comienzo son diferenciados y distinguidos por el orden cultural, luego son confundidos por la violencia recíproca en una masa común. Cfr. Girard (1995: 328).

⁷ "El círculo vicioso de la violencia recíproca, totalmente destructora, es sustituido entonces por el círculo de la violencia ritual, creadora y protectora" (*Ibid.*: 151).

cerca que a todo momento la violencia sea una amenaza latente para el orden social. En la comunidad primitiva el orden social no se constituye, precisamente, sobre una unidad simple con lo sagrado, todo lo contrario, estos hombres establecen dos órdenes distintos, que si bien, no pierden su interdependencia, se diferencian en un nivel inmanente y otro trascendente. Este nivel trascendente los hombres prefieren reservarlo sólo para lo sagrado y, por tanto, en este nivel trascendente ponen todo aquello que en el nivel inmanente donde viven los hombres no puede ser contenido. El orden trascendente se va identificando poco a poco con lo desmedido, lo infinito, lo indiferenciado; por su parte, el orden inmanente carece todavía de una autonomía ontológica que le permita determinarse a sí mismo, por tanto, depende aún del orden trascendente para poder diferenciarse a sí mismo⁸.

El temor de los hombres es que la división entre estos dos niveles se pierda y, por tanto, lo desmedido, lo infinito e indiferenciado se tomen este mundo, porque ello implica que prácticamente el mundo de lo humano se estaría desviando del orden sobre el cual se estructura, cayendo, entonces, en una especie de limbo donde simplemente no existan más las diferencias. Así pues, el problema de la trascendencia-inmanencia para los hombres de la sociedad primitiva radica en la vaciedad de ser o puede decirse también, en el deseo de ser. Este problema se refiere a lo puramente ontológico.

El problema del deseo

El deseo de ser es mimético (Girard, 1995: 153). Hay que recordar que la reciprocidad violenta, más que diferenciar los rivales que se implican en ella los aproxima haciéndolos similares entre ellos; lo mismo hace con los demás miembros de la comunidad. De hecho, el restablecimiento del orden social y en ese sentido, de todas las diferencias en medio de la comunidad prosigue a un acto unánime de violencia ejercido por toda la masa, menos uno, en este caso, el que es escogido como víctima propiciatoria; éste es, realmente, quien absorbe todas las diferencias, por eso, se identifica con lo sagrado. Por decirlo así, la comunidad paga un tributo a lo sagrado por la trasgresión cometida y lo sagrado retribuye este culto con la restauración de la paz y el bienestar de la comunidad. Las diferencias en el orden cultural, puede decirse, se encuentran a salvo, al menos, por un momento.

⁸ "Tan pronto se franquean los límites de la comunidad, entramos en la sacralidad salvaje que no conoce límites ni fronteras. A este reino de lo sagrado pertenecen no sólo los dioses y todas las criaturas sobrenaturales, los monstruos de todo tipo, los muertos, sino también la naturaleza con tal de que sea extraña a la cultura, el cosmos y hasta los demás hombres" (*Ibid.*: 277).

Este deseo de ser, está mejor tratado en *Mentira romántica y verdad novelesca*⁹. Girard resalta el papel central que desempeña el *deseo triangular* que sirve de base a la teoría de la *verdad novelesca*. La novela fue uno de los géneros literarios que tardó más tiempo en implantarse, teniendo su mayor auge en la edad moderna gracias a la invención de la imprenta. Con la aparición del *Ingenioso Hidalgo don Quijote de la Mancha* de Miguel de Cervantes Saavedra, se dio un paso del clásico romance (v. g. *Amadís de Gaula*) a lo que han llamado los críticos literarios el *anti-romance*. El *Quijote* es una desmitificación de los ideales caballerescos de la edad media. Para Girard esta innovación en la novela es clave, pues deja en evidencia el carácter mimético de las relaciones humanas.

“El poder creador del padre de la novela moderna es tan grande que se proyecta sin esfuerzo sobre todo “el espacio novelesco”. No hay idea alguna en la novela occidental cuyo germen no esté presente en Cervantes” (Girard, 1963: 40).

Ello, no obsta que Girard haya ampliado su estudio a otros autores tales como Flaubert, Stendhal, Marcel Proust y Fedor Dostoiewski; antes bien, pudo confirmar su teoría del deseo mimético presente en la novela.

El *Quijote* desea alcanzar el ideal caballeresco, esto es, ganar glorias militares y conquistar el amor de su dama, para ello, emula las hazañas de *Amadís de Gaula*. El *Quijote* pone de presente el carácter mimético del deseo; *deseamos un objeto porque hay otro que ha puesto su deseo sobre ese mismo objeto*; y por ello, ese otro se convierte en nuestro modelo de deseo y su deseo indica los objetos hacia los cuales debemos dirigir nuestro propio deseo¹⁰. *Deseamos algo porque alguien más lo desea* (Girard, 1995: 152). Por supuesto, que el objeto del deseo es importante, pero en la *relación triangular* que se establece entre el modelo, su emulador y el objeto del deseo, lo que realmente dota de un valor trascendente al objeto del deseo es la relación entre el modelo y el emulador (Girard, 1963: 7-40). Ahora bien, este primer deseo puede identificarse como el deseo particular que se *metamorfosea* y se convierte en *deseo metafísico*, toda vez que los deseos particulares en realidad lo que hacen es concretizar un deseo primordial que es ser Otro (*Ibid.*: 63-71).

⁹ Aunque, realmente *Mentira romántica y verdad novelesca* fue el primer estudio publicado de René Girard en 1961.

¹⁰ “Don Quijote ha renunciado, a favor de *Amadís*, a la prerrogativa del individuo: ya no elige los objetos de su deseo, es *Amadís* quien ha de elegir por él. El discípulo se precipita hacia los objetos que le señala, o parece señalarle, el modelo de toda caballería. Llamaremos a todo modelo el *mediador* del deseo. La existencia caballerescas es la *imitación* de *Amadís*” (Girard, 1963: 7). En *Mentira romántica y verdad novelesca*, Girard habla de dos clases de mediaciones, una interna y otra externa; la interna es aquella que se establece en una mayor proximidad entre el modelo y su emulador y la externa, es aquella que pone cierta distancia entre estos dos sujetos de la relación mimética.

Esta relación entre el modelo y su discípulo es ambigua, por eso entre ambos surge casi simultáneamente una tensión a partir de la cual el modelo se convierte en un obstáculo para el discípulo en la satisfacción del deseo y a su vez el modelo ve a su discípulo como un rival indigno; de ese modo, se implanta entre ellos una reciprocidad violenta que Girard caracteriza como una enfermedad ontológica que se expande a todos los seres (*Ibid.*: 73-84).

La subjetividad

Lo que está detrás del deseo es en realidad, un vivo deseo de reconocimiento¹¹; a la postre un deseo de ser. Cuando el deseo se pone en función de la particularidad, más fácilmente el sujeto puede ceder a la tentación del *orgullo* (1963: 41-61), es decir, sucumbir a la reflexión abstracta de sí mismo. Cuando la subjetividad no está *referenciada a*, es decir, en aquellos casos que la subjetividad prescinde de la mediación de los demás para poder determinarse se constituye una profunda brecha entre moralidad y vida ética. No hay peor falacia que creerse original y que no se necesita de nada para determinarse a sí mismo. Esta *ipseidad*, esta identidad con base en la mera reflexión de sí, como una unilateralidad formal, es una de las patologías que tiene que padecer la cultura actual. La contrapartida de la mismidad es la intersubjetividad; no hay subjetividad si no hay una intersubjetividad. Hegel afirma que la moralidad no puede prescindir de las relaciones éticas, de hecho, la voluntad particular únicamente puede realizarse en la medida que entra en relación con otras voluntades

¹¹ La filósofa Judith Butler, en su libro *Subjects of desire. Hegelian reflections in twentieth-century France*, propone establecer la relación entre deseo y reconocimiento. Afirma, que el encuentro del sujeto hegeliano con la diferencia no es resuelta en la identidad. Según Butler, el deseo humano se distingue del deseo animal (instinto) en virtud de su reflexividad (1999: 33). Por tanto, el deseo humano tiene sus propios requisitos o mejor dicho, la autoconciencia pone sus propios requisitos a la experiencia del deseo (*Ibid.*: 32). El deseo es siempre deseo de algo que es *lo otro* y a la vez manifiesta un deseo propio de la autoconciencia por expandirse (*Ibid.*: 34). Pero estas dos modalidades del deseo se excluyen mutuamente; pues cuando deseamos algo más, es decir, eso otro, nos perdemos a nosotros mismos; y a la vez, cuando nos deseamos a nosotros mismos, entonces, perdemos el mundo. El deseo cumple, por tanto, un sentido de limitación de la conciencia sensible. De una primera confrontación que tiene la conciencia sensible en la inmediatez de sus deseos con la alteridad, la satisfacción de los deseos revela una manera capaz de admitir en sí la interdependencia y a través de la cual la conciencia puede ganar más en identidad (*Ibid.*: 35). Aquí hace notar Butler un punto clave de la transición que tiene la conciencia sensible a la autoconciencia. El deseo se vuelve deseo-para-otro-deseo (*Ibid.*: 42). El deseo en la autoconciencia llega a la existencia gracias a que este deseo ya se encuentra en otra autoconciencia. No existe otra mediación. La verdadera satisfacción del deseo consiste en ser encontrado en un objeto que refleje la estructura reflexiva del deseo en sí, es decir, en otra autoconciencia (*Ibid.*: 40). La verdad de la autoconciencia es otra autoconciencia y se representa lógicamente como la apropiación del objeto del deseo (*Ibid.*: 41-42). Sin embargo, Girard revalúa esta postura en su nuevo libro *Clausewitz en los extremos*. Ver: "Clausewitz y Hegel". *Clausewitz en los extremos* (2010) pp. 57-89.

particulares a la vez que la eticidad¹² sólo puede alcanzar su finalidad a través de la moralidad, es decir, en el despliegue de la voluntad particular (§ 207).

Respecto a la subjetividad, es decir, al desarrollo de la particularidad, no puede prescindirse de un sistema de eticidad, pues a través de éste, la voluntad puede alcanzar una existencia en sí y para sí, es decir, una existencia objetiva a través del derecho y de las instituciones sociales por las cuales se determina a sí misma. La voluntad subjetiva encuentra en la voluntad sustancial un contenido que no le resulta ajeno a sí, sino todo lo contrario, por ser la voluntad sustancial lo racional en sí y para sí, la voluntad subjetiva se ve reflejada en esta voluntad sustancial y, por tanto, se siente parte de toda esa realidad. Para Hegel esta escisión entre lo interno y lo externo pierde toda validez, pues, aunque ambos elementos se diferencian, también se articulan.

Con respecto a esta relación entre la violencia y lo sagrado en René Girard y la positividad muerta en Hegel, esta división entre lo trascendente y lo inmanente en la sociedad contemporánea quedaría supuestamente superada. El pensamiento contemporáneo afirma absolutamente lo inmanente y como consecuencia de esto, lo trascendente tiende necesariamente a debilitarse, o más radicalmente, a anularse; ya no es legítimo hablar de positividad muerta y mucho menos de *lo sagrado*; de nada vale seguir remachando sobre la diferencia entre lo interno y lo externo, al fin y al cabo, todo resulta ser inmanente.

¿Sociedades salidas de la religión?

La concepción de la violencia en lo sagrado está bien para un pensamiento que piense en la dualidad de un orden interno y un orden externo, pero no para el pensamiento inmanente que revela la filosofía hegeliana, pensamiento que deviene en un sistema racional y no es ajeno a la realidad concreta. Esta posición sorprendentemente resulta ser compartida por la filosofía contemporánea¹³.

Las *sociedades salidas de la religión*, como lo ha sostenido el pensador francés Marcel Gauchet, ya no tienen a lo sagrado como fundamento. Si ya no vale la pena hacerse preguntas por lo sagrado es necesario hacerse la contra-pregunta por aquello que, supuestamente, debería remplazarlo. En los últimos decenios, después de la caída del bloque soviético, han revivido

¹² Sistema de mediaciones sociales que Hegel identifica con la familia, luego con el mercado y finalmente, con el Estado y que encuentra el individuo en su desarrollo.

¹³ Más concretamente Gilles Deleuze y Félix Guattari.

los movimientos nacionalistas, también hemos sido testigos de cómo estos movimientos han sido cooptados por grupos religiosos fundamentalistas¹⁴. Estos grupos, generalmente, imbuidos por una perspectiva dualista de la realidad, ven lo externo como una amenaza real para su propio mundo y, por esto, la *yihad* o guerra santa constituye un uso legítimo de la violencia para combatir la principal encarnación del mal y de la violencia para su mundo, es decir, ‘occidente’. Cuando se habla de ‘occidente’ no puede hacerse a un lado todo lo que representa: un estilo de vida, una forma de organización social y política, una religión, entre otros.

A occidente le es imposible deslindarse por sí de todo lo que representa lo sagrado, por el sólo hecho de que occidente representa la personificación de la violencia para los fundamentalistas islámicos; occidente está, por decirlo así, *bañado de lo sagrado* (Girard, 1995: 277). En un pensamiento religioso y, por ende, sacrificial, occidente se identifica por antonomasia, con la víctima propiciatoria (*chivo expiatorio*). Este resurgir del pensamiento religioso no es excepción en occidente, al reivindicar una visión dualista del mundo y ver en *lo otro* a un enemigo absoluto entra en una clarísima reciprocidad con ‘oriente’¹⁵.

Esta época es testigo del retorno de la reciprocidad violenta¹⁶ a un mundo que se ha caracterizado últimamente como *aldea global*¹⁷. Esta vez los dos rivales pertenecen a dos universos distintos y tienen dos visiones del mundo completamente diferentes: occidente y el mundo islámico. Empero, si por un lado debe admitirse el retorno de la reciprocidad violenta entre dos rivales, por otro, hay que recalcar la relación existente entre el deseo y el reconocimiento. De fondo lo que está en juego es el deseo de ser.

¹⁴ Como el caso de Irán con la declaración de la Revolución Islámica en 1979.

¹⁵ “Después de haber escapado de lo sagrado más ampliamente que las demás sociedades, hasta el punto de «olvidar» la violencia fundadora, de perderla de vista, nos disponemos a reencontrarla; la violencia *esencial* regresa a nosotros de manera espectacular, no sólo en el plano de la historia sino en el del saber”. (Girard, 1995: 334). Pero, igualmente desde la otra orilla, es decir, el plano religioso, tampoco es posible establecer una sola posición con respecto al problema de la violencia que ha nacido al interior mismo de las religiones; la reflexión lejos de conducirnos a una posición unilateral nos lleva a considerar las múltiples miradas de un problema universal. La verdad de la violencia sagrada y su superación no es posesión de una sola tradición religiosa, por tanto, no hay justificación por *supersesionismo*, más bien, es cuestión del lenguaje que debemos usar. Cfr. Kirwan (2009: 128).

¹⁶ La atrocidad de los ataques del 11 de septiembre puede verse como una explosión masiva de rivalidad mimética con alcances a escala planetaria, de la cual el Islam es apenas una expresión sintomática. El extremismo islamista es ejemplo de un retorno de lo sagrado arcaico, para el cual ‘occidente’ no estaba preparado, particularmente cuando se consideran las actitudes que toma el extremismo frente a la muerte y el martirio de sus militantes (*Ibid.*: 129-130). Para René Girard el terrorismo islamista no es “medieval”, ni siquiera islámico, sino un exacerbado deseo de convergencia, que Girard llama “rivalidad mimética a escala planetaria”. Cfr. Kirwan (2009: 198).

¹⁷ Término introducido, posiblemente, por el filósofo canadiense Marshall McLuhan para hacer referencia al crecimiento potencial de la interconectividad humana a escala global, que fomentaría un nuevo estilo de vida en toda la sociedad humana, muy parecido al de una aldea. Es decir, con una profunda interrelación de los seres humanos en todo el mundo.

El paso de *lo sagrado* a la ética

La pregunta ahora es acerca de las reglas de juego. ¿Cuáles deben ser las reglas de juego entre estos dos oponentes? La primera regla, ciertamente establece el reconocimiento del otro¹⁸. Una segunda regla, quizá sea la búsqueda de un espacio de reconocimiento.

En Hegel, la sociedad civil propicia este espacio de reconocimiento a través de la mediación de otros, en donde la subjetividad llega a su pleno derecho, entrando en relación y siendo reconocida por una subjetividad semejante a ella, es decir, por un sujeto en pleno ejercicio de su libertad¹⁹. El reconocimiento debe ser mutuo. Siendo así ¿cuál sería, entonces, el espacio más adecuado para que pueda darse este mutuo reconocimiento entre los sujetos? Sin lugar a dudas, el *espacio público*. Este espacio público no establece una relación excluyente entre lo interno y lo externo en tanto que los dos elementos coinciden en él.

Zygmunt Bauman (2005) afirma que el reconocimiento de la subjetividad y de las diferencias no es nada, sino se acompaña de unos “agentes solidarios” que estén dispuestos a “pelear” por el bien de las diferencias. “La tolerancia como «mera tolerancia» está moribunda. Puede sobrevivir sólo bajo la forma de solidaridad”²⁰.

La necesidad de reconocimiento universal del derecho a la diferencia precisa del concurso de los otros, ya que ninguno de éstos, por más diferente que sea a su propio riesgo puede poner en peligro este derecho.

En principio, el orden ontológico y social se configuró a partir de lo sagrado; no obstante, el hombre moderno debe buscar este fundamento en otro lugar; y seguramente, este lugar lo constituye la ética. La evolución

¹⁸ Como se ha señalado, Girard revalúa esta posición mostrando que esta escalada a los extremos, después de hacer una lectura atenta de Clausewitz, se convierte en una reciprocidad absoluta entre los adversarios que amenaza no sólo con la anulación del otro, sino con acabar la vida en todo el planeta. “El combate a muerte es aquí más que mero deseo de reconocimiento. No es una dialéctica de amo y esclavo, sino *un combate sin tregua entre dos gemelos*” (Girard, 2010: 62-63). El pensador polaco Zygmunt Bauman llega a unas conclusiones muy parecidas a las de Girard en relación a la absolutización del conflicto. Para Bauman, la búsqueda de reconocimiento se eleva a nivel de grupo y pasa a configurarse como una “guerra de reconocimiento”. “La lógica de las «guerras de reconocimiento» impulsa a los combatientes a absolutizar la diferencia”. (Bauman, 2006: 72).

¹⁹ En *Fundamentos de la filosofía del derecho*, Hegel aborda las tres esferas institucionalizadas de la vida en común, que son: la familia, la sociedad civil y el Estado; más específicamente en la sección que trata sobre la eticidad.

²⁰ “No es suficiente la satisfacción de que la diferencia del otro no limite o dañe la mía – pues algunas diferencias, algunos otros, propenden muy evidentemente a restringir y lastimar. Sobrevivir en mundo de contingencia y diversidad es posible a condición de que cada diferencia reconozca la otra diferencia como la condición necesaria para la preservación de sí misma. La solidaridad, en contraste con la tolerancia, su versión más ligera, implica la disposición de pelear; y unirse a la batalla por el bien de la diferencia del otro, no de la propia. La tolerancia se centra en el ego y es contemplativa; la solidaridad se orienta a lo social y es militante” (Bauman, 2005: 339).

histórica del principio de particularidad ha llevado al surgimiento de este espacio público como medio de realización de la libertad individual. Actualmente, el espacio público constituye el principal fundamento en la construcción de *lo público*, donde esta libertad individual se hace valer esencialmente por medio de otros.

Esta concepción de lo público significa la escisión interna de la unidad que ejerce lo sagrado sobre el grupo, la inclusión de nuevos actores sociales supone la aparición de un sistema de dependencia multilateral mediado por las necesidades individuales y la satisfacción de estas necesidades, que Hegel conceptuó como la sociedad civil. La subsistencia, el bienestar y la existencia jurídica del individuo se entrelaza a la subsistencia, el bienestar y el derecho de todos los individuos (§ 183); de tal modo, el individuo puede darse una realidad, esto es, entrando en la existencia social (§ 207).

El surgimiento de estos nuevos actores y la interacción entre éstos implica el surgimiento de escenarios a mayor escala, que superan, incluso las fronteras nacionales. Esta interacción crece a nivel acelerado, poniendo retos enormes a las estrechas legislaciones de los Estados modernos. La tendencia general es la búsqueda de nuevas formas de cooperación internacional para enfrentar problemáticas a escala global, que van desde el orden ambiental hasta el tema de la seguridad, así como la entrada en vigor de diversos protocolos, por ejemplo, sobre Responsabilidad Social Empresarial (RSE), que ofrecen los criterios éticos necesarios frente a los valores y bienes que se consideran de la incumbencia de todos.

Conclusiones

Hay que decir que esa primera unidad impuesta por lo sagrado, aún carente de un desarrollo de la particularidad del individuo pasó necesariamente por la escisión de sí, para volver con fuerza infinita y hacer posible la realización de la libertad del sujeto en sociedades complejas. El hecho religioso, como principal modelador de las formas y prácticas sociales, es objeto en este tiempo de transformación, asumiendo el carácter de ética y dando paso a la construcción del espacio público.

El concepto de espacio público más que reflejo de una necesidad racional tiene su origen en condiciones materiales concretas, responde a la necesidad de explicar el juego de fuerzas que se da entre lo idéntico y lo otro en el proceso de socialización de los seres humanos, donde la violencia ocupa un lugar importante, pero que en las sociedades modernas imposibilita el *estar juntos*, poniendo también en peligro la vida en este planeta, dado el alcance incalculable que ostentan las armas de destrucción masiva. ¿Cuál

debe ser el alcance de la ética en estos tiempos?; ¿dónde debe buscarse un principio universal que sustente la necesidad de vivir juntos y más aún, respetar la vida en este planeta? Es muy difícil que los hombres puedan librarse de sus pretensiones universalistas, sin embargo, la universalidad de la diferencia o la *identidad de la diferencia* –como afirma el profesor Jorge Aurelio Díaz– tal vez sea el enfoque que todavía nos hace falta hacer.

El presente artículo ha dejado en claro que no puede hablarse de una ruptura, sino de una evolución del hecho religioso, como efecto de las dinámicas sociales, políticas, económicas y culturales del mundo contemporáneo. El paso de la positividad muerta de la religión a la construcción del espacio público no niega la existencia anterior de la ética, lo que lleva a una nueva pregunta, si no es necesaria, entonces, otra ética. Antes de afirmar que puede tratarse de una ruptura de la ética, quizá sea mejor constatar si no se trata, más bien, de una nueva dimensión de la ética que precise de nosotros la concepción de un mundo compartido.

Bibliografía

- AMENGUAL, G. (2001). *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel*. Madrid: Trotta.
- BAUMAN, Z. (2005). *Modernidad y ambivalencia*. Barcelona: Anthropos Editorial.
- _____. (2006). *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*. Madrid: Siglo XXI.
- BOLÍVAR, I. et al. (1997). "El papel de las ONG en la sociedad civil: la construcción de lo público". [Versión electrónica]. En: *Controversia*, Vol. 170. Santafé de Bogotá: CINEP.
- BUTLER, J. (1999). *Subjects of desire. Hegelian reflections in twentieth-century France*. New York: Columbia University Press.
- DELEUZE, G. y GUATTARI, F. (1999) *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Editorial Anagrama.
- DÍAZ, J. (2009). "Lo absoluto del saber absoluto". [Versión electrónica]. En: *Eidos*, No. 11. Barranquilla: Universidad del Norte.
- GIRARD, R. (1963). *Mentira romántica y verdad novelesca*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- _____. (1995). *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- _____. (2006). *Los orígenes de la cultura*. Madrid: Trotta.
- _____. (2010). *Clausewitz en los extremos*. Buenos Aires: Katz editores.
- HEGEL, G. W. F. (1993). *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*. Madrid: Libertarias-Prodhuri, S.A.
- HEYMANN, E. (2007). "La crítica de la visión moral del mundo". [Versión electrónica]. En: *Ideas y valores*, No. 133. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- KIRWAN, M. (2009). *Girard and theology*. Londres; New York: T & T Clark.
- _____. (2009). *Political Theology. An Introduction*. Minneapolis: Fortress Press.
- LUKÁCS, G. (1970). *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. México: Grijalbo.
- MCLUHAN, H. M. (1968). *War and peace in the global village*. New York: McGraw Hill.
- RODRÍGUEZ, J. (2008). "El planteamiento moral y ético en La Filosofía del Derecho de Hegel". [Versión electrónica]. En: *Lógoi. Revista de Filosofía*, No. 13, Año 10. Caracas:

Universidad Católica Andrés Bello.

ROSENFELD, D. (1989). *Política y libertad. La estructura lógica de la Filosofía del Derecho de Hegel*. México: Fondo de Cultura Económica.

TAYLOR, Ch. (1983). *Hegel y la sociedad moderna*. México: Fondo de Cultura Económica.

VIRAJES

¡QUEREMOS MAMÁ Y PAPÁ! CRUCES POLÍTICO-RELIGIOSOS EN LA OPOSICIÓN AL MATRIMONIO IGUALITARIO EN CÓRDOBA (ARGENTINA, 2010)

MARÍA CANDELARIA SGRÓ RUATA*

Recibido: 15 de agosto de 2012

Aprobado: 11 de septiembre de 2012

Artículo de Reflexión

*Licenciada en Comunicación Social de la Universidad Nacional de Córdoba (UNC-Argentina). Doctoranda en Estudios Sociales de América Latina y maestranda en Sociología, Centro de Estudios Avanzados (CEA-UNC). Becaria CIECS-CONICET. candelariasgro@hotmail.com.

Resumen

En Argentina en julio de 2010, se aprobó una ley que modificó el Código Civil extendiendo el reconocimiento de la institución matrimonial a parejas conformadas por personas del mismo sexo. El contexto sociopolítico de discusión de la ley estuvo signado por una intensa movilización social. En este escenario se pusieron en escena sentidos compartidos socialmente en una disputa que, por un lado, pone en tensión diferentes interpretaciones que se traducen en prácticas directas buscando influir el posicionamiento de los legisladores respecto al rechazo o aprobación de la ley y, por otro, visibiliza los complejos entramados que lo religioso y lo político adquieren en el campo de la sexualidad. En esta presentación abordamos las movilizaciones en oposición a la ley que centraron su posicionamiento en la “defensa de la familia”. Para ello, hacemos hincapié en la primera movilización realizada en la ciudad de Córdoba (Argentina) en el mes de mayo de 2010.

Palabras clave: activismo conservador, familia, matrimonio entre personas del mismo sexo, religión, sexualidad.

WE WANT A MOM AND A DAD! POLITICAL AND RELIGIOUS ARTICULATIONS IN THE OPPOSITION TO SAME-SEX MARRIAGE IN CÓRDOBA (ARGENTINA, 2010)

Abstract

On July 2010, in Argentina, a law that modified the Civil Code extending the recognition of the institution of marriage to same-sex couples was passed. The social-political context of discussion of the law was marked by an intense social mobilization. In this context, socially shared meanings, were brought to the forefront in a dispute that, on one hand, generates stress between different interpretations that are translated into direct practices which try to influence the legislators' positions about the rejection or approval of the law and, on the other hand, makes visible the complex interweave the religious and the political acquire on the field of sexuality. In this presentation, we approach the mobilization in opposition to the law which focused its position in the “defence of the family”. To do this, we emphasize on the first mobilization that took place in the city of Cordoba, Argentina in May 2010.

Key words: conservative activism, family, same sex marriage, religion, sexuality.

El 13 de julio de 2010, manifestantes concentrados en la Plaza del Congreso de la nación Argentina (capital federal) reclamaban por la defensa de la familia. Al día siguiente se decidiría el futuro del proyecto de ley que proponía la modificación del Código Civil extendiendo el reconocimiento del matrimonio a parejas conformadas por personas del mismo sexo. Entre los convocantes principales se encontraban sectores de las jerarquías religiosas (católica y evangélica) y “familias argentinas autoconvocadas”, es decir, un frente compuesto por entidades religiosas y ciudadanas dirigido a reclamar a los legisladores el rechazo al proyecto en discusión. Esta movilización es el punto culmine de una serie de marchas organizadas en diferentes provincias argentinas, las que si bien no impidieron la aprobación de la Ley 26.618, fueron realizadas con cierta sistematicidad durante el periodo de debate parlamentario.

Siguiendo a Vaggione (2011) la politización de la sexualidad implica la politización de lo religioso y es en el campo de la sexualidad, más específicamente, cuando ingresan en la agenda pública demandas por derechos sexuales y reproductivos (DDSSRR) donde se vuelve visible el papel de la religión como dimensión central de la política sexual contemporánea. En este sentido, Casanova llama “desprivatización” de la religión al

“proceso por el cual la religión abandona su lugar asignado en la esfera privada y entra en la esfera pública indiferenciada de la sociedad civil a los efectos de tomar parte en el proceso continuo de disputa, legitimación discursiva y trazado de los límites” (1999: 161).

De esta manera, lo religioso, más que confinarse al espacio de lo privado -como sostuvieron las hoy cuestionadas teorías de la secularización (Casanova, 2000)- actúa como fuerza configuradora de lo público, no sólo por las intervenciones de actores e instituciones religiosas en los debates por las definiciones de los asuntos comunes, sino también como fuente de significaciones que alientan ciertos posicionamientos, prácticas y discursos en procesos de politización de la sexualidad.

Numerosos estudios señalan que en América Latina en general y en Argentina en particular (Vaggione, 2011; Dides, 2004; Mejía, 2003; Guezmes, 2008; entre otros), la jerarquía de la Iglesia católica (IC) se posiciona como uno de los actores centrales en oposición a la sanción de DDSSRR participando activamente en los procesos de discusión pública de políticas relacionadas especialmente con la sexualidad y la familia (Vaggione, 2005; 2008; Brown, 2006; Tarducci, 2004; Gutiérrez, 2004; Hiller, 2010; Petracci, 2007; Savoini, 2001; entre otros). En la misma dirección, otros trabajos han

puesto de relevancia el activismo de sectores evangélicos conservadores en diversos países de la región (Natividade 2009; Jones, 2011; entre otros).

Asimismo, la sociedad civil progresivamente se ha convertido en un terreno de emergencia de actores y organizaciones orientados por similares propósitos. Estudios que analizan los diferentes escenarios de América Latina (Mujica, 2007; Vaggione, 2010; Dides, 2006; González Ruiz, 2005; entre otros) coinciden en identificar como uno de los actores más relevantes (y con una creciente intensidad en la participación pública) a movimientos y organizaciones civiles muchas de las cuales se (auto)denominan provida y profamilia. Estos actores (algunos nucleados en organizaciones no gubernamentales en diversos países de la región) realizan prácticas de intervención en el espacio público, tanto para incidir en las discusiones sobre legislaciones como para disputar los sentidos puestos en relevancia y circulación por parte de los sectores que pretenden una ampliación en el reconocimiento y ejercicio de la sexualidad diversa. De esta forma, los procesos de debate abiertos por la politización del orden sexual (denuncia y cuestionamiento de las relaciones de poder) incentivados por movimientos feministas, de mujeres y por la diversidad sexual, provoca la reacción de jerarquías religiosas y movimientos profamilia en defensa de un orden sexual tradicional cimentado en concepciones heteronormativas y patriarcales (Vaggione, 2010).

Precisamente, el contexto de debate de la ley conocida como “matrimonio igualitario” en Argentina, permitió visibilizar la presencia de fuerzas conservadoras, que organizadas en torno al rechazo de este proyecto, buscaban ingresar en el espacio público a través de diferentes prácticas políticas, tanto para incidir en el debate en términos de (i)legalidad como para poner en escena y delimitar las zonas de lo (in)deseable, lo (i) legítimo, lo (in)moral.

Consideramos que la posibilidad de transformación de las normativas vigentes en Argentina (donde la institución matrimonial se disocia de la complementariedad hombre-mujer y la concepción de familia se visibiliza como construcción socio-histórica) coloca en escena los diferentes posicionamientos y actores constituyéndose de esta manera, en un momento privilegiado para la observación de los entrecruzamientos y (re)articulaciones entre política y religión.

En este trabajo nos preguntamos por las significaciones que alientan las prácticas realizadas en el espacio público por los sectores que se opusieron activamente a la sanción de la ley, tomando a las movilizaciones “en defensa de la familia” como una de las instancias para abordar nuestro interrogante.

Partiendo de las consideraciones precedentes, este trabajo se divide en dos secciones; en primer lugar, presentamos una breve reconstrucción del contexto socio-político tomando como ejes distintos discursos y acciones de actores conservadores (tanto de instituciones religiosas como de agrupaciones civiles) articuladas en pos del rechazo al proyecto de ley. En segundo lugar, analizamos las significaciones puestas en escena pública en la primera movilización callejera organizada “en defensa de la familia” en la ciudad de Córdoba (en mayo de 2010)¹.

I

El debate sobre la modificación del Código Civil en Argentina. Escenario/ actores

En el mes de mayo de 2010, la Cámara de Diputados nacionales otorga media sanción al proyecto de ley² de reforma del Código Civil para el reconocimiento de la institución matrimonial a parejas conformadas por personas del mismo sexo, en el que se sostiene:

“Todas las referencias a la institución del matrimonio que contiene nuestro ordenamiento jurídico se entenderán aplicables tanto al matrimonio constituido por dos personas del mismo sexo como al constituido por dos personas de distinto sexo” (HCDN, 2010).

Con la aprobación en cámara baja, el proyecto ingresa a la Comisión de Legislación General del Senado (CLGS), la que decide el traslado de algunas de sus reuniones a diferentes provincias argentinas. Así, el periodo de debate que se inicia estará signado, entre otras condiciones, por el

¹ Para este trabajo recurrimos a técnicas cualitativas de recolección y análisis de datos. a) Recopilación de material documental (gráfico, textual y audiovisual): noticias publicadas en periódicos de circulación nacional y local, notas publicadas en Agencia Informativa Católica Argentina (AICA), declaraciones de instituciones religiosas y documentos legislativos.

b) Seguimiento de sitios web de las organizaciones y agrupaciones convocantes a las movilizaciones a partir de los cuales accedimos a materiales gráficos (afiches, folletos) y audiovisuales (videos de promoción y difusión publicados en las plataformas digitales).

c) Notas de campo producidas a partir de la observación participante realizada en la primer marcha organizada en la ciudad de Córdoba y material documental gráfico recolectado en el evento.

² El 15 de abril de 2010, las comisiones legislativas encargadas de la discusión (Comisión de Legislación General y a la Comisión de Familia, Mujer, Niñez y Adolescencia) emiten un dictamen unificando dos proyectos que proponen la modificación del Código Civil respecto a la institución matrimonial y los derechos de familia incorporando a personas del mismo sexo. Los proyectos fueron presentados por la diputada Vilma Ibarra y otros (Expediente No. 0534 del año 2010) y la diputada Silvia Ausburger y otros (Expediente No. 1737 del año 2009).

cronograma de reuniones que fueron conocidas como “audiencias públicas en las provincias”³.

El 6 de julio, la CLGS acuerda un dictamen de mayoría que rechaza el proyecto con media sanción en Diputados (el que consigue dictamen de minoría)⁴. Finalmente, en la madrugada del 15 de julio y luego de un extendido debate en la sesión de la Cámara de Senadores, el proyecto conocido como “matrimonio igualitario” se convierte en ley.

Mientras se producía la discusión en el ámbito legislativo, diversos actores de la sociedad civil se organizaron en el espacio público para manifestar su oposición frente a la iniciativa. Entre éstos, como dijimos anteriormente se encuentran los sectores y/u organizaciones civiles autodenominados profamilia/provida.

En el marco de la discusión de “matrimonio igualitario” estos sectores realizaron una diversidad de prácticas dirigidas a manifestar su rechazo frente al proyecto. Un ejemplo, es la presentación de la “Declaración ciudadana por la vida y la familia” ante la CLGS⁵.

En este documento se sostiene:

“El matrimonio es una institución social con perfiles jurídicos precisos. Cumple con vitales funciones sociales, por lo que merece protección del Estado. Las uniones entre personas del mismo sexo son esencialmente distintas e incompatibles con la institución matrimonial fundada en la unión de varón y mujer. Tales uniones no prestan la misma función social ni pueden ser equiparadas al matrimonio”⁶.

La declaración presenta adhesiones de diferentes entidades, personas y organizaciones. Entre ellas se encuentra la Red UNIFAM que agrupa a diferentes organizaciones civiles en defensa de la vida y la familia. Estos sectores ponen en escena la necesidad de preservar la institución matrimonial (unión varón y mujer) a través del fortalecimiento de valores tradicionales que en el marco de las discusiones se nuclean en la defensa de la familia (fundada en un vínculo heterosexual y reproductivo). Además, sientan una

³ Con la aprobación del traslado de la Comisión, se realizaron reuniones en las provincias de Córdoba, Corrientes, Salta, Catamarca, Chaco, Tucumán, San Juan, Mendoza y Jujuy.

⁴ Asimismo, se presentaron otros proyectos que contemplan diferentes figuras como las “uniones civiles”, en tanto propuestas paralelas a la modificación de la institución matrimonial. Esta situación provocó un intenso debate en torno a lo controversial de la decisión de la CLGS en la sesión en la Cámara del Senado.

⁵ Un día antes de que el cuerpo emitiera el dictamen habilitando el tratamiento del proyecto en la Cámara de Senadores (5 de julio de 2010).

⁶ El documento se puede consultar en el sitio web del Instituto para el matrimonio y la familia de la Universidad Católica Argentina:

http://www.uca.edu.ar/index.php/formularios/declaracion_ciudadana/es/universidad/facultades/buenos-aires/matrimonio-y-familia/declaracion-ciudadana-por-la-vida-y-la-familia/.

posición en relación al *deber* del Estado frente a iniciativas conectadas con una ampliación de derechos sobre sexualidad y reproducción. Por ejemplo, en uno de los puntos que conforma el ideario de la Red UNIFAM⁷ se expresa:

“La familia tiene el derecho de ser convocada y participar en todas las instancias de la sociedad civil y del Estado en donde se establezcan políticas que le afecten en cuestiones referidas a la educación, la salud, el trabajo, la cultura. La protección de la familia, y el dictado de leyes y normativas que faciliten su desarrollo, es una cuestión de bien público”.

Las prácticas, estrategias y argumentaciones desplegadas en el contexto del debate parlamentario fueron variadas. Una de las acciones más relevantes en el espacio público fue la convocatoria a manifestaciones callejeras para pedir a los legisladores su voto en contra del proyecto. En este sentido, consideramos interesante por un lado, subrayar que numerosas movilizaciones coinciden con la realización de las “audiencias públicas” en las provincias. Es decir, el traslado de la CLGS a las diferentes legislaturas provinciales en cierta manera inscribió en el proceso la posibilidad de planificar movilizaciones a nivel local. Por otro lado, mencionar que algunas marchas contaron con el apoyo público y la promoción (principalmente en oposición al proyecto⁸) por parte de miembros de la Iglesia católica (IC)⁹.

Si bien a nivel institucional, la Conferencia Episcopal Argentina (CEA) refuerza¹⁰ su posición en contra de la modificación del Código Civil con el documento “Sobre el bien inalterable del matrimonio y la familia” (2010), en el contexto de debate parlamentario, se ponen en circulación otras declaraciones en las voces de diferentes miembros de la institución, tanto para fortalecer públicamente los principios doctrinarios, como para apoyar y difundir las prácticas organizadas en rechazo a la ley. En la Agencia de Información Católica Argentina (AICA), se difundieron numerosos documentos durante el periodo, tales como: “El verdadero matrimonio, un valor no negociable” (Carta pastoral Monseñor José María Arancibia, arzobispo de la provincia de Mendoza, 2010), “El fundamento natural del

⁷ Información publicada en el sitio web de la Red: <http://www.redunifamargentina.com.ar/>.

⁸ Pero no limitadas a ello, vale mencionar aquí que en la marcha a favor del “matrimonio igualitario” realizada en Córdoba, participó activamente el párroco Nicolás Alessio. Se puede consultar Rabbia e Iosa (2011).

⁹ También por algunos sectores evangélicos, los que en el marco del proceso adquirieron una importante presencia en el espacio público. Cfr. Jones y Cunial (2011).

¹⁰ En el año 2009, durante las primeras discusiones sobre el proyecto en el ámbito parlamentario la CEA, publicó el documento “Sobre el proyecto de ley de matrimonio homosexual” (CEA-Comisión Ejecutiva, 2009, 5 de noviembre) en el que se dedica brindar argumentos sobre la definición de matrimonio (basados principalmente en su conexión con la naturaleza) como “aporte a quienes tienen la difícil tarea de legislar sobre estos temas”.

matrimonio” (Monseñor José Mollaghan, 2010), entre otros.

Asimismo, y más específicamente en relación con la organización de prácticas de oposición, diferentes obispos pusieron en conocimiento público su acompañamiento y reconocimiento a las movilizaciones callejeras. Por ejemplo, en la homilía del Tedeum del 9 de julio, el obispo de San Rafael expresó:

“Por eso, animo a todos los cristianos y hombres de buena voluntad a que sigan expresando sus convicciones a favor del auténtico matrimonio entre varón y mujer, del legítimo derecho de todo niño a tener papá y mamá, y de la necesidad de preservar la célula básica de la sociedad y el futuro de la patria, como ha quedado claramente de manifiesto en las marchas y concentraciones que hemos tenido en Mendoza...” (Taussig, 2010)¹¹.

Lo anterior nos permite mostrar sintéticamente la participación de miembros de la jerarquía católica en relación al proyecto en discusión a través de diferentes intervenciones públicas.

Para finalizar esta sección y como mencionamos al inicio de este trabajo, el 13 de julio de 2010, se realizó una movilización cuya convocatoria se extendió a nivel nacional. La marcha bajo el lema “los chicos tenemos derecho a mamá y papá” convocó a una concentración en la Plaza del Congreso de la capital federal. Abordar brevemente la convocatoria a esta movilización nos permite reconocer algunos de sus aspectos más significativos y mencionar la participación de los sectores evangélicos en estas prácticas.

Las gráficas de difusión de la marcha (ver Anexo 1) nos permiten identificar componentes significativos de la convocatoria, los que podemos resumir en los siguientes:

- i) *El lema de la convocatoria:* “Los chicos tenemos derecho a mamá y papá. Matrimonio entre varón y mujer”.
- ii) *Los convocantes:* Departamento de Laicos de la Conferencia Episcopal Argentina (DEPLAI), Alianza Cristiana de Iglesias Evangélicas de la República Argentina (ACIERA), Federación Confraternidad Evangélica Pentecostal (FECEP)¹² y Familias Argentinas Autoconvocadas.

¹¹ Otros obispos expresaron públicamente su adhesión a las movilizaciones; por ejemplo, Monseñor Sigampa (participó de la marcha en la provincia del Chaco) (AICA, 2010, 2 de junio); Monseñor Aguer (AICA, 2010, 20 de junio) o Monseñor Aracebo (participó en la movilización en la provincia de Santa Fe) (AICA, 2010, 5 de julio).

¹² Vale apuntar que el 31 de mayo en la capital federal, se realizó una movilización convocada por ACIERA y FECEP, la que fue difundida en diversas cadenas de agencias especializadas y redes cristianas.

En este sentido, es posible identificar en la convocatoria la presencia no sólo de una alianza ecuménica¹³ (IC y evangélicas), sino también a un colectivo que por su nominación se aleja de adscripciones religiosas, esto es, sectores ciudadanos nucleados en “familias argentinas autoconvocadas”.

Si bien el término “familias argentinas” se encuentra en asociación con la mesa de enlace creada en el contexto de debate de la ley¹⁴ para la defensa de la institución matrimonial (y la familia), en el texto de la convocatoria dado que no hay explicitaciones sobre la procedencia del colectivo, se propone una lectura centralizada en una coalición por un lado, ecuménica (católica-evangélica), esto es, sectores religiosos y, por otro, un nosotros generalizado nucleado en torno al significante “familias” como componente central de identificación (la que se complementa con el atributo de “argentinas” -otorgando a la nominación un peso identitario relacionado con lo nacional- y “autoconvocadas” que añade el sentido de vinculación política). De allí que consideramos que desde la convocatoria se promueve un sentido de “totalidad” buscando otorgar peso a una identificación conectada a “ciudadanos” en desmedro de cualquier otra identificación, rasgo que se torna como uno de los puntos de insistencia en la construcción del entramado significativo que las movilizaciones en particular y las prácticas de oposición a la ley en general, pretendieron instalar en el espacio público.

iii) *El logo*: una pareja heterosexual con sus manos enlazadas (que figuran el techo de una casa iconográfica) y en el centro un bebé, acompañadas por la palabra “matrimonio” compuesta también por los signos convencionalmente utilizados para señalar hombre (♂) y mujer (♀).

Resulta interesante mencionar que fue una imagen ampliamente adoptada como avatar, es decir, los usuarios de las redes digitales la utilizaron como imagen de perfil cuyo objetivo era mostrar y visibilizar públicamente la posición adoptada en relación al proyecto en discusión.

¹³ Jones y Cunial sostienen que “la IC [Iglesia católica] participa en la última concentración en Buenos Aires, un día antes de la sanción de la ley en el Senado, en una alianza entre actores religiosos de diferentes tradiciones que configura un ecumenismo patriarcal (Vuola, 2006) o ecumenismo conservador de rechazo a los DDSSRR, que trasciende momentáneamente antagonismos de larga data” (2011: 218).

¹⁴ “Familias Argentinas” y “Argentinos por los chicos” se presentaron públicamente como “mesas de enlace”. Particularmente, en el sitio web de Familias Argentinas se explicitaba que como mesas de enlace “...nuclean a diferentes organizaciones, instituciones religiosas (católicas, evangelistas, judías y musulmanas) y no religiosas, como diversas ONG, instituciones educativas, gremiales y políticas (...) en la defensa de la familia argentina, conformada históricamente por el matrimonio entre un hombre y una mujer; los derechos de los chicos a tener una mamá y un papá, así como la vida de todos los seres humanos desde la concepción hasta la muerte natural, principios que están desde el origen de nuestra identidad y que fundamentan y aseguran el futuro de nuestra Nación” (www.familiasargentinas.org.ar).

Lo anterior nos permite añadir que una de las estrategias de difusión de las convocatorias fue el uso de herramientas digitales¹⁵. Así, distintos espacios en Internet, de interrelaciones directas o indirectas (como Facebook, blogs, páginas web, canales de Youtube, entre otras), fueron utilizados con cierta sistematicidad para la publicación de las acciones y la organización de las marchas en las distintas provincias. Entre los numerosos ejemplos, destacamos el espacio virtual “Argentinos por los Chicos” (AxC) dado que se distingue por la diversidad de canales utilizados en la web (una página en la red social Facebook¹⁶, una cuenta en Twitter y un canal de videos en Youtube) y en segundo lugar, porque en el contexto del debate parlamentario, el sitio web AICA habilitó un banner de redireccionamiento a la página de AxC. Vale decir que este espacio se conformó como uno de los más activos en el entorno digital para la difusión de información en relación a las movilizaciones callejeras en las diferentes localidades.

Otra de las características que adquiere visibilidad es la adopción progresiva por parte de numerosos sitios del color anaranjado¹⁷ como color de identificación, el que es a su vez utilizado para la producción de una diversidad de materiales de difusión. Ejemplos que consideramos interesantes en relación a la construcción de productos audiovisuales de difusión digital en torno al debate son los videos titulados “Tsunami naranja” y “Porque están primero”¹⁸.

II

(En) Córdoba: la marcha del 18 de mayo de 2010

En la provincia de Córdoba, el 13 de julio, se realizó una movilización en concordancia con la convocatoria a nivel nacional. Sin embargo, en este trabajo nos interesa focalizar la primera marcha realizada en la ciudad capital, el 18 de mayo de 2010 bajo el lema “El mensaje de los niños:

¹⁵ Es interesante mencionar en este sentido que desde el 2002 a través del Consejo Pontificio para las Comunicaciones Sociales, se establece la posición del Vaticano respecto a Internet. Puntualmente, en el documento “La Iglesia e Internet” el Consejo argumenta sobre la importancia del uso de Internet para la evangelización en las sociedades contemporáneas, haciendo un llamado a su utilización (principalmente, dedicado a aquellas personas que componen la comunidad cristiana-católica).

¹⁶ Este espacio fue creado en el año 2010, como una página para la difusión de acciones relacionadas con la defensa de la familia y la vida. El 18 de junio de 2010, AICA publica una nota que anuncia la creación del espacio en la plataforma Facebook como una iniciativa de la mesa de enlace “Familias Argentinas” donde además se convoca a participar en las marchas que se “irán haciendo a lo largo de todo el país”.

¹⁷ Cfr. Sgró Ruata (2011).

¹⁸ Los videos se encuentran en línea: “Tsunami naranja” en: <http://www.youtube.com/watch?v=KB67LO7aqAE>. “Porque están primero” en: <http://www.youtube.com/watch?v=crpCyOMIQpE>.

Queremos papá y mamá” dirigida a interpelar a los legisladores nacionales por Córdoba para que votaran en contra del proyecto en tratamiento legislativo.

Consideramos que este evento se caracterizó principalmente por dos cuestiones, su localización temporal y su localización espacial.

En cuanto a su localización temporal, la movilización fue realizada entre la obtención de la media sanción en Diputados y la votación definitiva en Cámara de Senadores. Es decir, se ubica en un punto intermedio del proceso de debate legislativo, produciéndose en un contexto en el que si bien, el proyecto de ley había obtenido media sanción, aún no se hallaba en la línea de los acontecimientos posteriores que caracterizaron el periodo de discusión en el ámbito del Senado nacional (tales como la decisión de los senadores de trasladar la reunión de la comisión legislativa a diferentes provincias argentinas). Esto se conecta con su localización espacial; si bien el proyecto de ley en discusión posee carácter nacional y por lo general las movilizaciones se realizan en la capital federal, la marcha que abordamos en este trabajo, se sitúa en la capital de una provincia del interior del país.

De esta forma, se trata de una práctica local que busca intervenir el espacio nacional mediante la interpelación a los legisladores representantes de la provincia en el Congreso de la Nación.

Con todo, ambas características –temporal y espacial– distinguen el evento que abordamos en este trabajo, ubicándolo en un marco privilegiado. Con el avance de los acontecimientos como tratamos de resumir en el apartado anterior, se produce una mayor articulación en el espacio público. Pero la marcha que seleccionamos como acontecimiento, aún no presenta elementos que serán característicos de las movilizaciones subsiguientes, tampoco se encuentra, por ejemplo, conectada (al menos explícitamente) con convocatorias a nivel nacional, ni presenta los elementos característicos que las movilizaciones tomarán luego (tal es el caso del anaranjado como color de identificación)¹⁹.

¹⁹ Al momento de la realización de la reunión de la CLGS en la ciudad de Córdoba, por ejemplo, este elemento de identificación ya es utilizado por las personas que se manifestaron en contra del proyecto. En la puerta de ingreso a la Legislatura provincial el día en que se realizó la audiencia pública (23/06/2010), había pancartas y globos de color anaranjado junto al lema “Queremos mamá y papá”. Incluso, por ejemplo, en la exposición de una oradora que participó en la audiencia, se explicita: “Tengo conmigo, el color anaranjado con el que hoy estoy vestida –que no es casual sino que es el color que hemos elegido “todos los argentinos por los chicos” a nivel nacional– y está presente y ha estado presente en todas las provincias a las que ha visitado y se ha constituido la Comisión y va a estar presente en las que se constituya posteriormente. Este color hace que nosotros nos manifestemos sin ninguna caracterización política, jamás van a ver en nuestras manifestaciones siglas de partidos ni simbología de ideología alguna, ni alineaciones políticas y ni siquiera religiosas. La Cámara de Senadores no se ha dado cuenta que con la sanción de las 2 y 29 de la mañana del 5 de mayo han despertado un gigante y este gigante no es nada más y nada menos que el pueblo argentino” (Cardoso, M. en Honorable Senado de la Nación Argentina, 23/06/2010, Audiencia Pública en la Legislatura de la provincia de Córdoba).

Lo que presentamos a continuación es una reconstrucción del acontecimiento del 18 de mayo de 2010, tomando como puntos de anclaje aquellas que a nuestro entender son las principales características de la marcha. Dividiremos la descripción en tres momentos: un primer momento (que denominamos *convocatoria*) comprende la difusión registrada de la marcha en medios y redes de comunicación digital. El segundo momento, contempla las características generales de la marcha (espacio físico, participantes, despliegues, entre otros) y un tercer momento, se concentra en los discursos (y sus significaciones) desplegados durante la marcha y en el acto de cierre.

La convocatoria, los momentos previos

Entre los convocantes que más presencia pública tuvieron en los medios de difusión²⁰ se encuentran el Portal de Belén, Programa Nazaret, Jóvenes Autoconvocados por la Vida y Nuevo Espacio. Asimismo, estas son las entidades presentes en los folletos de convocatoria a la marcha, en los que además se explicita la adhesión del Consejo Pastoral de Córdoba (ver Anexo 2a).

Si bien estos actores pueden asociarse con instituciones religiosas, es importante destacar que el mensaje de la convocatoria no posee ninguna referencia explícita a algún componente religioso. Al contrario, es posible decir que el texto de la convocatoria busca interpelar a los “argentinos”:

“Somos millones de argentinos que defendemos una sola forma de matrimonio: hombre y mujer”... “¡Vení con tu familia!” “Porque nuestra voz es la de muchísimos que aún están callados y creen en el matrimonio sólo entre hombre y mujer” (ver Anexo 2b).

De esta manera, el foco de la convocatoria se construye dirigido a todas las familias argentinas. Asimismo, se construye la interpelación a los senadores representantes de la provincia de Córdoba: “Para que nuestros senadores no aprueben la ley del matrimonio homosexual y adopción de menores” (ver Anexo 2b).

Esta puesta en explícito de las intenciones de la convocatoria se encuentra antecedida por “Marcha en defensa del matrimonio entre varón

²⁰ Ejemplos de circulación de la convocatoria en medios de comunicación de prensa locales son: “Convocan a marcha contra el matrimonio gay” (2010, 15 de mayo, *La voz del Interior*, Córdoba); “Ratifican marcha de mañana a favor de matrimonio heterosexual” (2010, 17 de mayo, *Día a Día*, Córdoba); “Marcha contra matrimonio gay” (2010, 18 de mayo, *La Mañana de Córdoba*); “Marcharán en defensa del matrimonio entre varón y mujer en Córdoba” (2010, 16 de mayo, Portal Cadena 3).

y mujer". Ambas permiten una lectura de lo que se está poniendo de relieve en la organización de la práctica. Esto es, por un lado, la "defensa" del matrimonio heterosexual y por otro, el reclamo a los legisladores para que actúen en consecuencia, las que conectadas con "somos miles de argentinos que defendemos una sola forma de matrimonio..." (ver Anexo 2a), terminan de cerrar la estrategia con asiento en tres componentes destacables.

En primer lugar, la construcción de la posición. El uso de la noción "defensa" posiciona a la convocatoria como una propuesta "a favor" del matrimonio heterosexual al mismo tiempo que busca desprenderse de la idea "en contra" del matrimonio entre parejas del mismo sexo, aún cuando la noción de defensa supone de alguna manera, la existencia de un ataque. En segundo lugar, el destinatario de la movilización centrado en la figura de los legisladores. En tercer lugar, la construcción de un "nosotros" que busca exponer su posición frente al proyecto de ley y mostrar su magnitud, tanto de manera directa ("somos millones"), como de manera indirecta ("...nuestra voz es la de muchísimos que aún están callados y creen en el matrimonio sólo entre hombre y mujer").

Además, la forma elegida para la construcción del discurso de la convocatoria es la de evocar un acontecimiento simbólico que es construido con fuerza en el contexto socio-político histórico nacional, la celebración del bicentenario. En el mes de mayo de 2010, Argentina se encontraba celebrando los 200 años de la denominada Revolución de Mayo, por lo cual se organizaron numerosos eventos, muchos de los cuales están dirigidos a afianzar las ideas de nación, pueblo, soberanía, entre otros. Esta circunstancia puede leerse en conexión con la forma seleccionada por la convocatoria; es decir, la marcha busca poner de relieve los valores considerados legítimos para la nación Argentina, donde la idea de familia adquiere sustancial presencia como valor a defender.

Frente a este panorama, podemos decir que la convocatoria al evento busca posicionarlo como la expresión de ciudadanos argentinos desligándose de cualquier tipo de filiación (religiosa, política, entre otras). En la convocatoria, no es posible identificar un "otro", más bien, se trata de un nosotros inclusivo, sintetizado en el significante "argentinos". Ahora bien, más allá de la forma que haya adquirido el mensaje de la convocatoria, se puede decir que de alguna manera el "otro" construido por esta enunciación, está representado por aquellos que están impulsando la modificación del Código Civil (tanto ciudadanos como legisladores). Sin embargo, esto ya no forma parte de la operación construida en la convocatoria en sí misma. Más bien, esta construcción se encuentra atravesando el debate social en general. Luego retomaremos esto en el apartado sobre los pronunciamientos al finalizar la marcha.

La convocatoria informa que la concentración se realizará a las 18: 30 h en el centro de la Ciudad de Córdoba, más precisamente en la esquina de las calles Deán Funes y Vélez Sarsfield.

El recorrido

En la esquina elegida para el comienzo de la movilización se encuentra la Iglesia Santo Domingo, una de las iglesias más cercanas a uno de los puntos de concentración neurálgicos del centro de la ciudad (intersección de las avenidas Colón y General Paz). La marcha partió desde allí y culminó en la Plaza Vélez Sarsfield, donde se encontraba un palco para los oradores. En este sentido vale mencionar que la ubicación del palco de oradores —y en consecuencia, el espacio previsto para la finalización de la marcha— se encuentra cercano al arzobispado de Córdoba. Así, quienes se colocaban frente al palco para escuchar el discurso de cierre, podían visualizar el edificio del arzobispado detrás del escenario. En el siguiente plano marcamos el desplazamiento de los participantes por las calles de la ciudad.

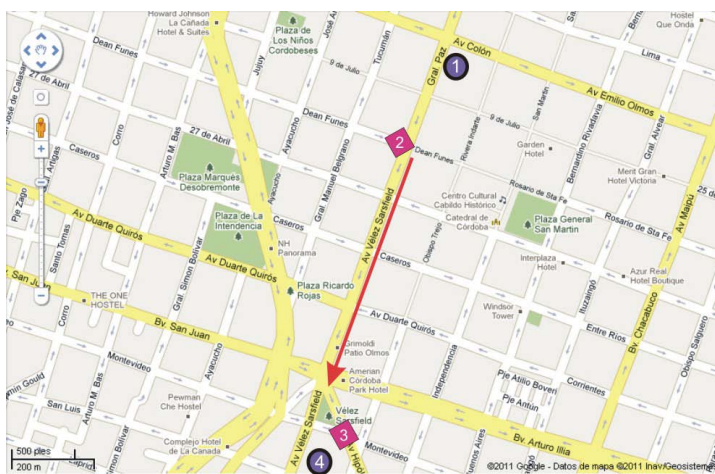


Gráfico. Desplazamiento de la Marcha por la Ciudad de Córdoba²¹.

1. Intersecciones de Av. Colón y Av. General Paz
2. Punto de concentración para el Inicio de la Marcha. Intersección de las calles Deán Funes y Av. Vélez Sarsfield / Iglesia Santo Domingo.
3. Lugar de finalización de la Marcha. Plaza Vélez Sarsfield.
4. Edificio del Arzobispado de Córdoba.

²¹ Imagen generada por Google maps.

Otra de las características del desplazamiento de la marcha fue la utilización de la media calzada para la movilización. La columna se conformó del lado izquierdo de la Av. Vélez Sarsfield (como indica la flecha en el gráfico anterior).

Lo que se ve, lo que se escucha

El inicio del camino

En cuanto a lo observado, podemos destacar en primer lugar, que los asistentes a la marcha constituían un importante abanico de diversidad en relación a los segmentos etarios. En segundo lugar, que era fácilmente identificable la presencia de familias, parejas heterosexuales con sus hijos(as) (muchas de ellas con adultos jóvenes). Sin embargo, también podían identificarse claramente personas que parecían haber asistido solas a la convocatoria o con grupos de amigos o de compañeros.

Al comenzar la movilización, no se podían distinguir expresiones al unísono (cánticos, gritos comunes, entre otros), sólo un camión que acompañaba a los participantes y que provisto de un sistema de sonido, avanzaba pronunciando breves declamaciones en defensa de la familia. Sin embargo, no era posible distinguir con claridad todas las palabras que se expresaban mediante el altoparlante.

Otro de los elementos que llama la atención, es el uso de una sirena que resonaba a un alto volumen y que cuando se activaba producía un estilo de exaltación general en los participantes. Al ruido producido por la sirena, le seguía una exclamación (grito) cuyo ánimo era el de la celebración. Esto parecía haberse constituido como un ritual ad hoc, cada cierta cantidad de pasos, se activaba la sirena, se producía el grito conjunto, se retornaba a la caminata. Esta serie se repitió sucesivamente. Consideramos que el grito se activaba y funcionaba como manera de unión, en el grito conjunto se experimentaba la fuerza conjunta, la de todos los participantes haciendo ruido, haciéndose escuchar. De algún modo, las reacciones de los asistentes (sonrisas, saltos, aplausos, entre otros) luego de participar en el grito conjunto, pone de relieve la euforia que provocaba esta instancia.

Respecto a los carteles, las pancartas o las identificaciones distintivas durante la marcha, lo que más se destacó visualmente es un cartel que levantaba gran cantidad de asistentes con la siguiente composición: una bandera de Argentina que en el centro (franja blanca) tenía escrito el lema "Queremos Mamá y Papá" y en la parte superior (primera franja celeste horizontal) enunciaba "Argentina-Bicentenario" (ver Cuadro 1).



Fotografía publicada por el portal de Cadena 3, Córdoba, Argentina (19 de mayo de 2010)²².



Fotografía publicada por el portal de La Voz del Interior, Córdoba, Argentina (19 de mayo de 2010)²³.

Cuadro 1. Fotografías publicadas por medios de comunicación locales.

²² Se encuentra en: http://www.cadena3.com/post_ampliado.asp?historial=SI&post=53838.

²³ Se encuentra en: <http://www.lavoz.com.ar/ciudadanos/acto-favor-del-matrimonio-heterosexual>.

Los materiales gráficos permiten distinguir con mayor claridad la conexión de la marcha con los acontecimientos históricos que el país se encontraba celebrando en el marco del bicentenario argentino. Asimismo, participantes lucían remeras de la selección nacional de fútbol, banderas argentinas, escarapelas, entre otras. En este sentido y en la misma línea, vale decir que otro acontecimiento que se desarrollaba en el contexto en el que se producía la marcha era el Mundial de Fútbol²⁴, el que también se activa de alguna manera y sienta las condiciones del ánimo compartido en la movilización. Situación que adquiere su presencia en la vinculación con algunas prácticas presentes en la marcha como la distribución de “Fixtures” (calendario de los partidos del campeonato Mundial de fútbol)²⁵.

Con todo, consideramos importante resaltar que la abundancia de banderas argentinas y de otros elementos que utilizan los colores celeste y blanco es una constante que se destaca en la movilización. El predominio de elementos que convocan a la identidad argentina puede leerse como una manera de fusionar la demanda articulada en la marcha con la idea de los valores nacionales y la defensa del bien común de (todos) los argentinos. Esto nos permite reconocer en el discurso desplegado en la movilización, un campo de significaciones construido en torno al tópico de “lo nacional”.

Por otro lado, que el lema inscripto en los carteles con la bandera argentina (cuya presencia, como dijimos, es claramente visible en la marcha) implica la expresión de un deseo: “Queremos mamá y papá”. Esto habilita una primera lectura, la puesta en explícito “mamá y papá” enuncia la única manera considerada legítima para la conformación de un matrimonio (relación hombre-mujer) y para la constitución de una familia (y el ejercicio de la paternidad-maternidad).

Pero puesto en conexión con otras expresiones manifiestas en el espacio público (como las intervenciones en las audiencias públicas) permite observar la construcción de una voz que se vuelve central en el discurso de oposición al proyecto de ley, la voz de los niños (que ingresa en equivalencia con el rol de hijos). La expresión del deseo que en el contexto de la marcha se fusiona con el reclamo, se concentra en torno a la defensa

²⁴ Mundial Sudáfrica 2010.

²⁵ Es interesante mencionar que algunos acontecimientos que conforman el contexto (como las celebraciones del bicentenario y el mundial de fútbol) se activan como puntapié para varias producciones comunicativas realizadas por los actores de oposición en el marco del debate parlamentario. De los diversos ejemplos, nos interesa destacar la edición de un video-spot que circuló en Internet que consiste en una compilación de las marchas realizadas en las distintas provincias en contra del proyecto de ley. Las imágenes compiladas en el video están editadas sobre una banda sonora con la melodía de una de las canciones utilizadas por los spots del mundial de fútbol de Sudáfrica (K’naan, “Waving Flag”), pero reconstruyendo la letra del tema musical (una parte de la letra expresa: “una lucha sin descanso por la familia nos jugamos...”). Vale agregar, por último que la mayor parte de la canción esta entonada por voces de niños. El video se puede ver en: <http://www.youtube.com/watch?v=DO3SNYxN2k8>.

de familia en nombre de los niños (esto se pondrá con mayor evidencia y adoptará fuerza con el pronunciamiento de los oradores para cerrar el evento).

En la misma dirección, visualmente, también se podían identificar otros carteles, la mayoría cercanos al formato de pancartas. Estos elementos visuales componen diferentes tipos de expresiones: (A) carteles con frases explícitas como por ejemplo: “S.O.S. familias de la tierra se extinguen”²⁶ (B) una mixturización entre símbolos y palabras como por ejemplo: “varón + mujer = matrimonio”; “I [corazón] la familia natural” y (C) algunos carteles que combinaban elementos gráficos con texto cuya lectura debía realizarse en conjunto para completar su sentido. Por ejemplo, el dibujo de una tuerca y un tornillo acompañado de la frase “las cosas como deben ser” (ver cuadro 2).

Cada una de estas expresiones se puede conectar con ciertas vetas del discurso de oposición a la ley; es decir, se pueden leer como tipos de los distintos argumentos que se sostienen para refutar la iniciativa en discusión. Por ejemplo, en el caso (A), hay una conexión directa con un discurso ecológico, la inscripción realiza un paralelismo con las demandas de extinción de las especies utilizada por ciertos movimientos ecologistas, colocando a la familia como aquello que se extingue. Este tipo de construcciones en el contexto de discusiones adquirieron una presencia destacada, principalmente en la voz de actores civiles²⁷. En los casos (B) y (C) se busca principalmente destacar las uniones heterosexuales como componente natural y exclusivo del matrimonio y de la familia.

²⁶ Si bien no hay referencias explícitas, es posible conectar algunos de estos carteles con ciertas organizaciones civiles o religiosas. Por ejemplo, la leyenda “S.O.S. familias de la tierra se extinguen”, forma parte de la Cadena Internacional de Oración por los Niños y Adolescentes (CIONA), una organización con sede en distintos países. Aún así, en nuestro trabajo nos interesa observar las composiciones dominantes de los materiales y algunos de sus efectos de sentido.

²⁷ Por ejemplo, en la Audiencia del Senado de la Nación realizada en Córdoba en el mes de junio de 2010, un participante expresó: “Señores: el libro de la naturaleza es uno e indivisible, por lo cual es absolutamente contradictorio pedir que las nuevas generaciones respeten el medio ambiente sino defendemos la vida humana, que pasa necesariamente por la familia fundada en el matrimonio entre una mujer y un varón... Somos ecologistas para cuidar la naturaleza, ¿lo seríamos para cuidar al hombre?” (Montini, S. en Honorable Senado de la Nación Argentina, 23/06/2010).

	
"S.O.S. Las familias de la tierra se extinguen"	"Las cosas como deben ser"

Fotografías publicadas en CBA Noticias (19 de mayo de 2010)²⁸

Cuadro 2. Ejemplos gráficas de la marcha

La llegada. El acto de cierre

El acto de cierre puede interpretarse como otra instancia de la marcha puesto que adquiere nuevas condiciones. Es decir, en este momento, la lógica del desplazamiento se sustituye por la atención a los oradores que son los encargados de cerrar el evento²⁹.

Asimismo, la no movilidad de los manifestantes, permite observar algunas inscripciones que adquieren características más particulares en contraste con las observadas durante el desplazamiento de la movilización (donde el peso de la visibilización estaba dado por el tamaño de los materiales o por la cantidad de personas que sostenían réplicas de un mismo cartel como es el caso mencionado de las banderas argentinas). Un ejemplo interesante es el de una mujer que sostenía una pancarta³⁰ donde proclamaba: "Señores legisladores, Dios los está mirando". Si bien es un hecho particular, se puede interpretar como la representación de uno de los posicionamientos posibles existentes en la marcha (pero de manera implícita, al no ser el eje de la convocatoria), en el que la oposición al proyecto de ley se conecta con un discurso fundamentado en una cosmovisión religiosa. Ahora bien, en la instancia de cierre, estos posicionamientos cobran mayor fuerza a pesar de que durante toda la marcha e incluso en los pronunciamientos de los oradores, el posicionamiento religioso no fue el factor principal.

²⁸ Se encuentra en: <http://www.cbanoticias.net/2010/05/marcha-contra-el-matrimonio-gay/>.

²⁹ Para el acto de cierre en la Plaza Vélez Sarsfield, se levantó un escenario montado con luces y un equipo de sonido que no dificultaba el escuchar (el sonido llegaba claramente a cien metros de distancia).

³⁰ El cartel estaba realizado con cartulina y fibrones, es decir, escrito a mano a diferencia de los carteles impresos que sobresalían en la instancia de desplazamiento.

La lectura del documento final estuvo a cargo de dos oradores³¹ que realizaron la actividad de manera conjunta. En esta instancia se expresaron las demandas y los motivos de la marcha centralizados en el reclamo a los legisladores de Córdoba, Norma Morandini, Luis Juez y Ramón Mestre:

“A los señores senadores nacionales por Córdoba, Luis Juez, Norma Morandini y Ramón Mestre: los ciudadanos y ciudadanas e instituciones aquí reunidos en la Capital de la provincia que los eligió senadores nacionales, nos dirigimos a ustedes para solicitarles defiendan en el Congreso de la Nación, la institución del matrimonio conformado única y exclusivamente por varón y mujer. El mundo actual va tomando conciencia de su agresión constante a la naturaleza y hoy paga el precio de haberse vuelto en contra de ella (...) señores Senadores por Córdoba, al votar esta ley cae sobre ustedes el peso de decidir el futuro de la familia argentina. Sepan hacerlo con responsabilidad”. (Documento leído al finalizar la marcha el 18 de mayo de 2010, el resaltado es nuestro).

Si bien la dimensión política de la movilización puede vislumbrarse a partir de los diferentes componentes visibilizados en la marcha, lo destacado del fragmento anterior sirve como ejemplo sintetizador. La interpelación directa es a los senadores provinciales fundamentada en el componente natural que determina la constitución del matrimonio y la responsabilidad de decidir frente a la amenaza que la ley representaba para la familia argentina (retomamos esto en las notas finales). Durante la lectura del documento, algunos asistentes pronunciaban “¡Viva la familia!” (grito-exclamación individual³²) seguidamente del “¡Viva!” (grito-exclamación grupal), entre otros.

El clima de la concentración continuaba reproduciendo el ánimo de euforia y festejo que venía produciéndose durante el desplazamiento de la marcha. Por ejemplo, al finalizar la lectura del documento, se exclamó “¡defendamos la familia!”, lo cual produjo un estallido de gritos, aplausos, bailes³³ y silbidos por parte de los manifestantes concentrados en torno al

³¹ Ruth Fontaine y Carlos Frete, ambos pertenecientes al Programa Nazaret, asociación civil surgida en la provincia de Córdoba en la década de los noventa. En el sitio web organizacional, definen: “El Programa Nazaret toma su nombre de la figura cristiana de la Sagrada Familia compuesta por José, María y Jesús. La cita bíblica: “el que recibe a un niño en Mi nombre a Mí me recibe” (Marcos 9: 37), resume plenamente el espíritu que motivó la creación de esta institución”. Aún siendo miembros de esta organización, en su pronunciamiento no hubo referencias explícitas a alguna adscripción en particular, más bien, se pronunciaron en nombre de todas las personas que defienden a la familia, el matrimonio y los niños.

³² Típicamente usado por ejemplo en festejos-actos patrios, el grito de “Viva la patria”, es un momento “ritual” en el que alguien declama y los demás, el colectivo, responde con euforia en la manifestación conjunta del “¡Viva!” como respuesta y afirmación del sentimiento puesto en manifiesto por el ritual.

³³ El sonido de fondo era la canción “Color esperanza” del músico argentino Diego Torres y que funcionaba como telón para el baile y el canto de las personas concentradas al finalizar la intervención de

escenario. El acto de cierre se limitó a la lectura del documento. Luego, los oradores pidieron a los asistentes que se desconcentraran pacíficamente.

Notas finales

“En el dispositivo de la sexualidad, la familia es el cristal: parece difundir una sexualidad que en realidad refleja y difracta. Por su penetrabilidad y por ese juego de espejos hacia el exterior, la familia es para el dispositivo de sexualidad uno de los elementos tácticos más valiosos” (Foucault, 2008: 107).

La marcha realizada en la ciudad de Córdoba el 18 de mayo de 2010, se produce en un contexto social y político de intenso debate. Se constituye como una de las primeras de la serie de movilizaciones callejeras que se realizaron en distintas localidades del país.

Un punto que consideramos importante en relación a la dinámica general de la movilización es que se busca construir un nosotros centralizado en los ciudadanos que defienden una sola forma de matrimonio (varón-mujer) en nombre de la familia y de los niños. En este sentido, la posibilidad de adopción por parte de parejas no-heterosexuales se posiciona como una preocupación que alcanza a ser eje central de las demandas de la marcha (el mismo nombre de la manifestación “Queremos mamá y papá” sintetiza este núcleo). De esta forma, la familia tradicional es ubicada en el terreno de lo que el Estado “debe” proteger (o defender).

Así, se instala el escenario de disputas en torno a las nociones de familia (y de sexualidad) frente a la posibilidad del quiebre del vínculo (hetero)sexualidad-reproducción. El nosotros construido, demarca una línea divisoria entre quienes están “a favor de la familia” (desde los términos defendidos en la movilización) y aquellos que no lo están, quienes por la misma argumentación se colocarían del lado de los que “atentan” contra ella. Es en este sentido, que en la discursividad desplegada en la movilización, emerge el “otro”, las familias y parejas no fundadas en un vínculo heterosexual reproductivo.

Escenarios como el presentado en este trabajo implican no sólo un debate sobre derechos, sino también y lo que nos parece central, pone en escena pública significaciones que orientan las acciones de los actores involucrados (in)directamente en las disputas. Si por un lado, la movilización se fundamenta en el reclamo a los legisladores, interpelados de manera explícita y directa, por otro, la diversidad sexual aparece

los oradores.

indirectamente mediante la negación de sus demandas. Así, mientras el reclamo al Estado (encarnado en la figura de los legisladores cordobeses) aparece en una zona iluminada de los discursos desplegados, las familias y parejas no heterosexuales desaparecen (se invisibilizan). Sin embargo, esta invisibilidad encuentra sus límites en las significaciones que alientan la marcha donde un modelo único de familia delinea las fronteras de lo deseable, lo decible, lo legítimo.

Al decir de Castoriadis, una significación imaginaria implica un “haz de remisiones a partir y alrededor de un término” (2007: 536) que en escenarios de disputa buscan obturar, fijar las relaciones entre el término y aquello a lo que el término remite. De esta manera, la defensa de la familia heterosexual y reproductiva pone en escena otros sentidos como las relaciones de parentesco, los roles de género (la “complementariedad” de los sexos), la(s) parentalidad(es), la maternidad, la paternidad, la reproducción biológica, entre otras. La “familia” se vuelve centro, punto de anclaje de (otras) significaciones en pos de la pervivencia de un orden.

Sostiene Vaggione que “la diversidad sexual (...) replantea el concepto de familia al hacer visibles a las personas LGBTQ³⁴ como padres y madres, y reinscribiendo una nueva conexión entre sexualidad y reproducción” (2008: 23). Desde estas consideraciones observamos una movilización conservadora que busca en definitiva, preservar un orden simbólico que se siente amenazado.

Si bien es posible sostener que el discurso general de la marcha encuentra sus vínculos con aquellos puestos en circulación pública por sectores clericales, la conexión con instituciones religiosas en sí mismas no es explícita. Consideramos que más bien se buscaba construir un nosotros inclusivo (familias argentinas, ciudadanos de Córdoba) que permitiera sacar o prescindir de cualquier componente relacionado a una adscripción religiosa. De alguna manera, esto puede leerse en conexión con el núcleo central que construye la movilización, la búsqueda de interpelar a los legisladores en tanto representantes de “la ciudadanía” y defensores del “bien común” (el de todos los argentinos). La construcción de un nosotros caracterizado principalmente como “ciudadanos” en desmedro de un nosotros restringido “creyentes” podría actuar políticamente como estrategia de legitimación de la demanda.

En esta dirección, dos cuestiones que consideramos importantes para pensar estos fenómenos en tanto movilizaciones conservadoras en el campo de la sexualidad. Por un lado, vale considerar que como señalamos, más allá de las escasas referencias explícitas a adscripciones religiosas, lo

³⁴ Con la sigla LGBTQ, el autor refiere a Lesbianas, Gays, Bisexuales, Trans y Queers.

expresado en la marcha tiene fuertes conexiones con un posicionamiento religioso, acorde por ejemplo, con lo sostenido desde el Vaticano respecto a la sexualidad y el matrimonio³⁵ y con lo sostenido públicamente por la Conferencia Episcopal Argentina o por los diversos obispos que realizaron declaraciones para manifestar sus posiciones en relación al proyecto de ley.

En este sentido, Vaggione (2009) denomina “secularismo estratégico” a las diversas maneras en las que el “activismo religioso conservador” articula argumentos seculares (centralizados por ejemplo, en la ciencia o el derecho) desplazándose de los que se sustentan en un carácter nítidamente religioso. De allí que esta noción permite interpretar las diversas formas de “politización de lo religioso”. La marcha realizada en Córdoba (incluso ubicada en la secuencia de las demás movilizaciones en oposición a la reforma del Código Civil) puede estar dando cuenta de la (re)generación de este tipo de estrategias en el espacio público argentino que pugnan por el sostenimiento de un orden heteronormativo y patriarcal.

Por otro lado, la politización de lo religioso inscripta en un carácter secular convoca a un sector social que –(auto)identificado como religioso o no– asume posicionamientos restrictivos respecto a la sexualidad.

Familia nacional, orden natural, bien común, complementariedad hombre-mujer, entre otros, son sentidos que se encarnan en la movilización y se hilvanan con otras prácticas públicas políticas. Así, se presenta un campo político que comparte una diversidad de actores con un común que los alía. Esto puede estar dando cuenta de una articulación contingente estratégica en el plano de intereses pragmáticos. Pero, también es posible pensar en la configuración de un campo de significaciones sociales imaginarias (Castoriadis, 2007) que articulan e impulsan las acciones (re) produciendo pautas culturales de dominación con base en el sexo y en el género fuertemente instaladas en nuestras sociedades. Desde esta mirada, se vuelve relevante el abordaje de las movilizaciones conservadoras en clave de su conexión con discursos del orden de lo religioso y las visibilizaciones de estas conexiones. Dicho de otra manera, se vuelve relevante considerar “las diversas manifestaciones subrepticias de la religión, en todas las esferas profanas en las que se ejerce la actividad humana” (Hervieu Leger, 2008: 28).

En tanto estas significaciones sociales imaginarias se vuelven propulsoras de la práctica pública política, el panorama ofrece elementos para intentar comprender no sólo el proceso en particular, sino los (posibles) escenarios futuros en torno a demandas relacionadas con derechos sexuales

³⁵ Ver por ejemplo, “Consideraciones acerca de los Proyectos de Reconocimiento Legal de las uniones entre personas homosexuales” (Congregación para la Doctrina de la Fe, 2003).

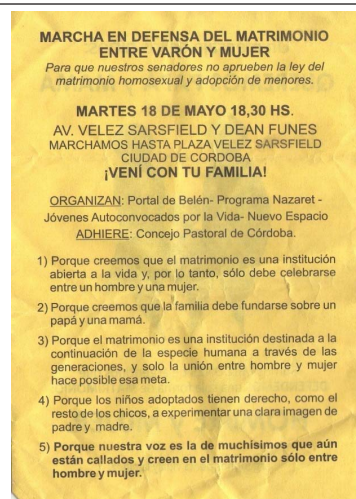
y reproductivos.

Anexo

1. Gráfica de la convocatoria a la Marcha Nacional (13 de julio de 2010) que se puso en circulación en las redes y espacios virtuales.



2. Folletos de Convocatoria a la Marcha en Córdoba (18 de mayo de 2010).



2 a. Folleto Marcha 18/05/2010, Córdoba (Frente).

2 b. Folleto Marcha 18/05/2010, Córdoba (Dorso).

Bibliografía

- BROWN, Josefina (2006). "De cuando lo privado se hace público o de cómo se construyen las políticas sobre sexualidad y (no) reproducción. El caso de Mendoza". En: PETRACCI, Mónica y RAMOS, Silvina. (comps.). *La política de salud y derechos sexuales y reproductivos en la Argentina: aportes para comprender su historia*. Buenos Aires: CEDES-UNFPA.
- CASANOVA, José (1999). "Religiones públicas y privadas". En: AUYERO, Javier. (Ed.). *Caja de Herramientas. El lugar de la cultura en la sociología norteamericana*. Buenos Aires: UNQ.
- _____. (2000). *Religiones públicas en el mundo moderno*. Madrid: PPC.
- CASTORIADIS, Cornelius. (2007). *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires: Tusquets.
- DIDES C., Claudia. (2006). *Voces en emergencia: el discurso conservador y la píldora del día después*. Santiago de Chile: FLACSO.
- FOUCAULT, Michel. (2008). *Historia de la sexualidad. La voluntad del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- GIRARD, Françoise. (2008). "Negociando los derechos sexuales y la orientación sexual en la ONU". En: PARKER, Richard; PETCCHESKY, Rosalind; SEMBER, Robert. (eds). *Políticas sobre sexualidad. Reportes desde las líneas del frente*. Mexico: Sexuality Policy Watch.
- GONZÁLEZ RUÍZ, Edgar. (2005). *Cruces y sombras. Perfiles del conservadurismo en América latina*. México: Centro de Promoción y defensa de los derechos sexuales y reproductivos.
- GUEZMES, Ana. (2008). "Estado Laico, Sociedad Laica. Un debate pendiente". En: www.convencion.org.uy/08Debates/Serias1/Ana%20G%FCezmes.pdf [Abril 11 de 2011].
- GUTIÉRREZ, María Alicia. (2004). "Iglesia Católica y política en Argentina: el impacto del fundamentalismo en las políticas públicas sobre sexualidad". En: DIDES, Claudia. (comp.). *Diálogos Sur-Sur sobre religión, derechos y salud sexual y reproductiva: los casos de Argentina, Colombia, Chile y Perú*. Santiago de Chile: Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Programa de Estudios de Género y Sociedad PROGÉNERO.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. (2008). "Producciones religiosas de la modernidad". En: MALLIMACI, Fortunato. (comp.). *Modernidad, religión y memoria*. Buenos Aires: Colihue.
- HILLER, Renata y MARTÍNEZ MINICUCCI, Lucila. (2010). "La oposición a la unión civil: persistencias y fisuras del discurso de la Iglesia Católica en el debate legislativo". En: VAGGIONE, Juan Marco. (comp.). *El activismo religioso conservador en Latinoamérica*. Córdoba: Ferreyra-CDD.
- JONES, Daniel y CUNIAL, Santiago. (2011). "Evangélicos contra el 'matrimonio homosexual' en Argentina: el activismo político de la federación Alianza Cristiana de Iglesias Evangélicas de la República Argentina (ACIERA)". En: PEÑAS DEFAGO, María Angélica y VAGGIONE, Juan Marco. (comps.). *Actores y discursos conservadores en los debates sobre sexualidad y reproducción en Argentina*. Córdoba: Ferreyra-CDD-UE.
- MEJÍA, María Consuelo. (2003). "Sexualidad y derechos sexuales: el discurso de la Iglesia católica". En: *Revista Debate Feminista*, Año 14, Vol. 27. México.
- MUJICA, Jaris. (2007). *Economía política del cuerpo. La reestructuración de los grupos conservadores y el biopoder*. Lima: Centro de Promoción y defensa de los derechos sexuales y reproductivos.
- NATIVIDADE, Marcelo. (2009). "Sexualidades amenazadoras: religião e homofobia(s) em discursos evangélicos conservadores". En: *Sexualidad, Salud y Sociedad-Revista Latinoamericana*, No. 2. Brasil.
- PETRACCI, Mónica y PECHENY, Mario. (2007). *Argentina. Derechos Humanos y sexualidad*. Buenos Aires: CEDES-CLAM.

- RABBIA, Hugo e IOSA, Tomás. (2011). "Plazas multicolores, calles naranjas. La agenda del matrimonio entre parejas del mismo sexo en el activismo LGTB cordobés y la oposición religiosa organizada". En: SGRÓ RUATA, María Candelaria; RABBIA, Hugo H.; IOSA, Tomás; MANZO, Mariana; CAMPANA, Maximiliano; MORÁN FAÜNDES, José Manuel. (eds.). *El debate sobre el Matrimonio igualitario en Córdoba*. Córdoba: Ferreyra-CDD.
- SAVOINI, Sandra. (2001). "Ley y género en el debate sobre salud sexual y reproductiva". En: DALMASSO, María Teresa y BORJA, Adriana (comps.). *El discurso social argentino. Identidad: política y cultura*. Córdoba: Ediciones del Boulevard.
- SGRÓ RUATA, María Candelaria. (2011). "Prácticas públicas políticas. Marchas y movilizaciones conservadoras en torno al matrimonio entre personas del mismo sexo". En: PEÑAS DEFAGO, María Angélica y VAGGIONE, Juan Marco. (comps.). *Actores y discursos conservadores en los debates sobre sexualidad y reproducción en Argentina*. Córdoba: Ferreyra-CDD-UE.
- TARDUCCI, Mónica y TAGLIAFERRO, Bárbara. (2004). "Iglesia católica: Argentina, ni diversa ni laica". En: *Política y Cultura*, No. 21. México: UAM-Xochimilco.
- VAGGIONE, Juan Marco. (2005). "Los roles políticos de la religión. Género y sexualidad más allá del secularismo". En: VASALLO, Marta. (comp.). *En nombre de la vida*. Córdoba: CCD.
- _____. (2008). "Las familias más allá de la heteronormatividad". En: MOTTA, Cristina y SAEZ, Macarena. (eds.). *La mirada de los jueces. Vol. II Sexualidades diversas en la jurisprudencia latinoamericana*. Bogotá: Siglo del Hombre editores.
- _____. (2009). "La sexualidad en el mundo post secular. El activismo religioso y los derechos sexuales y reproductivos". En: GERLERO, Mario. (coord.). *Derecho a la sexualidad*. Buenos Aires: Grinberg.
- _____. (2011). "Sexualidad, religión y política en América Latina". En: CORRÊA, Sonia y PARKER, Richard. (orgs.). *Sexualidade e política na América Latina: histórias, interseções e paradoxos*. Río de Janeiro: SPW.

Documentos consultados

- AICA (Agencia Informativa Católica Argentina). (2010, 11 de junio). "Tratamiento de la ley sobre el matrimonio de personas del mismo sexo". Carta del Monseñor Alfredo Fenoy (Obispo de San Miguel). En: http://www.aica.org/docs_blanco.php?id=394. [Marzo de 2011].
- AICA (Agencia Informativa Católica Argentina). (2010, 2 de junio). "Mons. Sigampa encabezó la marcha contra el matrimonio gay". En: http://www.aica.org/index.php?module=displaystory&story_id=21866&edition_id=1255&format=html. [Octubre de 2010].
- AICA (Agencia Informativa Católica Argentina). (2010, 5 de julio). "Mons. Arancedo encabezó multitudinaria marcha en Santa Fe". En: http://www.aica.org/index.php?module=displaystory&story_id=22337&edition_id=1278&format=html&fech=2010-07-05. [Octubre de 2010].
- AICA (Agencia Informativa Católica Argentina). (2010, 20 de junio). "Mons. Aguer llama a movilizarse por el Matrimonio y la Familia". En: http://www.aica.org/index.php?module=displaystory&story_id=22154&edition_id=1268&format=html&fech=2010-06-20. [Enero de 2012].
- AICA (Agencia Informativa Católica Argentina). (2010, 18 de junio). "Página en Facebook en defensa de la Familia". En: http://www.aicaold.com.ar/index.php?module=displaystory&story_id=22104. [Julio de 2012].

- CEA (Conferencia Episcopal Argentina, Comisión Ejecutiva). (2009, 5 de noviembre). "Sobre los proyectos de ley de matrimonio homosexual".
- CEA (Conferencia Episcopal Argentina). (2010, 20 de abril). "Sobre el bien inalterable del Matrimonio y la Familia". Documento final de la 99 Asamblea Plenaria de Obispos.
- DÍA A DÍA. "Ratifican marcha de mañana a favor de matrimonio heterosexual" (2010, 17 de mayo). En: <http://www.diaadia.com.ar/content/ratifican-marcha-de-manana-favor-de-matrimonio-heterosexual-0>. [Enero de 2012].
- HCDN (Honorable Cámara de Diputados de la Nación). (2010, 15 de abril). "Dictamen de Comisiones sobre expedientes 1737D09-0574D10".
- LA MAÑANA DE CÓRDOBA. (2010 18 de mayo). "Marcha contra matrimonio gay". En: <http://www.lmcordoba.com.ar/nota.php?ni=14217>. [Enero de 2012].
- LA VOZ DEL INTERIOR. (2010, 15 de mayo). "Convocan a marcha contra el matrimonio gay". En: <http://www.lavoz.com.ar/ciudadanos/convocan-marcha-contra-el-matrimonio-gay>. [Enero de 2012].
- PORTAL CADENA TRES. (2010, 16 de mayo). "Marcharán en defensa del matrimonio entre varón y mujer en Córdoba" En: <http://www.cadena3.com/contenido/2010/05/15/53656.asp>. [Enero de 2012].

SOCIOLOGÍA DEL CRECIMIENTO Y DECADENCIA DE LAS INSTITUCIONES RELIGIOSAS EN LA GLOBALIZACIÓN

JESUS GARCIA-RUIZ*

Recibido: 15 de agosto de 2012

Aprobado: 11 de septiembre de 2012

Artículo de Investigación

* Antropólogo. Director emérito del Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) Francia.

Resumen

Como en otros sectores, el fin de la segunda guerra mundial conllevó procesos de expansión de los sectores religiosos. Numerosos estudios fueron publicados y uno de los temas centrales fue el análisis del por qué ciertas instituciones religiosas crecían rápidamente y por qué otras decaían. Un grupo de profesionales (integrado por un tercio de actores religiosos, un tercio de especialistas del análisis estadístico y un tercio de académicos) se propuso llevar a cabo un análisis teniendo en cuenta dos criterios: ¿el crecimiento y la decadencia institucional estaba determinado por “factores contextuales”, provenientes de la naturaleza y los cambios en las sociedades, o por “factores institucionales”, es decir, determinados por los procesos de burocratización?

Aunque en un principio la mayoría se inclinó por atribuir los procesos a causas contextuales, al final, 28 de los 30 participantes se inclinaron por los “factores institucionales”. En un primer momento se trata de defender a las instituciones, pero análisis sobre el largo plazo pusieron en evidencia que en realidad la decadencia de las iglesias era debido a la no adaptación a los cambios.

Palabras clave: Sociología crecimiento de iglesias, América latina, instituciones, neo-pentecostales, legitimidad.

SOCIOLOGY OF RELIGIOUS INSTITUTIONS GROWTH AND DECLINE IN GLOBALIZATION

Abstract

As it happened in other sectors, the end of the Second World War brought expansion processes in the religious sectors. Several studies were published and one of the main topics was the analysis of the reasons why certain religious institutions grew rapidly while others declined. A group of professionals (conformed by one third religious actors, one third statistics analysis specialists and one third academicians) decided to carry out an analysis taking into consideration two criteria: was institutional growth and decline determined by “contextual factors” resulting from the nature and the changes in societies, or by “institutional factors”, this is to say determined by bureaucratization processes? Even though at the beginning most participants tended toward assigning the processes to contextual causes, at the end, 28 out of 30 participants favored “institutional factors.” Initially it deals with the defense of the institutions but the long-term analysis evidenced that in fact the Church decline was due to the lack of adaptation to change.

Key words: Sociology. Church growth, Latin America, institutions, neo-Pentecostal, legitimacy

Fue a mediados de la década de 1970 y 1980, que surgieron en América Latina toda una serie de instituciones religiosas llamadas “independientes”¹ y caracterizadas por la privatización de lo religioso (García-Ruiz, 2004: 81-94). Se trata de instituciones que, en el contexto de la globalización, surgen asociadas a un pastor-líder-propietario y cuya finalidad es la organización de neo-comunidades de clase media y alta que se incorporan por medio de la conversión y cuyas instituciones son designadas como neo-pentecostales para diferenciarlas de las pentecostales que surgieron en los inicios del siglo XX.

Este nuevo tipo de instituciones constituye un indicador de los procesos de desregulación y cambio cultural y religioso que implica la organización de neo-comunidades y de numerosos grupos sociales en América Latina. A diferencia de las instituciones pentecostales que desde principios del siglo XX tuvieron un gran desarrollo entre las clases desfavorecidas, las instituciones neo-pentecostales se plantean la necesidad de transformar las sociedades y no sólo a los individuos. Pasando del modelo jerárquico vertical de la Iglesia católica y de las iglesias protestantes históricas que organizaba históricamente a las sociedades latinoamericanas por lo homogéneo a través de instituciones estables, a una pluralidad de micro instituciones “líquidas”, móviles, implicadas permanentemente en procesos de cambio discontinuo en las que es necesario reconquistar permanentemente la legitimidad que se ha convertido en la garantía de consolidación de la autoridad. Se trata de nuevas formas institucionales privadas que valorizan la autonomía, la responsabilidad individual, la implicación de los individuos y su rol como actores autónomos. A diferencia de lo que ocurre en las otras iglesias (históricas y pentecostales²), los pastores neo-pentecostales (propietario) no cambian, ni de institución, ni de Iglesia. Estas variables son centrales para pensar la naturaleza de las instituciones: en el primer caso (pentecostales, protestantismo históricos, entre otros), se trata de pastores asalariados; mientras que en el caso de los neo-pentecostales, se trata de empresarios.

En el primer caso, los pastores acompañan durante un tiempo limitado a los fieles de una institución que les sobrepasa y que no depende de ellos, mientras que en el segundo, la institución evoluciona siguiendo los pasos de la evolución del pastor-líder-propietario.

Hasta los años sesenta se tenía la conciencia de que el individuo era

¹ Equivalente a lo que Mike Berg y Paul Pretiz denominan “iglesias latinoamericanas autóctonas”, en *Spontaneous combustion: Grass-roots Christianity, Latin American Style*, 1996.

² Entre los Bautistas del sur, el promedio de permanencia del pastor en una iglesia es de 2 años y 3 meses (Elmer Towns, Peter Wagner & Thom Rainer, 1998: 91); en 1995, en la Iglesia Metodista, los pastores permanecían en las iglesias locales un promedio de 4 años y 3 meses (Peter Wagner, 2000: 85); por su parte, los pastores luteranos permanecen en sus iglesias más tiempo que en la mayoría de las otras instituciones.

“controlado” y fabricado por las instituciones (Estado, Iglesia, escuela, entre otros) que le rodeaban y controlaban al tiempo que le dictaban sus maneras de pensar y de actuar. Pero como lo señala Dubet (2002), las instituciones han perdido globalmente su carácter sagrado: la legitimidad y autoridad que conferían a sus agentes (profesores, médicos, actores religiosos, trabajadores sociales...) no son tan evidentes. Las sociedades se encuentran cada vez más fragmentadas y los individuos sometidos, cada vez más, a lógicas contradictorias y desestabilizantes.

Zygmunt Bauman, por su parte, habla de “sociedades líquidas” (terminología con que se puede caracterizar también a las instituciones) en referencia al hecho de que todo aquello que daba a las sociedades un carácter estable y previsible (instituciones, tradiciones, jerarquías...) se desdibuja para dejar el lugar a un mundo en el que,

“las condiciones en las cuales sus miembros actúan, cambian en menos tiempo que el que es necesario a los modos de acción para fijarse en hábitos y en rutinas”.

Los cambios son más rápidos de lo que se creía y esto ocurre tanto a nivel de la temporalidad, como de la naturaleza y el ritmo de los mismos. La cultura se redescubre a sí misma cada cinco años impulsada por los avances tecnológicos y nuevos modelos de conducta aparecen dos o tres veces por generación.

John Urry, sociólogo inglés llega a conclusiones muy cercanas con su conceptualización de las “nuevas movilidades” como consecuencia de la explosión contemporánea del movimiento (transporte humano o de mercancías, flujos de información o “transportes imaginarios” que cada uno realiza a través de la televisión o de Internet).

En este mismo contexto y pensando lo religioso como uno de los “aceleradores” de procesos en lo global, el sociólogo norteamericano Donald Miller insiste sobre que dicha aceleración transforma a tal punto lo social, las creencias y las formas de coexistencia social y cultural que,

“para que el cristianismo sobreviva, debe reinventarse continuamente a sí mismo adaptando su mensaje a los miembros de cada generación” (1997: 18).

En la globalización los modelos ya no son regionales, los modelos son globales, como lo plantea Marc Augé:

“Hoy, sea cual sea el aspecto con que es aprehendido, el contexto es mundial. El mínimo campamento amazónico o africano no puede ser descrito, sino

teniendo en cuenta su relación, más o menos distendida, más o menos eficaz o irrisoria, pero siempre tendrá efecto a corto o largo plazo sobre el resto del mundo” (2003: 129).

Esto implica que la diferenciación se produce también en el interior de los espacios comunitarios locales considerados tradicionalmente como homogéneos. La pertenencia religiosa se convierte en factor central independientemente de la territorialidad: es posible que actores pertenecientes a la misma Iglesia, pero a pueblos diferentes, desarrollen relaciones sociales mucho más intensas que las que mantienen con los grupos sociales de su propio pueblo o con sus familiares.

Hacia una sociología del “crecimiento y de la pluralización de las instituciones religiosas”

Fue en el contexto de la salida de la segunda guerra mundial que toman forma, en el universo protestante, una serie de cuestionamientos que desembocaron en investigaciones y publicaciones sobre lo que podría ser designado como “la sociología del crecimiento y de la decadencia de las instituciones religiosas”, como resultado del crecimiento exponencial de ciertas iglesias y de la decadencia de otras. Entre los pioneros de estos análisis es necesario citar a dos misioneros norteamericanos: Waskom Pickett y particularmente, a Donald McGavran cuya monumental obra *The bridges of God*, publicada en 1955 a partir de su experiencia en la India, se convierte en referencia de la temática dentro del medio protestante norteamericano³. El movimiento de crecimiento fue conocido como *Church Growth* y en el medio latinoamericano será traducido como “Igle-crecimiento”. Se trata de una perspectiva cuyo objetivo es el análisis —a través de los estudios bíblicos, sociológicos, antropológicos, históricos y de comportamiento— del porqué unas instituciones (iglesias) crecen y otras declinan.

³ Un modelo cercano, pero desarrollado por misioneros instalados en América Latina fue “La Campaña para la Evangelización de América Latina” fundada en Costa Rica en 1921, por Enrique Strachan (criado en Escocia) y su esposa Susana Beamish Strachan (originaria de Irlanda), quienes contaban con 18 años de experiencia como misioneros en Argentina. En 1939 cambió el nombre, llamándose desde entonces “la Misión Latinoamericana”. La institución fue reestructurada en 1971 dinamizando los 25 ministerios autónomos. El énfasis fue puesto en el desarrollo a lo largo y ancho del continente latinoamericano de campañas de evangelización para lo cual contaba con predicadores elocuentes de Argentina (Juan Varetto), Puerto Rico (Ángel Archila), Chile (Roberto Elfick Valenzuela), España (Samuel Palomeque), entre otros. Uno de sus tres hijos, Kenneth, que había nacido en Tandil (Argentina), retomó la obra que en 1970 se instalaría en Costa Rica bajo la denominación de “Instituto de Evangelismo a Fondo”. Esta metodología se expandió por toda América Latina, África y Europa contribuyendo también a la conversión masiva.

En 1961, Donald McGavran fundó el Church Growth Institute y en 1964, la institución es acogida en la Facultad de Misiones Mundiales del Fuller Theological Seminary en Pasadena (California), que dirigió el mismo McGavran y en la que se formaron numerosos actores religiosos que se implicaron en investigaciones a nivel mundial. Su teoría postula que la misión cristiana tiene una finalidad evangelizadora que se concreta no sólo en el anuncio del evangelio, sino en el llamado a la conversión y la incorporación a la Iglesia. Su experiencia en la conversión de los grupos étnicos en la India, le llevaron a postular (contrariamente a la insistencia del protestantismo tradicional) la importancia de la conversión no sólo entre individuos, sino entre grupos. Por otra parte, postula que hay dos etapas en el proceso de cristianización: el del discipulado y el de perfeccionamiento. El primero, es pensado como estrictamente evangelístico, mientras que el segundo, reviste características ético-educacionales.

Fue Peter Wagner, que había sido misionero en Bolivia durante 18 años, quien asumió la continuidad de la institución⁴. El propio Peter Wagner sintetiza el método diciendo: las ciencias sociales pueden ser puestas al servicio de la obra misionera y las investigaciones y análisis pueden aportar variables para dinamizar el crecimiento, pensar la naturaleza de los liderazgos y potencializar las instituciones. Estas perspectivas dieron origen a múltiples debates que se han perpetuado hasta nuestros días. Uno de los ejes centrales de estos debates, ha tenido que ver con la pertinencia de las metodologías tradicionales de evangelización y la necesidad de concentrar la reflexión en el análisis de los contextos socioculturales regionales y locales. Dicho con otras palabras, el “Igle-crecimiento” puede ser conceptualizado como la “ciencia que investiga la naturaleza y la función” de las instituciones eclesiales. Se trata de una “ciencia aplicada” —siguiendo la terminología de Peter Wagner— que reivindica el recurso a las ciencias sociales y comportamentales para transformar las instituciones, las formas de organización y el contenido de los mensajes. Especialistas como Robert Schuller, Rick Warren y el mismo Peter Wagner, consideran que si las instituciones y comunidades crecen es porque están convencidas de que su primera misión es crecer. El crecimiento rápido implica conversiones que se apoyen en la red de relaciones familiares a través de los lazos de amistad y de socialización de los miembros de la comunidad.

A partir de la Facultad de Misiones Mundiales del Fuller Theological Seminary, se llevaron a cabo numerosos estudios a nivel mundial sobre debilidades y fortalezas de tal o cual país y las condiciones para el desarrollo de estrategias de conversión. Particularmente significativo fue

⁴ Donald McGavran (1990). Ver su introducción, p. ix.

el coordinado por W. R. Read (1967), que contribuyó a establecer nuevas variables para pensar el crecimiento, partiendo de que es necesario llevar a cabo estudios locales, pues se necesita analizar cuándo existen condiciones favorables en cada uno de los países diferenciados.

Los teóricos del crecimiento de iglesias han tenido en cuenta en el análisis dos grandes variables: los “factores contextuales” y los “factores institucionales”. Los primeros, son aquellos que corresponden más bien a la realidad sociológica de las sociedades y que las iglesias no pueden controlar, debido a que escapan a su control. Los segundos —“factores institucionales”—, por su parte, son aquellos que dependen de la naturaleza de la organización jerárquica, de la naturaleza de los liderazgos y de la naturaleza de la transmisión del mensaje en y de las iglesias. Se trata de espacios en los que la responsabilidad de las iglesias está implicada, pues lo que está en juego es su capacidad de desarrollo del carisma y su capacidad de adaptación del mensaje en función de los grupos generacionales.

Esta terminología fue elaborada por un grupo de investigación (entre los cuales un sector eran ejecutivos de las denominaciones, otro estaba integrado por especialistas en la elaboración de estadísticas y el tercero eran consultores universitarios) financiado por la Fundación Lilly, de 1976 a 1978. El objetivo de la investigación era preciso: acercarse a la comprensión del porqué las iglesias tradicionales decaían tanto en número, como en influencia. El producto de la investigación se concretó en una publicación⁵ integrada por artículos de los treinta participantes. Las conclusiones fueron particularmente significativas: de los 30 participantes, 28 atribuían la causa del declive de las iglesias a factores contextuales (es decir, era debido a factores propios de naturaleza sociológica de las sociedades), mientras que sólo 2, lo atribuían a causas institucionales (carencia de carisma, falta de liderazgo, burocratización de las jerarquías, entre otros).

Casi 20 años más tarde, David Roozen junto con Kirk Haddaway y otros miembros del consorcio original, se organizaron nuevamente, montaron un nuevo proyecto y sacaron una nueva publicación⁶. Se trataba de replantear nuevamente el mismo interrogante: ¿el declive de las iglesias se debía a “factores contextuales” o a “factores institucionales”? Contrariamente a la respuesta de la primera publicación, en la que la mayor parte de los participantes afirmaron masivamente que el declive del número de miembros de las iglesias era debido a “factores contextuales”, es decir, factores externos e independiente de las iglesias, en esta segunda publicación la mayor parte de los participantes afirmó que era debido a

⁵ *Understanding Church Growth and Decline 1950-1978*, 1979.

⁶ *Church and Denominational Growth*, 1993.

“factores institucionales”, es decir, que el decaimiento de las iglesias (tanto en número de miembros, como en términos de influencia) se debía a la naturaleza de las instituciones y a las instancias jerárquicas y administrativas de las mismas.

El atribuir las causas de la decadencia religiosa a los “factores contextuales” desresponsabilizaba y despenalizaba a la institución frente a su fracaso y justificaba su inmovilismo transfiriendo la responsabilidad a una causalidad externa propia de la sociedad. Pero la toma de conciencia de que las causas de la decadencia provenían de “factores institucionales”, lo que Weber llamaba “la rutinización del carisma”, implicó procesos de reflexión y análisis que transformaron profundamente la naturaleza tradicional de las instituciones religiosas. Esta transformación tuvo como vector la nueva concepción de la función y del perfil del pastor y de las instituciones en la globalización.

El pastor-líder-propietario y el cambio de naturaleza de la institución

La toma de conciencia de que era la forma de gobierno y, en consecuencia, el tipo de formación que se impartía en los seminarios la causa de la decadencia dio origen a numerosos debates y análisis en el contexto de la globalización. Las llamadas “iglesias independientes” que se consolidaron en América Latina en la década de 1970 y 1980 plantean una crítica a las formas de gobierno jerárquico, centralizado, monolítico y burocrático. El punto de partida de la crítica se centraba en el hecho de que toda forma de gobierno es el resultado de una invención humana, lo que implica que “esclaviza” a la Iglesia y constituye un obstáculo a la acción del Espíritu Santo.

En estas nuevas iglesias neo-pentecostales, la referencia es la Biblia, la Iglesia es guiada por el Espíritu Santo y únicamente es aceptada la autoridad del pastor institucional. Se trata de instituciones que dependen del pastor-líder-propietario cuyo recorrido personal conlleva a la adaptación permanente de la institución que es pensada como móvil y capaz de vivir permanentemente en proceso de cambio en función –afirman– de la inspiración del Espíritu Santo. Es al pastor-líder-propietario a quien los convertidos siguen porque es percibido como “elegido” y como predilecto.

En la mayoría de los casos, el pastor-líder-propietario, se apoya en un pequeño equipo de pastores asociados (asalariados, excepto, si son miembros de su familia) y de un personal administrativo especializado, es

decir, es capaz de dinamizar grupos de trabajo, que es una de las funciones de reconocimiento del carisma. El reconocimiento social de la competencia del pastor se verifica en el número de miembros, lo que es considerado como un signo de la bendición divina. Cuanto mayor es la institución más reconocimiento tiene el pastor en el medio evangélico nacional e internacional y en la sociedad (Garcia-Ruiz, 2006).

Tal es el caso, por ejemplo, en Guatemala, de Cash Luna pastor de la Iglesia Casa de Dios: comenzó su iglesia el 11 de septiembre de 1994, con tres grupos familiares que representaban unas 60 personas, 14 años después su Iglesia contaba con más de 20.000 creyentes y 3.500 células de estudio bíblico que se reúnen semanalmente en casas particulares. En 1999, inició la construcción de un nuevo templo (en una propiedad de 7 manzanas con un área construida de 10 mil metros cuadrados) con capacidad para 3.500 personas cómodamente sentadas y un parqueadero para 1.100 autos. Dicho templo fue inaugurado el 9 de septiembre de 2001. En el mismo año el pastor Cash Luna fundó la “Academia de liderazgo” donde han sido formados unos 5.300 miembros de la Iglesia. La Iglesia dispone de una radio y de un estudio de TV propios. Pero la afluencia de convertidos era tal, que cada domingo tenía que celebrar 6 oficios (de dos horas cada uno). En 2008, el crecimiento había sido tan rápido que inició la construcción de nuevas instalaciones para la Iglesia, llamada “ciudad de Dios”: la iglesia podrá acoger 12.000 personas y tendrá 3.500 parqueaderos. Estos procesos expansivos son un componente de la identidad de los creyentes y han proyectado a nivel nacional e internacional al pastor, el cual fue consejero espiritual del presidente de la República de Guatemala⁷. Este reconocimiento atrae nuevos convertidos y, en el caso de Cash Luna, atrae a numerosos miembros del gobierno debido a la relación privilegiada –como consejero espiritual– que tiene con la pareja presidencial.

El pastor-líder es valorado por su capacidad emprendedora, por su capacidad de hombre de “negocios” y por sus realizaciones (local de la Iglesia, colegios, centro administrativo, entre otros). El pastor neopentecostal recibe una formación orientada al liderazgo, generalmente ha pertenecido a varias instituciones antes de fundar la suya propia, donde ha recibido una formación práctica polivalente: ha recibido formaciones específicas en instituciones norteamericana y tiene la legitimidad y el reconocimiento aportado por líderes internacionales que le invitan regularmente a participar en las actividades de sus instituciones a nivel internacional. Estos procesos le permiten implementar el nuevo modelo de institución religiosa, gracias al aprendizaje y a la experiencia adquirida,

⁷ Fue durante el periodo de gobierno del presidente Álvaro Colom (14 de enero de 2008, al 14 de enero de 2012).

cumpliendo funciones de guía, de líder y de hombre de éxito para los fieles.

Estas “iglesias independientes” a las que nos hemos referido anteriormente, dieron origen al movimiento neo-pentecostal que ha sido históricamente el factor central de la privatización de lo religioso. En el contexto de la globalización y bajo el efecto de privatización de los servicios e incluso de funciones que tradicionalmente cumplían los Estados, lo religioso, también se privatiza. Las nuevas instituciones son pensadas como actores articulados por el liderazgo del pastor-líder-propietario que es la figura visible de la identidad de la Iglesia, de la acción del Espíritu Santo en la institución, de la socialización de la micro-comunidad de convertidos y del contenido del mensaje.

Es en la década de 1970, que se observa la emergencia masiva de instituciones (iglesias) independientes que transforman en profundidad la naturaleza de las instituciones religiosas. Dichas instituciones, nacidas en la globalización, están estrechamente relacionadas con las lógicas de mercado y con la transformación de los grupos sociales. A diferencia de las instituciones jerárquicas que rutinizan el carisma, despersonalizan la institución y generan líderes autocráticos, las nuevas instituciones se organizan en torno a líderes carismáticos que permanentemente se encuentran en movimiento lo que facilita la adaptación al cambio. La evolución de la institución está estrechamente relacionada con la evolución (financiera, social, cultural) del pastor, lo que articula relaciones fuertes de identificación y de pertenencia. Estos procesos generan una nueva cultura institucional en las iglesias: menos jerárquica, más abierta y más personal. Se trata, evidentemente, de un nuevo modelo de autoridad en la que lo que es valorado es la capacidad de articular relaciones y de administrar la información.

Las nuevas instituciones y el rol de las redes

El funcionamiento en red de las instituciones religiosas ha transformado las lógicas institucionales de la autoridad (García-Ruiz, 2008). En las instituciones que funcionan por red, dos factores aparecen como centrales: la capacidad de instaurar relaciones y el control de la información, pues son dos componentes de todo proceso de expansión y de crecimiento. Cuando las instituciones trabajan en red los actores centrales son aquellos que son portadores de visión articulada y de liderazgo carismático articulado por el movimiento y la versatilidad.

Como lo señala Wagner:

“vemos una transición desde la autoridad burocrática hacia una autoridad personal, desde la estructura legal hacia la estructura relacional, desde las formas de control hacia formas de coordinación y desde el liderazgo racional hacia el liderazgo carismático” (1998: 20).

Pero, el liderazgo en una red consigue un devenir incierto en cualquier momento: nuevos liderazgos individuales pueden emerger dando origen a nuevas instituciones independientes capaces de generar, a su vez, instituciones con crecimiento propio, lo que permite a dichos líderes autonomizarse. El pastor-líder tiene que estar permanentemente tomando la iniciativa, movilizándolo a los creyentes, produciendo sentido, como lo señala Marc Augé, “el sentido se define aquí como el principio organizador de lo social, de la vida en grupo en el mundo, es decir, como relaciones sociales” (2010: 169).

La presencia de liderazgos múltiples origina instituciones autónomas múltiples, lo que significa, que rápidamente se constituyen oposiciones y antagonismos concurrenciales. Estas nuevas instituciones, al ser personalizadas e identificarse con el pastor-propietario pueden dar origen a un verdadero culto de la personalidad, con las consecuencias que ello implica.

La pertenencia a redes globales es fundamental para el pastor neopentecostal. En efecto, por una parte es un instrumento de visibilidad institucional y, por otra, es un componente central de su legitimidad, siendo al mismo tiempo, un elemento de valoración de su propia Iglesia, pues la presencia de pastores globales valoriza al conjunto de los fieles. Su predicación auto-valora a los asistentes y es objeto de comentarios de los miembros de la misma.

La red es una institución fluida y articulada por relaciones de interdependencia: los actores locales, al ser invitados por actores globales de la red, se concierten a su vez en actores globales. Se trata de instituciones organizadas por una nueva generación de líderes que se piensan como actores globales y que reivindican su rol global.

Para David Cannistraci la red es:

“esencialmente un grupo de iglesias autónomas y de ministerios individuales que se une voluntariamente en una estructura organizada. El marco de trabajo de las relaciones humanas es suficiente para facilitar la interdependencia entre los miembros de la red de trabajo y su supervisión apostólica” (1996: 190).

Se trata de redes translocales y transnacionales, razón por la cual sus

miembros no se encuentran en competencia interna. La red es, ante todo, una estructura de servicio. Aporta competencias, legitimidad e instituciones diferenciadas portadoras de experiencia. Aporta actores (a través de invitaciones de pastores internacionales) lo que posibilita recurrir a ellos para contribuir a la formación de los miembros de su Iglesia.

Conclusión

El pentecostalismo y el neo-pentecostalismo representan la confluencia de un sinnúmero de instituciones, de iglesias grandes y pequeñas que se hacen concurrencia en espacios locales y nacionales. Se trata de instituciones plurales y diversas que pluralizan las sociedades latinoamericanas, sociedades que tradicionalmente funcionaban por lo homogéneas, ya que era el catolicismo quien, en gran medida, las administraba en el pasado.

Esta pluralización y la función polivalente que desempeñan, permite a estas nuevas instituciones una presencia activa en los diferentes registros sociales, económicos y políticos de lo local y de lo nacional. Considerándose como “elegidos de Dios”, su legitimidad encuentra su fundamento en dicha elección, ya que cada convertido encarna una parte específica del plan del Dios en este mundo. La institución es, en este contexto, la garante de la mediación: reúne a los convertidos en torno al pastor con quien constituyen la neo-comunidad que es, en definitiva, donde el convertido estabiliza los efectos. La neo-comunidad se convierte, de esta manera, en el lugar de referencia de la nueva cultura.

El neo-pentecostalismo transforma la naturaleza institucional de lo religioso, el contenido ideológico de la doctrina, el sistema de administración y de liderazgo. Tomando como objetivo las clases medias y altas, su discurso se sitúa como respuesta a las necesidades resentidas por estos grupos sociales, lo cual le obliga a convertirse también en portavoz de sus intereses tanto a nivel económico, como social y político. Las estrategias de conversión deben adaptarse a las motivaciones de las clases medias y altas, y la teología propone un horizonte de prosperidad, ya que el Padre quiere lo mejor para sus hijos.

Bibliografía

- AUGÉ, Marc. (2003). *Pourquoi vivons-nous?* Paris: Fayard.
- _____. (2010). "L'avenir, la connaissance et l'utopie". In: *Socio-Anthropologie*, No. 25-26. Paris.
- BAUMAN, Zygmunt. (2006). *La vie liquide*. Paris: Le Rouergue/Chambon.
- BERG, Mike & PRETIZ, Paul. (1996). *Spontaneous combustion: Grass-roots Christianity, Latin American Style*. Pasadena: William Carey Library.
- CANNISTRACI, David. (1996). *Apostles and the Emerging Apostolic Movement*. Ventura: Regal.
- DUBET, François. (2002). *Le déclin des institutions*. Paris: Seuil.
- GARCIA-RUIZ, Jésus. (2004). "Le néo-pentecôtisme au Guatemala: entre privatisation, marché et réseaux". In: *Critique internationale*, No. 22. Paris.
- _____. (2006). "La conception de la personne chez les pentecôtistes et néo-pentecôtistes au Guatemala". In: *Socio-anthropologie*, No. 17-18. Paris.
- _____. (2008). "Acteurs locaux, acteurs globaux. Les néo pentecôtistes en Amérique Latine". In: *L'Homme* 185-186, pp. 387-400.
- McGAVRAN, Donald. (1990). *Understanding Church growth*. Grand Rapids: Eerdmans.
- MILLER, Donald. (1997). *Reinventing American Protestantism*. Berkeley: University of California Press.
- READ, W. R. (1967). *Fermento religioso nas massas do Brasil*. Campinas: Livraria Cristã Unida.
- URRY, John. (2005). *Sociologie des mobilités. Une nouvelle frontière pour la sociologie?* Paris: Armand Colin.
- WAGNER, Peter. (1998). *The New Apostolic Church*. Ventura: Regal.
- _____. (2000). *¡Terremoto en la Iglesia!* Nashville: Editores Caribe-Betania.

Estudios de Región



Autor: Ricardo Moreno

Título: Espacio escultórico Patio de Brujas, Vereda Carapacho. Ráquira

Técnica: Fotografía.

VIRAJES

CAMBIOS SOCIORELIGIOSOS Y ESTRATEGIAS DE EMPLAZAMIENTO TERRITORIAL DE LAS IGLESIAS PENTECOSTALES EN CALDAS*

CÉSAR MORENO BAPTISTA**

Recibido: 10 de agosto de 2012

Aprobado: 11 de septiembre de 2012

Artículo de Investigación

* El presente artículo muestra los resultados de la investigación desarrollada entre los años 2011 y 2012, por la línea de investigación “Diversidad y Cambio Religioso (DICAR)”, perteneciente al grupo de investigación “Comunicación Cultura y Sociedad”, de la Universidad de Caldas. Esta investigación se llevó a cabo con el apoyo de la Vicerrectoría de Investigaciones y Posgrados (VIP). Participaron en ella, Julián Cano (antropólogo) y los estudiantes: Noé Arteaga Toro, Valentina López, Luz Estela Quintero, Carlos Ramírez, Santiago Gutiérrez Serna, Giovanni Ramírez y Diana Castaño Rojas.

** Ph.D. en antropología. Profesor de la Universidad de Caldas.

Resumen

El siguiente artículo expone algunos elementos de análisis sobre las estrategias de territorialización de los nuevos movimientos religiosos en el contexto local y regional del departamento de Caldas. Se trata de presentar una descripción e interpretación de carácter etnográfico, tomando la perspectiva de los pastores evangélicos sobre el fenómeno de la emergencia y ascenso de las iglesias evangélicas que han venido transformando el mapa religioso en los municipios del departamento en las últimas décadas. Esta realidad, que es un signo de la pluralización de la sociedad en el creer religioso, nos sitúa en la investigación sobre los métodos, las prácticas, las conceptualizaciones y los cambios en las formas de simbolización de las sociedades locales. Así, es que se resalta la emergencia de nuevos modelos de expansión y representatividad de las identidades que inciden en el desarrollo de las sociabilidades, las dinámicas y las interacciones entre las personas y las colectividades que expresan posibles formas de adaptación al modo de vida contemporáneo.

Palabras clave: emplazamiento, estrategias, prácticas religiosas, red, territorio.

SOCIAL-RELIGIOUS CHANGES AND TERRITORIAL SITING OF PENTECOSTAL CHURCHES IN CALDAS

Abstract

This article presents some analysis elements about the territorialization strategies of new religious movements in the local and regional context in the Department of Caldas. It is the presentation of an ethnographic description and interpretation taking the perspective of Evangelical pastors about the phenomena of emergence and growth of Evangelical Churches that have been transforming the religious map in the municipalities of the Department of Caldas in the last decades. This reality, which is a sign of pluralization of society in the religious belief, places us in the research about the methods, practices, conceptualizations, and changes in the symbolization ways of local societies. So, the emergence of new expansion and representativeness models of identities which influence the sociability, dynamics and interactions between the persons and the groups which express possible ways to adapt to the contemporary life styles are highlighted.

Key words: siting, strategies, religious practices, network, territory.

“Somos pentecostales porque somos la iglesia que se fundó en el día del Pentecostés, según lo narra el libro Hechos de los Apóstoles, capítulo dos. Allí nos narra que el día de Pentecostés habían alrededor de 150 personas congregadas, de repente vino un viento recio que soplabla donde ellos estaban y fueron llenos del Espíritu Santo y hablaban en otras lenguas y glorificaban a Dios, así que a eso se le llama el día de Pentecostés y por eso la iglesia pentecostal”¹.

Presentación

A lo largo y ancho del continente americano, el paisaje religioso ha cambiado en los últimos cuarenta años. Permanentemente, están apareciendo nuevas comunidades religiosas denominadas evangélicas o pentecostales que emergen como disolución de las fronteras religiosas heredadas de la época colonial española, en la que el párroco organizaba la feligresía en torno al templo del pueblo. El crecimiento vertiginoso que tienen estos grupos, particularmente, así como su diversidad y movilidad hacen que su tipificación sea muy compleja de analizar. Razón por la cual, se constituye para una ciencia como la antropología en una problemática de interés investigativo, ya que demanda el desarrollo de categorías de análisis y la elaboración de metodologías que permitan explicar los factores, los procesos y las consecuencias sociales de dicho fenómeno.

El objetivo del presente artículo, es analizar el crecimiento de las iglesias evangélicas en el departamento de Caldas a partir de las estrategias utilizadas para establecerse en el espacio local y regional. Se trata, por un lado, de presentar un inventario de las diferentes denominaciones religiosas que se encuentran en 17 municipios²; y por otro, evidenciar las dinámicas que reconfiguran las tradiciones religiosas en dicha región; es decir, caracterizar sus formas de organización, de cooperación, sus principios doctrinales y, cómo estos elementos se relacionan y articulan en el accionar de crecimiento de las iglesias. Las nuevas formas de religiosidad modifican el paisaje homogéneo de templos y prácticas católicas que podría decirse “destradicionalizan” y “reterritorializan” el lugar de lo sagrado. En este contexto, la mencionada investigación hace un análisis sobre la relación: religiosidad y territorialidad, tomando como referencia los municipios observados a fin de evidenciar la tendencia de crecimiento de las nuevas iglesias a nivel regional.

Las nuevas formas de religiosidad han comenzado a modificar el

¹ Pastor de la Iglesia Pentecostal Unida de Colombia (entrevista 10).

² Se seleccionaron el mayor número de municipios que presentan menor densidad poblacional en el departamento.

paisaje homogéneo de templos y prácticas católicas en el que se observan complejas redes de templos de variadas denominaciones cristianas (con el título de evangélicas en general o pentecostales las más recientes) donde se practican diversidad de cultos y se recrean creencias que han tomado fuerza en las últimas décadas del siglo XX y principios del XXI.

Metodológicamente, el trabajo se realizó mediante visitas a los municipios, en los cuales se hicieron recorridos a pie por los centros urbanos para identificar y registrar los templos de las iglesias evangélicas. Igualmente, se estableció contacto con los líderes o pastores de cada una de ellas para entrevistarlos sobre los temas que se presentan en este artículo. Este se ha organizado en cuatro apartados de la siguiente manera: el primero, hace referencia a los conceptos de territorio e identidad, los cuales van a permitir comprender las estrategias de emplazamiento en las localidades, que en últimas es el objetivo de este análisis. El segundo apartado, hace referencia al surgimiento y organización de las iglesias evangélicas en Caldas, al tipo de administración y organización territorial que tienen. El tercero, está dedicado a hacer una descripción sobre las diferencias doctrinales y relaciones interdenominacionales entre las denominaciones y la cooperación que algunas de ellas desarrollan. El cuarto, refiere a la formación de líderes en el ministerio pastoral y la importancia de su rol en la cohesión entre los miembros de la feligresía a nivel local y la articulación de la administración regional y nacional. Finalmente, en el quinto apartado, se presenta los tipos de emplazamiento de las iglesias en los pueblos, como son: la organización de células o grupos de oración, el trabajo de visibilidad en el espacio público y el trabajo evangelizador y social.

1. Territorios y nuevas identidades religiosas

Desde la colonización española estábamos familiarizados en América Latina a que los territorios estuvieran habitados por la presencia de una religión hegemónica, la católica, pero lo que observamos hoy en día es una desterritorialización con la presencia de nuevos actores religiosos³. Esta pérdida de influjo, se ha operado en favor de grupos “neo-protestantes” (pentecostales o neo-pentecostales), también denominados evangélicos⁴,

³ Como lo reconoce Rodolfo de Roux: “los procesos en curso de secularización social y de *globalización neoliberal* (económica y cultural) han puesto en peligro la tradicional identidad católica latinoamericana con la desregulación del mercado de bienes simbólicos (fenómenos de ‘religión a la carta’) y con el crecimiento exponencial de grupos religiosos no católicos que comienzan a ocupar ostensiblemente el territorio” (2001: 374).

⁴ Otros son los movimientos religiosos de origen estadounidense: Mormones, Testigos de Jehová, Iglesia Adventista, Iglesia de la Cienciología, Iglesias afroamericanas mezcladas con catolicismo popular

los cuales se organizan en redes extraterritoriales desde el ámbito local, nacional e internacional.

En la escala nacional, regional y local la movilidad de los nuevos actores religiosos, ha transformado la vinculación de los individuos y las familias a los barrios, al pueblo o la vereda, pues, los espacios comunitarios ya no son homogéneos. El acelerado proceso de urbanización y metropolización y el crecimiento demográfico, han conllevado a cambios en las formas de pensar de las personas y en sus prácticas sociales.

Un factor importante en estos cambios es el impacto de “la globalización” sobre las costumbres y culturas tradicionales, al plantear nuevos patrones de vida acorde con los procesos de la modernización, industrialización y libre mercado. Estos cambios en la cultura, también proponen nuevas lógicas sobre el significado de la noción de territorio, ya que las redes sociales desbordan las escalas locales y nacionales dando paso a una pluralidad de nuevos entendimientos sobre las fronteras territoriales. Así, es que sobre la base de la complejidad del fenómeno se enfocan en buena medida los análisis de las mutaciones sociales y culturales que reconfiguran el mapa de lo religioso en diferentes niveles. La pluralización de la sociedad ha dado lugar a nuevas subculturas religiosas organizadas en iglesias que tienen capacidad de interconexión global o extraterritorial.

De modo que, en el análisis de los procesos de territorialización es importante tener en cuenta las dinámicas de cambio en el tiempo; es decir, de la necesidad de examinar factores de las mutaciones, periodizaciones del cambio, características y consecuencias de los procesos. En esta perspectiva se ofrece un inmenso campo de análisis comparado de lo religioso que interroga sobre la influencia que ha tenido la experiencia de la nueva modernidad en el proceso. Concurrimos, a la creación de nuevas fronteras religiosas, fenómeno que es reciente en nuestro contexto local, regional y nacional.

“En efecto, hoy encontramos en un mismo territorio innumerables formas de lo religioso posible... La nueva fluidez del mundo recompone lugares, recompone territorios, recompone relaciones y transforma los lazos sociales”
(García Ruíz, 2009: 17).

El pluralismo, como señala P. Berger (2002) es el gran desafío del análisis social, pues este fenómeno, está poniendo fin a tradiciones, dando paso a multiplicidad de nuevas formas de creer, a nuevos valores y estilos de vida, a nuevas formas de socialización, de construcción de la

(candomble, vudú, santería), grupos neo-orientales (Krishna), movimientos mesiánicos (luz del mundo, israelitas), entre otros (Roux, 2001: 375).

identidad individual o colectiva, a nuevas formas de vivir la temporalidad, al surgimiento de nuevas formas de hacer política o de vivir la ciudadanía, entre otras; y en consecuencia, en que el individuo tenga una mayor autonomía y libertad frente a sus propias opciones.

Como lo han señalado diferentes investigadores sociales, el tiempo de la globalización “tardía”⁵, ha traído consigo, transformaciones económicas y políticas que impactan sobre las concepciones del Estado, pero también ha transformado aspectos culturales como la religión. Para otros autores “las manifestaciones de nuevas formas de religiosidad y nuevas corrientes de espiritualidad y de complicidad del poder religioso con el poder político”⁶, estarían confirmando la tesis según la cual “en América Latina no hay decrecimiento, sino mutación religiosa”, superposición de territorios y de poder.

Así mismo, conceptualizar las dinámicas socioreligiosas como yuxtaposiciones espaciales o *heterotopías* del territorio, en la lógica propuesta por Foucault para leer la realidad social contemporánea en términos de *relaciones de emplazamiento* (1967: 433), resulta pertinente para la investigación que presentamos. Es decir, que las mutaciones del mapa religioso en Caldas serían la expresión de *relaciones de emplazamiento*; entendidas éstas como tipos de relaciones de vecindad, de cooperación, de solidaridad, de relaciones sociales que se potencian en determinados contextos de la geografía local y regional. Se trata de mirar también, de qué manera estas relaciones se densifican en el espacio y se articulan mediante redes como formas de “almacenamiento, de circulación, de localización, de clasificación” en función del crecimiento de una determinada membresía religiosa.

La territorialización en el análisis del cambio religioso, permite observar las dinámicas sociales que se suceden como producción del territorio, es un indicador de dichas transformaciones. En otras palabras, las dinámicas socio-religiosas en tanto manifestaciones de la cultura, pueden ser comprendidas comparativamente a través de los cambios por las expresiones de construcción simbólicas en el tiempo y en el espacio. Una manera de entender lo que es el territorio —como lo señala Giménez, citando a Reffestin— es a partir de la noción de *espacio*. Es decir, que “*el territorio sería el espacio apropiado -simbólica y/o instrumentalmente- por los grupos humanos*” (Giménez, 2000: 90). En este sentido, el espacio al ser apropiado por la producción territorial se relaciona con la producción cultural y con la

⁵ Término usado por Guiddens (2004), con el que se refiere a la modernidad después de la Segunda Guerra Mundial.

⁶ Guillermo Gómez Santibáñez. *Religión, poder y territorialidad*

<http://guillermogsantibanez.blogspot.com/2010/05/los-nuevos-territorios-religiosos.html>

búsqueda de identidad y reconocimiento.

Conforme a lo dicho anteriormente, el espacio se entiende como un proceso de territorialización. En esta perspectiva, compartimos la noción de la territorialización en términos de César Gómez⁷, como “un común denominador” de la acción social y la construcción de identidad; aplicable en nuestro caso a las dinámicas sociales de las iglesias evangélicas observadas en el departamento de Caldas. Es decir, que:

“es en la propia construcción identitaria que se van definiendo los alcances del movimiento, sus objetivos, sus medios y su estrategia. A su vez, la identidad del movimiento se va conformando en el transcurso de las negociaciones, discusiones, idas y venidas que caracterizan este tipo de construcciones”⁸.

El proceso de territorialización finalmente es una acción colectiva en el que los individuos participantes constituyen el significado de la acción, la cual es “...el resultado de intenciones, recursos y límites, una orientación intencional construida mediante relaciones sociales desarrolladas en un sistema de oportunidades y obligaciones”⁹. En este sentido la acción social y la identidad se presentan como un proceso simultáneo¹⁰.

2. Surgimiento y organización de las iglesias evangélicas en Caldas

La información recogida en el trabajo de campo permite señalar que las primeras iglesias pentecostales, aparecen hace aproximadamente 60 años. Sin embargo, se presenta, sobre todo, un crecimiento permanente y/o significativo en el número de iglesias en todos los pueblos del departamento en los últimos 20 años (de 1990 a 2012), encontrándose, que se presenta un comportamiento similar al ritmo de crecimiento en las iglesias evangélicas de la ciudad de Manizales¹¹. Es decir, que en los últimos 20 años se han fundado alrededor de 80 iglesias nuevas en el casco urbano de los 17

⁷ Ver: http://www.iigg.fsoc.uba.ar/jovenes_investigadores4jornadasjovenesEJESEje%206%20Espacio%20social%20Tiempo%20TerritorioPonenciasHADAD_Gisela.pdf.

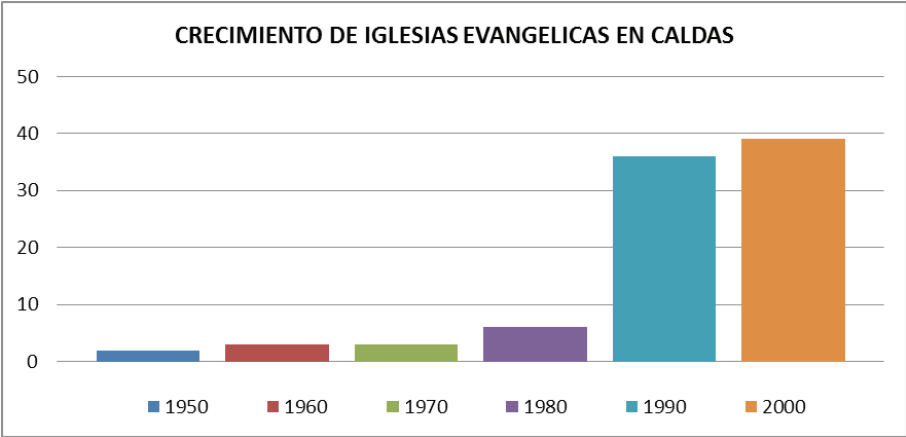
⁸ Ibid. p. 10.

⁹ Cesar Gómez, citando a Alberto Melucci (1994: 157).

¹⁰ Vale la pena señalar que “la doctrina”, en este caso juega un papel importante en el proceso en términos cognoscitivos, porque como universo de significado, establece límites con la otredad y al mismo tiempo dota de sentido los objetivos buscados y genera cohesión de grupo.

¹¹ La primera investigación de la línea de investigación DICAR, realizada en el 2008, bajo el título “Prospección etnográfica del cambio religioso en Manizales”, encontró que alrededor de 80 iglesias nuevas se habían fundado en la ciudad entre los años 1990 y 2010.

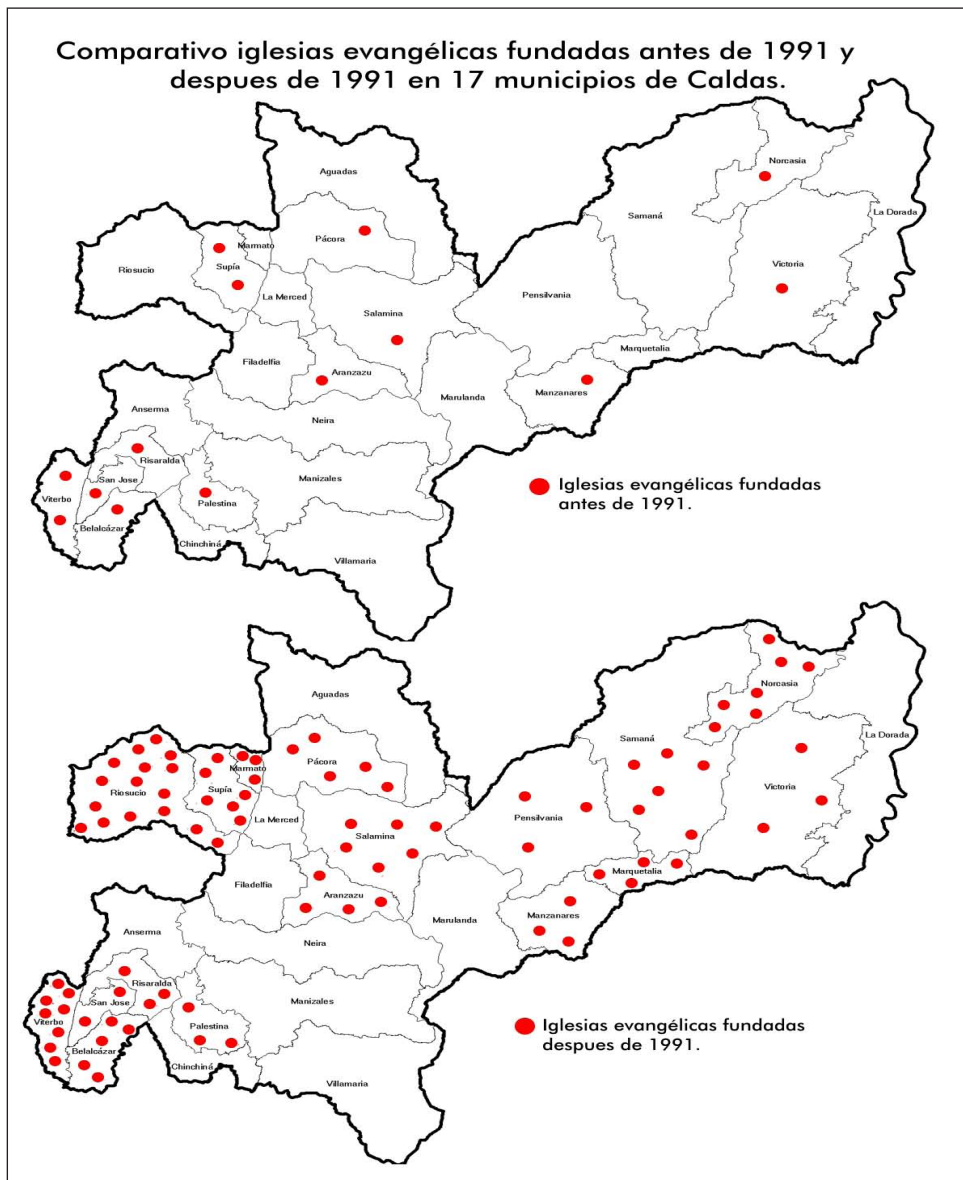
municipios observados (la gráfica 1 ilustra el crecimiento de las iglesias evangélicas o pentecostales en los últimos 60 años).



Gráfica 1. Crecimiento del número de iglesias fundadas en los últimos sesenta años en el departamento de Caldas.

En el siguiente mapa comparativo se evidencia gráficamente el crecimiento del número de iglesias en los 17 municipio observados en el departamento. Se ha tomado como referencia el año 1991, en el cual la constitución nacional de Colombia reconoce la diversidad de cultos. Hecho que permitió la formalización de numerosas iglesias evangélicas.

Igualmente, se encuentra de esta manera que existen alrededor de 36 denominaciones (o iglesias) evangélicas diferentes, que a lo largo y ancho del departamento (incluidas las ciudades intermedias (como Dorada y Villamaría), se calculan un total de más de 300 congregaciones (o templos). El conteo de congregaciones permite promediar 6 iglesias (o denominaciones) diferentes que hacen presencia por municipio. En la siguiente tabla se presenta la relación de las 36 iglesias (o denominaciones) identificadas para un total de 105 congregaciones (o templos).



Elaboró Santiago Gutiérrez Serna

Tabla 1. Relación de denominaciones y municipio donde hacen presencia.

No	DENOMINACIONES	MUNICIPIOS
1	Cruzada Estudiantil y Profesional de Colombia	Riosucio
2	Asambleas de Dios	Palestina-Belarcazar-Viterbo- Río Sucio- Asambleas de Dios
3	Catedral de Avivamiento	Supía- Ríosucio
4	Catedral de Avivamiento	Supia- Ríosucio(resguardo)-Salamina
5	Centro de Fe Esperanza	Viterbo
	Comunidad Cristiana Príncipe de Paz de la Iglesia Emanuel de Colombia	Rosucio (resguardo)
6	Comunidad Cristina de Fe	Supia-Salamina
7	Cruzada Cristiana Vida Nueva	Palestina
8	Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo Internacional (IDMJI)	Risaralda-Viterbo-Pacora-Norcasia-Palestina-Riosucio-
9	Igle. Adventista	Arnazazu ?-Norcasia-Samaná-Riosucio (pueblo y resguardo)
10	Igle. Alianza Cristiana y Misionera de Colombia	Pácora
11	Igle. Cristo Centro	Viterbo
12	Igle. Cuadrangular	Viterbo-Norcasia
13	Igle. Nueva Visión	Belarcázar
14	Igle. Panamericana	Manzanares
15	Igle. Pentecostés de Colombia	Norcasia
16	Igle. Pentecostes Unida Internacional	Viterbo-Aranzazu
17	Igle. Sonando la Ultima Trompeta	Belarcazar?
18	Igle. de Fe y Esperanza: MisionPanamericaca	Samaná
19	Iglesia Unión Misionera IUMEC	Riosucio
20	Iglesia Pentecostal Unida de Colombia (IPUC)	Supía- Palestina-Belarcazar-Viterbo-Pácora-Aranzazu-Manzanares-Marmato-Marquetalia-Norcasia-Pensilvania-Risaralda-Salmina-Samaná-San José-Victoria- Ríos Sucio (pueblo y 2 resguardos)
21	La Luz del Mundo	Belarcázar-Viterbo-Pensilvania- Riosucio-Salamina
22	Movimiento Misionero Mundial (MMM)	Supía-Viterbo- Pacora-Aranzazu-Manzanares-Marquetalia-Norcasia-Pensilvania-Rio Sucio-Risaralda-Salamina
23	Mov. Gnóstico Cristiano Universal de Colombia	Pácora
24	Renovación para las Naciones	Supía

25	Sendas de Libertad	Salamina
26	Testigos de Jehova	Belarcazar-Pacora-Aranzazu-Manzanares-Marquetalia-Norcasia-Pensilvania-Rios Sucio-Salamina-Samaná-Viterbo
27	Unión Misionera	Risaralda
28	Wesleyana	Norcasia-Samaná
29	Iglesia Unión Misionera Evangélica Colombiana	San José
30	Arca de Salvación	Victoria
31	Iglesia de Vida Verdadera Misión Viña del Señor	Victoria
32	Iglesia Pentecostal Trinitaria	Victoria
33	"Comunidad de Oración en Formación"	Marquetalia
34	"sin nombre"	Norcasia
35	"sin nombre"	Marmato
36	"sin nombre"	Marmato

Aunque las iglesias presentan diferentes formas organizativas, en general la presencia territorial, parte de las células (o grupos familiares de oración), las que al multiplicarse, dan origen a templos o iglesias locales. A su vez, un conjunto de iglesias conforman núcleos que se integran en distritos regionales, los cuales se articulan nacionalmente bajo la dirección de una sede central y finalmente establecen relaciones internacionales, bien sea, porque las iglesias tienen origen en el extranjero y “dependen” de las orientaciones de la iglesia matriz o, porque han logrado una proyección de cobertura en otros países.

El crecimiento de las iglesias evangélicas a nivel local es el resultado de la apertura de nuevas células (o grupos familiares de oración), que se van extendiendo por las veredas de los pueblos. Los nuevos líderes que aparecen en estas zonas rurales son de origen campesino. Algunos son agricultores que han recibido el “llamado de Dios” y asumen la labor de líder pastoral en la medida en que son estimulados y apoyados por una iglesia matriz.

La coordinación de las células, inicialmente, está bajo orientación de un líder en formación (“copastor o auxiliar”), con la supervisión del “pastor oficial”. Posteriormente, cuando la multiplicación de células crece en un determinado lugar, llegando a un punto entre los 40 y 60 fieles, entonces se planea la fundación de un nuevo templo. Este fenómeno de multiplicación y extensión hacia las zonas rurales, se viene presentando en todos los municipios del departamento.

2.1. La Iglesia Pentecostal Unida de Colombia

Dentro de las iglesias pentecostales que hacen presencia en el departamento de Caldas, la Iglesia Pentecostal Unida de Colombia (IPUC) es una de las más antiguas y de las extendidas en la geografía, ya que es la única que se encuentra en todos los municipios. Esta iglesia inicia sus actividades en Colombia en 1937 con la presencia del misionero danés Aksel Verner Larsen, quien inició la obra pentecostal, enviado por la Iglesia Canadiense Fraternidad de Iglesias del Evangelio Completo (que luego haría parte de la Iglesia Pentecostal Unida Internacional) y con quien se practican las primeras conversiones de colombianos en el municipio del Enciso (Santander). Luego de su fundación en Santander, la iglesia abre otra nueva sede en Barranquilla en 1942, en Cali en 1948, en Medellín en 1950, en Bogotá en 1954 y la aparición en Manizales, comienza en la década de los 60s. En 1967, la organización de pastores colombianos se independiza administrativamente del tutelaje de la Iglesia Pentecostal Unida internacional para autodenominarse Iglesia Pentecostal Unida de Colombia (IPUC).

Ya en Manizales en las décadas posteriores a los años 60s, paulatinamente, la IPUC se va extendiendo por todos los municipios del departamento de Caldas. En la actualidad, el municipio que más cuenta con iglesias de la IPUC es la ciudad de Manizales, allí existen 17 templos. La IPUC ha tenido un crecimiento progresivo que se origina en las grandes ciudades, luego en las intermedias, posteriormente, en los centros urbanos de los municipios y luego, en los corregimientos de los mismos y finalmente a las veredas, donde en algunos sitios específicos comienzan a construirse templos en el campo. Siendo ésta, la estrategia de crecimiento que siguen la mayoría de las iglesias observadas.

La IPUC por lo regular compra la propiedad donde se establece la nueva sede. Existen unas instrucciones predeterminadas para la construcción de los templos, que por lo regular consiste en una edificación de dos plantas, en el primer piso, se encuentra el salón dedicado propiamente al culto (con una capacidad promedio para albergar entre 100 y 200 personas) y en el segundo nivel, la vivienda del pastor¹².

2.2. Administración territorial

Como se señaló más arriba, cada iglesia tiene una distribución territorial local, regional y nacional e internacional que cuenta con una

¹² Ver: <http://www.ipuc.org.co/nuestra-iglesia/congregaciones.html>.

estructura organizativa y cumple con funciones administrativas como se muestra con algunos ejemplos a continuación.

“Esta iglesia es como una red... la cual se divide en 25 distritos que abarcan diferentes zonas [del país], y nos reunimos el pastorado cada tres meses únicamente los del distrito. Cada distrito tiene un cuerpo administrativo que se llaman los directivos, los directivos del distrito, que tenemos enseñanzas, rendimos informe del sostenimiento de la obra aquí a nivel del distrito y ya la asamblea general, si es la reunión de todos los distritos, en donde nos reunimos por lo menos 2500 pastores” (Entrevista P10: IPUC. Supía).

“Nosotros contamos, primero con nuestro director internacional que es el apóstol del señor Samuel Joaquín Flórez, luego siguen pastores obispos, pastores evangelistas, diácono que son los que pueden casar, bautizar, luego siguen los encargados, por últimos obreros y evangelistas que nuestra única labor es hablar y hablar y cuidar la iglesia donde estamos” (Entrevista P28: La Luz del Mundo. Riosucio).

“Hay una organización que se compone de tres, que es la junta Nacional. Detrás de la junta nacional hay un varón que se llama el supervisor. Él supervisa los distritos. Y cada distrito tiene un presbítero que va a estar pendiente de los pastores” (Entrevista P57: Iglesia Pentecostés Unida Internacional. Viterbo).

“A nivel nacional estamos organizados por un presidente y ahí va un presbiterio distrital, un superintendente, después pasa a un presbítero que son seccionales y después el pastor de cada comunidad de cada iglesia, consta con sus directivas u organización administrativa, secretarios tesoreros, contadores, todo lo de la ley.

[...] La sede de la iglesia en Armenia funge como la iglesia madre o centro de información de todos los núcleos dispersos por el territorio nacional... [Un núcleo]... por ejemplo el eje cafetero... Lo hemos denominado Quinrical porque se maneja Quindío, Risaralda y Caldas, ...el reporte de todo lo que sucede en Manizales y sus municipios, en Pereira, o sea Risaralda y sus municipios, eso desemboca todo allá en Armenia y, Armenia también recoge todos sus municipios y hay un centro de información ahí. La iglesia Alianza Cristiana maneja nuestro presidente, o sea, tenemos a Quinrical ↗consejo administrativo regional↘, y el Coil ↗consejo administrativo local↘. Tenemos todo bien estructurado, tenemos, en todas las iglesias, por decir algo, nosotros acá tenemos el tesorero, el presidente, el fiscal, todo, eso es, se maneja, como un consejo administrativo... nosotros informamos el crecimiento de la iglesia, por ejemplo en este mes, cuántas personas asistieron, cuánta personas nuevas, cuántos bautizamos, cuántas evangelizamos, qué proyectos tenemos, qué estamos haciendo, qué hicimos en este mes; entonces nosotros mandamos

allá a Armenia esta información, junto con el trece por ciento de la economía que entra a la iglesia” (Entrevista P49: Alianza Cristiana y Misionera Colombiana. Pacora).

“...aquí en Colombia tenemos un líder regional o un pastor regional, que es como nuestra autoridad inmediata... también hay un director nacional, o sea, hay un líder distrital o regional y un director nacional. A parte del director nacional tenemos un director internacional... Y también tenemos una junta administrativa ...ellos son los que, digamos, toman decisiones conjuntas y administran realmente a nivel mundial lo que son todas las iglesias, redes y toda esta parte. Hay un director internacional, hay un director nacional y a nivel de los distritos digamos sur, oriente, occidente o por departamentos hay estos encargados o líderes... yo tengo a nivel local un equipo de líderes, de líderes que trabajan conjuntamente conmigo y ellos a su vez tienen varias redes también aquí dentro de la iglesia. Ellos trabajan por ejemplo, hay uno que trabaja con jóvenes, hay otro que trabaja con las parejas...” (Entrevista P53: Cristo Centro No. 2. Viterbo).

Al interior de cada iglesia local, los miembros se organizan en diferentes comités, cada uno cumple con unas tareas específicas según el sexo y la edad. En una iglesia pueden llegar a existir hasta diez comités diferentes: de hermanas dorcas, de jóvenes, de parejas, evangelista, de obras, entre otros. Este tipo de organización hace que todos los miembros de la iglesia asuman responsabilidades con la institución y que participen activamente con el desarrollo de la misma. Igualmente, cada feligrés puede hacer parte de varios comités, dependiendo del grado de compromiso que tenga con la institución. De ésta forma, se construye un entramado de redes de cooperación y de trabajo de los feligreses que se articulan en torno a la figura del pastor local, quien a su vez se articula con la red de pastores a nivel regional y nacional.

“A nivel local, la cabeza ya es el ministro que está al frente de la comunidad de fieles... en este caso soy yo. Se le llama “obrero”. Dentro de la iglesia, en todo lugar, se forman comisiones, en lo material y en lo espiritual, hay comisiones de evangelización, de finanzas, de pre construcción, de inventarios, de presentación. La iglesia se divide en nueve grupos: casados grandes, casadas grandes, casados medianos, casadas medianas, casados chicos, casadas chicas, jóvenes niños, viudos o viudas...” (Entrevista P28: La Luz del Mundo. Riosucio).

“[A nivel local], consta del pastor, de líderes que ayudan en la administración y la extensión de la iglesia a nivel urbano y rural. Cada iglesia cuenta con su área administrativa y se auto-sostiene, se auto-paga y se auto-gobierna

y tienen unos estatutos, unas leyes" (Entrevista 6: Asambleas de Dios. Palestina).

"El líder que es el pastor conforma la junta local con otras tres o cuatro personas que se llaman los diáconos. Quienes son los encargados en liderar situaciones disciplinarias, por el mal comportamiento de algunos de los feligreses. Luego sigue la directiva de los jóvenes, que actúa también bajo la dirección y administración de los diáconos. Las dorcas y todos los demás comités trabajando en comunión, en donde los diáconos son la mano derecha del pastor. Ellos tienen la facultad de predicar, reemplazar al pastor en su ausencia, encargarse de la predicación de la palabra, tienen también la facultad de ir y orar por los enfermos, visitarlos, etc." (Entrevista P10: IPUC. Supia).

Cada iglesia tiene su propia programación, donde el domingo en las horas de la mañana se realiza un culto dirigido a toda la congregación (es el día en que se facilita la asistencia). En los otros días, además se efectúan actividades como cultos de juventud, estudios bíblicos, confraternidades, alabanzas, se visita a los enfermos, se organizan cultos en las veredas. También se organizan actividades relacionados con días especiales como el día de la madre o del padre, se cumplen brigadas de asistencia social.

En el calendario anual, los pastores tienen reuniones (convenciones o cumbres), en las que mediante charlas, conferencias y seminarios se actualizan sobre los cambios en el sistema legal y reciben enseñanza doctrinal. En la parte administrativa, en las reuniones se rinde informe del trabajo que se está haciendo a nivel local, bien sea aspectos relacionados con el crecimiento en cada zona, los informes sobre los recursos (la recolección del diezmo y las ofrendas), las formas de trabajo. Igualmente, en algunas de las iglesias, como la IPUC, la asamblea de pastores se reúne cada dos años para elegir a sus directivas.

Además, se organizan encuentros denominados: confraternidades, convenciones, congresos y campamentos a nivel nacional, en los que se convocan a los diferentes grupos que conforman la feligresía, bien sea jóvenes, mujeres, parejas, líderes, entre otros. En los cuales se invitan a especialistas o pastores líderes de renombre internacional para impartir enseñanzas y hacer alabanzas masivas.

3. Diferencias doctrinales y relaciones interdenominacionales

En la configuración del universo evangélico religioso que se viene dibujando en el departamento de Caldas con la aparición de nuevas iglesias, se presentan contrastes en los principios doctrinales entre ellas. En general todas se enmarcan dentro de los principios generales de la “teología del reino”, iniciada en los años setenta por pastores tele-evangelistas en los Estados Unidos. Según esta teología, el reino de Dios “ya está en este mundo y no es un valle de lágrimas”.

Además,

“si el reino de Dios está en este mundo, lo que está en este mundo le pertenece al Padre y los bienes de su reino son prioritariamente para sus hijos, de ahí surge lo que se llama la teología de la prosperidad, es decir, los bienes del Padre, son prioritariamente para sus hijos elegidos y sus hijos elegidos tienen derecho a disfrutar de los bienes a tal punto que una parte de la visión teológica, es que quien es rico y se encuentra en buena salud, es que el Padre piensa en él, y quien es pobre y enfermo es que el Padre ni se acuerda”¹³.

Este discurso motivador, promete abundantes recompensas económicas a cambio del diezmo y las ofrendas o donaciones (Tejeiros, 2010: 19) y, “valoriza el consumo de bienes y servicios típicos de la sociedad de consumo como señales visibles de que el fiel convive con Dios”. Esta doctrina propone la idea del progreso y el bienestar como parte del plan de Dios, en el que la pobreza deja de ser una virtud y la prosperidad propone una nueva actitud ante la vida (Reyes, 2010: 206).

3.1. Bibliocentrismo

Un primer elemento característico común en las doctrinas de las iglesias evangélicas, es su carácter bibliocéntrico. En general, cada iglesia manifiesta hacer la verdadera interpretación de la lectura de los textos sagrados sobre lo cual basan el fundamento de sus creencias. De la misma manera, cada denominación da una explicación literal de los contenidos de la escritura que justifica cada una de las prácticas observables y a su vez, cada iglesia se considera depositaria de la “verdad” como lo señala uno de los pastores de la IPUC: “...la única iglesia que predica bien el evangelio sin mal interpretarlo es ésta”.

¹³ Conferencia dictada por Jesús García, en la Universidad de Caldas (2011).

“Pero lo esencial que nosotros enseñamos es que no nos salimos de las sagradas escrituras para enseñarle a las personas un evangelio... sólido y nos cuidamos de actuar conforme actuaron los apóstoles y los profetas dándole una normal interpretación a la Biblia. Porque es que la Biblia es un libro al que le han dado muchas interpretaciones, inclusive le han dado interpretaciones para mal” (Entrevista P10: IPUC. Supia).

3.1.1. Iglesias legalistas y moderadas

Conforme al tipo de reglas que exteriorizan las iglesias frente a las prácticas religiosas o creencias derivadas de las interpretaciones bíblicas, se pueden clasificar en dos grandes grupos: *legalistas y moderadas*. Las primeras, se podrían señalar con una tendencia más ortodoxa, con prescripciones rígidas; y las segundas, con una disposición más liberal y abierta, o menos restrictiva. Las diferencias entre estas dos tendencias se observan en disposiciones asociadas a la forma de vestir, de comer, de realizar la alabanza con la música o incluso al derecho al ejercicio pastoral. Algunos ejemplos pueden ilustrar esta clasificación.

El comer y el vestir

El precepto del consumo de sangre en la dieta alimenticia es el más común dentro de las comunidades evangélicas entrevistadas. Entre las iglesias más tradicionales como: la Adventista del Séptimo Día (IASD), las Asambleas de Dios, Alianza Cristiana y Misionera Colombiana, MMM, IPUC, entre otras, se abstienen de consumir sangre animal, porque consideran que tiene un significado asociado a la vida, y al consumirla sería una forma de atentar contra ella. Otras formas de abstinencia tiene que ver con momentos o días especiales para practicar el ayuno a fin de fortalecer la templanza espiritual.

En el modo de vestir también se establecen ciertas reglas, que las iglesias más conservadoras, sobresale la Iglesia de La Luz del Mundo:

“...cosa que nos caracteriza dentro de la iglesia es que las mujeres no usan joyas, pinturas, adornos materiales, todo es natural. El vestido es largo, se usan mangas largas, siempre tratando de tener respeto por el lugar, cuando nos reunimos los hombres son a un lado, las mujeres al otro, para guardar respeto. [El uso del velo] a las hermanas le agradan mucho porque es algo que nos caracteriza y lo llevamos con orgullo, las hermanas lo llevan con orgullo, es nuestra identidad. El velo es una de nuestras identidades” (Entrevista P28: La Luz del Mundo. Roisucio).

En otras iglesias como la IPUC, sobre el uso de la falda en las mujeres se dice que:

“La Biblia no nos habla de la moda, en sí, no nos habla que la moda debe ser así, que la moda tiene que ser así. Pero si hay un principio que dice que las mujeres se vistan con decoro, con pudor y con modestia...Entonces ese principio lo traemos... la falda porque de pronto es más decorosa” (Entrevista P58: IPUC. Viterbo).

Dentro de las formas de instruir a la feligresía para que las personas acaten las normas, con relación a la comida y el vestir, en el caso de la Cruzada Cristiana, en el municipio de Palestina y donde la líder es una mujer, se señala:

“... yo les aconsejo siempre, que la mujer debe venir bien vestida, pero que ninguno, va a decirle nada si viene mal vestida. Cuando viene una, dos o tres veces mal vestida, es dejarla, el Señor hará la obra. Pero si vemos que sigue así, se le llama la atención, porque eso va a ser perturbante para el hombre. Sin embargo eso se hace en la misma prédica. Llamamos la atención a las personas, para que se guarden más en santidad, para que se vistan más pulcramente, para que nosotras (las mujeres) nos hagamos respetar” (Entrevista P7: Cruzada Cristiana. Palestina).

En una línea con tendencia más moderada, un pastor de la Iglesia Cuadrangular manifiesta su lectura sobre las iglesias “legalistas”:

“Nosotros no somos legalistas. El legalista es el que la mujer tiene que usar manto, que la mujer no puede usar un arete, que no se puede tinturar el cabello...Que nada de pantalones, que bueno, eso es legalismo...no somos una iglesia, tampoco libertina ¿en qué?, o sea pues, que la mujer, minifaldas, chores, cosas, escotes, no, no, tampoco. Entonces buscamos un punto de equilibrio, eso somos equilibrados. ¿Qué dice la Biblia? Pudor, modestia, ya la mujer decide... o sea, que no sea pues, digamos, piedra de tropiezo, o sea llamativa, ¿cómo? ya ella verá. Pues que ella tiene su cabello rojo, verde, azul, amarillo eso son cosas externas; o sea, mejor dicho, nosotros nos preocupamos en sí, más que todo como la pureza y la santidad interna” (Entrevista P54: Iglesia Cuadrangular. Viterbo).

En esta misma dirección otras denominaciones como la Comunidad Cristiana de Fe, Alianza Cristiana y Misionera Colombiana y las Asambleas de Dios hacen énfasis en: fomentar en la feligresía una actitud de libertad de conciencia en la presentación pública; pero teniendo ante todo como principio, la responsabilidad y observancia con el cuerpo (el recato y la sencillez).

La alabanza musical

Dentro de los rasgos del evangelio de la prosperidad, la musicalidad como parte de la celebración del culto a Dios, es una de las prácticas más extendidas entre las iglesias. Así, es que en los templos, los instrumentos musicales (batería, teclado electrónico, guitarras eléctricas, entre otros) ocupan un lugar importante en el estrado de la iglesia. Algunas de las iglesias como la IPUC promueven “el adorador o músico de culto”, con lo cual se apoya el desempeño técnico de las bandas musicales, en la interpretación de diferentes ritmos populares (Ravagli, 2010: 165). Regularmente, las iglesias organizan conjuntamente conciertos musicales, en los cuales participan bandas y músicos locales.

En las formas de alabanza asociadas a la música y la emocionalidad, también se podría decir que existe cierto legalismo y moderación en el desarrollo de los cultos, vemos algunos ejemplos:

“Si hay bastante diferencia, o sea nosotros manejamos unos órdenes pero si hay una diferencia porque ahí entendemos de que ya cuando el joven que canta, brinca o salta, nosotros lo entendemos como la manifestación del Espíritu Santo. O sea, la persona no brinca porque quiera brincar, sino porque es la manifestación del Espíritu Santo. Y vemos que Dios está moviendo el servicio, el culto, lo que se está haciendo...El orden es algo muy bonito, igual nosotros tratamos de darle un orden para los cantos, para la dirección todo tenemos unos reglamentos que hay que cumplir” (Entrevista P21: Asambleas de Dios. San José).

“Creemos en la música como dice la palabra del Señor, la música fue creada por Dios... con el propósito de alabarlo de glorificarlo a él y de exaltarlo, de darle gloria y honra... nuestra música va con ese fin, simplemente de alabar y glorificar a Dios y las personas que se congregan las instruimos en ese propósito... Todo lo que la persona hace es decisión propia, la persona decide que música escuchar, que música oír, que estilo de música le gusta: salsa, merengue, rock, música alternativa, reggaetón pero todo va enfocado a alabar y glorificar a Dios. Pero cada persona toma la decisión, cada uno asume su estilo de vida como quiere, si quiere vivir conforme a la palabra de Dios o quiere vivir bajo sus propios conceptos” (Entrevista P26: Asambleas de Dios. Riosucio).

En contraste con el uso de la música como forma de alabanza en las Asambleas de Dios, La Luz del Mundo se muestra más prescriptiva frente al uso de instrumentos y la emocionalidad durante el culto.

“...nos caracteriza no sólo las hermanas a la hora de orar o profetizar (Corintios 11: 4) toda mujer que ora con la cabeza descubierta afrenta su

cabeza, es decir, las hermanas a la hora de venir a la oración o a de visitar una casa para hablar, se cubren con un velo, se ponen un velo. Cosas que no hacen la gran mayoría de las iglesias evangélicas y eso es un mandamiento que está escrito. Que toda mujer que venga a orar ponga sobre su cabeza no sobre su cara, solamente a la hora de orar o de estar hablando en alguna casa de las cosas de Dios.

...Luz del Mundo nos diferenciamos de muchas [iglesias evangélicas], no tocamos instrumentos. La gran mayoría de iglesias tocan instrumentos basados en el salmo 150, que dice: agrada a Dios con arpa, con trompeta. Pero luego en el libro de Amós 5: 23; de ahí en adelante el Señor empieza a mostrar por medio de su palabra, cual es su nueva voluntad, que Dios puede hacer lo que él quiera siendo el dueño de todas las cosas. Entonces si él, en cierto momento ordenó y dijo que se le cantara con instrumentos, también a su debido momento dijo, quiero que me lo quiten, ya no quiero más. Salmo 5: 23 de ahí nosotros tomamos base para creer que a Dios ya no le agradan los instrumentos. Y hay muchos textos donde comprobamos que a Dios ya no le agradan los instrumentos, hay una forma muy diferente a la forma de predicar de muchas iglesias, a la forma de predicar de la iglesia la Luz del Mundo.

...en otra iglesias se hacen palmas o se escucha el reggaetón cristiano, el vallenato cristiano, salsa cristiana, baladas cristianas, ritmos que siempre se han utilizado para agradar al hombre y para agradar a la carne y hoy el mundo. Los evangélicos quieren tomarlos para agradar a Dio. En ese sentido nosotros no hacemos eso. Aquí, cantamos con nuestras gargantas, con nuestra boca, con nuestra voz. Le cantamos a Dios sin hacer ninguna palma, sin tocar ningún instrumento, eso nos caracteriza, de ser un poco diferentes" (Entrevista P17: La Luz del Mundo. Salamina).

Finalmente, el pastor de la Iglesia La Luz del Mundo del municipio de Roisucio complementa lo dicho por el de Salamina:

"Pues hay iglesias donde el pastor, cuando todos están sentados, [dicen] pónganse de pie que vamos a orar y se ponen de pie, y nuestras oraciones son todas de rodillas y tenemos los fundamentos en Isaías 45:23; Filipenses 2:10, en el libro de Lucas 24:42, el Señor Jesucristo dice que se fue a orar al monte de Getsemaní, se puso de rodillas a orar a Dios. Y si el Señor Jesucristo siendo el Hijo de Dios se puso de rodilla cuanto más nosotros, que no tenemos como compararnos con él, y el dijo que como yo os hago vosotros también hagáis, entonces doblamos rodillas al orar, invitamos arrodillar conforme el mandamiento de Dios" (Entrevista P28: La Luz del Mundo. Roisucio).

Prescripciones en el pastorado

Con relación a las personas que pueden ejercer el rol de pastores dentro de la Iglesia, en algunas de ellas no está prohibido como en el caso de la Iglesia Cruzada Cristiana, en otras sí les es prohibido ocupar dicho cargo, como lo señala un pastor de la Luz del Mundo:

“En la iglesia no hay pastoras. Ella simplemente es la compañera. Claro que los hermanos a cualquier consejo acuden donde ella. Pero las hermanas en la iglesia no se les permite por el fundamento de la iglesia. En la primera de Timoteo 2:11... no se le permite a la mujer dirigir en sí la iglesia y que sean ellas las que se pongan de pie y preparen el culto, estando el pastor no. Sí, hay diaconizas dentro de la iglesia, hay hermanas que ocupan cargos administrativos dentro de la iglesia que son muy importantes porque sin la mujer, no puede llegar al pastorado, no puede llegar al diaconado, entonces yo no fuere encargado sino tuviere esposa. Es un requisito que tenga esposa, entonces ella no es pastora, ella es compañera del pastor” (Entrevista P28: La Luz del Mundo. Riosucio).

Algunas iglesias que hacen una interpretación de las escrituras, según las cuales, en las que se expresa el carácter predominantemente masculino, razón por la cual las mujeres quedarían excluidas del ministerio del pastorado, siendo su papel más importante, el de acompañar al hombre en la conformación y reproducción de la familia. Así mismo, el matrimonio también se vuelve una condición dentro de estas iglesias:

“A mí me gustan las mujeres, yo tengo una en mi casa... eso es un mandamiento que Dios ordenó, o sea, el no tener un hombre esposa es pecado delante de Dios, porque entonces el hombre caería en un estado de inmundicia, de una cosa que se llama masturbación, eso es inmundicia delante de Dios. Entonces nosotros sabemos bien esto, de hecho todos los que antiguamente le servían a Dios, eran hombres con esposa. La Biblia habla de que todos tenían esposa. Entonces no hay ningún argumento para que los hombres dejen de servirle a Dios y dejen de buscar a Dios” (Entrevista P48: IPUC. Pácora).

En la división del trabajo por género, aunque algunas iglesias muestran una tendencia a que hombres y mujeres comparten las labores, el modelo del hombre como guía espiritual está presente en la mayoría de ellas. La conclusión muestra que en casi todas las denominaciones quien ocupa el cargo de pastor es el hombre; salvo en contadas ocasiones el liderazgo lo asume una mujer, generalmente, la esposa del pastor en su ausencia.

3.2. Cristocentrismo: trinitarios y unitarios

Todas las iglesias evangélicas predicán la doctrina en Jesucristo, aunque hay una diferencia entre aquellas que dicen llamarse *trinitarias* o de “sana doctrina” y las que se autoproclaman como *unitarias*:

“Esta obra nos ha enseñado que vivamos no más! la palabra de Dios, la sana doctrina. Pero la sana doctrina no es solamente Padre Hijo y Espíritu Santo, porque eso es lo que enseñan muchos, sino también santidad y entrega. Entonces lo que esta obra enseña es lo que dice la Biblia que es bibliocéntrica y lo que enseñó Cristo que es cristocéntrica creemos en el Padre el Hijo y Espíritu Santo que es un solo Dios verdadero” (Entrevista P11: MMM. Supía).

Para la Iglesia Cruzada Cristiana:

“...la palabra es muy clara, donde dice que Dios no estuvo solo cuando creó todo, sino que estaba él, el Hijo (Jesucristo) y el Espíritu Santo. Entonces Jesucristo mismo también nos dijo que debemos ser bautizados, en el nombre del Padre del Hijo y del Espíritu Santo, entonces hay mucha palabra en la Biblia que habla de esto, que es necesario creer en los tres. No son tres Dioses como algunas doctrinas dicen, sino que es un solo Dios verdadero, siempre lo aprendimos inclusive desde que llegamos nos aprendimos esto, de que un solo Dios verdadero, manifestado en tres personas y es necesario regirnos a través de ello. Porque el Padre es el creador, el Hijo es el salvador y el Espíritu Santo es el consolador y es él que nos da su fruto, el fruto del espíritu, sus dones, el que nos da todo lo que necesitamos, para ser mejor cristianos, mejor personas” (Entrevista P7: Cruzada Cristiana Palestina).

Mientras que la Iglesia La Luz del Mundo dice:

“...los unitarios son los pentecostales que tienen en Dios hecho hombre, que Jesucristo era el mismo Dios, nosotros no creemos así. Nosotros creemos que el Señor Jesucristo fue creado por Dios y engendrado por María, pasó a ser el Hijo de Dios independiente de Dios, bajo el dominio de Dios.

...nosotros...hablamos del Espíritu Santo, lo creemos pero no como la trinidad, sino como el poder que Dios le da a sus Hijos, para confirmarlos como Hijos suyos. Cristo es el Hijo de Dios está sujeto a Dios. Pero Dios es dueño de todas las cosas, y le ha dado a su Hijo potestad para que administre sus bienes, propiedades, las cosas de Dios. En este momento para comunicarnos a Dios, dice el Señor Jesucristo todo lo que pidieras al Padre en mi nombre, no podemos llegar directamente a Dios. Tenemos que llegar a su Hijo porque es el que está administrando” (Entrevista P28: LA LUZ DEL MUNDO. Rosucio).

La Iglesia Cuadrangular:

“...los trinitarios somos cristocéntricos, creemos en las escrituras desde el Génesis hasta el Apocalipsis y creemos en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo. Tres personas totalmente diferentes que conforman una deidad. Eso somos los trinitarios, y está la parte unitaria, los que creen en Jesús sólo. Jesús sin Padre y sin Espíritu Santo, o sea, que él es él.

—¿Qué es el evangelio Cuadrangular?— El evangelio cuadrangular significa: Cristo Salva, que ahí va el primer emblema que se representa como con una cruz, Cristo Sana que se representa con una copa, Cristo bautiza con el Espíritu Santo, que se representa con una paloma y Cristo es nuestro rey verdadero, que se representa con una corona” (Entrevista P54: Iglesia Cuadrangular. Viterbo).

Mientras los unitarios como la IPUC afirman:

“Somos unitarios, por qué según la Biblia Dios no es sino uno. No sé de dónde sacaron lo de los tres. Porque yo me pongo a analizar, uno solo que fue, Dios creó los cielos y la Tierra, todo lo creó él. Murió en la cruz del Calvario solo, ascendió solo al cielo y dice la Biblia que él es que va a venir a juzgar a los vivos y las muertos, nuevamente, entonces los otros que están haciendo, esa es la pregunta que yo me hago. cuando Dios es el que está haciendo todo solo... Para nosotros todo se manifiesta a través del Espíritu Santo, solo él hace la obra, no hay otra persona que hace el trabajo en la persona hay una comunicación directa con Dios (Entrevista P8: IPUC. Palestina).

...hay más grupos que también creen en un sólo Dios y son, y no son pentecostales, como es el caso de la Iglesia Pentecostés por decir algo, y hay otros grupos que también dicen: ‘nosotros creemos que Dios es uno’, y no están con nosotros ni nosotros estamos con ellos” (Entrevista P4: IPUC. Salamina).

“Nosotros creemos que el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo es Jesucristo... Pues la Biblia nos enseña que el nombre del Padre, que también es el nombre del Hijo y el nombre del Espíritu Santo, porque él es uno solo, es Jesús. No hay un sólo creyente bautizado en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, son en el nombre de Jesucristo... para el perdón de los pecados... entonces no estamos de acuerdo con el bautismo en la trinidad” (Entrevista P58: IPUC. Viterbo).

3.3. Cooperación interdenominacional

A nivel local entre las diferentes denominaciones que habitan en el mismo pueblo se presentan actividades conjuntas entre iglesias,

particularmente entre aquellas que comparten una misma orientación doctrinal como son los trinitarios o de *sana doctrina*, que se plantean como una “cultura bíblica” dentro de una suerte de ecumenismo interdenominacional. Al preguntarle a uno de los pastores de la Iglesia Centro de Fe y Esperanza sobre algún tipo de trabajo conjunto con otras iglesias evangélicas, señala:

“... generalmente la tratamos de hacer con iglesias también trinitarias. Porque nosotros los trinitarios tenemos muy claro de que la Biblia es trinitaria. Aunque la palabra trinidad no está en la Biblia por todos lados de diferentes formas nos muestra la Biblia que Dios es trino... entonces cuando se trata de manejar una unidad, por ejemplo en la iglesia de Pereira esta la “Asociación Evangélica de Pastores” y todos son trinitarios. Y acá hemos tratado de trabajar con otras iglesias, por ejemplo la Cuadrangular, la iglesia Cristo Centro, el Movimiento Misionero Mundial, las Asambleas de Dios y nosotros de Fe y Esperanza, que son iglesias que tenemos la misma cultura bíblica. Entonces cuando se trata de unidad hablamos de cultura Bíblica” (Entrevista P51: Centro de Fe y Esperanza. Viterbo).

En la población de San José, también algunas iglesias se unen en la organización de conciertos (o veladas) y en los bautismos:

“Si en estos momentos hacemos en el pueblo lo que se llaman, ejemplo, campaña, lo que se llama conciertos, donde se trae un cantante y estamos ahí y esa noche, eso se llama campañas unidas, veladas... Con la Unión Misionera y aun también pues a la Pentecostal también se ha unido en ese programa y en ese sentido no hemos tenido choques con ninguna acá en este municipio... Para el próximo viernes tenemos un concierto y están invitados la Pentecostal, está invitado la Unión Misionera y demás Asambleas ...y vienen de Pereira, vienen de Risaralda vienen de Anserma vamos a ver si, si varias iglesias están unidas en ese evento... en los bautismos también nos unimos muchas veces, vamos dos o tres iglesias, más que todo trabajamos unidos o sea de pronto la diferencia que miramos es el título o sea pero en si lo que hay, lo que se enseña es una misma doctrina” (Entrevista P21: Asambleas de Dios. San José).

Este testimonio muestra la participación de iglesias trinitarias: Unión Misionera y Asambleas de Dios, y por las unitarios (la IPUC) que participan de la convocatoria del concierto. La celebración de bautismos interdenominacionales —aunque no se especifica en el testimonio— lo más probable es que se realicen entre iglesias trinitarias exclusivamente, donde los acercamientos entre unitarios y trinitarios no parecen practicarse fácilmente, pues la diferencia doctrinal los distancia.

Los acercamientos entre diferentes iglesias varían de pueblo en pueblo, ya que las alianzas se establecen dependiendo de la disponibilidad

de cada pastor para propiciar este tipo de proximidades y de establecer objetivos comunes por encima de las diferencias, como lo señala el siguiente testimonio en Palestina:

“...trabajamos independientes, pero a la vez tenemos una actividad que nos estamos uniendo con las que le nombré ahora: Asambleas de Dios y Movimiento Misionero Mundial, para trabajar juntos lo que son las vigiliass y para sacar a Palestina juntos, tenemos como esa unidad, pero cada uno tiene su lugar, tiene su congregación y cada uno tiene sus actividades a parte, solamente de vez en cuando o cada mes, más que todo tenemos una actividad que si la hacemos todos juntos” (Entrevista P7: Cruzada Cristiana. Palestina).

Lo observado hasta el momento, permite señalar que se vienen configurando nuevas identidades donde el sentido de pertenencia comunitario a una Iglesia, se relaciona con el hecho de compartir aquellos elementos del complejo simbólico manifiesto: en los credos, dogmas, rituales, prácticas, valores, entre otros. La inclusión en los grupos comunitarios, despierta entre sus miembros un sentimiento de legalidad, lo que implica que se pertenece a la Iglesia, en la medida que se comparten los elementos centrales del complejo simbólico que la define. Los elementos que muestran diferencias entre los universos simbólicos que une a las comunidades al interior de cada una de ellas y las diferencias de otras, es también un factor de articulación inter-denominacional estratégico a la hora del emplazamiento en el espacio local. Esta articulación entre las diferentes iglesias evangélicas, en un momento dado, les permite ganar reconocimiento como grupos minoritarios.

La participación de los miembros en los asuntos de la Iglesia genera formas de movilidad social horizontal, pues la participación en los compromisos le da al feligrés un *status* dentro de la comunidad de fe. La posibilidad de establecer una red de relaciones y un determinado nivel de reconocimiento son una señal de dicha movilidad.

4. Formación de líderes en el ministerio pastoral

Aunque no todas las iglesias tienen el mismo proceso, la formación de líderes es fundamental para el crecimiento y expansión de todas ellas. El ser líder implica un conocimiento en los estudios bíblicos y habilidades en el manejo de grupos para difundir dichos conocimientos. Como ya se dijo, al interior de cada Iglesia existen comités que cumplen diferentes tareas

para el funcionamiento de la misma y en cada uno de estos comités, los miembros de la Iglesia pueden o deben participar activamente. Esto permite a los fieles asumir responsabilidades y desarrollar habilidades de liderazgo.

Así mismo, es que toda persona que hace parte de la membresía de la Iglesia es explorada en sus destrezas personales por parte del pastor, quien por lo general las alienta a desarrollar ciertas tareas en los diferentes comités, conforme a aquello, en lo que éste considera que puede tener un buen desempeño. Por ejemplo, si tiene capacidad de convencimiento, facilidad de palabra, habilidad para aconsejar, podría desarrollar un liderazgo en la orientación de un comité o de alguna célula familiar. El que se forma como líder misionero, tiene la tarea de llevar la palabra, bien sea a lugares apartados de los centros urbanos o a comunidades étnicas, hacer el trabajo de formación de nuevas comunidades de fe, fundar nuevas iglesias, servir de pastor auxiliar y finalmente, si tiene las cualidades y la convicción puede llegar a asumir el rol de pastor en una Iglesia local.

En el creer del evangélico se piensa que la distribución de los carismas¹⁴ significa una distribución del poder de acuerdo con Deiros, razón por la cual podría ser un atractivo para los sectores marginales que buscan este tipo de iglesias. De esta manera, como lo señala el autor:

“en teoría, cualquier persona podría ejercer el poder en las iglesias en la medida que lo reciba del Espíritu Santo. El don de lenguas, en particular, da prestigio y de reconocimiento dentro de la congregación” (1992: 165).

Para el evangélico, el arrepentimiento y el perdón son esenciales en la conversión, pues sólo aquella persona que se bautiza y expresa el perdón se vuelve miembro de la Iglesia. Así, la vía para tener liderazgo dentro de la comunidad, comienza por el arrepentimiento. La convicción de que se ha tenido una vida en el pecado es sustancial en la mentalidad del evangélico, ya que es con este convencimiento que el neófito hace pública su voluntad de transformación personal y encuentro con el verdadero sentido de la vida.

Sólo haciendo este tránsito de arrepentimiento y de “recibir al Espíritu Santo” es que alguien puede introducirse más directamente en el trabajo de la Iglesia. El desarrollo de proyectos y la posibilidad de ocupar cargos de responsabilidad dentro de la institución dependerá de la capacidad de liderazgo que posea. La dedicación de tiempo completo a los oficios de la Iglesia y de las funciones del líder dentro de ella, lo va conduciendo a tener cada vez mayor responsabilidad con la comunidad. Es decir, que el que opte por asumir el ministerio pastoral debe servir de ejemplo, de

¹⁴ Carisma: don gratuito concedido abundantemente por Dios a una criatura por obra del Espíritu Santo y para la edificación de la Iglesia.

auto-restauración personal para poder ayudar a otros (restituir hogares, rehabilitar drogadictos, entre otros). Este ejemplo, se conoce a través del testimonio público al iniciarse en la nueva fe, el cual se presenta como resultado de “la búsqueda de Dios”. Por ésta razón, el interesado se hace consciente y legitima su voluntad de compromisos con la Iglesia y se abre a la posibilidad de desarrollar una formación de liderazgo para el trabajo misional.

4.1. Perfil del pastor

La mayoría de los pastores se caracterizan por tener un bajo nivel educativo. Últimamente, las iglesias les vienen exigiendo a los nuevos líderes que para llegar a ser pastores deben haber terminado el nivel de bachillerato y realizar estudios de licenciatura en teología en los institutos que tiene las iglesias evangélicas.

“Yo acabé el bachiller, pero sabe cuál fue el problemita, no lo validé, acabé y ahorita en mayo me dan el cartón. La verdad no pagué, me llené de indignación y no quise pagar porque nos subieron la tarifa, era una tarifa muy alta y me llené de rabia y no pagué...” (Entrevista P2: SENDAS DE LIBERTAD. Salamina).

“Mis estudios son muy pocos, mis estudios son... no pasé de segundo primaria” (Entrevista P23: Cielos Abiertos Asambleas de Dios. Belarcazar).

“...soy licenciada en teología y ciencias religiosas entonces eso es lo que de pronto pues sabemos que nos da el aval para poder estar en al frente de una comunidad como esta” (Entrevista P3: Catedral de Avivamiento. Salamina).

“...terminé la secundaria, hice cursitos de contabilidad y así, pero ahora estamos estudiando en el Instituto Bíblico, es en el que nos estamos preparando para entender más la palabra, para enseñar mejor, escudriñar las escrituras” (Entrevista P7: Cruzada Christi. Palestina).

“La teología hay que estudiarla, para uno ir avanzando y aún seguimos avanzando. Hay que hacer los seminarios, los cursos, estudiando la teología uno va avanzando en el conocimiento de las escrituras. Y es un requisito a nivel de la misión, igual que tener el bachillerato. Tener el título de teólogos si es un requisito para los pertenecientes a la Misión de Renovación aunque todos no tengan el título de teólogos en este momento lo que se está buscando es que todos [lo tengan]... pues es largo el estudio y pueden estar ejerciendo, pero también buscando el título” (Entrevista P12: Iglesia Renovación para las Naciones. Supia).

"Yo estudié el bachiller lo terminé en la Escuela Normal Superior de Anserma, y ahora estoy estudiando, en el Instituto Teológico Ministerial (ITM) por la Iglesia. Porque a todo pastor se le encomienda, después de terminar lo que es el bachiller, hacer un estudio de teología pastoral ministerial" (Entrevista P15: Unión Misionera. Risaralda).

"Solamente primaria... Mi esposo y yo somos los que evangelizamos... Yo Salí al ministerio con un conocimiento básico de las escrituras y ya estando en el ministerio, ejerciendo el oficio como misionero, ingresé al Instituto Bíblico Teológico Pentecostal y allí recibimos capacitación en la interpretación de la Biblia, el origen de la Biblia, como llegó la Biblia..." (Entrevista P8: IPUC. Palestina).

Los pastores tienen en su mayoría más de 30 años y una experiencia en promedio de 15 años en el ministerio del pastoreo con las iglesias. Es decir, que gran parte de ellos, cumple un tiempo superior a los 15 años de conversión al evangelismo y/o nacieron en familias evangélicas. En otras palabras, que hacen parte de una segunda generación de conversos y en varios casos son hijos de pastores.

"Yo empecé el evangelio desde la edad de 17 años en la adolescencia, a los 3 años, después de ser cristiana me casé, a las 6 años de casada nos llamaron al ministerio y hace 40 años estamos de pastores" (Entrevista P8: IPUC. Palestina).

"...yo nací en Chigorodó Antioquia hace 31 años. Cuando yo nací, mis papás ya pertenecían a la Iglesia la Luz del Mundo. Mi papá es pastor de la Iglesia La Luz del Mundo. Fui criado en la enseñanza de la Iglesia la Luz del Mundo y siempre he pertenecido a ella nunca me he salido. En sí soy nacido en la iglesia hace 31, pero llevo 16 años de bautizado, voy para 17 años... desconozco totalmente lo que es la religión católica, no sé nada de ella, pero si conozco el evangelio porque desde cuna, fueron los principios que mi mamá me entregó" (Entrevista P28: Iglesia la Luz del Mundo. Riosucio).

"Cuando yo conocí el evangelio mi esposa ya estaba en la Iglesia. Yo conocí el evangelio y a los 9 meses me casé con ella y llevamos 24 años de casados, y mis hijas son nacidas en el evangelio. Nacidas en un hogar cristiano y presentadas al Señor, hasta el momento" (Entrevista P24: IPUC. Belarcázar).

"Mi familia... mis hijos también asisten, todos son cristianos, tengo mi hijo que es misionero en otro país, en Costa Rica, perteneciente a la misma congregación. Tengo seis hijos, cinco mujeres y un varón, todos son mayores. Desde niños conocieron la palabra de Dios. Los levantamos en el temor de Dios y tengo dos hijas que son esposas de pastores. Todos mis hijos se congregan

en la misma iglesia pero en diferentes ciudades. Mi hijo es misionero en Costa Rica y mi hija mayor es psicóloga trabaja con los niños y la juventud...
(Entrevista P8: IPUC. Palestina).

Gran parte de los pastores afirman venir de la tradición católica, pero varios a raíz de la conversión y luego por el testimonio de alguno de sus familiares influyen para que otros miembros del grupo sigan sus pasos. Dentro de las familias de los pastores se presenta el caso de conversiones “masivas” al evangelismo, como es el caso del pastor de la Iglesia Renovación Para las Naciones de Supía quien afirma que era de una familia católica y ahora “un ochenta por ciento de la familia está caminando con Cristo”.

4.2. Cambio en la historia de vida

Los pastores entrevistados dicen haber experimentado un cambio en la historia de su vida personal a partir del “encuentro con la palabra” y desde entonces, el asumir una perspectiva diferente sobre su existencia y un nuevo estilo de vida (una nueva forma de pensar). Según ellos, “la salvación” a través de un cambio de vida radical que en sus palabras significa “nacer de nuevo” y ruptura con el pecado. Este renacimiento sólo es posible si se reconoce la condición de pecado. Reconocimiento que implica una renuncia a todo lo que se considera pecaminoso en la vida anterior: fiestas, licor, licencias sexuales, entre otros¹⁵; y de la cual solamente mediante un encuentro personal del iniciado con Jesucristo le puede liberar (Moreno, 2009: 194). Ahora bien, es importante señalar que,

“...la categoría de ‘iniciación’ sin lugar a dudas abarca dos grandes campos: la iniciación con el primer acercamiento a la Iglesia y su doctrina hasta llegar a ser fiel o converso y la iniciación en la enseñanza propia del pastorado, luego de la primera conversión”¹⁶.

En términos de Jesús García (2006), esa primera “decisión de fe”, lleva al individuo a hacer una reevaluación de su vida iniciando un proceso de restauración personal de “re-historización” de la vida personal y de esa manera buscar “el llamado de Dios”.

Después que se ha tomado la “decisión de fe”, el fiel tiene la posibilidad de participar activamente en las tareas de la Iglesia, que van desde oficios menores como hacer el aseo del templo, hasta salir por las

¹⁵ Un pastor de la IPUC, cita un pasaje bíblico (Corintios 6: 9), que inspiró su conversión “donde dice, ni los borrachos, ni los adúlteros, ni los fornicarios, ni los hechiceros, ni los mentirosos, ni los afeminados entrarán al reino de Dios”.

¹⁶ En: informe de trabajo da campo de Noé Arteaga (estudiante del semillero de investigación DICAR).

calles del pueblo o por las veredas a predicar el evangelio. Paralelamente, se lleva un proceso de formación en el “estudio de la palabra”, tomando los cursos de capacitación que la Iglesia ofrece y permite al converso adquirir mayor compromiso con la institución. En fin, a medida que se ingresa y se da esa “búsqueda de Dios”, se adquieren compromisos con la Iglesia y la posibilidad de desarrollar una formación de liderazgo para el trabajo misional. El líder misionero tiene la tarea de llevar la palabra, bien sea a lugares apartados de los centros urbanos, impulsar la formación de nuevas comunidades de fe, fundar nuevas iglesias, auxiliar al pastor principal.

La compenetración del líder con las funciones, lo va llevando a desarrollar cierto carisma dentro de la comunidad de fieles, al cual acuden para pedir consejo y ayuda espiritual y material. Así, el pastor se va formando como líder dentro de las células familiares, capaz de dar ayuda y apoyo espiritual, entre otros.

Para iglesias como la IPUC, el “hablar en lenguas”¹⁷ es el signo propiamente del “llamado de fe” que hace Dios al ministerio del pastado. Se piensa que quien no haya “hablado en lenguas” no puede ejercer cargos en la Iglesia, ya que es un indicador de recibimiento del Espíritu Santo. En este sentido, el pastado es una búsqueda que no todos encuentran, pues pueden pasar años sin que se viva la experiencia.

“Y cuando el predicador dijo una palabra, estaba contando una historia y en un momento dijo una palabra, cuando él dijo esa palabra, yo sentí que como que el altar donde estaba se me acercó a mí... inmediatamente me paré, había como setecientas personas en ese campamento, y todos estaban sentados, cuando me paré como que salté de la banca y empecé a hablar muy rápido, muy rápido, muy rápido y lloraba. Y empecé como a brincar. Después de un ratito me di cuenta que yo era el único que estaba parado, todos estaban sentados y yo estaba ahí moviendo, entonces me arrodille y comencé a llorar” (Entrevista P58: IPUC. Viterbo).

Como se desprende de lo dicho hasta ahora, el papel del pastor es fundamental dentro de las nuevas comunidades evangélicas, ya que es quien contribuye y articula las relaciones entre los miembros de la Iglesia. Conoce los problemas que tienen los miembros, los asiste y los visita, los escucha y los apoya espiritualmente. El pastor transmite los códigos morales y el universo de significado sobre los cuales se fundamentan las relaciones institucionales de la iglesia y por los cuales se extiende la

¹⁷ También denominada la *glosolalia*. Hervie-Leger, citando a Samarin (1972), señala que la *glosolalia* es “una expresión humana, con estructura fonológica, pero no significativa, que el locutor, toma por verdadero lenguaje, pero que de hecho, no tiene parecido con ninguna lengua, esté viva o muerta, no pretende comunicar, sino ‘expresar’” (2005: 104).

misma. Los pastores recuerdan permanentemente a la comunidad de fe, la diferencia que tienen con las otras iglesias, que no comparten los mismos principios morales, que no creen de la misma manera, que no realizan el mismo tipo de prácticas, así como aquellas que son cercanas a sus principios doctrinales y su universo de significado. De esta manera, reafirman en la comunidad un sentido de pertenencia y de identidad religiosa. El liderazgo del pastor se adquiere con base a la función que desempeña dentro de la congregación y en razón a que la feligresía proviene mayoritariamente de la misma condición socioeconómica de aquel se presentan vínculos de simpatía e identificación fuertes.

Finalmente, se puede señalar que el testimonio del pastor es fundamental dentro de la comunidad que orienta, ya que el testimonio de vida que los fieles hacen públicamente en los días de culto y en el cual expresan su experiencia de vida, se toma como la evidencia la presencia del Señor y que éste ha cumplido una promesa por algo que el fiel le ha pedido con gran devoción. El testimonio del líder frente a la feligresía es de gran fuerza por el significado mismo que tiene aquel como testimonio de verdad, es lo que legitima y promueve credibilidad y confianza entre la comunidad.

5. Emplazamiento de las iglesias en los pueblos

El proyecto de estas iglesias es llevar el evangelio a todos los rincones de la geografía y para lograr este objetivo, realizan diferentes tipos de acciones planificadas de “emplazamiento” en los pueblos. Se pueden resaltar tres grandes estrategias de “emplazamiento” a lo largo y ancho de la geografía del departamento de Caldas: *la organización de células, visibilidad en el espacio público, realización de obras de asistencia social*. Las estrategias de emplazamiento se despliegan luego de que la iglesia ha identificado un lugar en el cual no hay presencia de la misma y a su vez existen las condiciones humanas y logísticas para instalar un nuevo templo en el lugar. Estos lugares son denominados “campo blanco”.

5.1. Campo blanco

El proceso de iniciación de una Iglesia tiene que ver con el papel que desempeñan los líderes de las comunidades religiosas y los miembros de la misma, ya que estos actúan permanentemente como una red de cooperantes cuya meta es cumplir con el mandato divino de llevar el evangelio a todos

los rincones de la geografía. En ese sentido, la movilidad de los líderes para identificar “campos blancos”, es decir, lugares en los cuales la Iglesia no ha hecho presencia con la enseñanza del evangelio, es esencial para que el trabajo de planificación y apoyo de la institución pueda concretarse en la apertura de nuevas “obras”.

“Hay diferentes formas, conocer la condición de cada región o de cada ciudad es importante. Por ejemplo, hay familias que inician reuniéndose en casas y piden cobertura. En este caso vienen pastores de Asambleas de Dios y examinan cómo está la situación, a fin de analizar la viabilidad de abrir un nuevo templo. Miran si se puede conseguir un local o un lugar donde se pueda abrir al público, que cumpla con todos los requisitos de ley. Otras veces, se comienza a hacer un trabajo evangelístico y social dentro de la comunidad y se identifican todas las necesidades. De esta manera y se trabaja con las personas y se va consolidando un hasta formar una congregación una iglesia” (Entrevista P26: ASAMBLEAS DE DIOS. Riosucio).

“... las iglesias se fundan en los pueblos porque envían un pastor, un obrero, se le titula obrero para empezar la labor de evangelizar y ellos empiezan prácticamente de cero hasta ya haber un grupo formado” (Entrevista P8: IPUC. Palestina).

“...para abrir una nueva congregación tiene que ser que los directivos estudien con anticipación el lugar que se presenta con la posibilidad de llevar un obrero nuevo o un pastor a ese lugar. Y después de que se ve la manera o forma como estar pendientes de esa persona o de esa familia que puedan ir a desempeñar ese trabajo entonces se da apertura a la obra” (Entrevista P24: IPUC. Belarcazar).

“...primero que todo se obtiene el local (el salón) o la vivienda, luego llevan el joven o la pareja que se va a establecer en el lugar y oficialmente se hace la ceremonia. Y se reúne la gente, si hay creyentes, los vecinos, los amigos, se invitan a las personas para hacer la ceremonia pública y queda establecido como predicador” (Entrevista P8: IPUC. Palestina).

Sin embargo, para que la apertura del campo blanco (en el caso de la IPUC), pueda llevarse a cabo, es importante que haya una especie de apadrinamiento de la iglesia matriz o de una iglesia consolidada (particularmente son las de las grandes ciudades), que apoyen financieramente a la nueva Iglesia. Para el sostenimiento inicial, se reciben aportes de diferentes iglesias y esta deja de ser “campo blanco” cuando logra una autonomía económica.

Algunas iglesias como la Catedral de Avivamiento tienen una vocación pastoral de llevar el evangelio a las zonas rurales de población campesina.

“Bueno la iglesia se llama Catedral de Avivamiento, fue establecida acá en Salamina desde el primero de enero del 2010...-Nuestra iglesia es más rural que urbana... entonces yo voy a la vereda no importa dónde quede, a la casa, allá vamos, allá hacemos un grupo, allá nos damos a conocer. También los otros pastores que habían estado eran también del campo, entonces también buscaban la gente. Uno arranca desde donde uno es, entonces ellos arrancaban con sus comunidades, sus familiares y los familiares estaban en el campo... de por sí los misioneros que llegaron de la iglesia Unión Misionera ellos venían a la gente del campo. Porque igual la parte urbana no estaba tan estructurada como la gente del campo, entonces esa se podría decir que esa es con cierto énfasis en el campo. Aunque iglesias como la Pentecostal, los Testigos de Jehová tiene mucha gente urbana más que rural” (Entrevista P3: Catedral de Avivamiento. Salamina)

5.2. Organización de células o grupos de oración

Los grupos de oración son las primeras formas de reunión denominadas también células que luego darán origen a la congregación en una Iglesia. Dichas células se inician por lo general en la sala de la casa de una familia determinada donde empiezan a sumarse algunos vecinos que se encuentran regularmente en la semana para hacer alabanza y recibir las explicaciones bíblicas de un líder o pastor.

“...nosotros llegamos a las casas, hablando, hablando... las personas, que nos interesan, que nos atienden y nos buscan, sea de cualquier credo religioso o católico, y si las personas nos atienden y les gusta pues entonces, le seguimos visitando y las invitamos a la iglesia. Aparte de todo hay personas que en sus casas abren la puerta y dicen yo quiero que aquí en mi casa me hagan un culto, o vengan y me visiten y me hagan una oración. Entonces nos empezamos a reunir en esa casa una vez a la semana o dos, según la petición de las personas, de esa forma empezamos entrando a las casas, hablando y luego haciendo cultos, u oraciones, que le llamamos nosotros. A medida que vaya creciendo el grupo, entonces se empieza a alquilar un salón, un local, para que ya todos nos reunamos en ese lugar, y a medida que va creciendo el grupo se piensa en comprar un terreno, y así sucesivamente” (Entrevista P28: La Luz del Mundo. Riosucio).

“...nosotros fundamos realmente la iglesia... empezamos en la sala de mi casa, con mi familia, algunos vecinos y, pues ha sido un proceso... Posteriormente como a los seis meses ya rentamos un, un local y de ahí para acá pues ya hemos estado así ya en locales” (Entrevista P53: Cristo Centro No. 2. Viterbo).

Confluencia de personas en las células o “grupos de vida” es una forma de articulación de las personas que a medida que van creciendo se van configurando en una congregación más numerosa y estable que permite la conformación de nuevas iglesias.

“Entonces mire, nosotros comenzamos abriendo un grupo de vida en un pueblo, visitamos al vecino y lo conquistamos, y a través de él alcanzamos otro y así sucesivamente nos vamos regando. Nosotros no vamos golpeando al aire, no señor, nosotros vamos a la fija. Conquistamos uno y a través de ese uno, o ese uno tiene un amigo por allá, un amigo por allá en el centro del pueblo, o tiene otro amigo por allá y a través de ese, o de esa persona comenzamos a colocar puntos que son básicos” (Entrevista P49: Alianza Cristiana y Misionera Colombiana. Pácora).

5.3. Visibilidad en el espacio público

Otra de las estrategias que despliegan las iglesias evangélicas en los centros urbanos es hacerse visibles y atraer a la población a través de actos en el espacio público, bien sea en la calle o realizando cultos en la plaza pública.

“...la estrategia de nosotros es siempre ir a la calle y compartir con la gente. Entonces uno va a la calle, comparte con la gente y mucha gente queda pues tocada y le dicen a uno bueno no...! yo quiero que vayas a mi casa porque mi papa está enfermo. Entonces uno va y cuando uno llega a esa casa, mandan a llamar al vecino, a la vecina, entonces comienza a llegar la gente... Entonces la gente comienza a motivarse y empiezan a haber cambios en la vida de ellos y se comienzan a abrir grupos en las casas...” (Entrevista P13: Comunidad Cristo de Fe. Supía).

“...ya cuando hay varios grupos y células ya se procede a buscar un local. Entonces se consigue un local, se procede a comprar lo que se necesita, las sillas y se va comprando todo con despacio, y para comprarlo, yo por ejemplo, puedo hablar con mi pastor en Medellín y decirle, mire pastor ya tengo tantos grupos, tenemos 60 personas por todo, voy a conseguir un local, necesito que nos apoye y entonces ahí si entran a apoyar” (Entrevista P13: Comunidad Cristo de Fe. Supía).

“Nosotros llegamos a la casa de una tía de una amiga y ahí empezamos a hacer la célula. Invitábamos a los vecinos, repartíamos tratados, entonces ahí nos empezamos a reunir cuatro, cinco, seis personas y empezamos a evangelizar: evangelizar casa por casa, repartimos tratados por las calles, eh hicimos cultos en las calles, que se llaman cultos al aire libre. Se colocan los equipos, digamos, se toma la energía de una casa X, que nos proporcione la

energía y ya se hace, se hace el culto. Se hace la invitación, se hora por los enfermos y así poquito a poco Dios fue anexando cada día, cada día y ya” (Entrevista P54: Iglesia Cuadrangular. Viterbo).

El propósito de las iglesias evangélicas es alcanzar un nivel de eficacia en su proyecto evangelizador, utilizando diversos medios a través de los cuales logren llegar al mayor número de personas. Así mismo, se recurre a los programas de radio y televisión local. A los periódicos, el uso de amplificadores (perifoneo), regalos (en días especiales), obras de teatro, conversación en la calle, repartir tratados, visitas domiciliarias. En este sentido, el ser evangélico, se asume como un “obrero” en permanente actividad, con el compromiso de contribuir a multiplicar el número de simpatizantes.

5.4. Trabajo evangelizador y social

La realización de trabajo social en función del trabajo evangelizador es otra de las estrategias para gestionar el trabajo de evangelización de las iglesias en el departamento de Caldas. De tal forma que los diferentes comités organizados en la Iglesia realizan tareas encaminadas a intervenir en diferentes sectores poblacionales y comunitarios que por su condición de vulnerabilidad pueden ser proclives a la recepción del mensaje del evangelio.

De esta manera, la labor social se dirige a centros penitenciarios, hospitales, sectores pobres, población farmacodependiente, personas que ejercen la prostitución o población afectada por cualquier tipo de calamidad.

“Otras veces se comienza a hacer un trabajo evangelístico y social dentro de la comunidad y comienzan a identificar todas las necesidades, y se comienza a trabajar con las personas y se va consolidando un grupo y allí se puede formar una congregación una iglesia” (Entrevista P26: Asambleas de Dios. Riosucio).

“Nosotros también tenemos un comité que es el comité de solidaridad, ese comité promueve algunas actividades en la iglesia, recogen una ofrenda y esa ofrenda se va incrementando cada día para suplir las calamidades en los cristianos y aún personas que necesitan la ayuda, entonces está el comité de obra social que también funciona a nivel nacional, y así se ayuda a los necesitados, a los enfermos se visita, etc.” (Entrevista P10: IPUC. Supía).

“Las obras sociales que estamos haciendo en este momento acá en Salamina estamos yendo a la cárcel de varones, hacemos una especie de acompañamiento

a los presos como en especie de consejería o sea en trabajo de estar con ellos. Les llevamos la palabra cada 8 días los jueves siempre vamos y a los tres patios y por ejemplo tratamos de que ellos vean en nosotros alguien en los cuales ellos puedan contar sus diferentes dificultades o sea como un trabajo psicológico.

...también nuestro trabajo en Manizales en donde tenemos una fundación que se llama Fundación Mundo Futuro. Esta fundación está enfocada a personas que tengan problemas de fármaco-dependencia, personas que tengan alguna adicción o algo así que salgan de pronto de las drogas. Entonces allí en la fundación funciona también con un grupo terapéutico, funciona con algunas personas están internas y este es el trabajo por ejemplo que nosotros realizamos tanto ya en Manizales como acá. También tenemos iglesias en Riosucio en Villamaría y en Manizales pues hay 5 iglesias y así, o sea pues en nuestra comunidad en la fundación y los trabajos en la cárcel de Ibagué, hay muchas cárceles por ejemplo donde estamos yendo a llevar la palabra y a llevar apoyo psicológico a los internos.

...Pero si realizamos obras sociales, visitas a los enfermos, orar por las personas. Y ya los mensajes son muy a la familia, muy a los jóvenes que tienen problemáticas de drogas que puedan buscar como esa ayuda. A veces tenemos aunque ha ido menguando un poco, problemas de pederastia dentro de la comunidad, tenemos jovencitas personas adultas manoseándolas, entonces esto ha hecho también que vengan muchos detenidos" (Entrevista P 3: Catedral de Avivamiento. Salamina).

En definitiva todas estas acciones que buscan hacer presencia de la institución religiosa en la localidad de las municipalidades, se vuelven políticas, ya que van encaminadas a incidir en la conciencia de las personas y en aportarle un sentido a sus vidas acompañada de la asistencia humanitaria. Los miembros de la comunidad religiosa que luchan por propagar su doctrina, por defender sus intereses religiosos, actúan solidariamente sobre población necesitada, porque la acción de movilizar sus energías en este sentido resulta efectiva en la territorialización del espacio para la Iglesia.

Finalmente, se puede decir que los contactos directos o indirectos que se establecen en el despliegue de estas estrategias de emplazamiento, construyen redes. Ellas relacionan personas o grupos, con otras personas o grupos en diferentes escalas. Se implantan así, redes personales con el contacto que se tiene con los propios amigos (conocidos directamente) o con los amigos de los amigos. Los encuentros colectivos como las confraternidades permiten fortalecer y crear nuevos lazos entre gentes de diferentes localidades y a nivel interregional.

Conclusiones

Hoy las sociedades locales del departamento de Caldas están experimentando un proceso de pluralización religiosa. En promedio puede calcularse que el 5 % de la población en el departamento es evangélica. Existen alrededor de 300 congregaciones diferentes a la católica. Estos indicadores nos muestran que los municipios se están convirtiendo en lugares plurales, de establecimiento de nuevas identidades religiosas diferentes al catolicismo.

Estamos asistiendo al surgimiento de nuevas comunidades religiosas que generan cambios en las formas de articulación de las relaciones sociales entre la población de los municipios y las zonas rurales a nivel local y regional en el departamento de Caldas y en todo el eje cafetero. La presencia de estas nuevas comunidades religiosas (que aumentan en número sobre todo en las últimas dos décadas) y la gran diversidad de credos, muestran una dinámica creciente hacia el futuro a la cual será importante hacer seguimiento.

El tipo de organización de las nuevas comunidades religiosas, obedecen en gran medida al trabajo que hacen sus líderes. A la capacidad de movilidad y circulación que desarrollan de acuerdo a las necesidades de cubrimiento de “campos blancos” y a su gestión carismática con los fieles, lo que les implica desarrollar una gran habilidad adaptativa a diferentes contextos socioculturales.

Las iglesias evangélicas dependen de los líderes, de su actividad con las células. De ahí que el carisma que desarrollan los pastores debe habituarse en el contacto permanente con los fieles.

En el proceso de establecimiento en las localidades municipales, las iglesias evangélicas vienen convirtiendo los espacios de la vida cotidiana, en lugares comunes donde suceden nuevos vínculos comunitarios, relacionando grupos de personas que se influyen y se referencian recíprocamente. Desarrollando también, nuevos sentidos de pertenencia colectiva, lo que configura nodos (o lugares), de conexión que al entrar en contacto con otros nodos municipales y regionales los hace parte de un sistema territorial nacional e internacional más complejo.

El espacio del pueblo, como lugar de contacto favorece también la interacción entre varias de las iglesias minoritarias, lo cual potencia en diferentes oportunidades la solidaridad de cuerpo, fortaleciendo los lazos de confianza interdenominacional. Es decir, que los pueblos a la vez que se convierten en nodos de su propia Iglesia donde los líderes desempeñan su trabajo, articulando redes de fieles y simpatizantes en el ámbito municipal, que a su vez articula con la red regional y nacional; también es un escenario

de interface con otras denominaciones que comparten principio doctrinales (como el ser trinitarios) que favorece articulación de proyectos comunes. Igualmente, con iglesias que, a pesar de no compartir la misma doctrina, coinciden en objetivos y experiencias similares que les permite adelantar actividades conjuntas.

Bibliografía

- BERGER, Peter. (2002). *Globalizaciones múltiples, la diversidad cultural en el mundo contemporáneo*. Barcelona: Paidós.
- DEIROS, Pablo Alberto. (1992). *Historia del cristianismo en América Latina*. Argentina: Fraternidad y Teología Latinoamericana.
- ERVIEU-LEGER, Danièle. (2005). *La religión hilo de memoria*. Barcelona: Herder.
- FOUCAULT, MICHEL. (1967). "Espacios diferentes". En: <http://es.scribd.com/doc/12468412/Michel-Foucault-Espacios-Diferentes>. [Enero 31 de 2011].
- GARCÍA-RUIZ, Jesús. (2010). "Las luchas por el reconocimiento o la identidad como fenómeno global en las sociedades contemporáneas". En: *Revista de Antropología y Sociología: VIRAJES*. Manizales: Universidad de Caldas.
- _____. (2011). "Lo religioso, actor globalizado y globalizador". En: *Revista de Antropología y Sociología: VIRAJES*. Manizales: Universidad de Caldas.
- GIMENES, Gilberto. (2000). "Territorio, cultura e identidades. La región sociocultural". En: MARTIN, Barbero. (Comp.). *Cultura y región*. Bogotá: CES, Universidad Nacional.
- GÓMEZ, César A. & HADAD, María Gisela. (2011). "Territorio e identidad. Reflexiones sobre la construcción de territorialidad en los movimientos sociales latinoamericanos". En: http://www.iigg.fsoc.uba.ar/jovenes_investigadores4jornadasjovenesEJESEje%20Espacio%20social%20Tiempo%20TerritorioPonenciasHADAD_Gisela.pdf. [Marzo 15 de 2011]
- GÓMEZ, Guillermo Santibáñez. (2010). "Religión, poder y territorialidad". En: <http://guillermogsantibanez.blogspot.com/2010/05/los-nuevos-territorios-religiosos.html>. [Junio 10 de 2011].
- GUIDDENS, Anthony. (1994). *Modernidad e identidad del yo*. Barcelona: Ediciones Península.
- MELUCCI, Alberto. (1994). "Asumir un compromiso: identidad y movilización en los movimientos sociales". En: *Revista Zona Abierta*, No. 69. pp. 153-180. Madrid.
- MORENO BAPTISTA, César & MORENO OSPINA, Manuel. (2009). "Prospección etnográfica del cambio religioso en la ciudad de Manizales". En: *Revista de Antropología y Sociología: VIRAJES*, No. 11. Manizales: Universidad de Caldas.
- RAVAGLI, Jorge. (2010). "Música fervor y construcción de identidad. Evolución de la expresión musical en la Iglesia Pentecostal Unida de Colombia". En: TEJEROS, Clemencia. (Comp.). *El pentecostalismo en Colombia. Prácticas religiosas, Liderazgo y participación política*. Bogotá: CES. Universidad Nacional de Colombia.
- REFFESTIN, C. (1980). *Pour une géographie du pouvoir*. Paris: Librairies Techniques.
- RESTREPO ZAPATA, Ángelo & MORENO BAPTISTA, César. (2011). "La conversión religiosa en los centros penitenciarios: el caso de La Blanca de Manizales". En: *Revista de Antropología y Sociología: VIRAJES*, No. 13. Manizales: Universidad de Caldas.
- REYES, Gina Marcela. (2010). "El don de la profecía en la Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo Internacional". En: TEJEROS, Clemencia. (Comp.). *El pentecostalismo en Colombia. Prácticas religiosas, Liderazgo y participación política*. Bogotá: CES. Universidad

- Nacional de Colombia.
- DE ROUX, Rodolfo. (2001). "América Latina, la conflictiva construcción de un territorio". En: *Memorias II seminario internacional sobre Territorio y Cultura*. NATES, Beatriz. (Comp.). Manizales: Universidad de Caldas.
- SILVEIRA CAMPOS, L (2000). *Teatro, templo y mercado. Comunicación y marketing de los nuevos pentecostales en América Latina*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- TEJERIOS, Clemencia. (2010). "El pentecostalismo en el contexto del cambio social y religioso en América Latina y Colombia". En: *El pentecostalismo en Colombia. Prácticas religiosas, Liderazgo y participación política*. Bogotá: CES. Universidad Nacional de Colombia.

REPRESENTACIONES DE IDENTIDAD LOCAL EN LA FIESTA DE LA VIRGEN DE LA CANDELARIA EN PUNO: DOS MUNDOS, DOS ENCUENTROS*

CHARO TITO MAMAMI**

Recibido: 5 de agosto de 2012

Aprobado: 11 de septiembre de 2012

Artículo de Investigación

* Este artículo es parte del trabajo de investigación realizada en la ciudad de Puno en los años 2007-2011, para optar al título de maestría en la Pontificia Universidad Católica del Perú. Además, este trabajo de investigación ha sido acreditado por el curso de Seminario III en el año 2007 por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

** Magister en Antropología. Actualmente es colaboradora como investigadora en proyectos adscritos al Instituto de Investigación Históricas Sociales de la facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Resumen

Hoy en día, el concepto de interculturalidad está en boga por los diferentes estudios que se desarrollan a partir de dicho término. Los trabajos de interculturalidad realizados están relacionados en la mayoría de los casos con el estudio de la educación intercultural bilingüe. No obstante, este artículo de investigación propone analizar sobre todo los lindes de la interculturalidad, así como los diálogos que hacen posible el reconocimiento y aceptación entre dos grupos culturales que entran en tensión en un espacio simbólico y ritualizado como lo es la fiesta de la Virgen de la Candelaria en la ciudad de Puno.

Palabras clave: fiestas, identidad, interculturalidad, mestizo, originario.

LOCAL IDENTITIES REPRESENTATIONS IN THE CANDELARIA VIRGIN FESTIVITIES IN PUNO; TWO WORLDS, TWO ENCOUNTERS

Abstract

Nowadays the interculturality concept is very trendy because of the different studies carried out from that term. The interculturality works already carried out are relates mainly with the case studies of bilingual intercultural education. However, this research article proposes the analysis specially of the boundaries of interculturality as well as the dialogues that make possible the recognition and acceptance of two cultural groups which enters in conflict in a symbolic, ritualized space as it is the Candelaria Virgin festivity in the city of Puno

Key words: festivities, identity, interculturality, mestizo, native.

Introducción

Quisiera empezar este artículo preguntándome sobre la noción de los lindes de la interculturalidad. Para esto, me plantearé las siguientes interrogantes: ¿cuáles son los términos de la interculturalidad que hacen posible el diálogo abstracto de dos culturas, tanto hegemónicas, como subalternas? ¿Qué puede convertir aquel en un diálogo concreto? Para responder estas preguntas, tomaré como referencial la fiesta de la Virgen de la Candelaria en Puno, depositaria de un encuentro muy complejo de identidades con diferentes patrones culturales.

Tales identidades pugnan por representarse a través de un conglomerado de valores culturales, particularmente mediante la danza. En este escenario festivo se manifiestan unidades y antagonismos. Cada grupo étnico pretende demostrar el reconocimiento y la diferenciación de sus valores culturales en las simbologías, en los mensajes que revelan de una manera explícita su propia identidad. La presentación de las comparsas de danzas con todas sus parafernalias carnavalescas, coreografías y acompañamientos musicales, es una oportunidad para competir con lo suyo propio en un escenario mayor como lo es la capital del departamento de Puno. Allí, la diversidad cultural es imponente, pues se aprecia que es un pueblo de quechuas y aymaras en el que se percibe un profundo proceso de mestizaje cultural donde la tradición y la historia se conjugan y plasman en los actores sociales. Se da un diálogo fascinante y riquísimo entre estos dos grupos culturales diferentes en un contexto festivo y de mucha diversidad cultural entre sus actores sociales. Ambos grupos tienen sus propias identidades culturales bien marcadas, pero a la vez, ambos se complementan en dicha fiesta.

En este escenario, propio de una festividad religiosa, se puede constatar que las danzas expresan las relaciones de “Otro” intercultural. La interculturalidad, como afirma Carlos Iván Degregori,

“supone que los diferentes grupos se constituyen como tales en su interacción mutua, que la cultura sólo puede ser pensada y vivida, conjugada o declinada en plural” (Degregori, 2000:60).

Por otra parte, Beingole destaca que el término “intercultural” remite al fenómeno de la inter-relación de comunidades y a los intercambios entreculturas diferentes. Comparto la perspectiva de estos dos autores cuando enfocan la interculturalidad como la entrada a dos realidades culturales distintas, donde éstas se reconocen y se diferencian a la vez. Pero, este reconocimiento no queda solo ahí, lo importante de estos dos

encuentros culturales es justamente el diálogo y la comunicación entre ellos. Con respecto a los aportes de los dos autores mencionados, es importante recalcar que la interculturalidad¹ es un término muy difícil de precisar, porque no solamente abarca estudios en términos de educación intercultural bilingüe, sino también investigaciones con relación a temas como derecho, política, economía y salud.

1. La fiesta de la Virgen de la Candelaria en Puno

La Virgen de la Candelaria es una imagen importante que traspasa fronteras. Es venerada en muchos países latinoamericanos, entre ellos se encuentran México, Argentina, Colombia y Perú. En el caso peruano, la fiesta más grande realizada en honor a la Candelaria, se lleva a cabo en el departamento de Puno en el mes de febrero. La Virgen de la Candelaria, llamada también *mamacha Candelaria*, es la patrona de la ciudad de Puno. Para los actores sociales (quechuas, aymaras, mestizos), la patrona de Puno está asociada a la Pachamama, al culto a la tierra. Es por esta razón, que la festividad de la Candelaria en Puno contiene un mundo de significados, códigos compartidos por los propios actores sociales –como las ritualizaciones que se observan dentro de la fiesta– en un espacio social en el que hay un encuentro de identidades muy marcadas por la conjugación de la fe católica y de la cosmovisión aymara y quechua.

Tal como lo señala Juan Carlos Mamani, la religiosidad aymara está asociada a la fe cristiana, al católico. Para el autor, las civilizaciones aymara y quechua desarrollaron, desde hace muchos años atrás una interculturalidad. Al convivir con sus cosmos, sus historias y sus opresores; por ello la cultura aymara acoge nuevas formas de ver la vida y las hace suyas, como lo demuestra la religiosidad al realizar un ritual. Es revelador el aporte que brinda el autor, ya que si miramos detenidamente la costumbre del pueblo aymara, se puede afirmar que comparte y respeta estos dos sistemas de valores diferentes que subyacen en el escenario de la Candelaria. La fiesta de la *mamacha Candelaria* es una de las más trascendentales del Perú, en el cual se puede contemplar la dinámica de la tradición y la modernidad, lo urbano y lo rural, lo originario y lo mestizo, entre otros.

La festividad de la Virgen de la Candelaria, como lo expone Enrique Bravo:

¹ Otro concepto de interculturalidad: “Aluden al intercambio cultural equitativo entre integrantes de culturas distintas a partir de una realidad asimétrica, como resultado del conocimiento y respeto de la diversidad para la construcción de una convivencia de tolerancia y bienestar” (Urteaga, 2006:51).

“No solo es una manifestación religiosa, sino una manifestación multifacética de todo un pueblo; la expresión de ese pueblo pujante del sagrado Lago de los Incas, de sus problemas e ideales. Es una fiesta andina, con un pasado ancestral, con un legado histórico, donde se conjuga la religión católica y un mítico panteísmo, donde el ritual perteneciente a un legado sale a relucir” (Bravo, 1995:15).

Para dicho autor, la festividad de la Candelaria no es solamente una práctica religiosa, sino que abarca también en su totalidad, las formas de dramatizaciones complejas, de todo un pueblo que pugna por reafirmar su identidad en un contexto religioso, festivo y ritualizado.

Esta festividad religiosa y simbólica de la mamacha Candelaria se inicia el 24 de enero de cada año. Empieza con sus novenas, que tienen una duración de ocho días; después, se da inicio a las representaciones de comparsas de lo originario o llamado “autóctono”, donde los actores sociales dramatizan y hacen un performance con sus tradicionales danzas y sus imponentes rituales. Posteriormente, la fiesta de la Candelaria continúa con su carnalesca fiesta que es la Octava, en la cual lo moderno y lo mestizo sale a relucir en un escenario imponente de mucha diversidad cultural. Es aquí donde el espectador es atraído por las enormes comparsas y los trajes de luces que hacen diferenciar visualmente al otro grupo.

Por tal motivo, Enrique Bravo destaca que:

“Las diferentes comparsas de trajes de luces exhiben sus atuendos con brillantes tonalidades, artística pedrería, bordados o hilados dorados, los cuales armonizan con sus elegantes y habilidosos contorsiones y figuras bailables que ofrecen para el deleite de los espectadores” (Ibíd.:25).

1.1. Danzas autóctonas versus danzas trajes de luces

En esta festividad religiosa se pueden apreciar dos grupos muy imponentes en un mismo escenario y con características culturales muy arraigadas; dos conjuntos que pugnan por diferenciarse en un contexto lleno de tensión y reconocimiento a la vez. Los grupos tradicionales “*originarios*” o los “*Otros*”², son reconocidos y llamados al mismo tiempo con ese nombre por parte de los otros. ¿Quiénes son los otros?, pues “*Nosotros*”³, lo mestizo (urbano, moderno).

Las llamadas danzas originarias tienen mucha fuerza al momento de plasmar una coreografía; los movimientos de los danzantes, los trajes y la

² Los “*Otros*” en mayúscula remite en este artículo a la cultura subalterna.

³ “*Nosotros*” en mayúscula hace mención a la cultura hegemónica.

música son una manifestación de lo pasado que revive y está presente en este acto simbólico de una de las fiestas más importantes del pueblo puneño. Hay que señalar, además que existe un sin número de danzas autóctonas y mestizas en Puno. Así mismo, cada comunidad en Puno cuenta con una infinidad de danzas con características diferentes, pero con un solo legado histórico. Por ejemplo, tenemos: los Wapululos, Wifalas, Cashuas, Sicuris, los Ayarachis, Pulipulis, entre otros. Las mencionadas danzas se concentran en un solo escenario y hacen su entrada el dos de febrero a la ciudad de Puno. Ese día, todas ellas manifiestan mucha religiosidad a la vez que se integran de una manera espectacular en un contexto festivo y de una fuerte manifestación simbólica donde las identidades de estos actores sociales salen a relucir.

Las comparsas de los originarios inician esta festividad con un ritual muy importante, la quema de k'apos o luminaria. Este ritual tiene como significado especial, la purificación a través del fuego. Entran los actores sociales a la urbe cargando atados de leña, los cuales se usan en las alturas para encender las fogatas. Este ritual es importante para los actores sociales, pues les sirve para integrarse y reconocer a la patrona de Puno. Además, el ritual tiene como causa y efecto que la celebración de la mamacha Candelaria, se lleve a cabo sin ningún problema. También es un sinónimo de "permiso" y "respeto". Los "autóctonos" como los llamamos "Nosotros", hacen una entrada triunfal con un hermoso pasacalle, donde las llamas y burros cargan la leña que posteriormente es quemada en el atrio del santuario de la Virgen de la Candelaria. Por otro lado, participan nuevos actores sociales que también dramatizan y hacen una representación hegemónica en un mismo espacio y tiempo como lo hacen los actores sociales tradicionales. Estos nuevos actores sociales son llamados –por los "Otros"– "modernos", "mestizos", "urbanos". Representan al sector hegemónico donde sus danzas y trajes son el sello de lo mestizo englobado en un escenario en el que hay una pugna por el reconocimiento de cada grupo.

En este caso, la fiesta de la Octava⁴ representa la otra identidad del pueblo puneño donde las danzas como la Diablada, Morenada y Doctorcito son representaciones de un profundo proceso configurado por el mestizaje cultural de la ciudad de Puno. Simultáneamente, hay un sentimiento de veneración a la Virgen de la Candelaria y una visible fe cristiana por parte de estos actores sociales, los cuales danzan con toda su fe en un espacio público en el que son reconocidos por los espectadores, tanto internos, como externos. No obstante, dicho grupo es totalmente hegemónico

⁴ El término "Octava", alude a la participación de los mestizos a la semana siguiente del ingreso de los originarios a la ciudad de Puno, lo cual se hace cada dos de febrero.

puesto que en el día de la octava, se concentra una fuerte cantidad de espectadores que pugnan por ver a estas grandes agrupaciones con sus hermosas coreografías y sus bellísimas indumentarias, las cuales tienen un alto contenido simbólico. Respecto a esto, Manuel Burga afirma: “Si las indumentarias de los miembros de las comparsas tienen un contenido simbólico, los desplazamientos son aún más significativos” (Burga, 2005:40). Es importante señalar que los desplazamientos y los movimientos corporales del danzante son significativos, porque no solamente nos ofrece una lectura para comprender su drama, sino que también esta lectura corporal brindada por estos actores sociales en escena, viene cargada de mensajes y códigos compartidos como lo veremos a continuación.

2. Construcciones de identidad local

Al inicio de nuestra propuesta habíamos planteado dos interrogantes que apuntaban al análisis del término interculturalidad como forma de diálogo, éstos interrogantes eran: ¿Cuáles son los términos de la interculturalidad que hacen posible el diálogo abstracto de dos culturas, tanto hegemónicas, como subalternas? ¿Qué puede convertir aquel en un diálogo concreto? Así, estas preguntas serán analizadas a partir de la construcción de identidad local que se desarrolla en la ciudad de Puno.

A pesar de que la ciudad de Puno ha tenido un desarrollo histórico social muy complejo –y que por cierto, todavía lo tiene– ha sabido tolerar la diferencia, buscando formas de diálogo y aceptación a través de las danzas, plasmándolo de una manera clara en un escenario festivo como lo es la fiesta de la Candelaria.

Ahora, si bien es cierto que la construcción de identidades locales y regionales de grupos sociales diferentes en un mismo espacio puede fundar tensión y reconocimiento a la vez. Estos grupos, también se instauran en distintos elementos culturales donde la danza en una fiesta religiosa es un rasgo importante. Estas construcciones colectivas buscan mecanismos de reafirmación de la identidad situados en un espacio rural o urbano y en un determinado tiempo. Las representaciones de identidades pueden ser, tanto hegemónicas, como subalternas; o bien originarias, o bien mestizas o modernas. Esto es lo que sucede en la fastuosa festividad de la Virgen de la Candelaria en Puno, donde el escenario es un espacio cultural en el que se exhiben diversas danzas, donde cuya veneración y ritualización conjugan perfectamente con los actores sociales; pero a la vez, se observa un profundo mestizaje cultural y de adaptación de la modernidad. Tradición y

modernidad se conjugan en este espacio de fiesta, en el cual los procesos de reproducción y transformación social se entrelazan en este escenario festivo y cultural de trascendencia nacional e internacional.

La cuestión de la reproducción de identidades, visualizada y analizada por muchos investigadores sociales en la ciudad de Puno (entre lo autóctono, mestizo y moderno), está marcada de actitudes de jerarquización y de un sentimiento de exclusión, así como de un esfuerzo de valoración de identidades y de resistencia entre sectores diversos existentes en este espacio. En una lucha constante, pero no declarada por preservar su identidad cultural en un tiempo signado por la globalización, cada grupo social compite con vigor por hacer prevalecer las virtudes de sus formas de representación, asumiendo unos, por la hegemonización de sus patrones culturales; otros, por mantener la autenticidad de sus valores originarios. Según Aldo Ameigeiras, estas resistencias de valores por parte de los actores sociales merecen ser analizadas, ya que trae como consecuencia interacciones valorativas y simbólicas entre los actores sociales en un determinado escenario. Por eso, afirma:

“Resulta interesante relevar los universos simbólicos implícitos en las matrices culturales, expuestos a cambios y transformaciones pero que conforman un espectro significativo de valores y creencias que inciden en interacciones y relaciones sociales” (Ameigeiras, 2006:291).

A partir de lo planteado por Ameigeiras, propongo una interrogante ¿qué significados últimos transmite la fiesta de la Candelaria en Puno? En el escenario de esta grandiosa fiesta se plasma todo un mundo simbólico lleno de significado, el mismo que hace posible ver la diversidad cultural presente en la ciudad. Dentro de esta festividad religiosa, sus actores sociales hacen notar el referido simbolismo en sus danzas, en los rituales que realizan y en la religiosidad profunda que subyace de los mismos actores sociales.

¿Es posible identificar y analizar formas de diálogo intercultural a partir de una festividad religiosa como lo es La Virgen de la Candelaria? Para muchos científicos sociales, especialmente para los antropólogos, el inicio de toda esta problemática es mediante el reconocimiento al “Otro” y a su cultura, y no tanto por conoceren profundidad al “Otro. El problema parte de nosotros mismos, de los mismos actores que conocen al “Otro”, pero no lo quieren reconocer. Lo que planteo aquí es la mirada alejada y diferenciadora que los llamados “Nosotros” percibimos de los “Otros”. No aceptamos hasta hoy esa relación inmediatez cara a cara, de igualdad con los “Otros”. Este es el meollo del asunto. Conocemos, sabemos de la cultura del “Otro”; quizá no en su totalidad, pero sí de su existencia. Incluso, tomamos prestado algo

de esa cultura para nuestro beneficio. No obstante, ponemos lindes a esta relación. Por ello, lo que nos concierne aquí es el problema del individuo, el cual, desde su interiorización se encuentra “hegemonizado”, condicionado por la mentalidad de una sociedad jerarquizada como la nuestra, que ve al “Otro” como lo subalterno. En palabras de Geertz:

“[...] los problemas por el hecho de la diversidad cultural tienen que ver más con nuestra capacidad de sentirnos a nuestro modo entre sensibilidades y modos de pensar ajenos (rock, punk, trajes Poiret) [...] tienen muchas implicancias que son mala señal para un enfoque de lo cultural del tipo “somos-quienes-somos” y ellos “son-quienes-son”. La primera de ellas, y puede que la más importante, es que estos problemas surgen no sólo en los lindes de nuestra sociedad, donde cabría esperarlos, según este enfoque, sino, por así decirlo, en los lindes de nosotros mismos” (Geertz, 1996:77).

Considero que es importante tener en cuenta lo planteado por este distinguido autor. Porque en realidad el problema fundamental, radica en cuales serían aquí los propios actores sociales que están condicionados a ponerse lindes entre ellos mismos. Es interesante señalar y analizar desde la perspectiva de Geertz, cómo los propios sujetos sociales en general ponen fronteras en un contexto totalmente globalizado como el nuestro. Hoy en día, en una sociedad globalizada como la nuestra, las aldeas del mundo están ahí abiertas y no hay cultura que esté completamente cerrada hacia los otros. Hay un conocimiento previo de las culturas. Como lo plantean Heise, Tubino y Ardito:

“Debemos reconocer entonces que no somos producto de una sola cultura; sino que en nuestra vida cotidiana, incorporamos aspectos culturales de distintas fuentes” (CAAAP, 1992:49).

Con relación a lo citado, me gustaría tomar como ejemplo el planteamiento de Verónica Cereceda, en el cual menciona –en su libro titulado *“Aproximaciones a una estética andina: de la belleza al Tinku”*– que los aymaras tienen una conceptualización muy compleja acerca del significado del wayruru⁵.

Para los aymaras, estos amuletos llamados wayruros atraen la suerte, la salud, el dinero y el amor. También supone para ellos una cualidad de mimetismo, cambian de aspecto según las circunstancias que afectan al destino de su dueño. Sin embargo, este conocimiento del wayruru es algo

⁵ El wayruru es una semilla que tiene como característica principal la unión de dos colores resaltantes como el rojo y el negro. Además, contiene un significado especial como amuleto de la suerte.

generalizado puesto que en las diversas culturas existentes en la sociedad peruana, al wayruru lo conocen y manejan de acuerdo a sus conocimientos. Es un conocimiento compartido y usado por los diferentes actores sociales con diferentes conceptos y significados de acuerdo a la representación de cada uno de ellos. Este es un ejemplo claro de lo que quiero decir cuando afirmo que conocemos de otras culturas y tomamos algo prestado de ellas para nuestro propio uso.

Para responder a la pregunta inicial sobre si se puede buscar un diálogo intercultural a partir de la fiesta de la Candelaria, citare a Ameigeiras quien plantea:

“El tema del encuentro presenta un significado especial, en cuanto se explicita enhebrando lo individual con lo colectivo [...]. Pero también y fundamentalmente nos encontramos con una instancia de recreación intercultural, en cuanto en el cruce de los universos simbólicos y de relaciones sociales se generan nuevas tramas de significado en las cuales lo rural y lo urbano, lo sagrado y lo profano, lejos de conformar dimensiones dicotómicas de un mismo fenómeno generan, resemantizaciones relevantes” (Ameigeiras, 2006:296).

El autor destaca que se dan tres aspectos importantes y significativos en una fiesta: la conformación de un espacio significativo, la conformación de un espacio “legitimador” y sobre todo de un espacio intercultural. En el espacio significativo, en el caso de la fiesta de la Candelaria, para los dos grupos que están en tensión –originarios y mestizos– implica que sus danzas estén en un tiempo acorde y en un lugar determinado. Las prácticas sociales y simbólicas vinculadas con la construcción de su identidad en un medio urbano como lo es la ciudad de Puno se convierten en un espacio significativo para los individuos que interactúan socialmente y que son reconocidos. Ahora bien, en un espacio legitimador, el autor señala que tiene que haber reconocimiento en un espacio público en una celebración festiva de una identidad religiosa estrechamente vinculada con su identidad cultural. La festividad de la Virgen de la Candelaria ayuda a generar legitimidad entre estas dos identidades culturales, las cuales contienen patrones culturales diferentes y una simbología estructural rica, manifestándose ambos elementos en un solo escenario como lo es una festividad religiosa. Por último, la fiesta es un espacio intercultural y un mundo de tensiones, ya que es un escenario donde se encuentran y coexisten elementos culturales, tanto de lo urbano, como de lo rural; de lo mestizo y autóctono; de lo tradicional y lo moderno.

De acuerdo con Ameigeiras, un espacio intercultural manifiesta intercambios, interacciones, contactos y sobre todo, diálogos entre matrices culturales diversas. En un ámbito desplegado en el espacio y temporalmente en el contexto de la fiesta.

Para muchos investigadores sociales, en los cuales me incluyo, en la cultura aymara existe un espacio intercultural como situación de hecho, o sea, un espacio social donde coexisten casi armónicamente diferentes identidades –como los aymaras, quechuas, mestizos– donde se observa que hay comunicación y respeto en un espacio festivo como lo es la fiesta de la Candelaria. Además, cabe resaltar también que los actores sociales que representan en dicha fiesta, tienen muy arraigado sus valores y patrones culturales; hasta la vida cotidiana tiene sentido en consonancia con la naturaleza. La cosmovisión forma parte asimismo de los sujetos y la manejan sabiamente para interactuar y respetar al otro. Esta forma de pensar, sentir y actuar de los aymaras, se ve reflejada en su vida cotidiana, en su quehacer diario. Como nos dice Verónica Cereceda, como ideal de belleza, la cultura aymara ha elegido no una idea plástica simple, sino un conflicto óptico. La cultura andina ha sido maestra en hablar con estos lenguajes visuales, sus máximos discursos son los tejidos. La autora plantea que hay unidad ya la vez continuidad, en los tejidos y en los colores, pero también menciona que hay diferencias. Así mismo, la complementariedad y la tensión existen en estos trabajos textiles, pero también hay una mediación que hace salir a flote el equilibrio estético. Ahora bien, en términos de representación, una fiesta religiosa aymara también posee tensión, pero esta tensión trae como consecuencia que los dos grupos se reconozcan y se acepten a la vez. Los actores sociales de los dos grupos diferenciadores se complementan en dicha fiesta, se reconocen y se diferencian a la vez, porque existe la mediación, la conjunción.

Según mi interpretación, la veneración a la Virgen de la Candelaria, sería lo que se conoce como la “mediación” de ambas partes; una mediación que lleva consigo diferentes signos culturales como la conjunción del catolicismo –como prácticas de lo mestizo y originario– y lo ritual. Los aymaras conviven, a mi parecer, de una forma casi armoniosa en el sentido de que se tolera el contraste de dos expresiones culturales en un mismo espacio y tiempo determinados. De acuerdo a Juan Ansión:

“Los pueblos tradicionales han mantenido la sabiduría del manejo de la diversidad. Y las sociedades andinas en particular son herederas de una gran civilización cuyo desarrollo se sustentó con especial énfasis en el manejo adecuado de la diversidad. Esa racionalidad, es cierto, no es la de la ciencia positiva que ha expulsado del mundo duendes, hadas y espíritus de cerros

y manantiales. Pero es una racionalidad de diálogo con la naturaleza que hemos perdido en el proceso desmitificador y transformador de la naturaleza” (Ansión, 1996: 53-63).

Coincidimos con el autor, cuando sostiene que las sociedades andinas han sabido organizarse durante mucho tiempo, empleando conocimientos ancestrales para el beneficio de su comunidad. Esta forma de entender al mundo natural y social por los andinos, se ve manifestada en la actualidad por la aceptación y el respeto a cada grupo cultural en su propio espacio. La cultura andina conoce el uso de la diversidad dentro de su propia perspectiva, pero alcanza una forma de diálogo que nos cuesta mucho lograr para “Nosotros”. Si bien es cierto que las culturas andina y amazónica son dos universos diferentes de simbolismo cultural, comparten un diálogo con la naturaleza de una forma impresionante. Y así como comparten este diálogo con la naturaleza, también lo hacen con los propios actores sociales. Picotti precisa el significado que encierra reconocer la diversidad y su planteo intercultural:

“El reconociendo de la diversidad y su planteo intercultural significa, en fin, el reconocimiento de lo humano mismo en toda la amplitud de sus integrantes y de sus despliegues históricos, dado que lo que sucede con cada hombre en realización o negación afecta al género, nos pertenece y repercute sobre todos” (Picotti, 2006:343).

Las representaciones de identidad como es el caso de los originarios y mestizos, lo cual se presencia en la fiesta de la Virgen de la Candelaria, nos ayudan a comprender la tolerancia y la conjunción que se puede entablar entre dos identidades diferentes, que a la vez comparten algo en común como la creencia a algo, el sentido de lo religioso y místico. Se puede presenciar también un diálogo intercultural sin menospreciar ninguna de las dos culturas. Además, se puede observar en este contexto a la vez, que ambos grupos se reconocen y se aceptan; aunque, pese a este reconocimiento, *la tensión* siempre va estar presente. Así, ocurre lo mismo cuando dos personas se enamoran, se reconocen y después se aceptan. Si tomamos este ejemplo del enamoramiento que nos parece tan sencillo en la vida cotidiana y lo enfocáramos dentro del término intercultural, observaríamos claramente que existen conceptos como tensión, mediación y diálogo. Porque cuando uno se está enamorando existe y está presente la tensión, y la mediación dentro del enamoramiento se reflejaría en el amor. Y la aceptación de este enamoramiento se concretaría cuando se da el diálogo. Aquí, el diálogo de dos culturas pasa de ser abstracto a convertirse en algo concreto y potencial

cuando encuentra respuesta a esa aceptación. Una vez que se reconocen y se admiten, se puede hablar de un diálogo intercultural concreto.

En la cultura andina, el ritual, lo mágico-religioso y el mito son prácticas que forman y están dentro del sujeto; esto es propio de su identidad y a la vez de su cosmovisión. Esta forma de pensar y de accionar del sujeto andino, trae una forma diferente de ver al mundo y a los demás sujetos con otros ojos, es un “ver más allá de lo evidente”.

Para lograr un pequeño diálogo intercultural como lo hace la cultura andina, primero se debe tomar en cuenta la diversidad cultural existente en nuestra sociedad. Esto sería el punto de partida. Lo demás, sería analizar lo dilatado que es el término de la diversidad cultural y de identidad. Puesto que el término de “diversidad” abarca dos conceptos que se tienen que trabajar arduamente (complementario y antagónico), la interculturalidad y el desafío que nos plantea, no se refiere solamente a nuestras relaciones con los otros, sino también comprendernos nosotros mismos como cultura y sociedad. De acuerdo con Juan Ansión, la interculturalidad es difícil por la tensión que se da entre dos grupos:

“Una situación de interculturalidad es siempre compleja y la manera como se trata los conflictos puede ser muy diversa. No corresponde precisamente a una situación de tranquilidad y completa armonía, sino más bien a una vida en medio de muchas tensiones e injusticia que, sin embargo, también abre muchas posibilidades de enriquecimiento mutuo, aun cuando éste no sea fácilmente asumido y reconocido” (Ansión, 2009:53).

Con este tema desarrollado, concluiríamos en afirmar y responder al segundo interrogante del problema de investigación ¿Cómo pasa la interculturalidad a convertirse en un diálogo concreto? La respuesta consiste en que hay un previo reconocimiento y admisión de grupos diferentes, donde están de alguna manera imbricados en un solo diálogo de tolerancia. Lo concreto de la interculturalidad, sería tal aceptación, a pesar de las grandes diferencias de identidad que se observa entre los grupos que danzan, como los Originarios y mestizos que buscan diferenciarse y replantear cada uno su propia identidad a partir de la memoria colectiva y selectiva en dicho espacio festivo como lo es la fiesta de la Virgen de la Candelaria.

3. La interculturalidad desde el lente académico

El concepto de interculturalidad ha nacido desde la perspectiva educativa; quizás sea por eso, que se ha querido reducir el término a dicho espacio. Pero el término mismo ha hecho evidente que es necesario trabajar desde diferentes ángulos como el derecho, la política, y la educación, entre otros. Los antropólogos somos tal vez los encargados de contribuir con este diálogo, ya que estudiamos a la cultura, la conocemos, vivimos y somos parte de ella; por último, tenemos como herramienta esencial la etnografía. Como afirma Geertz:

“La tarea de la etnografía es ciertamente el proveernos, como las artes y la historia, de relatos y escenarios para refocalizar nuestra atención; pero no de relatos y escenarios que nos ofrezcan una versión autocomplaciente y aceptable para nosotros mismos al presentar a los demás reunidos en mundos que nosotros no queremos ni podemos alcanzar, sino relatos y escenarios que, al representarnos, permitan vernos, tanto a nosotros mismos como cualquier otro, arrojados en medio de un mundo lleno de indelebles extrañezas de las que no podemos librarnos” (Geertz, 1996:88).

En conclusión, la interculturalidad no tiene un concepto definido propio. Posiblemente, en adelante poco a poco se encuentre un concepto adecuado que vaya acorde con el término. Mientras tanto, tenemos que seguir trabajando en el diálogo intercultural para acercarnos más a nuestros hermanos andinos, amazónicos, y reconocernos nosotros mismos con una identidad que nos hace diferentes. Focalizar nuestra diversidad cultural en todos sus aspectos, reconocer y acercarnos más, es un ideal de todos. Sé que es difícil acercarnos unos a otros, pero no es una tarea imposible. Por eso, los investigadores en general son los que más pueden aportar a esta tarea, buscando soluciones acordes a nuestra realidad. Y una de las formas que propongo es la de replantear una política de interculturalidad ciudadana que forme parte de la agenda diaria de la política de Estado y sumergirlo de una manera coherente en este diálogo de tolerancia que se da a partir de dicho reconocimiento de identidad y pertenencia de cada grupo.

Sin embargo, hay que tener en cuenta, además que los mismos científicos sociales son como una moneda: tienen dos caras. O son como un estuche de monedas, ya que a veces no aportan nada, y más bien, crean confusiones en las terminologías y los conceptos que usan sobre identidad y cultura. Los científicos sociales deben tener cuidado de no caer en el juego del círculo vicioso, donde sus ideas solo dan vueltas en un mismo sitio y no aportan a un buen entendimiento del concepto intercultural. Para terminar, quisiera citar a Platón:

“Imagina una especie de cavernosa vivienda subterránea provista de una larga entrada, abierta a la luz, que se extiende a lo ancho de toda la caverna, y unos hombres que están en ella desde niños, atados por la piernas y el cuello, de modo que tengan que estarse quietos y mirar únicamente hacia adelante[...]. Detrás de ellos, la luz de un fuego que arde lejos y en; plano superior, y entre el fuego y los encadenados, un camino situado en alto, a lo largo del cual suponte que ha sido construido un tabiquillo parecido a las mamparas que se alzan entre los titiriteros y el público, por encima de las cuales exhiben aquellos sus maravillas” (Platón, 2008: 405-406).

En la “Alegoría de la Caverna” de Platón, nuestra sociedad representaría a los prisioneros de la caverna subterránea, estos prisioneros desde niños están encadenados e inmóviles de tal modo que sólo pueden mirar y ver el interior de donde viven. Así nace nuestra sociedad excluyente, encadenada e inmóvil, sin poder reconocer, ni aceptar al “Otro” que pertenece también a esa sociedad o mejor dicho, a su misma cultura. La abertura que da paso a la luz sería la interculturalidad, y la luz representaría necesariamente el diálogo. Al valarme de esta metáfora, he querido aplicar su significado y al problema que se suscita a partir de la diversidad cultural en nuestra sociedad.

Comentarios finales

Como hemos podido apreciar el término de *interculturalidad* es muy amplio y no tiene un concepto definido como otras categorías. No obstante, el uso de este término tiene una correlación muy fuerte con el diálogo que se da entre dos culturas, con el reconocimiento y el intercambio cultural entre dos lógicas diferentes insertadas en un propio espacio. Con este trabajo de investigación que se ha propuesto y en el cual se ha analizado la fiesta de la Candelaria en Puno, hemos querido presentar un ejemplo claro sobre la noción de la interculturalidad que se da y se observa en el espacio de una festividad tan conmemorable. Y es así, que se afirma contundentemente que existe ya un diálogo evidentemente abierto entre las diferentes culturas y que solo faltaría concretizar el término de interculturalidad de una manera más formal y política. Para terminar este comentario final, propongo que el término *interculturalidad* resulta factible para analizar nuestra propia cultura y entrar en un diálogo tolerante entre lo calificado como “Otro” y “Nosotros”.

Bibliografía

- AMEIGEIRAS, Aldo. (2006). "Migración, religión y diversidad cultural e el contexto urbano". En: AMEIGEIRAS, Aldo y JURE Elisa. (comp.). *Diversidad cultural e interculturalidad*. Buenos Aires: Editorial Prometeo Libros.
- ANSIÓN, Juan. (1996). "El diálogo intercultural, clave del desarrollo planetario". En: *Revista Síntesis* No. 26, Madrid:AIETI, pp.53-63.
- _____. (2009). "Repensando la interculturalidad desde los sucesos de Bagua". En: *Revista Páginas*, No.216, Vol. 34.Lima: Centro de estudios y publicaciones.
- BURGA, Manuel. (2005). *Nacimiento de una utopía. Muerte y resurrección de los incas*. Perú: Fondo editorial UNMSM-Universidad de Guadalajara.
- BRAVO, M. Enrique. (1995). *Devoción y danza andina*. Perú: Talleres de la nueva Editorial IIDS.
- CLIFFORD, Geertz.(1996). "Los usos de la diversidad".En: CLIFFORD, Geertz. *Los usos de la diversidad*. Barcelona:Editorial Paidós.
- CERECEDA, Verónica. (1987). "Aproximaciones a una estética andina: de la belleza al tinku". En: BOUYSSÉ-CASSAGNE, Thérèse.(et al.). *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. La Paz:Hisbol
- DEGREGORI, Carlos Iván. (2000). "Panorama de la antropología en el Perú: del estudio del Otro a la construcción de un Nosotros diverso". En: DEGREGORI, Carlos Iván. (Ed.). *No hay país más diverso, Compendio de antropología peruana*.Lima: Red para el desarrollo en las ciencias sociales.
- HEISE, M.; TUBINO, F.; ARDITO, W. (1992). "Implicancias concretas de la interculturalidad". En: RAM DEL POZO, Odín. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Prácticas. CAAAP.
- MAMANI, Juan Carlos. (2007). "Religiosidad Aymara". En: *Revista cultural "Alborada"*, No. 01.Huancané-Puno: Talleres deOFFSET "LECIO" Huancané.
- PICOTTI, Dina. (2006). "Diversidad cultural e intercultural". En:AMEIGEIRAS, Aldo y JURE Elisa. (comp.). *Diversidad cultural e interculturalidad*. Buenos Aires:Editorial Prometeo Libros.
- PLATÓN. (1998).*La República*. Madrid: Editorial Alianza
- URTEAGA, Luis. (2006). "La interculturalidad". En: URTEGA, Luis. (Ed). *Educación ambiental e intercultural. Dos experiencias andino-amazónicas*. Lima: Editorial San Marcos.

VIRAJES

LAS IDENTIDADES COMUNITARIA Y RELIGIOSA COMO FORMAS DE RESISTENCIA EN SITUACIONES DE CONFLICTO. LOS PUEBLOS ORIGINARIOS DE LA MONTAÑA DE GUERRERO*

CLAUDIA E. G. RANGEL LOZANO**

Recibido: 8 de agosto de 2012

Aprobado: 11 de septiembre de 2012

Artículo de Investigación

* Este artículo es producto de un estudio en la región de la montaña de Guerrero, México que comenzó en el año de 1994 y culminó en el 2005. En el transcurso de ese tiempo, se elaboraron las tesis de maestría y doctorado: “Las identidades étnico-religiosas en la Montaña de Guerrero” y “En nuestro pueblo no mandan ustedes, manda el pueblo. Disidencia, cambio religioso y conflicto en la Montaña de Guerrero”.

** Doctora en Ciencias Políticas y Sociales por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México. Profesora – Investigadora de Tiempo completo Completo en la Unidad Académica de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Guerrero. Correo e.Email: clau.rl@unam.mx.

Resumen

En este artículo se destaca el análisis de la construcción de las identidades étnicas en situaciones de conflicto. Se trata de explicar, como los grupos en conflicto hacen una defensa de dos facetas de su identidad, la identidad comunitaria versus la identidad religiosa, cuyos antagonistas son la comunidad mayoritaria frente a los disidentes quienes han adoptado una religión de carácter protestante.

Se trata de las comunidades me phaa y ñu saavi de San Juan Puerto Montaña y Yuvinani pertenecientes al municipio de Metlatónoc y de la comunidad nahua de Tlacotla del municipio de Xalpatláhuac.

Por una parte, se aborda el tema de la identidad étnica, específicamente el que se genera en el ámbito de las comunidades, en este sentido, la comunidad indígena en la montaña, se ha constituido como un reducto de autonomía frente a la agresión que se vive y se percibe del exterior.

En los conflictos que se tienen como referencia, los disidentes fueron forzados a desplazarse de su comunidad de origen para buscar un lugar de destino en el que no fueran agredidos. Así, los procesos de cambio religioso al interior de estas comunidades, han llevado a los conversos a la construcción de comunidades de orden religioso. Por lo que la comunidad constituye un espacio de resistencia que los indígenas defienden frente a las instituciones mestizas que representan el mundo del poder.

Palabras clave: autonomía, conflicto intracomunitario, discriminación, mestizos, identidad comunitaria, identidad étnica, identidad religiosa.

COMMUNITY AND RELIGIOUS IDENTITIES AS FORMS OF RESISTANCE IN CONFLICT SITUATIONS . THE NATIVE PEOPLES OF THE GUERRERO MOUNTAIN

Abstract

This article highlights the analysis of the construction of ethnic identities in conflict situations. It explains how groups in conflict defend two facets of their identity: community identity versus religious identity, whose antagonists are the majority community against the dissidents who have adopted a religion of Protestant character.

These are the me phaa and the ñusaavi communities of San Juan Puerto Mountain and Yuvinani belonging to the municipality of Metlatónoc, and to the nahua community of Tlacotla in the municipality of Xalpatláhuac.

First, the issue dealing with ethnic identity is addressed, specifically that generated in the communities environment; in this sense, the Indian community in the mountains has become a bastion of independence against the aggression lived and perceived outside.

In referenced conflicts the dissidents were forced to move from their home community to find a destination in which they were not attacked. Thus, the processes of religious change within these communities have led to the converted to construct religious communities. Thus, the community becomes a space of resistance that indigenous institutions defend against mestizo, which represent the world of power.

Key words: autonomy, intra-community conflict, discrimination, mestizos, community identity, ethnic identity, religious identity.

Introducción

El análisis de la construcción de las identidades en sujetos y actores sociales se ha constituido como una estrategia notable en diversas disciplinas de las Ciencias Sociales. Es un instrumento socorrido que nos permite comprender las formas en cómo los seres humanos se asumen frente a sí mismos y de cara a la alteridad.

Seguramente, el reconocimiento de la diversidad ha permitido posicionar el análisis acerca de las identidades como la posibilidad de buscar nuestras coincidencias, pero especialmente, ponderar nuestras diferencias.

Una discusión que se ha hecho vigente en este análisis, es como la irrupción de identidades culturales, étnicas, nacionales y religiosas en la segunda parte del siglo XX y lo que va del XXI, se ha colocado como una realidad insoslayable de nuestro mundo. Aunque la existencia de estos grupos con sus particularidades no es una novedad, lo cierto es que la reivindicación de sus especificidades aparece como una forma reeditada, producto de la necesidad de no ser atrapados por un proceso de globalización creciente que en momentos, parece desdibujar la diversidad y quiere atraparnos en la homogeneidad.

En este artículo, se busca comprender a partir del análisis de situaciones de conflicto religioso de carácter intracomunitario, las formas cómo los actores antagónicos, defienden sus identidades frente al que perciben como el otro.

Se tienen como referencia los conflictos suscitados en tres comunidades: Tlacotla, San Juan Puerto Montaña y Yuvinani pertenecientes a los municipios de Xalpatláhuac, la primera, y Metlatónoc las dos últimas. En estas comunidades se habla la lengua nahua, me phaa y ñu saavi, respectivamente.

Lejos de concebir estos conflictos exclusivamente de carácter interno y producto de antagonismos ancestrales intracomunitarios, se plantea que la defensa de diversas facetas de su identidad, comunitaria y/o religiosa, se impone como una alternativa frente a la explotación, la pobreza y la diferenciación social, traducida en formas de discriminación que han padecido estos pueblos.

Por una parte, se aborda el tema de la identidad étnica, específicamente el que se genera en el ámbito de las comunidades, en este sentido, la comunidad indígena en la montaña, ya sea hablante del me phaa (tlapaneca), ñu saavi (mixteca) o nahua, se ha constituido como un reducto de autonomía frente a la agresión que se vive y se percibe del exterior. Al mismo tiempo, los procesos de cambio religioso al interior de estas comunidades, han llevado a los conversos a la construcción de comunidades de orden religioso con

características similares a las de sus pueblos de origen.

En ambas situaciones, la pertenencia étnica es su común denominador. Paradójicamente, la reivindicación de una identidad comunitaria con un sustrato católico importante, por parte de unos, frente a la disidencia que manifiestan los otros, con respecto a esa identidad comunitaria y religiosa, no los distancia de su pertenencia étnica, aunque su narración discurra por derroteros que los enfrentan y llevan a procesos de escalamiento de conflicto muy severos.

La comunidad constituye un espacio de resistencia que los indígenas defienden frente a las instituciones mestizas que representan el mundo del poder. Por un lado, en el contexto de un conflicto, un común denominador es el dicho: *En nuestro pueblo no mandan ustedes, manda el pueblo*, con referencia a los funcionarios que pretenden asumirse como intermediarios y tomar decisiones con respecto, a lo que la comunidad debe hacer.

Por otra parte, la emergencia de comunidades religiosas, pentecostales, neopentecostales y paracristianas es un síntoma de las pugnas de poder, liderazgo, cuestionamiento a las costumbres que se viven en el ámbito intracomunitario. Al mismo tiempo, se colocan como un reducto de independencia con respecto a las instituciones del poder mestizo.

Si bien afirmar que la comunidad indígena es un espacio de autonomía relativa no es algo nuevo, lo cierto es que este posicionamiento en nuestra realidad actual, nos permite ponderar la existencia de procesos diversos que vienen acompañando esta reivindicación.

De la identidad, esa multidimensional condición del deseo

El estudio de la identidad y de las identidades lleva un largo proceso de trabajo que se inscribe en lo que algunos autores denominan “el retorno del sujeto a la Sociología”. La identidad es parte de un proceso de construcción subjetiva en la que los sujetos sociales se definen a sí mismos en relación al otro, a los otros: “...la identidad emerge y se afirma sólo en la medida en que se confronta con otras identidades en el proceso de interacción social” (Giménez, 1996: 14).

Por lo que la autoidentificación implica la afirmación de la diferencia con respecto a otros individuos o grupos. Responder a la pregunta ¿quién soy? o ¿quiénes somos?, plantea no sólo una afirmación del ser como una prerrogativa que se ancla en la intimidad, en el puro deseo, implica la existencia de uno o muchos referentes que permiten al ser autoidentificarse

y diferenciarse.

La identidad es una representación que se tiene de sí mismo, pero al mismo tiempo en el proceso de interacción con los demás, supone la mirada ajena que envía una imagen de nosotros. Tanto la representación propia o autopercepción, como la mirada ajena vinculada a la representación del ideal de sí mismo, de cómo se desea ser, siendo así como se constituye la identidad y lo hace buscando una representación unitaria o integrativa de esas tantas representaciones:

“Podemos entender por identidad esa representación unitaria de sí mismo. La búsqueda de la propia identidad puede entenderse, así, como la construcción de una representación de sí mismo que establezca coherencia y armonía entre sus distintas imágenes” (Villoro, 1994: 88).

Al mismo tiempo, la identidad es multifacética, porque está referida a diferentes dimensiones de la vida de los seres humanos como la pertenencia a una familia, a una comunidad, a una región, a una religión, a una nación, a una clase, a un género, entre otros. Todas estas dimensiones complejizan el sentido de pertenencia de los seres humanos, ya que no se presentan de manera unívoca y las personas y/o colectividades hacen referencia a una dimensión de su identidad en razón del momento o coyuntura histórica que se presenta y le permite enfatizar ciertos referentes identitarios por sobre otros.

Sin embargo, existe un riesgo en términos de enfatizar las diferencias y con ello, buscar la esencia de lo que se es. Autores como Maalouf (1999) señalan a esta como una concepción tribal de la identidad en la que en lugar de reconocer los diversos sentidos de pertenencia de la personas, lo cual nos vincula con distintas personas y comunidades se atiende a identidades primordiales y específicas en las que se tiende al sectarismo más que a la integración con los muchos otros con los que podemos identificarnos.

Este deseo de identidad, sin embargo, no debe convertirse en objeto de persecución, ni de condescendencia (Maalouf, 1999: 173) requiere de un análisis minucioso, de lo contrario podemos perdernos en una suerte de estigma o relativismo inútiles para su comprensión.

Por lo que, aunque la afirmación de lo que soy sólo se realiza en mi confrontación e interacción con los otros, al mismo tiempo, este principio de diferenciación está acompañado por un principio de integración unitaria o de reducción de las diferencias, de la integración de las diferencias bajo un principio unificador que las subsume (Giménez, 1996: 15).

La experiencia en la construcción de la identidad se encuentra entre estas tensiones, la posibilidad de reivindicar la pertenencia a identidades

múltiples que permita encontrarnos con muchos otros o el riesgo de asumir una dimensión de la identidad que si bien nos permite diferenciar de los demás, puede colocarnos en una situación de conflicto latente si esta se expresa en su faceta fundamentalista y excluyente.

En el caso de los pueblos originarios, el análisis de la identidad colectiva puede ser útil para comprender las formas como se articula con la identidad de las personas que forman parte de esta colectividad. En este artículo, he preferido hablar de la identidad comunitaria como una especificidad de la identidad colectiva, especialmente, porque es en el marco de una comunidad donde se dirimen y negocian identidades que hacen referencia a la pertenencia comunitaria y/o religiosa.

La identidad colectiva puede estar referida a un pueblo, a una etnia o a una nacionalidad. Lo que permite identificar a un pueblo significa poner atención en las notas singulares referidas al territorio, la lengua, las instituciones sociales, los rasgos culturales que pueden remitir a una memoria histórica y a sus mitos fundacionales (Villoro, 1994: 85, 87).

La memoria en la construcción de las identidades étnicas

Para la construcción de la identidad, la dimensión temporal opera desde una función integrativa,

“...en el sentido de que a través de ella el individuo posee un marco interpretativo que le permite entrelazar las experiencias pasadas, presentes y futuras en la unidad de una biografía” (Giménez, 1996: 17).

En este marco es la dimensión temporal la que permite desde la construcción de la memoria, biográfica y colectiva, lograr una integración de las identidades. Esto supone la articulación de la historia en el sentido de larga duración con los momentos de coyuntura en los que la identidad se reinventa o redefine.

Las identidades étnicas en nuestro país están referidas a procesos de larga duración que pueden encontrar en diferentes momentos del pasado un anclaje en la memoria colectiva de los pueblos originarios y de la sociedad nacional.

Las identidades étnicas deben ser escritas en plural, ya que no están restringidas a la continuidad histórica y a la permanencia con respecto a una cultura mesoamericana como herencia unilineal de los pueblos originarios

de hoy. Cuando se habla de procesos reconstitutivos o redefinición de las identidades étnicas, se habla de procesos plurales que permiten comprender cómo los pueblos indios han asumido su identidad histórica primaria y la han reelaborado en diferentes niveles a la luz de su presente.

En esta reconstitución de las identidades étnicas, la memoria histórica ocupa un lugar relevante, ya que la reafirmación de la identidad busca reforzar la singularidad frente a la alteridad, especialmente cuando esta alteridad ejerce el dominio y se presenta a sí misma como superior.

Este pasado ha sido reinventado en razón de las distintas coyunturas históricas por las que se ha atravesado:

“...la existencia objetiva de éstas culturas étnicas no reside en su mayor o menor acercamiento a supuestos orígenes prehispánicos, sino al grado de identidad que son capaces de proporcionar a sus miembros y a su capacidad para normar el comportamiento y las relaciones sociales de éstos en el seno de estructuras comunitarias dadas” (Stavenhagen, 1990: 17).

La articulación entre pasado-presente-futuro en la que se cumple esta función integrativa de la identidad no significa una secuencia lineal y progresiva en la que se insertan las identidades. Antes bien, las comunidades originarias viven un proceso circular, el tiempo es un tiempo que está en tensión entre dos concepciones, la occidental y la de los pueblos indios. Este transitar del tiempo lineal y circular explica el sentido que permite retornar a los tiempos primigenios o estrecharse en los límites de un tiempo lineal que nunca acaba por cumplirse en términos de progreso y desarrollo que se traduce en mejores condiciones de vida.

Las identidades étnicas, en el marco nacional, han transitado también entre situaciones de negación y estigmatización, así como de recuperación positiva. Los pueblos originarios de nuestro país han vivido un largo proceso de discriminación y explotación, esta discriminación se encuentra anclada en la memoria de la sociedad nacional.

Al mismo tiempo, en la historia oficial, el pasado indígena ha sido glorificado y situado como parte de la identidad mexicana. Esta paradoja habla de una tensión de la identidad mexicana como imaginario nacional, pero particularmente, aquí me quiero referir a la identidad como estigma que ha imperado en el referente nacional acerca de los pueblos originarios y la forma en que ha incidido en la construcción de sus identidades.

Discriminación e identidad indígena en la montaña de Guerrero

La construcción de la identidad de los pueblos indios ha estado marcada históricamente por la explotación económica, la dominación política primero y la exclusión social y la discriminación, después. Ser indio estuvo ligado no sólo a una confusión de carácter histórico que constituyó el hecho innegable desde el cual el conquistador nombró al otro desde una relación de hegemonía y dominio (Rangel, 2006).

El racismo se ha expresado mediante el marcaje en las líneas de color donde los criterios que privan son de carácter biológico y político. Esta delimitación de fronteras raciales se ha dado entre regiones (República de Indios-República de españoles), etnias y culturas con el objetivo de separarlas y neutralizarlas a partir de su diferenciación.

Recordemos la noción de castas del periodo de dominación española, en la que se crearon o inventaron razas con la finalidad de constituir fronteras de diferenciación entre los grupos, en aras de subrayar la superioridad racial de los españoles, quienes se encontraban en el eslabón superior, en relación con los otros grupos. Es evidente que dicha superioridad es planteada en razón del color: entre más blanco, mejor. De ahí la invención de razas como castizo, mestizo, pardo, morisco, lobo, negro o moreno para denotar e inferiorizar al otro, lo que justificó un trato discriminatorio contra el o los grupos prejuzgados.

Por lo que la revisión histórica de la construcción identitaria, siempre paradójica, de los pueblos indios, permite, por un lado, desentrañar las estrategias que los actores han utilizado para revertir la identidad que los ha negado y estigmatizado. Pero al mismo tiempo, se trata, a decir de Wieviorka, de una violencia de carácter simbólico, en la cual las categorías que las élites dominantes han utilizado para nombrar e inferiorizar al otro, han sido introyectadas y asumidas por el discriminado (Wieviorka, 1992).

En este sentido es que la identidad de los grupos marginados, social y políticamente, en el marco de una nación, se caracteriza por ser una *identidad amenazada* (Maalouf, 1999: 91) en la que los discriminados sienten que viven en un mundo que es de otros y en el que esos otros ponen sus reglas. Se da un sentimiento de pérdida, de orfandad, de intrusión. La paradoja estriba en que estos pueblos son originarios, mientras que son otros grupos posteriores a ellos, quienes se apropian de bienes y mano de obra, se apropian del sentido de legitimidad que los ubica como seres *superiores* con respecto a estos pueblos.

Ser indio en la montaña de Guerrero nos refiere a esta

multidimensionalidad e historicidad en la conformación de la identidad a la que nos hemos referido, que se construye a partir de la subjetividad del nosotros frente a los otros que nos define y nombra en un proceso de negociación constante.

Ser montañero encuentra su correspondencia con un territorio y región habitados, simboliza el espacio sagrado elegido por los dioses, la presencia y convivencia de diversas etnias, me phaa, ñu saavi, nahua y mestiza.

Pero, también hace referencia a la pobreza extrema, a la marginalidad y a su situación subordinada con respecto a los mestizos que habitan en las cabeceras regionales, Tlapa u Olinalá, ser indígena de la montaña, aún está asociado al monolingüismo que se traduce como ignorancia, *sin razón* antónimo de la razón, atribuible a las élites mestizas.

En la montaña de Guerrero, no es difícil escuchar cómo a los pobladores mixtecos del municipio de Metlatónoc se les nombre como guancos, sucios, los más pobres, pero también los que han estado olvidados y marginados, los que sobreviven en la pobreza extrema.

Ya en las notas antropológicas del año de 1938, Alejandro Paucic caracterizó a los mixtecos de la montaña a partir de criterios como las de carácter y moral:

“Huraño (vive montaraz) humilde y sumiso, tenaz, enojado. Físicamente muy resistente. Vicios: alcohólico en las fiestas, Características físicas: Laboriosos, sobrios, artistas, graves, medidos. Tendencia: Encastillarse en sus montañas, refractario al progreso mestizo, desaseados (por el clima frío y por la creencia de que el agua que corre es dañina)...” (Paucic, 1938: 93, 305 y 897).

La posibilidad de hablar de racismo, estribaría justamente en la existencia de un vínculo entre los atributos físicos y sus caracteres intelectuales y morales tal como lo vemos expresado en la cita, no exenta de características positivas, que no obstante, nombra al otro con autoridad (Wieviorka, 1992: 18).

Es por ello, que la identidad indígena es sumamente compleja, toda vez que asumirla en su carácter reivindicatorio, suele enfrentarse al estigma que ha prevalecido durante tantos siglos y que ha sido incubado y arraigado en la estructura de la sociedad mexicana.

El análisis de las relaciones interétnicas en las que se plantea la coexistencia de relaciones de casta, en el marco del colonialismo interno con relaciones de clase, según la teoría de la dependencia, continúan aportando elementos de reflexión sugerentes para regiones como la montaña de Guerrero. En efecto, las relaciones de subordinación étnica, de intercambio

desigual en el mercado, procesos diferenciados de latinización, la incorporación como jornaleros agrícolas en los campos de Sinaloa o Baja California expresan esta doble situación (Hewitt, 1988).

La identidad comunitaria en el marco del conflicto social

La identidad comunitaria está referida a la pertenencia que una colectividad siente con respecto a un orden común en la que se integra y se realiza como persona. Como tipo ideal en el referente teórico de filósofos, antropólogos y sociólogos, ha vivido procesos que la reivindican, sentimientos de nostalgia por lo que se ha perdido en el marco de las sociedades denominadas modernas. Así, la comunidad se encuentra íntimamente ligada a la tradición.

Para efectos de este trabajo, podemos partir de la siguiente definición:

“Llamamos comunidad de una relación social cuando y en la medida en que... se inspira en el sentimiento subjetivo (afectivo o tradicional) de los participantes de constituir un todo” (Villoro, 1997: 359).

En esta caracterización subyacen una serie de elementos tales como el imperativo del bien común sobre el bien individual, el sentido de pertenencia a un todo, la decisión de las personas de prestar un servicio de forma desinteresada en aras del bien de la colectividad y la cooperación como sus valores más importantes.

Es el sentido de pertenencia a la comunidad y la realización del ser, el que nos coloca de inmediato en el terreno de las identidades.

La pertenencia a una comunidad supone hablar de una identidad colectiva, esta ha sido abordada como una realidad intersubjetiva compartida por los integrantes de una comunidad:

“Por identidad de un pueblo podemos entender lo que un sujeto se representa cuando se reconoce o reconoce a otra persona como miembro de este pueblo. Se trata pues de una representación intersubjetiva, compartida por una mayoría de los miembros de un pueblo, que constituiría un “sí mismo” colectivo” (Villoro, 1994: 89).

Sin embargo, es fácil caer en la tentación de ubicar a la comunidad de origen como la entidad que nos confiere el sentido primordial de identidad, es el lugar en el que se nace, en el que se aprenden valores, creencias,

concepciones del mundo, en ella se tejen los primeros lazos con la familia y eventualmente, las redes sociales de mayor alcance.

Es este sentido primordial el que lleva en muchas ocasiones, a asumir a la comunidad de origen como el núcleo duro de la identidad de las personas. Cuestionar su normatividad, sus creencias, su cosmovisión aparece, entonces, como una traición para quienes hacen una defensa a ultranza de estos valores con el riesgo de caer en posiciones fundamentalistas.

El cambio social y la emergencia de un grupo disidente, incorpora nuevos problemas a la comunidad, lo que eventualmente puede llevar a la creación de nuevas reglas y oportunidades para asumir comportamientos antes inexistentes.

El cambio social puede incidir en diferentes dimensiones de la vida comunitaria, si bien el cambio puede ser asimilado por la colectividad y no transgredir su identidad, en algunos casos puede amenazar los valores, normas y cosmovisiones de una comunidad.

Una identidad comunitaria amenazada expresa su vulnerabilidad en el marco de un conflicto en el que se dirimen posiciones antagónicas. Los cambios se manifiestan en las actitudes, creencias, patrones de acción y costumbres de las personas (Olivé, 1994: 76) que ya no se identifican con las creencias que asume la comunidad.

La irrupción del conflicto responde a la existencia de diferencias al interior de las comunidades, paradójicamente, concebidas como entidades homogéneas. La emergencia de disidencia y conflictividad al interior de una comunidad permite preguntarnos si el concepto de comunidad es o se presenta como antónimo de la idea de conflicto.

Desde otra perspectiva, las relaciones de competencia y conflicto constituyen la posibilidad de fortalecimiento de los lazos comunitarios (Rangel, 2006).

Por lo que la categoría de conflicto, que aquí se trabaja, está referida a un campo problemático específico, a saber: conflicto intracomunitario con visibilidad religiosa. Se comprende por conflicto la confrontación que irrumpe al interior de una comunidad en el que emergen dos actores antagónicos, comunidad mayoritaria y grupo religioso disidente. En dicha confrontación se dirimen principalmente valores que se mueven en un terreno simbólico. Sin embargo, este conflicto requiere ser explicado en el marco de relaciones de poder que se dirimen en los planos comunitario, regional y nacional.

La comunidad como tipo ideal, presupone también que el bien común es el bien individual. Al no existir contradicción, los seres que la integran trabajan por el bien común, que es el suyo propio. Por lo que a decir de Luis Villoro: "...en la comunidad, en cambio, se eliminaría el conflicto, puesto

que todos incluirían en su propio interés el de la totalidad” (Villoro, 1997: 360).

La interrogante que sugiere esta aproximación a la comunidad sería ¿una colectividad en situaciones de conflicto deja de ser comunidad, toda vez que el sentido de su existencia se ve fragmentado? Más aún, para que la comunidad prevalezca, ¿se requiere defenderla de quiénes ya no desean trabajar por lo que se concibe como el bien común? O al contrario, ¿cuáles son las condiciones y factores que imperan e inciden en aquellos individuos para que se constituyan en un grupo que, aunque minoritario, es disidente y cuestiona los valores comunitarios?

Aunque el respeto al orden por seguir la costumbre supone una mayor estabilidad comunitaria que si se ejerce de manera obligatoria, lo cierto es que la obligatoriedad para asumir un cargo es resultado de un acuerdo que se toma de manera tácita y legítima desde el momento en que forma parte de las normas que rigen la comunidad.

Es cierto, sin embargo, que en la experiencia de muchas comunidades de la montaña, cada vez con mayor frecuencia existe inconformidad para asumir los cargos. Esto indica que para algunos de sus integrantes, el servicio se ha convertido en una pesada carga de la cual buscan deshacerse en cuanto les es posible.

Esto puede significar el desplazamiento del sentido del orden y la identidad comunitaria, en los que la tradición y el valor de la cooperación pierden legitimidad y validez ante la disidencia religiosa para trasladarse a la dimensión de la creencia de orden afectivo, que sitúa la revelación religiosa como centro del sentido de la nueva comunidad religiosa india emergente.

El sentido de pertenencia a la comunidad de origen parece desdibujarse cuando algunos de sus integrantes optan por cambiar de religión y adoptar así, otros valores que, de inicio, cuestionan los valores religiosos antes que los comunitarios.

Esto es importante y nos lleva al planteamiento de que el cambio religioso no supone la pérdida de la identidad comunitaria, antes bien, se está ante la emergencia de una *comunidad religiosa indígena* en construcción (Rangel, 2006).

La experiencia religiosa en la construcción de la identidad comunitaria

Abordar el tema de la identidad religiosa en los pueblos originarios de la montaña de Guerrero, nos sitúa en el ojo del huracán. El sentido de pertenencia religiosa constituye una de las reivindicaciones que han emergido fuertemente de cara al tanpreciado paradigma de la secularización que rigió el pensamiento de occidente desde el siglo de las luces cuando la emergencia de la racionalidad científica parecía derrotar al pensamiento mágico-religioso.

Sin embargo, muy a pesar de los pensadores que entronizaron la idea de racionalidad por sobre otras dimensiones, se puede afirmar que el espíritu de nuestra época, especialmente la mayor parte del siglo XX y lo que va del XXI, se caracteriza por el reposicionamiento del pensamiento religioso en el orden de las identidades. Esto significa que las personas subrayan su pertenencia religiosa por encima de otras identidades.

Muchas son las interpretaciones que se han dado a este proceso, se aduce que este ascenso de lo religioso es producto, en parte, por el hundimiento del comunismo, por la situación de crisis en la que se encuentran algunas sociedades del tercer mundo y, por otra parte, por la crisis del modelo occidental (Maalouf, 1999: 110).

Los procesos de mundialización, provocan también un reforzamiento de la necesidad de espiritualidad y al mismo tiempo, una necesidad de resguardo en el plano de la comunidad, una comunidad en la que la religión constituya el eje de su cohesión y certeza.

Se podrá aducir que la racionalidad en la que operan las comunidades originarias es muy distinta a la occidental, por lo que la discusión de la secularización debería ignorarse, sin embargo, las tensiones entre religiosidad y secularización constituyen una realidad insoslayable en el seno de estas comunidades.

Numerosos son los autores (López Austin, 1999; Florescano, 1994) que señalan a la religión como la esencia de la identidad de estos pueblos, como su núcleo duro, aquel que los define y les ha conferido sentido de pertenencia. Sin embargo, lejos de buscar una esencia religiosa, comunitaria o étnica, de lo que se trata es de ponderar cual es el lugar que la religión ocupa en la construcción de sus identidades.

El concepto de experiencia religiosa puede sernos útil para esta tarea. Esta ha sido planteada como la relación del ser humano con lo sagrado. La hierofanía o lo numinoso (Eliade, 1984) requiere la distinción entre lo real y lo existente. Por lo que en un plano ontológico, el ser percibe una realidad

invisible, inexistente, trascendente y misteriosa, se trata de una experiencia subjetiva, de forma similar a la construcción de la identidad.

En un siguiente plano, el de su objetivación, esta realidad irrumpe en el espacio y tiempo profanos. Su manifestación se encuentra en los mitos, rituales y ceremonias. Es esta expresión de carácter colectivo la que me interesa enfatizar.

En numerosos pueblos de la montaña, la realización de rituales de petición de lluvias, agradecimiento por las cosechas y fiestas patronales, continúan como parte de sus referentes vinculados a su identidad étnica y campesina.

En algunas comunidades se han manifestado procesos de secularización en los que se cuestiona el sentido y carácter de estas ceremonias. A veces, se plantea una racionalidad científica y otras veces, el cambio religioso incide en la separación entre los cargos civiles y políticos de los cargos de carácter religioso.

El sistema de cargos, construido y redefinido en diferentes coyunturas en la historia de estos pueblos, representa una forma de organización social que permite responsabilizar a los ciudadanos de una comunidad para participar en el trabajo colectivo.

El hecho de que se adopten nuevos referentes religiosos por parte de algunos integrantes de la comunidad explica las formas como se expresan las diferencias en su interior.

Así, que los procesos de conversión religiosa pasan por un doble derrotero, la necesidad de cambio de cara a los conflictos personales o existenciales y la búsqueda de independencia frente a la comunidad de origen, muchas veces cuestionando los usos y costumbres que aquellos defienden.

Al mismo tiempo, la experiencia religiosa en los conversos se presenta como una promesa de salvación. La vivencia íntima con lo sagrado se reedita desde una subjetividad revitalizada.

Lo cierto es que, tanto en la comunidad de origen, como en los integrantes que cambian de religión, esta dimensión se sitúa como motivo de disputa que parece definir prioritariamente su identidad, especialmente en el seno de la emergencia de un conflicto.

El conflicto y la expresión de las identidades comunitaria y religiosa

La emergencia de conflictividad en las comunidades indígenas permite comprender la manifestación de las identidades reivindicadas en el proceso de escalamiento y desenlace de la confrontación.

Aquí se abordan aquellos conflictos en los que la dimensión religiosa es mayormente visible. Esto es, la identidad religiosa por parte de los disidentes está en su máxima expresión, en este tipo de conflictividad se expresa la elección de la pertenencia religiosa por sobre otras pertenencias.

¿Cómo operan estos axiomas en la construcción de las identidades entre católicos y evangélicos? ¿Existe un principio unificador que los integra?

Vayamos por el principio, la respuesta a la pregunta ¿quiénes somos?, comienza con un proceso de diferenciación para, posteriormente, posicionarse en una autoafirmación positiva.

Los católicos en las comunidades indígenas afirman su identidad religiosa en el marco de una confrontación con quienes se asumen como diferentes, en este caso, los evangélicos. De otro modo, esta identidad estaría diluida o desdibujada en un contexto de multiplicidad de identidades (ser campesino, indígena, jornalero, de izquierda, de derecha, me phaa, ñu saavi, nahua, mestizo) que se asumen y ponderan de cara a distintas coyunturas.

Estas otras identidades o sentidos de pertenencia puede ser que equipare o identifique a los católicos con los evangélicos, ambos grupos antagónicos pueden ser me phaa, campesinos y jornaleros migrantes que pertenecen a la misma comunidad e incluso pueden defender la misma posición ideológico-política en alguna coyuntura electoral.

El principio unificador que subsume a católicos y evangélicos se traduce en todos estos otros sentidos de pertenencia. Por ello, es muy importante considerar como actúa en la definición del yo y del nosotros el sentido de elección. La identidad tiene un aspecto selectivo en el que el individuo y la colectividad optan por alguna dimensión, lo que implica un proceso de jerarquización y elección.

Los procesos de decisión pasan a través de la identidad, es decir, que el individuo ordena sus preferencias y escoge entre diferentes alternativas de acción en función de su identidad (Giménez, 1996: 17).

En los procesos de conversión religiosa en comunidades indígenas, la pertenencia a una religión no católica, constituye el centro de la identidad de los evangélicos. Su acción religiosa se traduce en la labor proselitista con el objetivo de adherir más personas a su causa.

La afirmación de su identidad plantea la diferenciación con respecto a los católicos. En el discurso puede llegarse incluso a la descalificación que, paradójicamente, reafirma la identidad defendida y la que se deja atrás.

En la construcción de las identidades, se plantea que los sujetos realizan un proceso de negociación con el otro, entre la representación de uno mismo y la imagen que el otro tiene de nosotros. En un conflicto, en el que es necesario llegar a un acuerdo mínimo, se requiere de una negociación y diálogo entre las partes o sujetos antagónicos, en esta negociación se ponen en la mesa y se confrontan los valores que cada sujeto defiende y que definen parte de su identidad.

Sin embargo, el carácter exclusivo en la ponderación de la identidad, comunitaria versus religiosa, hace muy difícil llegar a un acuerdo en el que ambos grupos antagónicos estén satisfechos. Los procesos de conflicto que he estudiado, se caracterizan por el hecho de que las minorías religiosas son desplazadas o expulsadas de su comunidad de origen.

“ Esto quiere decir que lo que se halla en juego en estos conflictos es la propia identidad considerada como valor supremo, de modo que todos los demás “bienes”, como la dignidad, los derechos y los beneficios materiales reclamados, deben considerarse como derivados de la misma. Una característica peculiar de este tipo de conflictos es la exclusión, en principio, de toda negociación. En efecto, la identidad no es negociable por definición, y esto explica el carácter muchas veces intransigente y violento de la lucha” (Giménez, 2004: 41).

En estos procesos de conflicto, nos encontramos frente a la reivindicación de identidades comunitarias que defienden la normatividad y derecho que rige a la comunidad, de cara a quienes reivindican su pertenencia a una religión no católica. El centro de la reivindicación identitaria es distinto en ambos casos, unos defienden las reglas de la comunidad y eventualmente, la pertenencia al catolicismo, mientras otros, lo hacen con respecto al protestantismo.

Así, por una parte, la comunidad reivindica la normativa, queda normatividad se refiere a normatividad como los usos o costumbres de las comunidades indias, a derecho consuetudinario los usos y costumbres, la fiesta patronal como centro de su identidad como grupo. Mientras que los disidentes defienden los nuevos valores adquiridos, la alabanza a un Dios que no es ídolo, el nacimiento a una nueva vida, lejos del alcoholismo y Satanás, la negativa a cooperar en las fiestas patronales, su identidad se redefine inicialmente en el cuestionamiento y la negación del otro, del católico.

Para los evangélicos la *Biblia* constituye el libro sagrado que les

permite sustentar su identidad primordial frente al resto de la comunidad. Por una parte, la lectura por parte de la Iglesia católica fue casi nula durante mucho tiempo, su lectura era exclusiva por parte del clero.

“Para la concepción evangélica (y cristiana en general) la Biblia es el centro productor de sentido a la que los sujetos conversos se someten, pues se trata de los “designios de Dios”, y de esta manera, el peso simbólico de la palabra plasmada en este texto “sagrado” representa la verdad del mundo, la explicación de la vida y con ella su sentido” (Covarrubias, 2002: 87).

En la crítica que se hace a la comunidad, que es percibida como católica, los evangélicos traen a colación los versículos de la *Biblia* para sustentar la idea de que los otros viven en el error. Particularmente, les gusta citar aquel versículo referente a la idolatría, el hecho de que los católicos veneren las imágenes de santos y vírgenes lo comprueba¹.

Así pues, la agresión expresada en procesos de expulsión hacia la disidencia religiosa por parte de las autoridades comunitarias, avaladas por la comunidad, plantea una suerte de sentimientos discriminatorios y agresivos de esta minoría hacia la comunidad. Lo cierto es que manifiestan un desdén hacia esta, a la cual también catalogan como ignorante, en aras de creerse portadores de una supremacía moral o espiritual que los legitima. ¿Cuál es la diferencia? para convertir a quienes no forman parte de su religión a la adopción de la fe verdadera.

En efecto, la disidencia religiosa se asume como el grupo de elegidos por la divinidad. El concepto de secta explicado por Weber, alude a la existencia de un grupo sectario en razón de subrayar su diferencia con respecto a los otros, quienes son los no elegidos.

El asumirse como elegidos de la divinidad, perseguidos por sus creencias, les confiere un cierto tipo de legitimidad frente al resto de la comunidad. Al ser expulsados, esto les permite situarse en un lugar de superioridad con respecto a los otros. La identidad religiosa se refuerza por todas las situaciones adversas a las que tienen que enfrentarse.

En esta confrontación se dirimen valores, creencias, memoria, se dirimen o ponen en juego las identidades. Por una parte, se enfatiza el sentido primordial que confiere la identidad comunitaria, por el otro, se subrayan los valores que confiere la religión que se adopta.

¹ Versículo que a la letra dice: “Nuestro Dios está en los cielos; Todo lo que quiso ha hecho. Los ídolos de ellos son plata y oro, Obra de manos de hombres. Tienen boca, mas no hablan; Tienen ojos, más no ven; Orejas tienen, más no oyen; Tienen narices, mas no huelen: manos tienen, mas no palpan; Tienen pies, más no andan; No hablan con su garganta. Semejantes a ellos son quienes los hacen, y cualquiera que confía en ellos” (Santa Biblia Antiguo y Nuevo Testamento Salmo 115,). Antigua versión de Casiodoro de Reina (1569). Revisada por Cipriano de Valera (1602). Otras revisiones: 1862, 1909 y 1960, Salmo 115, México, 1960, Sociedades Bíblicas Unidas.

Normalmente, el estallamiento del conflicto sucede en el marco de la fiesta patronal. La fiesta constituye uno de los referentes centrales en el sentido identitario de la comunidad, en ella confluyen referentes religiosos, el sentido de reciprocidad entre las comunidades, sus integrantes invitan y visitan a las comunidades vecinas, les dan albergue, alimento, se convive con ellos.

La negativa de los evangélicos a cooperar en esta fiesta se expresa el día de su celebración. Es entonces, cuando se cerca a la minoría disidente, se le amenaza con expulsarlos si continúan con ese comportamiento no sólo anticatólico, sino particularmente anticomunitario, ambas dimensiones que aluden al sentido primordialista y exclusivo, y, por tanto, excluyente, de la identidad.

Un tercero en disputa: Los funcionarios de gobierno.

En el proceso de escalamiento de un conflicto visiblemente religioso, la injerencia del gobierno como presunto intermediario entre los grupos antagónicos, revela una confrontación que parece desdibujada; la de los pueblos originarios con el Estado.

Esto permite entender el lugar que el gobierno ocupa en el referente de las comunidades y los pueblos indios. Si bien, son llamados por uno de los grupos a efecto de buscar formas de solución al conflicto, especialmente, por parte de los disidentes, en el proceso de negociación, su injerencia es incómoda para la comunidad mayoritaria, quienes manifiestan su descontento señalando que es la comunidad y su normatividad normativa la que debe regir los acuerdos que se tomen entre las partes.

En este proceso, la comunidad reivindica su identidad colectiva como pueblo indio frente al gobierno, quien es considerado como el otro, eventualmente, se convierte en otro sujeto antagónico, quien es percibido como un sujeto agresor de los valores comunitarios que constituyen parte de su identidad colectiva.

Al mismo tiempo, el grupo disidente que es valorado como quien cuestiona y se aleja de las costumbres comunitarias, es también con quien se confronta y es visto como traidor no sólo de la colectividad, ya que considera de portavoces a los funcionarios del gobierno.

Es en el proceso de escalamiento y después, durante la negociación, en el que se reivindica y defiende aquella parte de la identidad que se percibe como vulnerada, se manifiestan las relaciones de poder presentes en el entramado social. Se expresan las formas como cada grupo caracteriza al

contrario, la presencia de los grupos antagónicos evidencia la negación que se hace del otro. Especialmente, aquí me quiero referir a las percepciones que los funcionarios medios tienen con respecto a la comunidad en conflicto². Para la muestra un botón: No entiendo: ¿porqué el subrayado?

“La comunidad tiene 300 habitantes tlapanecos. Las mujeres no hablan español y los hombres muy difícilmente (...) se dedican a actividades agrícolas y a la crianza de animales para el autoconsumo, sus condiciones de vida son de extrema pobreza, se trata de una comunidad socialmente cerrada hacia las relaciones con los tres niveles de gobierno, por lo que sus creencias religiosas vienen a constituir una de las principales centralidades de su existencia social y justificación individual...” (San Juan Puerto Montaña: 2001).

Si se lee con atención, esta carta permite ponderar la concepción que prevalece hacia las comunidades originarias, parece una copia fiel del enfoque indigenista de principios del siglo pasado: el monolingüismo, una economía de autoconsumo, la pobreza y las relaciones socialmente cerradas con el gobierno, intenta justificar el hecho de que sus creencias religiosas constituyan el mecanismo fundamental de su funcionamiento y, por ende, esta suerte de atraso, incide en la irrupción de conflictividad social. El gobierno se mira a sí mismo como un ente lejano sin ningún tipo de responsabilidad.

Es frente a la concepción que devalúa y ha estigmatizado a los pueblos indios, el momento en el que se hace nítida la defensa a la comunidad como reducto de su identidad, es este, el espacio de autonomía relativa, el que les permite hacer valer sus derechos y la normativa debe quedar normatividad que los rige. Las personas que vienen de fuera requieren sujetarse a estos principios, de otra forma pueden ser juzgados, amenazados y encarcelados si la conducta de los fuereños, así lo amerita. El reconocimiento, que tanto se ha escatimado a estos pueblos, es arrebatado por la comunidad.³

² Se trata de la comunidad me phaa de San Juan Puerto Montaña, quien vivió un conflicto religioso en el 2001. Una vez que estalló el conflicto, se pidió a funcionarios de la Subsecretaría de Asuntos Religiosos con sede en Chilpancingo, intervenir en la negociación. Dicha Subsecretaría, elaboró un expediente del conflicto, aquí transcribo la carta que el Lic. Jesús Vargas, dirige al Dr. Álvaro Castro Estrada, Dirección General de Asociaciones religiosas, el día 14 de febrero del 2001.

³ En el conflicto suscitado en la comunidad nahua de Tlacotla, Xalpatláhuac, con tres familias conversas al grupo Testigos de Jehová. Una vez que la comunidad destruyó y saqueó las pertenencias de estas familias, asistieron a Tlacotla varios funcionarios de gobierno, entre ellos un agente auxiliar del Ministerio Público, un perito de la Procuraduría Judicial del Estado y un visitador regional de la Comisión de Derechos Humanos en Tlapa, acompañados por los jefes de familia perjudicados en su propiedad, su cometido era “...practicar inspecciones correspondientes y dar fe de los daños ocasionados a las tres viviendas para que el perito emitiera su dictamen de avalúo; sin embargo, fueron detenidos y privados de su libertad 6 horas, siendo liberados por el Síndico, después de comprometerse a no regresar a la comunidad y a que los miembros de la secta abandonaran el pueblo.”. (Expediente RM-2 Tlacotla, Municipio de Xalpatláhuac, Subsecretaría de Asuntos religiosos, Chilpancingo, Guerrero).

Reflexiones finales

En este artículo, se ha puesto atención a dos dimensiones de la identidad: , la identidad comunitaria en pueblos originarios y la identidad religiosa en el marco de situaciones de conflicto intracomunitario. La reivindicación de alguna de estas identidades suele manifestarse en los procesos de escalamiento de conflictos visiblemente religiosos, lo que no significa que no estén involucradas otras dimensiones, políticas, agrarias, entre otras.

La metodología que se siguió fue la realización de trabajo de campo, que permitió, mediante la observación participante, recuperar las distintas voces de los actores involucrados en los conflictos.

El abordaje teórico para comprender la construcción de las identidades en esta región estuvo constituido por las categorías identidad étnica, identidad comunitaria, identidad religiosa y conflicto intracomunitario que permitieron comprender la defensa de los valores mayormentepreciados de cara a la amenaza que perciben de las instituciones mestizas.

Por una parte, la emergencia de una faceta de la identidad permite afirmar la idea de que el espíritu de nuestra época se caracteriza por la reivindicación de la pertenencia religiosa y comunitaria, en la que prevalece un sentido primordial y excluyente al mismo tiempo.

Esto significa, que, de cara a situaciones de vulnerabilidad y discriminación, los actores sociales, agrupados en comunidades, defienden su identidad comunitaria como parte de su pertenencia a un pueblo originario, me phaa, na saavi o nahua, como una forma de resistencia que les permite defender su identidad que ha estado amenazada, particularmente, frente a dos antagonistas, el Estado, representado por los funcionarios del gobierno y, de manera coyuntural, la minoría religiosa que amenaza el sentido primordial de la comunidad de origen.

Al mismo tiempo, esta minoría religiosa es producto de una serie de cambios de distinto orden que operan no sólo en el marco comunitario, sino en el orden social mayor: regional, nacional o internacional, quienes, después de buscar certeza refugiándose en una nueva opción religiosa y, frente a la dificultad por practicar su fe religiosa en el ámbito de su comunidad, son desplazados o expulsados, lo que implica la eventual emergencia de comunidades de corte religioso en la ciudad rectora de la región: Tlapa.

En el nacimiento de estas comunidades religiosas, lejos de romper con el sentido de pertenencia a un todo homogéneo que los aglutina y les da cohesión, prevalece el sentido subjetivo de pertenencia a un todo, la existencia de lazos de solidaridad y, especialmente, la pertenencia a

una nueva opción religiosa como el caso de los neopentecostalismos, los paracristianos como los testigos de Jehová o la Iglesia mixteca que, además, recupera el sentido de pertenencia a un pueblo originario como el mixteco.

Así, el problema de la memoria como parte de la identidad de los pueblos originarios en su sentido integrativo permite explicar la forma que opera en el contexto de la adopción de nuevos referentes religiosos. Si bien, tanto la comunidad mayoritaria, como la minoría religiosa pueden reconocer una misma herencia étnica y comunitaria, dimensiones que los aglutinan en un mismo sentido de pertenencia, en situaciones de cambio abrupto, se plantean rupturas con ese orden del que ambos sujetos, ahora antagónicos, abrevan.

Sin embargo, también se expresan continuidades, especialmente las referidas a la emergencia de una comunidad, a su sentido corporativo, a la existencia de un liderazgo, ahora carismático, y al lugar preponderante que ocupa la religión en su referente identitario.

Las Iglesias Iglesias y denominaciones religiosas más exitosas son las de corte pentecostal, debido a la flexibilidad que muestran con respecto a las culturas en las que se insertan. Así, estas dichas Iglesias Iglesias tienen servicios en la lengua de origen (me phaa, ñu saavi o nahua) cuentan con un consejo de ancianos a los que se les respeta, los pastores son integrantes de sus comunidades, realizan cooperaciones para la construcción de su parroquia y para reuniones o asambleas regionales o nacionales, eventualmente realizan ceremonias de petición de lluvias y agradecimiento por las cosechas, actividades ligadas a las labores agrícolas.

Especialmente, es importante considerar la lengua materna que expresa una de las pertenencias más importantes y definitorias de la identidad. El hecho de que los servicios religiosos sean realizados por un pastor, eventualmente regularmente oriundo del pueblo originario, y en lengua materna, permite un acercamiento sustancial con la nueva religión, a diferencia de la religión católica, que oficia la misa en español y tiempo atrás, en latín.

En el discurso de ambos actores antagónicos, comunidad mayoritaria y grupo disidente, se toma distancia con respecto al gobierno. En el primer caso, como vimos, la defensa a la comunidad se hace patente en el marco de un conflicto, mientras que los disidentes religiosos, aunque llaman al gobierno para mediar el conflicto, plantean muchas reservas en razón de la comparación entre el reino divino y celestial frente a la autoridad del gobierno. Esto es, la emergencia de nuevas comunidades religiosas, también presenta formas de resistencia frente al gobierno, acuñadas a los largo de la historia en el seno de sus comunidades de origen.

Bibliografía

- COVARRUBIAS, C. (2002). "Conversión religiosa y familia: entre la construcción de las identidades individuales y el efecto de descolocación social. (Reflexiones a partir del referente empírico)". En: COVARRUBIAS, Karla y Rogelio DE LA MORA, Rogelio. (comps), . *Cambios religiosos globales y reacomodos locales*, . México, Altexto.
- DOROTINSKY, D. (1990). "Investigaciones sobre costumbre legal indígena en los altos de Chiapas (1940- 1970), y". En: STAVENHAGEN, Rodolfo y Diego ITURRALDE, Diego. (Eds.). *Entre la Ley ley y la costumbre. El derecho consuetudinario indígena en América Latina*, México, III/IIDH Instituto Indigenista Americano.
- MIRCEA, Eliade. (1984). *El mito del eterno retorno*, . España, Alianza.
- FLORESCANO, Enrique E. (1994). *Memoria mexicana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- GIMÉNEZ, Gilberto G. (1996). "La identidad social o el retorno del sujeto en sociología". En: Identidad, III Coloquio Paul Kirchoff. México: IIA-DGAPA-UNAM. (2002) *La moda de las identidades: identidades y conflictos étnicos en México*, en *La sociedad mexicana frente al tercer milenio*, México, Coordinación de Humanidades/ Porrúa.
- GIMÉNEZ, Gilberto_____. (2002). *La moda de las identidades: identidades y conflictos étnicos en México*. México: Coordinación de Humanidades-Porrúa.
- (1996) *La identidad social o el retorno del sujeto en sociología*, en Identidad, III Coloquio Paul Kirchoff, México, IIA-DGAPA-UNAM, GIMÉNEZ Gilberto (2004) *Cultura e Identidades*, off set, 44 pp.
- HEWITT DE ALCÁNTARA, Cynthia. (1988). *Imágenes del campo. Una interpretación antropológica del México rural.*, México, : El Colegio de México.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo A. (1999). *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana*, . México, IIA- UNAM.
- MAALOUF, A. min (1999). *Identidades asesinas* . México, Alianza editorial.
- OLIVÉ, León L. (1994). "Identidad colectiva, ". en *La identidad personal y la colectiva*, En: León OLIVÉ, L. y Fernando SALMERÓN, F. (editoresEds.). *La Identidad personal y la colectiva*. México, : UNAM.
- RANGEL, Lozano, Claudia. (2006). *En nuestro pueblo no mandan ustedes, manda el pueblo. Disidencia, cambio religioso y conflicto en la Montaña de Guerrero.*, Tesis para obtener optar el al grado título de Doctora en Ciencias Políticas y Sociales, con orientación en Sociología, , FCPyS- UNAM, Distrito Federal. México.
- Santa Biblia Antiguo y Nuevo Testamento*, antigua versión de Casiodoro de Reina (1569) Revisada por Cipriano de Valera (1602) Otras revisiones: 1862, 1909 y 1960, México, 1960, Sociedades Bíblicas Unidas. STAVENHAGEN, Rodolfo R. (1990). *Problemas étnicos y campesinos* . México, CNCA, INI.
- VILLORO, Luis. (1994). "Sobre la identidad de los pueblos" En: OLIVÉ, L. y SALMERÓN, F. (Eds.). *La Identidad personal y la colectiva*. México: UNAM.
- VILLORO, Luis_____. (1997). *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, México, El Colegio Nacional/ Fondo de Cultura Económica.
- WIEVIORKA, Michel. (1992). *El espacio del racismo.*, México, España.: Paidós.
- Archivos históricos:** Archivo Paucic, *Mixtecos*, registro no. 93, 305.897, Chilpancingo, Guerrero. México. **Expedientes de la Subsecretaría de Asuntos religiosos, Chilpancingo, Guerrero.** Expediente RM-2 Conflicto de Tlacotla, Municipio de Xalpatláhuac. Expediente RM- 18. Conflicto de San Juan Puerto Montaña, Metlatónoc.

VIRAJES

“EL SANTO QUIERE FIESTA”. DEVOCIÓN, HALAGOS Y AGASAJO A SAN LA MUERTE, PROVINCIA DE BUENOS AIRES, ARGENTINA*

WALTER ALBERTO CALZATO
GABRIELA SÁNCHEZ HERNÁNDEZ*****

Recibido: 15 de agosto de 2012

Aprobado: 11 de septiembre de 2012

Artículo de Investigación

* Artículo de investigación. El artículo hace parte de los resultados de la investigación doctoral de los autores.

** Lic. En Ciencias Antropológicas, UBA. Doctorando, Universidad Nacional de La Plata. Docente.

*** Lic. En Sociología, UNAM. Doctora en Cs Antropológicas, UNAM. Profesora de Tiempo completo, UPN-Ajusco, México, D.F.

Resumen

En el siguiente artículo se presenta el análisis de las fiestas en honor de san La Muerte, culto religioso popular (figura esquelética) con epicentro en la provincia de Corrientes, pero que se encuentra representado en Chaco, Formosa, Misiones, Santa Fe, provincia de Buenos Aires y Capital Federal (Fig. 1). Se analiza el carácter devocional del mismo, las características que imponen las dueñas del santo a cada templo y cómo influye esta impronta en el carácter propio de las fiestas que se celebran el 15 y el 20 de agosto de cada año con baile, asado y procesión. Se analizan varias posturas referentes al concepto de lo festivo y se contrastan con las propias fiestas del santo. Este patrimonio inmaterial, se define como culto católico popular, debido a su fondo estructural, liturgia y praxis devocional profundamente católica. Se atiende a las definiciones de Manuel Marzal sobre este tópico.

Palabras clave: ceremonia, devoción, existencia, fiesta, lo festivo, san la Muerte.

"THE SAINT WANTS FESTIVITY". DEVOTION, PRAISE AND DELIGHT TO SAINT DEATH, BUENOS AIRES PROVINCE, ARGENTINA

Abstract

An analysis of festivals in honor of San La Muerte (Saint Death), a popular religious cult (skeletal figure) with epicenter in the province of Corrientes, but that is represented in Chaco, Formosa, Misiones, Santa Fe, province of Buenos Aires and the Federal Capital City (Fig. 1) is presented in this work. Its devotional character is analyzed as well as the characteristics imposed by the owners of the saint to each temple and how this mark influences on the character of the festivals which take place between August 15 and August 20 each year, with dancing, barbecue and procession. Several positions regarding the concept of the festive and they are contrasts with the actual celebrations of the saint. This intangible heritage is defined as a Catholic popular cult because of its structural base, and deep Catholic devotional liturgy. It meets Manuel Marzal's definitions on this topic.

Key words: ceremony, devotion, existence, festival, festive, san la Muerte.

Introducción

Las fiestas y ceremonias emparentadas con el mito y el rito han sido objeto de estudios desde el nacimiento mismo de la ciencia antropológica. Aunque en menor medida, en el caso de Taylor, pero sí con abundantes datos en el caso de Frazer, Durkheim, Malinovsky y Marcel Mauss.

El primero de ellos, Frazer (2003) analiza las fiestas ígneas celebradas en el norte de Europa. Según el autor, estas se originan en periodos anteriores al nacimiento del cristianismo. De esa manera pone en consideración, fiestas cuaresmales, pascuales, vísperas de todos los santos, entre otras. Dichas fiestas que el autor presenta con detalle, consisten en el uso de fogatas, quema de muñecos o animales, paseo de antorchas y demás, todas y cada una de ellas con su variable particular. El autor las interpreta oscilando entre la teoría solar y la purificadora. La primera, indica lo que el autor denomina “magia imitativa”, mediante el fuego se trata de imitar al Sol como fuerza dadora de vida, Sol que recae sobre el resultado de las cosechas. La purificadora interpreta al fuego como el encargado de librar a las cosechas de todo maleficio como duendes, demonios y entidades malignas. Esta consideración parte de un análisis evolucionista lineal, donde los pasos sucesivos en la historia de la humanidad son la magia, la religión y la ciencia. Estas fiestas pertenecen al estadio mágico.

Por su parte Durkheim (2001) se aparta de las visiones decimonónicas que buscaban el origen de la religión, considerando de manera evolutiva que las etnias del pasado pertenecían a un estadio superado por la civilización. A dicho estado salvaje, fuera de la razón “primitivo”, se le adjudicaba costumbres y modos de pensamiento que rayaban en la irracionalidad. Durkheim, aunque se basó en sus trabajos del pensamiento indígena australiano, vinculando a éste con la idea de totemismo, como origen de la religión, dio un nuevo status a la sociología religiosa, considerando a la religión como un sistema “solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas...” (Durkheim, 2001: 42). Las representaciones religiosas son representaciones sociales y colectivas. La religión es un hecho social, por tanto, es posible estudiar la religión de manera objetiva tomando a ésta como un objeto preciso de investigación. De esta manera, definió a las fiestas religiosas como factores de unificación. La persistencia de los ritos, las ceremonias, las fiestas son una manera en que los individuos puedan reafirmarse socialmente. Hablando de la reafirmación que el tótem posee para un grupo étnico religioso:

“Lo esencial es que los individuos estén reunidos, que se perciba la existencia de sentimientos comunes y que estos se expresen en actos comunes; pero todo

lo que se refiera a la naturaleza particular de esos sentimientos y actos es algo relativamente secundario y contingente. Para lograr ser consciente de sí mismo, el grupo no tiene necesidad de realizar determinados actos y no otros. Es preciso que comulgue en un mismo pensamiento y en una misma acción, pero poco importan las especies sensibles que utilicen para tal comunión. Sin duda esas formas exteriores no se determinan al azar, pero las causas que intervienen no están arraigadas en lo que hay de esencial en el culto” (Durkheim, 2001: 360).

Desde esta definición, ríos de tinta han corrido en la teoría antropológica sobre el significado del rito, la ceremonia y la fiesta. Nos es imposible tratar en detalle cada una de ellas. La extensión y el propósito del presente trabajo exceden dicho análisis. Enumeramos algunos trabajos, muy puntuales y muy interesantes para la definición de fiesta que nos ayudarán a comprender el fenómeno de san La Muerte en el territorio argentino. Para Pieper (1974) la fiesta es una afirmación del mundo, es un sí a la totalidad, es un sí a todo lo bueno de la vida. Este autor de procedencia tomista, desdeña aquellas definiciones de fiesta que la contrastan con los días no laborables. La fiesta no es un día de ocio, en contrapartida con un día de trabajo. Esta alcanza su cenit más allá de estas dualidades, más allá de estas consideraciones de calendario. En la fiesta, el séptimo día, es la afirmación de la presencia de Dios en el mundo, el meollo de la totalidad. La fiesta se hace presente en lo eterno, aquí el sí de Nietzsche se hace presente, en la plenitud de la vida. La definición de este tomista no incluye ni los excesos, la desmesura del hecho festivo, la burla y el sarcasmo (Maldonado, 1975). Un punto de vista diferente al enunciado por Pieper, es el que pertenece a Cox y Moltmann (1972).

“Cox y Moltmann (1972) coinciden en considerar la fiesta bajo la categoría de yuxtaposición. La yuxtaposición es el resultado de dos notas típicas de la fiesta, a saber: el exceso, la crítica, la burla, la risa. El encabalgamiento de estos dos rasgos y sus connotaciones, da por resultado un contraste evidente, una yuxtaposición entre la vida cotidiana y la afectiva. Se constata en la fiesta una vida exuberante, pródiga, pero no simplemente bajo el signo de la afirmación y el asentimiento, sino también de la contradicción, la confrontación y el desajuste. La fiesta pretende no tanto la integración en un todo y la expresión de una armonía cuanto la explosión y el resquebrajamiento de cualquier situación concreta, bien social, bien mundana, que se experimente como estrecha y opresora” (Maldonado, 1975: 203).

Estos dos puntos de vista, tanto el de Pieper, como el de Cox y Moltmann (1972), el primero con un sesgo conservador, nos ayudarán en

el presente a calibrar, a ajustar y poder ver como en la religiosidad popular se desarrollan los festejos en el caso de santos particulares, como es el santo que nos ocupa.

Culto a san La Muerte

Características generales. Este culto se distribuye entre las provincias de Chaco, Formosa, Corrientes, Misiones, Buenos Aires y Capital Federal. Se poseen datos muy imprecisos de las provincias de Santa Fe y Entre Ríos. En la provincia de Buenos Aires, los templos existentes se ubican en Gran Bourg, General Rodríguez, Villa Domínico, José C. Paz, Morón, Claypole. En Capital Federal se ubicaron dos santuarios (Fig. 1).

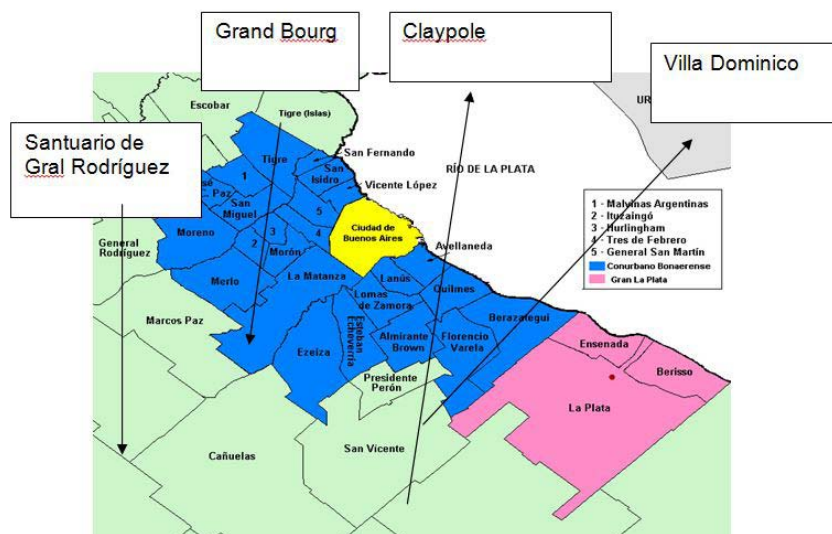


Figura 1. Santuarios provincia de Buenos Aires.

Se agregan a esta lista una serie de entrevistas a devotos particulares que no se encuentran asociados a algún templo en particular. Fueron realizadas en bares de la Ciudad de Buenos Aires (Calzato, 2005, 2006).

La iconografía es muy variada. Existen imágenes realizadas en yeso, madera, hueso de animal o hueso humano. Las hay de dos metros de altura (Gral. Rodríguez); imágenes muy pequeñas en metal oro, forma de lámina (Empedrado Corrientes); de media altura, que son las más comunes; y las

realizadas en yeso. Existen dos imágenes modelo: la esqueletaria con o sin guadaña y aquella que consiste en un rey con su corona, sentado. A este por lo general, se le denomina san Paciencia, San Bernardo o San Justo. Guardando relación con el Cristo de la Paciencia. Cada santuario reviste a la imagen del santo de una manera particular. No hay univocidad en cuanto a este tema. Depende de la dueña del santo, las imágenes heredadas y en algunos casos, que son pocos, las cuidadoras del mismo aceptan imágenes que los mismos devotos le llevan.

Las denominaciones del santo son bien variadas: san La Muerte, Señor de la Buena Muerte, san Flaco, san Esqueleto, El negro, Pirú, Señor de la paciencia, san Paciencia, san Esqueleto, entre otros.

La praxis devocional consiste generalmente en pedidos relacionados con el amor, el dinero y la salud. Muchos devotos consideran a san La Muerte un santo más entre tantos, otros le dan un carácter especial dado su poder (Calzato, 2004).

En la provincia de Buenos Aires, existen datos muy imprecisos, pero en la provincia de Corrientes, sí se utiliza la imagen del santo para realizar “daños”, es decir, la provocación directa de divorcios, enfermedades, hasta la misma muerte. Por lo general, según algunas dueñas del santo, la imagen del mismo se encuentra tapada con un lienzo negro.

En cuanto a las relaciones de los devotos con el santo esta se establece de una manera sumamente “pasional” (Calzato, 2012a, 2012b). En páginas subsiguientes veremos que estas relaciones se establecen bajo tres parámetros: la veneración, el cumplimiento y a falta de este último, el castigo (Calzato, 2008). Podemos definir la relación como visceral. Por supuesto que esto no es en todos los casos. Existe una franja media de devotos que simplemente le piden por trabajo, pero sin entablar lo visceral. Simplemente le piden “favores”, sabiendo de antemano que deben cumplir con la promesa, de lo contrario, el santo los castigará muy severamente (Calzato, 2008, 2011).

San La Muerte se nos presenta en todos los santuarios acompañados de otras veneraciones: siempre la Virgen María (desata nudos, Medalla Milagrosa, Virgen de Luján), santa Catalina, compañera inseparable, santa Rita, Gauchito Gil, san Roque, san Cayetano, San Antonio, entre otros. Pero esta pluralidad se ve acotada por dos motivos: i) Temática y propia elección de la cuidadora y ii)

Características generales del templo.

En el caso de Villa Dominico, por ejemplo, el santuario cumple la función de ser un elemento cohesionador dentro del área marginal donde se encuentra de manera exclusiva. En este caso su santuario posee una sola imagen del santo vestido de blanco. Nada más. Además de los devotos

fieles al templo y la cuidadora, el círculo se completa con los visitantes que la cuidadora atiende en su función de sanadora. Por supuesto, también se encuentra en una casa de familia. Las fiestas del santo en este caso no reúnen gran cantidad de fieles. Son más bien familiares y comunitarias.

En el caso del templo de Claypole, de los hermanos Deniz este se encuentra supeditado a un gran comedor infantil donde se realizan actividades sociales para la comunidad. En este caso la pluralidad hagiográfica es considerable.

En la misma forma, el santuario de Once, en la Capital Federal se encuentra en un departamento particular donde la dueña y cuidadora vive con su hijo. Pese a ser un departamento pequeño, asisten durante la fiesta del santo, alrededor de 2.500 personas, que toman turno en la planta baja para saludar, realizar pedidos y cumplir promesas. En este caso, también la cantidad de imágenes de san La Muerte, llega a 35 y la hagiografía que acompaña al santo es muy variada.

Estos simples ejemplos nos dan una idea de que por supuesto no son taxativas, pero si tomamos una cierta idea de la hagiografía acompañante y la apertura y función del templo. La forma más extrema es aquella donde el devoto se coloca en alguna zona de su cuerpo un pequeño san La Muerte, realizado en hueso de "cristiano bautizado". Por lo general, las zonas elegidas son el muslo o el abdomen. Este pacto que se realiza con el santo tiene el propósito de poseer una "buena muerte", es decir, que el santo lo proteja de las balas y cuchillos. Esto no significa no morir, sino no ser víctima de una muerte violenta. Los devotos del santo no ofrecen resistencia, ni poseen conflictos con la muerte natural, la aceptan y la asumen como extinción de su personalidad.

Las dueñas del santo cumplen un papel muy importante en lo que toca a concentrar y consensuar buena parte de la feligresía. En la mayoría de los casos ejercen la videncia que utilizan para sanaciones. Por otro lado, son consejeras barriales donde acuden muchos devotos para tomar consejos acerca de su vida. Polo de reunión y cohesión, las cuidadoras del santo son una referencia constante para la organización de las fiestas anuales y el cuidado del templo. Se definen como poseedoras del don de la videncia y veneran a san La Muerte como el santo "de los buenos", nunca para hacer daños. Lo que observamos es que las "payeseras" o "curanderas" que utilizan al santo para hacer daños, permanecen aisladas, solitarias y sin ninguna vinculación con algún templo en particular. Nos recuerda a Durkheim cuando nos hablaba de las diferencias entre magia y religión.

Tanto en Corrientes y en la provincia de Buenos Aires san La Muerte no es entidad de incorporación. Tanto los devotos, como las dueñas del santo, lo definen de una manera muy clara. La confusión viene dada que la

umbanda posee entidades que representan a la muerte, como es el caso de Tata Cabeiras o Tranca Rúa, que en circunstancias especiales, se incorpora a los asistentes del ritual umbanda. Este no es el caso del santo que nos ocupa. A lo sumo se le adjudica ser dueño de las almas del cementerio, como es el caso de las dos entidades mencionadas.

Culto extremadamente liminar. Por lo general, se desarrolla en ambientes de extrema pobreza o de una caída estrepitosa en lo económico (Calzato, 2006). Las áreas marginales, los centros de detención son aquellos lugares donde el santo cobra importancia y donde su veneración se asienta. En estos últimos años se ha visto que un sector de la clase acomodada se acerca a los santuarios. Pero comúnmente, el santo define su contexto de veneración en sectores económicos sumamente golpeados.

Fiestas y celebraciones

Aunque los devotos asisten a los santuarios durante todo el año, las fiestas del santo se realizan el 15 o el 20 de agosto de cada año. Cada fiesta posee su característica especial, de acuerdo al contexto dónde se encuentra situado y el sello devocional que cada dueña del santo le otorgue a su santuario. Las hay multitudinarias, como es el caso de Claypole (hermanos Deniz, Gran Bourg) o comunales privadas (Villa Domínico, Gral. Rodríguez). En el caso del templo del hermano Natanyun (Claypole) no se realizan fiestas públicas debido al carácter esotérico devocional del mismo.

Sobre la fecha existen todavía muchos puntos a dilucidar. En la misma fecha (15 de agosto) la Iglesia Católica festeja la Asunción de la Virgen María, es decir, su dormición en la muerte.

Existe una relación próxima que puedo denotarse, tanto en los discursos de los devotos, como en la hagiografía de los santuarios. Los devotos establecen una relación, en algunos casos de aproximación con las diferentes devociones marianas (Virgen de Luján, Virgen desata nudos, Medalla Milagrosa, entre otras), en otros casos como figuras antagónicas; frente a los pedidos se deciden, según sus discursos, por uno o por otro, dado que entienden que no pueden convivir juntos. La hagiografía en los santuarios, como hemos dicho, es muy profusa y con figuras marianas siempre presentes. En algunos trabajos aludimos a la diferencia entre ambas veneraciones. La Virgen María y sus advocaciones se encuentran cimentadas sobre una base histórica-institucional que la legitima. San La Muerte se encuentra fuera de esta legitimización. Su canonización es popular, ni tampoco posee una “historia” que sustente su accionar por esta

tierra. Los devotos sí poseen una serie de relatos míticos acerca de su origen en el litoral argentino.

En estos relatos se le ubica al santo como un sacerdote jesuita que durante la conquista española del litoral argentino, dedicándose a la sanación corporal y espiritual, un “rey” lo envió a prisión, sin agua, ni comida. De esta manera, adelgazó y es tal como lo vemos al santo hoy día.

Presentamos aquí tres fiestas relevadas en los años 2004 y 2005.

Templo y comedor infantil: “Gauchito Gil”. Claypole

Se encuentra a cargo de dos “gauchos” oriundos de la provincia de Corrientes, los hermanos Deniz, que así se autoidentifican, además de músicos chamameceros, ejercen la sanación espiritual y la videncia. Visten, en su asistencia al templo, con las indumentarias gauchescas, teniendo como modelo al Gauchito Gil. (Fig. 2).



Figura 2. Templo de los hermanos Deniz. Claypole provincia de Buenos P.

Dicho comedor infantil es un gran galpón o bodega con dos plantas. En la primera de ellas, en un primer piso, se encuentra el comedor propiamente dicho, donde niños de la zona asisten a comer diariamente. En fiesta de Reyes y días del niño, se organizan fiestas en la que se regalan juguetes.

En la planta baja, en un gran pasillo se ubican los distintos altares. El primero de ellos pertenece a san La Muerte. Es una enorme “jaula” de vidrio, de aproximadamente de 6 m x 5 m de alto donde, además de varias imágenes del santo, acompañan a este, imágenes de la Virgen desata nudos,

Virgen de Luján, Virgen de la Medalla Milagrosa, San Antonio, San Roque, entre otros. Dado que las imágenes centrales se encuentran resguardadas, los devotos llevan sus ofrendas a los pies de la vidriera, que consisten en velas de variados colores, bebidas blancas y pequeñas imágenes del santo, junto a una parrilla en la cual los devotos colocan sus velas. Solo tienen acceso al interior de la vidriera los encargados del templo.

Le sigue un altar dedicado al Gauchito Gil, a San Cayetano y en el centro del pasillo, una imagen de la Virgen de la Medalla Milagrosa (Fig. 3).



Figura 3. Oratorio de san La Muerte. Vidriera. Templo de Claypole. Gauchito Gil.

Es en este “pasillo”, al final del mismo, en una pieza contigua, los hermanos Deniz atienden a la gran cantidad de gente que requiere sus servicios espirituales. De las 4 de la madrugada a las 10 h de la mañana y de las 16 h hasta las 22 h, los devotos realizan una fila, en la cual son atendidos, según el orden de llegada. Los requerimientos a estos sanadores se basan exclusivamente en trabajo y salud. No se perciben pedidos de daños, ni curas esotéricas. Asisten con la convicción de que los hermanos Deniz pueden ayudarlos con su palabra, su consejo o su bendición.

Este templo no es el único de los hermanos Deniz. Existe un segundo templo (Fig. 4 y 5). Se ubica en San Vicente, provincia de Buenos Aires. Se trata de un gran campo, de aproximadamente 3 hectáreas, apartado de la ruta central, donde se encuentra un altar muy grande de san La Muerte, el cual es compartido con el Gauchito Gil y La Medalla Milagrosa. Los 20 de agosto, fecha de festejo de san La Muerte y los 8 de enero, del Gauchito

Gil, de cada año y de cada mes, se concentran grandes cantidades de gente para realizar visitas a este templo y acudir a los servicios espirituales de los hermanos sanadores.



Figura 4. Templo de san La Muerte en San Vicente.
Hermanos Deniz fiesta de 20 de agosto de 2004.



Figura 5. Oratorio central. Templo de San Vicente. Nichos: Izquierda: Gauchito Gil. Centro: san La Muerte. Derecha: Medalla Milagrosa.
Fiesta de 20 de agosto de 2004.

Se realizaron cinco visitas al templo de Claypole y una visita al Santuario de San Vicente, el 20 de agosto del 2004. Pese a los intentos, no se pudo entrevistar a ninguno de los hermanos Deniz. Las promesas de los mismos de acceder a una conversación, no se pudieron realizar.

La fiesta del santo en este templo (San Vicente) posee las tres veneraciones que hemos visto en las fotos. Aunque muchos asisten por el Gauchito Gil, san La Muerte ocupa un lugar central en la devoción. Esta fiesta multitudinaria atrae una gran feligresía proveniente del sur de la provincia de Buenos Aires. Los hermanos Deniz realizan curaciones de sanación maratónicas. De las entrevistas realizadas a los devotos se denotan pedidos basados enteramente en cuestiones de salud y trabajo.

Una de las cuestiones básicas de este templo es la re-significación de los devotos por su lugar de origen, provincia de Corrientes. Muchos de ellos son inmigrantes de la provincia litoraleña. La música chamamecera, la vestimenta de muchos devotos imitando al Gauchito Gil, con ropas de gaucho o vestidos de color rojo, que recrean el lugar de origen. El patrimonio inmaterial en este caso se basa en la reconstrucción del universo de origen de la mayoría de los devotos. Marzal (2002) sostiene que la religiosidad popular en América se sostiene en ocho puntos. Uno de ellos, lo festivo, lo define de la siguiente manera:

“Pero la forma de expresión más frecuente de la devoción al santo es la celebración de la fiesta. Aunque la fiesta patronal, desde su origen, tiene la función religiosa de rendir culto al santo, solicitando su intersección y agradeciendo sus favores, cumple, según el análisis estructural funcionalista, otras muchas funciones. La primera es una función de integración de todos los habitantes del pueblo entre sí, sobre todo de los campesinos que viven en relativa dispersión; de los emigrantes que debieron abandonar el pueblo en busca de oportunidades y que retornan al mismo con ocasión de la fiesta...” (Marzal, 2002: 377).

Bien que Marzal sitúa las manifestaciones católicas populares en el marco de fiestas patronales ubicadas en un pueblo determinado con una serie de relaciones sociales fuertemente estructuradas. El caso del santo que nos ocupa, congrega a inmigrantes correntinos que buscan su identificación a través de símbolos que los identifican como son: el baile, la sanación espiritual consensuada de un sanador personal, la música y la compañía de quienes entienden y comparten la misma trama simbólica, tanto religiosa, como cultural.

Gral. Rodríguez (provincia de Buenos Aires)

A principios del año 2005, por diversos testimonios, tuvimos conocimiento de que en algún barrio del Partido de Moreno o de Gral. Rodríguez, existían algunos santuarios de san La Muerte. Pudimos llegar a dicho templo gracias a un Pai (sacerdote umbanda) de la zona, que nos indicó el lugar del mismo. Dicho santuario se encuentra a cargo de “Lucrecia”. Asistimos al mismo el día de la fiesta del santo, el 15 de agosto del 2005. Presentamos una síntesis de la entrevista realizada a la dueña del santo. Es un poco extensa, pero puede ayudar al lector a darse una idea de la variabilidad de los santuarios y sus formas devocionales (Fig. 6 y 7).



Figura 6. Casa de la dueña del santo: “Lucrecia”. Templo de Gral. Rodríguez.



Figura 7. Templo de Gral. Rodríguez. Fiesta del Santo.
15 de agosto de 2005. Devotos.

Lucrecia estudió magia negra en Brasil desde pequeña. Conoce al santo desde hace diecisiete años. Comenzó con una pequeña imagen de bulto. En el presente, su templo guarda varias imágenes del santo, una de ellas de considerables dimensiones. Su relación con el santo es muy personal. Los rezos los mantiene ocultos porque afirma que es entre ella y el santo. Utiliza la magia negra para el bien. No se realizan pedidos de daño en su templo y asisten al mismo –sostiene– gente de buena fe.

Para esta devota san la Muerte, “es lo más grande que hay, Dios y san La Muerte”. Ella sabe, por ser su cuidadora, que él salvó a mucha gente, gente en coma, con cáncer, con sida, cuando los daban por muertos ahí estuvo san La Muerte.

En cuanto a la presencia del santo, manifiesta que hay cosas que no se pueden decir, como por ejemplo, lo que uno siente. Cuando está sola rezándole el rosario, habla mucho con él, la oye en sus pedidos, en lo que pide. Ella siente que el santo está arrodillado al lado suyo.

Con respecto a otros santos, los respeta a todos. Nombra a san Marcos de León, san Jorge, a la Virgen de Lujan. Quien trabaja con san La Muerte, es santa Catalina. Ella la venera, porque también es muy milagrosa. Para casos imposibles recurre a dicha santa como intermediaria para dirigirse a san La Muerte. Se lo pide “Para que ocurra el milagro”. Acompaña también a san La Muerte, santa Rita, pero ella –manifiesta– es devota de santa Catalina. Dicha santa la escucha como san La Muerte.

La fiesta del santo en el templo de Gral. Rodríguez, se lleva a cabo según los procedimientos habituales, asado y procesión. En este caso no existen bailes. La reunión se compone de fieles familiares, conocidos de la dueña del santo y fieles que asisten a cumplir sus promesas al santo por un favor recibido. En este caso, la fiesta no es multitudinaria como es el caso de Grand Bourg y San Vicente. El perfil de la misma es comunal. En el momento en que se realizó dicha entrevista Lucrecia no tenía conocimientos muy precisos acerca de otras dueñas del santo, ni de otros templos. Sus referencias eran muy vagas. Pese a esto, la fiesta se celebra de acuerdo a los cánones tradicionales de veneración del santo. La autonomía de cada templo no atenta con las características devocionales.

Muchos de los asistentes a dicha fiesta, en las cuales se realizaron entrevistas, pertenecían al círculo de devoción o eran familiares de la dueña del santo. Si trazamos un vector por sobre la fiesta, esta atraviesa por relaciones familiares y personas cercanas al templo. Esto se pudo observar por las invitaciones de Lucrecia a la comida que se celebró dentro de su hogar. Mucha intimidad y relaciones próximas.

Grand Bourg

Se encuentra en una casa particular. La dueña del santo “Martina” es una señora, viuda, de aproximadamente 50 años de edad. Su carácter es muy especial. No guarda buenas relaciones con otras dueñas del santo. Su santuario se encuentra abierto a quien quiera visitarlo. Ella se autoidentifica como cristiana y marca en sus discursos una profunda diferencia devocional con otros santuarios. Jamás accedió a una entrevista grabada. Sin embargo, se conversó con ella en varias visitas. Asistimos a la fiesta el día 20 de agosto del 2005. Estas fiestas llegan a ser multitudinarias. Van acompañadas de música (conjuntos de chamamé), asado y baile. La misma dueña del santo se encarga de dirigir el rezo del rosario en un determinado momento de la fiesta. Con una personalidad muy enérgica dirige y controla todos los pormenores de la misma. Considera que su santuario es cristiano y no permite que umbandas y santeros se acerquen al mismo. Habla con desdén de ellos y apenas los recibe el día de la fiesta del santo. Dentro de la comunidad obra como consejera y sanadora espiritual. Posee una vinculación estrecha con cantantes chamameceros, los llama “mis músicos”.

Su santuario es conocido por otros devotos que no pertenecen a la zona y lo tienen como punto de referencia (Fig. 8 y 9).



Figura 8. Patio. Santuario de Grand Bourg. Buenos Aires.



Figura 9. Fiesta del santo 20 de agosto de 2005
Entrada a casa particular donde se celebró la fiesta del santo.

Durante la fiesta del santo el 20 de agosto del 2005, pudimos realizar entrevistas a diferentes devotos que asistían a la fiesta todos los años. Pese al carácter enérgico de la dueña del santo (“los antropólogos son todos chusmas”, dice) ocupamos un lugar de privilegio durante la fiesta; entrevistamos a varios devotos, los cuales accedieron sin inconvenientes. Pudimos ver en detalle el movimiento de la fiesta, su organización y la actitud de los devotos frente al santuario, filmando y tomando fotografías sin dificultad. En este caso, la mayor parte de los visitantes eran ocasionales, público nuevo recomendado a la visita del templo por el carácter milagroso del santo; aquellos que conocían el templo y venían a agradecer un favor concedido eran músicos e invitados vestidos de “gauchos” correntinos. La fiesta dura aproximadamente dos días.

A modo de conclusión

La variabilidad en las fiestas de san La muerte atenta contra una definición centralizadora. La red de relaciones que parten de cada dueña del santo, sumado al contexto donde se encuentra el santuario y el consenso que la misma dueña tenga como sanadora dentro de su entorno, hacen la temática del devoto y el carácter propio de la fiesta. Para poder definir la fiesta de san La Muerte, debemos partir de otras categorizaciones distintas

de las que hicimos una breve referencia en la introducción del presente trabajo o por lo menos, intentaremos una definición que serpentea estas consideraciones.

Si nos atenemos a Cox (1972) es evidente que en las fiestas relevadas, no existe un deseo de juego, de crítica, de burla, de descomposición. Salvo en el caso del baile, muy pronunciado en Grand Bourg, pero muy controlado por la dueña del santo. En este caso, el baile es interrumpido por el rezo del rosario. El núcleo de la feligresía en Grand Bourg es de origen correntino. De la misma manera que en San Vicente. Pieper (1974) y su definición de lo festivo se nos antoja un tanto alejado de la temática propia popular.

Por tal motivo, ensayamos a modo de hipótesis un punto que nos permitirá encontrar el sendero sobre la temática en la fiesta del santo de marras.

En trabajos anteriores intentamos definir el culto a san La muerte partiendo de un esquema existencialista acerca de la devoción. Considerando que las manifestaciones de lo sagrado se encuentran relacionados profundamente con la orfandad y la finitud propia del hombre, las preguntas acerca de la existencia, el sentido de la vida, el porqué del dolor, el destino, el futuro son los fundamentos, sostenemos, del hecho religioso (Calzato, 2012a y 2012b). Bajo esta perspectiva podemos encontrar en las fiestas del santo muchas consideraciones acerca de dos temas: la sanidad y el trabajo. Una estratigrafía de profundización de estos puntos nos lleva a que estas categorizaciones no pueden ser mencionadas como la primera capa de un sedimento. Las actitudes de los devotos son un palimpsesto. Según las entrevistas realizadas en las mismas fiestas, el agradecimiento al santo conlleva no solo el hecho de que el santo les haya cumplido con un deseo sanación o pedido de trabajo. El punto es el equilibrio material y emocional. Si todo se encuentra en orden, si la enfermedad y el desasosiego se pierden en el horizonte, se re-establece de nuevo ese peligro constante e inminente de la propia desaparición. Tal como lo manifiesta Geertz (1997) el orden del mundo vuelve a su lugar. Las oscilaciones propias de la finitud se toman una tregua. De una u otra manera, el santo se encarga de devorar los monstruos de la incertidumbre y el caos.

Las fiestas en este caso, más que la desmesura y el descontrol, cumplen la función de ratificar cada año la profunda necesidad de que este mundo finito y nuestra existencia al borde, siempre vuelvan a ser re-establecidos. San La Muerte con su guadaña, ejerce la justicia, devuelve lo primordial y brinda un sentido a este mundo que nos ha tocado en suerte. Más que dispersión, las fiestas del santo ratifican la necesidad de someter el caos. En este sentido quizás Pieper (1974) tenga razón. Pero la ratificación del mundo no se pronuncia en un sí dionisiaco preso de una voluntad sin límites. Es

un sí que surge del profundo pedido de que los dioses no nos tengan en el olvido. La cohesión en este caso se traduce en fiestas donde el mundo de origen vuelve nuevamente a decirle al devoto que su suelo se encuentra intacto, tal como lo definió muy bien Kusch (1976) al final de cuentas la conciencia tiene arraigo en el suelo. La cultura lejos de ser un inventario, es el molde simbólico donde se instala la vida. Nada más y nada menos.

Bibliografía

- CALZATO, Walter. (2004). “Tú no tienes Marías que se van”. En: *Actas de las 7° Jornadas Rosarinas de Antropología Sociocultural* (CD). Rosario: Universidad Nacional de Rosario.
- _____. (2005). “San La Muerte. Praxis y formas devocionales”. En: *Primer Congreso Latinoamericano de Antropología*. Buenos Aires.
- _____. (2006). “Después de todo, ¿Quién se come a los monstruos?”. En: *Revista Coexistencia*, No. 4, año 6. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- _____. (2012a). *Entre los dioses y el abandono. Devoción y existencia*. Saarbrücken: Académica Española.
- _____. (2012b). *Escatología, sentido y vida cotidiana. Una geografía emocional*. Saarbrücken: Académica Española.
- _____. (2008). “Al santo hay que cumplirle. Castigo y devoción. San La Muerte/ San Baltazar”. En: *Revista de estudios lingüísticos, literarios, históricos y antropológicos*, Vol. 8. Buenos Aires: Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos.
- CALZATO, Walter y SÁNCHEZ HERNÁNDEZ, Gabriela. (2011) “Milagro y violencia. Entre san marcos y san La muerte”. En: *Revista del Instituto de Investigaciones Antropológicas*, Vol. 45, No. 11. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- CALZATO, Walter y CIRIO, Pablo. (2003). “Lo lejos y lo cerca”. En: *Actas de III Jornadas de Patrimonio intangible: El espacio cultural de los mitos, ritos, leyendas celebraciones y devociones*. Buenos Aires: Secretaría de Cultura de la Nación.
- COX, H. (1972). *La fiesta de locos*. Salamanca: Sígueme.
- DURKHEIM, Emile. (2001). *Las formas elementales de la vida religiosa*. México: Coyoacán.
- FRAZER, James Frazer. (2003). *La rama dorada. Magia y religión*. México: Fondo de Cultura Económica.
- GEERTZ, Clifford (1997). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- KUSCH, Rodolfo. (1976). *Geocultura del hombre americano*. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro.
- MALDONADO, Luis. (1975). *Religiosidad popular. Nostalgia de lo mágico*. Madrid: Cristiandad.
- MARZAL, Manuel M. (2002). *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina*. Lima: Universidad Católica del Perú.
- MOLTMANN, J. (1972). *Sobre la verdad, la alegría y el juego*. Salamanca: Sígueme.
- PIEPER, Josef. (1974). *Una teoría de la fiesta*. Madrid: Rialp.
- TRIAS, Eugenio. (2000). *Por qué necesitamos la religión*. Madrid: Plaza Janes.



Autor: Música: Jorge Reyes. Fotografía: Ricardo Moreno

Título: Danzantes. Música y pintura

Técnica: Fotografía.

LA COSTUMBRE Y EL EVANGELIO: ESTRATEGIAS MÚLTIPLES DE TRANSFORMACIÓN RELIGIOSA ENTRE LOS HUAVES DE OAXACA (MÉXICO)*

LAURA MONTESI**

Recibido: 15 de agosto de 2012

Aprobado: 11 de septiembre de 2012

Artículo de Investigación

* Artículo de investigación.

* Laura Montesi (lau.montesi@gmail.com) es doctoranda en Antropología Social por la University of Kent, Reino Unido. Sus áreas de interés incluyen la antropología de la religión, en particular el estudio de los nuevos movimientos religiosos, el análisis de la relación entre etnicidad y globalización y más recientemente la antropología médica. Ha conducido trabajo de campo e investigación en el norte de México (Estado de Tamaulipas) y en el sur (Estado de Oaxaca). Ha colaborado de manera independiente con el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) en un proyecto de revitalización lingüística entre los Huaves de Oaxaca.

Resumen

El presente artículo tiene como objetivo señalar el carácter dinámico, inestable y vital del campo religioso que, sobre todo en el ámbito indígena, se está a la vez fragmentando y remodelando, proceso que se inscribe dentro de un contexto mucho más amplio de inéditos, acelerados y múltiples cambios sociales. El recién y consolidado avance del protestantismo y la transformación en el seno del catolicismo son las dos caras, quizás conflictivas entre ellas, del mismo proceso en desarrollo: el fenómeno religioso es un interlocutor privilegiado de la (post)modernidad y como tal es generador de nuevos discursos y prácticas sociales.

Palabras clave: pluralismo religioso, catolicismo, protestantismo, comunidades indígenas, cambio social.

CUSTOM AND GOSPEL: MULTIPLE RELIGIOUS TRANSFORMATION STRATEGIES AMONG THE HUAVE PEOPLE OF OAXACA (MEXICO)

Abstract

The objective of this paper is to point at the dynamic, unstable and vital character of religion that, especially in indigenous contexts, is fragmentating and remodeling in a process inscribed within a much broader context than that of unknown, accelerated and multiple social changes. The recent and steady advance of Protestantism and the transformation occurring inside Catholicism represent two sides, albeit conflictive between themselves, of the same development process: the religious phenomena is a privileged interlocutor of (post) modernity and a generator of new discourses and social practices.

Key words: religious pluralism, Catholicism, Protestantism, indigenous communities, social change.

De la decadencia a la transformación de lo religioso

“¡Dios ha muerto!”, profetizaba el Zarathustra de Friedrich Nietzsche a finales del siglo XIX. Y las palabras crípticas y tal vez desarticuladas típicas de su lenguaje profético adquirirían más tarde estructura y cientificidad gracias a las explicaciones racionales de los estudios sociales de los años sesenta y setenta que a través de la intensificación del proceso de secularización, veían inevitable en el horizonte, la decadencia del fenómeno religioso.

Sucesivamente, el paradigma de la secularización ha sido acompañado y reforzado por la globalización, fenómeno que hizo pronosticar un proceso de homogeneización cultural a nivel mundial con la progresiva pérdida de las diversidades, incluso las religiosas. Sin embargo, los acontecimientos históricos y las dinámicas sociales han revelado la naturaleza bifronte de la globalización, la cual se alimenta de dos procesos dialécticos que se implican mutuamente, homogeneización y heterogeneización, así como uniformización y pluralización.

Bajo las mismas condiciones, la profecía de una secularización y de una decadencia de la relevancia de la religión ha fracasado y, tanto académicos, como la opinión pública y los medios de comunicación han vuelto a interesarse en ella, especialmente desde cuando la idea del “choque de civilizaciones”¹, según pautas culturales y religiosas ha cobrado una inmensa difusión en el lenguaje común y en la arena política.

En América Latina y especialmente en México, lo que ha ocurrido en las últimas décadas ha sido la pluralización del campo religioso (aunque se trate todavía de un pluralismo ampliamente cristiano), dinámica que se enmarca al interno de aquel proceso descentralizador que ha determinado la pérdida de autoridad, paulatina, pero progresiva por parte de las grandes instituciones políticas y religiosas². Es dentro de este terreno social nuevo, abierto a las posibilidades y propenso a la voluntariedad de las decisiones en el que ha ocurrido el fin del monopolio ejercido durante siglos por la jerarquía católica. Evidentemente, estas mutaciones de orden antropológico e histórico deben ser contextualizadas e insertadas en aquel cambio estructural, todavía en desarrollo, que ha permitido la entrada a un mundo nuevo, plural y fragmentado (¿Tardo-moderno? ¿Postmoderno?).

Por ejemplo, en México, aunque los grupos protestantes han estado presentes en el territorio por lo menos desde la segunda mitad del siglo XIX

¹ La fórmula “choque de civilizaciones” deriva de la obra de Samuel P. Huntington *The clash of civilizations and the remaking of world order* (1996), en la cual se postula que las diferencias culturales y religiosas entre “civilizaciones” representarían una nueva fuente de conflicto mundial.

² Entre las grandes instituciones en crisis se pueden mencionar *in primis*, los Estados-nación (con sus ideologías unificadoras) y la Iglesia Católica, considerada en este caso como institución.

(Bastian, 1994: 74), solamente en tiempos recientes (años cincuenta del siglo pasado), se han podido beneficiar de una dinamización del campo social y religioso, condición que ha permitido su fuerte crecimiento y arraigamiento local. La revolución ocurrida con el avance del mundo postmoderno (todavía difícilmente describible y conceptualizable³) ha determinado un mundo fragmentado, pluralizado, despedazado y al mismo tiempo, altamente interconectado (y recompuesto) a través de ligámenes transnacionales que conectan entre sí sociedades locales, tanto cercanas, como lejanas. En un mundo donde los “metarrelatos” (Lyotard, 1979) han entrado en crisis, las grandes religiones han sufrido la pérdida de un estatus hasta entonces indiscutido, pero al mismo tiempo han surgido nuevas reglas de juego que han permitido a diversos movimientos religiosos crear estrategias políticas que los han llevado a establecerse en lugares que habían sido de otra forma inalcanzables. Esto es el caso de las flexibles iglesias protestantes que han sido capaces de expandirse y desarrollarse en territorios supuestamente hostiles a su instalación, como por ejemplo el de las comunidades indígenas de México, tradicionalmente defensoras de la *costumbre*⁴ y de un catolicismo “indígena” basado en una gestión autónoma y comunitaria de la vida ritual y religiosa.

Los datos del censo 2010 del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), reportan que entre los diez primeros Estados de la república con mayor presencia protestante, ocho son Estados del sur, lejanos de la frontera norte y con fuerte presencia indígena. Chiapas cuenta con el más alto porcentaje: 27.36 % de protestantes (incluyendo protestantes de las denominaciones históricas, evangélicas y bíblicas no evangélicas). También Oaxaca sobresale con una cifra alta (13.19 %), superior a la media nacional (7.25 %).

Las conversiones entre poblaciones rurales e indígenas representan un hecho socio-antropológico de extremo interés que merece particular atención. Este artículo es el resultado de la investigación del pluralismo religioso y cohesión social llevada a cabo en la comunidad indígena Huave de San Dionisio del Mar, Oaxaca, durante dos años con un periodo de trabajo de campo de cinco meses distribuidos entre los años 2009 y 2010⁵. El marco teórico que guió la preparación a dicho estudio fue centrado en el carácter conflictual de las conversiones del catolicismo a los movimientos

³ La dificultad de definir a esta época histórica es testimoniada por el hecho de que destacados sociólogos y antropólogos han tenido que recurrir a metáforas visuales para ejemplificarlo Appadurai (1996) con el término “modernity at large” y Zygmunt Bauman (2000) con “liquid modernity”.

⁴ La *costumbre* es genéricamente definible como todo el conjunto de prácticas sociales, creencias, conocimientos y formas de expresión individuales y colectivas, de la comunidad indígena, en este caso Huave.

⁵ Los resultados de la investigación representan un primer avance en el estudio del pluralismo religioso en el área Huave considerada, siendo elaborados en la tesis de maestría de la autora (2011).

protestantes y se caracterizó por la interpretación del cambio religioso como síntoma de la crisis sufrida por las comunidades indígenas y sus estructuras organizativas internas (incluyendo las religiosas) bajo la presión ejercida por las fuerzas hegemónicas (trans)nacionales y capitalistas. Sin embargo, el trabajo de campo desveló ante mis ojos una situación muy diferente a la planteada en principio y me condujo a concluir que los nuevos movimientos religiosos de corte evangélico y pentecostal no pueden ser leídos como producto de una modernización de-etnicizante y promotora de ideales y valores capitalistas en contraste con un mundo indígena supuestamente dominado por el conservadurismo y un tradicionalismo estático. De hecho, ésta es una visión polarizada que no permite comprender la complejidad de los procesos socio-culturales que producen y (re)formulan la religión entre transformación y continuidad.

Por ésta razón, en las siguientes páginas, se buscará mostrar como la pluralización del campo religioso y la (re)formulación de la religiosidad se reflejan, tanto en el avance de las nuevas alternativas religiosas, como en el mundo católico local. Éste, aunque sufra el crecimiento numérico de los conversos al “Evangelio”, no puede ser considerado en decadencia, más bien en remodelación. Los cambios internos en las jerarquías y en la ritualidad católica nos hablan de un dinamismo religioso más que de una pérdida. Conjuntamente, con este estudio se analizará el rol de las iglesias protestantes tratando de indicar cuáles son las características sobresalientes que determinan su creciente éxito.

La *costumbre* y el *Evangelio* en San Dionisio del Mar, Oaxaca

San Dionisio del Mar representa una de las cuatro principales comunidades Huave del Istmo de Tehuantepec, región ubicada al sur del Estado de Oaxaca, siendo las otras: San Mateo del Mar, San Francisco del Mar y Santa María del Mar. Las comunidades Huave se encuentran en un territorio que se extiende por la costa del Océano Pacífico y por las Lagunas del Golfo de Tehuantepec. Dada su particular posición geográfica, este grupo étnico ha sido tradicionalmente ligado a la producción pesquera, actividad que ha moldeado su misma identidad étnica y cultural. Las cuatro comunidades se han interrelacionado históricamente con los vecinos Zapotecos, los cuales han representado siempre la etnia política y económicamente dominante. La región se ha caracterizado, por tanto, por tener relaciones interétnicas desiguales y a menudo conflictivas.

Hoy en día, San Dionisio del Mar es una municipalidad de 5098 habitantes de los cuales 3140 se concentran en la cabecera homónima (INEGI, 2010). El rostro de la comunidad ha cambiado de manera significativa en los últimos cincuenta años, debido a la siempre mayor integración al sistema comercial regional y nacional, la creciente diversificación laboral y el recién aumento de la migración hacia las ciudades mexicanas y estadounidenses. El cambio social ha sido, por ende, muy fuerte y se ha apresurado por el involucramiento de la comunidad en las áreas del istmo tocadas por las ingentes intervenciones de interés nacional y transnacional en el territorio a favor del desarrollo infraestructural, industrial y energético⁶. Estos hechos han contribuido a intensificar los complejos procesos de reelaboración de la identidad étnica, atrapada entre el dilema de la preservación de sus raíces culturales y la inevitable necesidad de cambiar ciertas prácticas sociales frente a la intensa interacción con las fuerzas exógenas en el campo.

Este proceso, en constante camino a partir de los años sesenta, ha sido caracterizado también por la presencia en el panorama local de nuevos sujetos religiosos: los misioneros y las iglesias protestantes. Estas nuevas presencias y la consecuente fragmentación interna del campo religioso “ha impuesto a la comunidad la necesidad de ‘pensarse’ de manera distinta para poder enfrentar su interna heterogeneidad” (Gross, 2003: 495)⁷. Lo que es remarcable en esta diversificación del campo religioso Huave (por lo menos en el contexto de San Dionisio) es la capacidad que la comunidad tuvo de no perder su propia identidad y de manejar con sabiduría su propia división interna a pesar de los antagonismos religiosos y la velocidad con la cual la “segunda evangelización”⁸ se ha llevado a cabo. No obstante, las tensiones latentes entre mayoría católica y minoría protestante⁹; por ello, hasta el momento la comunidad ha sido un lugar de convivencia pacífica sin que se desarrollen delitos de intolerancia religiosa. El conflicto entre las partes se ha dado en el plano religioso y hasta hoy no se ha trasladado a la arena política y comunitaria, acorde a mi experiencia, ningún católico

⁶ A título ilustrativo y dada su relevancia actual, indico como ejemplo de intervención de desarrollo el mega-proyecto de *green economy* denominado “Parque eólico San Dionisio” (PESD), que está desatando fuertes conflictos inter e intracomunitarios en la región del istmo, dada la oposición de algunas comunidades indígenas Huaves y Zapotecas (entre ellas la propia San Dionisio del Mar) que denuncian el acaparamiento “leonino” de las tierras y de los recursos por parte de las empresas transnacionales.

⁷ Traducción por parte de la autora.

⁸ La fórmula “segunda evangelización” la retomo de la obra no oficial de Saúl Millán *La costumbre amenazada. Procesos de transformación religiosa en el Istmo de Tehuantepec* (2004).

⁹ Durante mi investigación, he notado que ambas partes construyen la identidad del otro en términos negativos; los católicos generalmente ponen en evidencia la “hipocresía” de los evangélicos señalando la distancia entre la moral predicada y actuada; por su parte, los protestantes definen a los católicos como paganos, ignorantes e idólatras. Se trata de construcciones identitarias basadas en un juego de oposiciones que hasta la fecha no se han convertido en delitos.

ha cuestionado la pertenencia de los evangélicos al pueblo y de converso, el primer Presidente Municipal de fe protestante (2008-2010), ha buscado mantener las relaciones de respeto y colaboración con las autoridades indígenas católicas y ha participado –en cuanto representante del pueblo– en el primer día de la fiesta patronal¹⁰ en una estrategia política orientada a conciliar las diferencias a favor de la unidad del pueblo.

A propósito de la identidad, es también relevante remarcar la reinterpretación que los evangélicos han hecho de la figura del santo patrón, símbolo de cohesión identitaria. De hecho, aunque nieguen su santidad y afirmen que la estatua en la Iglesia católica es solamente un “pedazo de madera”, de todas formas no han renunciado a san Dionisio Areopagita, sino que se han apropiado de él, presentándolo como uno de los primeros evangélicos en la historia del cristianismo. En las palabras de Armino (37 años):

“San Dionisio está en la Biblia, es un creyente del Evangelio, San Dionisio fue un evangélico, predicó la palabra de Dios, San Dionisio lo mataron por predicar el Evangelio, o sea la Iglesia Católica Romana mandó a matar a San Dionisio por predicar el Evangelio, o sea le cortaron el cuello” (comunicación personal; Octubre 2010).

San Dionisio sigue representando al pueblo, aunque no se le reconozca el poder que la mayoría católica le atribuye. Esta reinterpretación permite a los evangélicos seguir valorando al santo epónimo, reivindicando así, ser parte de la comunidad.

Con referencia a la antedicha “segunda evangelización”, es necesario hacer una breve mención de la trayectoria histórica que los movimientos protestantes emprendieron en el área. Según Saúl Millán (2004), los primeros protestantes que se establecieron en el istmo fueron los baptistas que en 1935 fundaron su primer templo en Salina Cruz. Pronto llegaron los nazarenos y así sucesivamente, en los años sesenta, aprovechando la situación de conflicto que se había generado en la iglesia nazarena de Juchitán, nació el primer movimiento pentecostés juchiteco, el “Frente Evangelístico de Avivamiento” (Millán, 2004: 7-8). Fueron los años sesenta que inauguraron una campaña de evangelización racionalmente planeada a través de la subdivisión del istmo en cinco zonas étnicas para evangelizar: Zapoteca, Huave, Mixe, Zoque y Chontal (*Ibíd.*: 8).

Por lo que se refiere a la zona Huave, San Mateo del Mar ha sido el primer lugar de evangelización. En los años cuarenta los bautistas

¹⁰ Los evangélicos rechazan el culto a los santos y todas las prácticas socio-religiosas conectadas con ello.

lograron entrar en la comunidad gracias al trabajo llevado a cabo, más o menos alrededor de veinte años por el lingüista y misionero del ILV¹¹, Milton Warkentin (*Ibid.*: 7). La estrategia evangelizadora ha sido siempre la de convertir un nativo, posiblemente con su familia y de encargarle la obra de la evangelización. Así, la entrada de las iglesias protestantes en territorio indígena ha sido implementada conjuntamente por misioneros y figuras locales. En el caso de San Mateo, las conversiones al evangelismo y el correspondiente abandono del catolicismo y de las costumbres indígenas ligadas a él, causaron fuertes conflictos internos que se expresaron en la condena pública por parte de las autoridades locales de los paisanos convertidos¹². Similar a ésta fue la historia de Santa María del Mar donde en los años cincuenta, Narciso Toledo, disidente religioso fue expulsado del pueblo (*Ibid.*: 25).

En San Dionisio del Mar la segunda evangelización ocurrió en tiempos más recientes y el crecimiento protestante ha sido extremadamente rápido. Para dar una idea de la velocidad de expansión del protestantismo en San Dionisio hay que mencionar algunos datos relevantes: el censo de 1950 registra la presencia de sólo dos personas protestantes en la municipalidad; en 1980 los protestantes ya representaban el 1.27 % de la población total (47 personas de un total de 3683). De 1990 a 2000, en San Dionisio la población ha crecido un 16 %, los católicos un 8.3 % y los protestantes un 247 %; actualmente, éstos representan el 15 % de la población total.

Hoy en día, las iglesias presentes en la cabecera son cuatro: una congregación de la Iglesia del Nazareno, una de la Iglesia de Dios en México Evangelio Completo, una de la Iglesia Pentecostés Primitiva y una de los Testigos de Jehová; sin embargo, también hay una casa-misión de los Adventistas y una misión actualmente afiliada a la antedicha Iglesia Primitiva. El panorama religioso local es, entonces, muy diversificado y en un lazo temporal relativamente breve, la religiosidad y la vida ritual se han transformado profundamente.

Arnulfo, un humilde pescador y carpintero, ha sido una figura clave en la evangelización de San Dionisio, ya que participó en la fundación de la congregación local de la Iglesia de Dios en México; según su relato, su obra conoció la oposición violenta de algunos paisanos, pero los hechos fueron individuales y nunca al parecer se dio un conflicto institucionalizado y público entre autoridades municipales y católicas de un lado y conversos y evangelizadores por el otro. La oposición frontal entre la ley del Estado, que tutela las libertades y los derechos individuales y la ley de la comunidad

¹¹ Instituto Lingüístico de Verano (o en inglés: SIL, Summer Institute of Linguistic).

¹² Véase la narración de estos acontecimientos en Cuturi (2003: 323-372).

indígena, orientada a la preservación y la defensa de la cohesión comunitaria, que se dio por ejemplo en San Mateo del Mar, no ha ocurrido aquí. Este hecho seguramente ha facilitado la negociación entre diferentes formas de vida y religiosidad y ha forzado a la comunidad a

“aceptar el principio por lo cual se puede vivir [...] según valores diversos, empezando a distinguir y separar por tipología a las obligaciones comunitarias a favor de la iglesia y de la comunidad” (Cuturi, 2003: 343-344)¹³.

Las conversiones del catolicismo a las heterogéneas formas de protestantismo en las comunidades indígenas no significan solamente un cambio de fe, sino algo mucho más profundo, el abandono de todo un arraigado conjunto de prácticas sociales codificadas y de obligaciones comunitarias cuya atemperación determinaría la inserción y el mantenimiento de la vida individual al interno del desempeño de los roles tradicionales (Bartolomé, 1997: 137) y, por fin, el fortalecimiento de la misma identidad comunitaria y étnica¹⁴. San Dionisio es un caso de cohabitación pacífica entre católicos y protestantes, condición que se ha generado por varias razones, entre ellas destacan: (1) la formulación de la identidad comunitaria sobre todo a partir de elementos que podríamos definir territoriales y culturales, la pertenencia a un hábitat específico, a un territorio geográfico peculiar (el de las lagunas), la dedicación a la actividad pesquera, la elaboración y el consumo altamente simbólico de la comida (tortilla de horno, pescado y camarón), el habla de la lengua indígena Huave; (2) la llegada del protestantismo en tiempos recientes marcados por una fuerte secularización del poder político¹⁵.

Es posible argüir, conjuntamente con Juan Olivares, pescador y evangelizador Huave, que el cambio religioso se ha presentado como una de las múltiples expresiones de transformación social, económica y política que han cambiado el rostro de las comunidades indígenas y del país:

“Las cosas nuevas están haciendo dejar las viejas; no se puede culpar a nadie, porque moderno es lo que hace y cada día está haciendo mucho”¹⁶ (Cuturi, 2003: 371).

¹³ Traducción por parte de la autora.

¹⁴ Evidentemente, al hablar de prácticas socio-religiosas se implica también el lado de la cosmovisión y de sus imaginarios, ya que las prácticas se moldean a partir de la cosmovisión y se desarrollan moldeando la cosmovisión.

¹⁵ En San Dionisio del Mar, aunque persistan los escalafones religioso y civil, el poder político se ejerce a través del sistema electoral y partidario.

¹⁶ El original es en lengua indígena Huave: *“ngondom meyacan asoet nejenguind cos moderno nearang cada nüt mastingual axayay teat”*. Traducción por parte de la autora.

Por estas razones, la recomposición del campo religioso Huave ha caracterizado no solamente el lado protestante, símbolo de lo nuevo, sino también el católico. Ambos han tenido que enfrentar los retos del mundo postmoderno y globalizado y han tenido que remodelar dinámicamente sus propias tradiciones.

La reformulación del campo religioso indígena entre transformación y continuidad

Basándose en la justa premisa que,

“la religión es el sistema simbólico que más peso tiene en la construcción sociocultural de los sistemas valorativos y normativos indígenas, que resultan por ello influidos y estrechamente vinculados con la cosmovisión y con las creencias y prácticas religiosas” (Barabas y Bartolomé, 2010: 101),

la mayoría de los trabajos antropológicos que se han producido acerca del tema del pluralismo religioso en el contexto indígena, se han focalizado en la relación conflictual existente entre catolicismo y protestantismo y se ha interpretado el cambio religioso como uno de los síntomas principales de la crisis inexorable de las comunidades indígenas frente a los procesos de globalización e imposición del sistema capitalista. Sostenedora de dichos planteamientos teóricos en una lectura basada en la oposición binaria entre tradición/catolicismo y economía de subsistencia por un lado y modernidad/protestantismo y economía capitalista por el otro. Según esta óptica, las conversiones al evangelismo y a las sectas bíblicas no evangélicas deberían ser leídas como una forma de emancipación de aquellas lógicas tradicionales que impiden la entrada en el sistema de mercado y en la modernización (Annis, 1987; Dow, 2005; Dow & Sandstrom, 2001; Montes, 1997; Nutini, 2000). La alternativa religiosa representaría entonces, un camino viable y aparentemente apolítico para poder salir del oneroso sistema de cargos y fiestas católicas y de esta manera poder invertir el dinero ahorrado en actividades lucrativas, revertiendo las lógicas de redistribución y reciprocidad típicas de una economía de subsistencia y altamente simbólica. El protestantismo sería un epifenómeno que revela dinámicas macroeconómicas en desarrollo, primera entre todas las aberturas de las comunidades indígenas al mercado capitalista (o más bien, la inclusión o sumisión de éstas en ello) y consecuentemente, la imposición imperialista del dinero como único medio de intercambio, vehículo de simbologías de estatus y finalidad en sí.

Es evidente que esta impostación se basa en la asunción como marco teórico de la teoría sociológica formulada por Max Weber en su obra fundamental *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1905), en la cual se plantea que la ética protestante ha sido propulsora en la formación del capitalismo moderno en Europa. Según Weber, el racionalismo ascético intrínseco a la fe protestante (contrariamente a la inclinación más indulgente de la fe católica) habría echado las bases para ideas y patrones de conducta favorables a la acumulación de capital.

Algunos autores aplican esta idea, quizás no de manera explícita y con matices diferentes, también al ámbito contemporáneo y latinoamericano arguyendo que la nueva alternativa religiosa garantizaría la posibilidad de evitar los grandes gastos que derivan de la participación en las fiestas católicas, abriendo así, el camino hacia la lógica capitalista que rechaza la redistribución a favor de la acumulación de capital.

En realidad los datos recolectados e interpretados con la investigación en la comunidad Huave de San Dionisio del Mar, revelan un escenario mucho más complejo y no clasificable en términos de tradición vs. modernidad. El propósito de este artículo es, por tanto, demostrar que una perspectiva marcadamente económica al hecho religioso no es satisfactoria y que el acercamiento al mundo tradicional indígena debe actuarse con la consciencia de que las categorías analíticas que utilizamos para estudiarlo requieren gran atención, ya que corremos el riesgo de cosificarlas.

Como premisa general para poder aproximarse a las realidades indígenas del país es deseable rechazar la visión bipartida de la historia (afín a un paradigma esencialista de la etnicidad), según la cual las comunidades indígenas habrían quedado cerradas y aisladas durante todo este tiempo, conservando así sus costumbres y de repente habrían sido alcanzadas por el sistema capitalista; abrazando la posición teórica de Rosalva Hernández (2001), sostengo con ella que,

“es difícil afirmar que previo al desarrollo de los medios de comunicación y al mayor intercambio de información, las identidades étnicas hayan sido entidades unificadas y homogéneas” (2001: 297-298).

Por tanto, las costumbres tradicionales (sistema de cargos y fiestas) no son los restos sobrevivientes de un pasado precolombino, ni las mismas instituciones apoyadas y formuladas durante el periodo colonial (o poscolonial, según Chance y Taylor, 1985), sino que son el testimonio de cambios continuos y remodelaciones constantes que garantizan el permanecer.

Dadas estas premisas, no sorprende que el panorama religioso Huave haya cambiado tanto, no solamente bajo la presión de las nuevas alternativas religiosas, sino también internamente al mundo católico a lo largo de los años y antes de la llegada de los protestantes¹⁷. Acorde a mi investigación, la vida ritual católica no puede ser vista en derrumbe, sino más bien, en reconstrucción; de hecho, el análisis del calendario ritual con sus mayordomías¹⁸ muestra no solamente la pérdida de algunas celebraciones (sobre todo ligadas a los santos protectores del barrio), sino además el surgir de nuevas fechas festivas, a menudo préstamos del calendario festivo regional o nacional (como es el caso respectivamente de la Virgen Juquila el 8 de diciembre y de la Virgen de Guadalupe el 12 del mismo mes); también han surgido mayordomías particulares ligadas a ciertos grupos de interés como por ejemplo, la fiesta de la Pasión de Pescadores que se celebra en abril. Además, ha ocurrido una diversificación del financiamiento de las fiestas, tal vez fruto de colectas públicas y de inversiones privadas. La misma fiesta en honor al santo patrón Dionisio Areopagita, el evento simbólicamente más importante del entero año ritual ha conocido la participación de variados nuevos protagonistas que se suman a la pareja de mayordomos, los capitanes y las reinas¹⁹. Estas figuras, probablemente préstamos de las tradicionales ‘Velas’ de los vecinos Zapotecos, revelan una creciente demanda por mayores espacios de participación en la vida católica local. La variabilidad de las dinámicas fiesteras demuestra la plasticidad de la tradición, más que su carácter anacrónico.

La vitalidad de la vida católica local se comprueba analizando la fuerte canalización de interés que la fiesta patronal ha conocido en las últimas décadas, tanto que se ha formado una lista de mayordomos para los próximos 20 años. Los mayordomos encargados tienen la obligación de preparar la fiesta durante todo el año, ocupándose del santo, llevándole flores y organizando los eventos “seculares” que animarán los días de fiesta y las eucaristías. El período de las celebraciones cubre prácticamente once días desde cuando se cantan las “mañanitas”²⁰ al santo y se celebran las misas hasta los grandes festejos con baile y música. Es evidente que la fiesta tiene una importancia capital en una lógica de reproducción del grupo, ya que logra reforzar vínculos identitarios, tanto internamente, como en relación al exterior. La fiesta en honor al santo patrón ha adquirido importancia no

¹⁷ Para una reconstrucción histórico-antropológica del sistema organizativo católico en San Dionisio del Mar, véase Frey (1982).

¹⁸ Celebración pública en honor a un santo patrocinada por una pareja de encargados (los mayordomos).

¹⁹ Los capitanes y las reinas son figuras típicas de las velas zapotecas; durante la fiesta “pagan la promesa al santo”, lo honran y festejan el día con sus invitados.

²⁰ Las “mañanitas” es una tradicional canción mexicana que se canta en los cumpleaños.

solamente en su pueblo, sino también en las localidades, tanto aledañas, como lejanas de Oaxaca. Sobre todo en los días de las misas y de los festejos, la gente llega en San Dionisio desde afuera, porque el santo ha ganado prestigio y es conocido por ser “muy milagroso”. Evidentemente, la fiesta patronal es motivo de orgullo para la gente del municipio y adquiere un significado simbólico único: si en tiempos normales son los Huaves de San Dionisio los que tienen que salir de su pueblo para tener acceso a los servicios básicos que otorga la ciudad para vender hacia el exterior sus productos pesqueros, en el periodo ritual (liminal), se produce una inversión patrocinada por el santo patrón gracias al cual el pueblo Huave se convierte en polo de interés y atracción. La situación estructural de desventaja y dependencia hacia la ciudad (Juchitán) y el grupo étnico dominante (Zapotecos) por un periodo en el año se interrumpe y se invierte. Queda claro, que aún a partir solamente de este aspecto de la fiesta (es decir, su función agregativa y simbólica, su profundo significado de pertenencia y su respuesta liminal de inversión en las relaciones con el “otro”) encuentran explicación, tanto la persistencia, como el florecer de la fiesta patronal (contrariamente a cualquier profecía de decadencia).

Sin embargo, hablando de las fiestas del santoral católico y del enorme gasto ligado a sus festejos (supuestamente únicamente redistributivo y, por tanto, antitético al sistema capitalista), la siguiente sesión la ocuparé para demostrar que como bien lo dice Bonfil Batalla hablando del caso-límite de Cholula,

“no existe ninguna oposición fundamental entre el patrón tradicional de gastos y los intereses de circulación monetaria y capitalización que están en la base de la estructura económica de la sociedad global” (1988: 288).

La fiesta del patrón (y el discurso se aplica también a las otras del santoral católico y a las celebraciones personales como velorios, bodas, bautizos, entre otras) requiere de un fuerte gasto por parte de los mayordomos encargados y de toda la comunidad que participa en su preparación dados los lazos de reciprocidad intercomunitarios que se manifiestan en la prestación de ayuda mutua. Es innegable entonces, el esfuerzo de estas personas, tanto en términos de dinero, como de trabajo. Sin embargo, hay que tomar en cuenta que la festividad pone en marcha complejos intercambios de recursos entre el campo y la ciudad. Por ejemplo, las fiestas que animan la vida social de San Dionisio del Mar (así como de muchos otros pueblos y ciudades del istmo) ruedan en torno al alcohol cuyo consumo simboliza comunión. Las cervecerías se aprovechan de esta costumbre tradicional para lucrar y entrar en una fuerte competición entre ellas; para poder obtener el monopolio en

una fiesta deben ofrecer un óptimo servicio y ganarse así, la posibilidad de patrocinar el evento. La colaboración entre mayordomos y cervecerías puede generar buenas ganancias para ambos. Dado que cada invitado a la fiesta tiene la obligación de presentarse con un cartón de cerveza como tributo y una limosna, además si en la fiesta participan muchas personas, los mayordomos pueden llegar a obtener un buen avance de cartones que vuelven a revender en la misma o en otras ocasiones. El excesivo consumo de alcohol juega a favor de las grandes cervecerías, pero también de los organizadores de la fiesta. No hay ejemplo más claro para demostrar que en ciertas circunstancias, los intereses locales y los globales se interrelacionan y lo tradicional se moldea respondiendo de manera inédita, tanto a dinámicas internas, como externas.

Una misma tendencia hacia la abertura, pero de signo opuesto, es observable en la remodelación que ha ocurrido en el escalafón religioso del sistema de cargos, hoy en día, efectivamente en dificultad dado el proceso de secularización y el pasaje de la política local del sistema de “*usos y costumbres*” al sistema partidario nacional. El escalafón, tradicionalmente dividido según una estructura de “embudo” (varios puestos en los cargos de menor prestigio, pocos o un solo puesto en los cargos más importantes) ha siempre representado un camino difícil para adquirir prestigio y poder político. La escalada era un proceso lento y respondía a precisas reglas de sucesión de un cargo a otro y de un escalafón al otro; el sistema garantizaba la llegada al poder solamente a hombres maduros, los “ancianos”. Actualmente, y por lo menos desde cuando el sistema partidario se ha ido consolidando localmente²¹, el poder más alto, es decir, la Presidencia Municipal, se adquiere a través de elecciones políticas. Por esta razón, para poder ser elegido ya no es necesario pasar por ninguno de los dos escalafones tradicionales (civil y religioso). Por tanto, los cargos religiosos ya no responden a las reglas estrictas del pasado y es siempre más fácil, que personas con poca o ninguna experiencia puedan brincar a un cargo de responsabilidad.

Esta dinamización interna del sistema de cargos revela una situación de crisis, pero también la necesidad de quitar rigidez al sistema abriéndolo a nuevas posibilidades. El proceso de cambio está en camino y los resultados aún son imprevisibles: ¿progresivo desmantelamiento del sistema religioso tradicional o ampliación de los cargos y abertura a los hombres más jóvenes? Aunque sea imposible expresarse a favor de una u otra opción es, empero, posible decir que el prestigio que los encargados de la Iglesia y

²¹ Para conocer más de cerca la historia política de San Dionisio del Mar, véase Ezequiel Toledo (2009). Según el autor, los acontecimientos políticos en San Dionisio se han caracterizado por luchas partidarias y cacicazgo. El período de auge del cacicazgo se ha dado entre los años cuarenta y sesenta del siglo XX.

de la sociedad católica²² siguen teniendo dadas sus altas responsabilidades (el cuidado del santoral protector de la comunidad y la administración de la lista de los candidatos a la todavía anhelada mayordomía del santo patrón) difícilmente podrá extinguirse de aquí a la brevedad. Es verosímil pensar que el mundo católico indígena revele una vez más, como en otras, a lo largo de una historia de dominación y tentativos de inculturación, una capacidad de adaptación y reformulación extraordinaria.

En general, es posible concluir que la transformación religiosa que ha ocurrido en San Dionisio del Mar es un fenómeno ciertamente ligado a la (post)modernidad, pero no explicable únicamente como derrumbe del catolicismo local a favor de las incursiones exógenas de los nuevos movimientos religiosos. Tampoco es correcto presentar el catolicismo como resto de un pasado tradicional destinado a la muerte y al protestantismo como vehículo de enriquecimiento y pasaporte para la modernidad. La propuesta de este artículo es la de interpretar el hecho religioso como altamente receptivo y sensible a las fuerzas sociales en campo (a menudo antagónicas), pero también como dinámico *generador* de nuevos discursos, prácticas, sincretismos y estrategias de acción. Es necesario abandonar una visión dicotómica del fenómeno religioso que lo clasifica alternativamente como conservador de una supuesta tradición inoxidable destinada a resistir inalterada o sucumbir bajo ataques foráneos o como *instrumentum regni* o fuerza de dominio.

Las nuevas alternativas religiosas y su estrategia *glocal*

La diversidad religiosa y el pluralismo cristiano que está caracterizando el campo religioso en México y en el área Huave hacen inevitable el análisis de las crecientes nuevas alternativas religiosas y de sus extraordinarios puntos de fuerza. En efecto, las iglesias protestantes –de denominación histórica, evangélica, pentecostés, bíblica no evangélica– han sido capaces de instalarse de manera capilar en el territorio.

De su acción estratégica sobresalen dos elementos característicos, la ecumenicidad y la capacidad de ser receptoras de las demandas vernáculas. Estos factores son indispensables para poder entender la fuerza de los movimientos evangélicos (sobre todo pentecostales) y su plasticidad. Éstos han podido extenderse masivamente en contextos muy diferentes (urbe y campo, sociedad mestiza e indígena, norte y sur, clase media y obrera o campesina) para llevar adelante dos directrices, localización y globalización.

²² Órgano del escalafón religioso formado por tres personas encargadas.

Por ésta razón, los evangélicos destacan por ser “un ejemplo de construcción macrosistémica interdenominacional” (Masferrer Kan, 2009: 181) dotado de un “aspecto novedoso”, es decir, la capacidad

“para construir una macroidentidad que les permite aglutinarse frente a los otros y actuar coordinadamente, sin prescindir de sus profundas diferencias denominacionales, doctrinales y teológicas” (Ibíd.: 180-181).

Muchas de las congregaciones presentes localmente son emanación de Iglesias nacionales o trasnacionales que trabajan a nivel distrital, regional, nacional e internacional. En la mayoría de los casos son administradas por un pastor. El pastor puede ser foráneo o nativo de la comunidad y está rodeado por un grupo de feligreses y por una “equipe sacerdotal” (Ibíd.: 177) formada exclusivamente por gente local. Esta equipe es un recurso y una fuente de riqueza extraordinaria para la congregación y la iglesia de pertenencia, porque representa el *corpus* de la comunidad evangélica y la estructura de la misma; además, garantiza el arraigamiento de la misión en el territorio. La equipe sacerdotal se distribuye en grupos de acción y en cargos de menor o mayor prestigio, generalmente accesibles a todos (sin distinción de género, edad, grado de escolaridad) a partir de algunas características básicas: el compromiso, la dedicación a la vida religiosa y el carisma. En consecuencia, el liderazgo se caracteriza por una fuerte “espontaneidad”, ya que sobre todo en el ámbito pentecostés, no debe seguir obligatoriamente un *iter* de formación altamente estructurado.

La elevada participación a la equipe sacerdotal es el punto de fuerza de las iglesias evangélicas que gracias al arraigamiento local, logran expandirse y atraer nuevos conversos. Sin embargo, se ha dicho que la relativa facilidad con la cual es posible asumir cargos y desarrollar posiciones de liderazgo, incentivaría formas de dispersión y de inestabilidad (Bowen, 1996) que provocarían continuas escisiones bajo iniciativa de figuras locales deseosas de fundar y gestionar su propia misión. Esta observación efectivamente es real, pero la inestabilidad no debe ser leída necesariamente como punto débil de las iglesias evangélicas; al contrario, en la mayoría de los casos, las escisiones determinan el surgimiento de una nueva misión, la distribución capilar del protestantismo en el territorio (lo cual garantiza la cercanía entre Iglesia y comunidad) y permiten el mantenimiento de un carácter familiar y grupal (basado sobre vínculos de solidaridad) sin que se ocasione dispersión y lejanía entre la base y el pastor. Esta particular cercanía entre pastores y feligreses protestantes, en contraste con la realidad católica, ha sido remarcada, datos a la mano, por un artículo del periódico *La Jornada*:

“Números, analizados junto con los del censo 2010, evidencian que las minorías religiosas tienen en su favor diversos indicadores. En números redondos hay en México 21 mil sacerdotes católicos y 40 mil pastores y pastoras protestantes/evangélicos. Es decir, a cada sacerdote le corresponden 4 mil 425 feligreses; mientras que cada pastor(a) tiene a su cargo 210 personas. Si sumamos los protestantes/evangélicos con los adventistas del séptimo día, mormones y testigos de Jehová (que el censo llama denominaciones bíblicas diferentes de las evangélicas), entonces cada ministro religioso cuida de 273 personas” (Martínez García, 2011).

En consecuencia, la ampliación de las oportunidades de ejercer un liderazgo con el respaldo de grandes instituciones logra realizar las expectativas de participación de un creciente número de hombres y mujeres que además, se insertan en redes de solidaridad que trascienden el pueblo y se ligan a otras congregaciones del territorio. Difusión en redes, arraigamiento, accesibilidad, incentivación a la participación de los feligreses, buenas perspectivas de movilidad social son, acorde a mi investigación, los factores principales que vienen produciendo el éxito del protestantismo en el territorio mexicano e indígena también. Esta estrategia *glocal* demuestra la extraordinaria capacidad que las nuevas alternativas religiosas tienen de comprender, de estar al paso y traducir concretamente la inédita dialéctica entre individualidad y búsqueda de pertenencia grupal que caracteriza al mundo actual.

Conclusiones

La interpretación del cambio religioso en el México indígena frecuentemente ha considerado al catolicismo como una religión e institución socio-cultural en derrumbe, destinada a extinguirse bajo la creciente secularización o según una revisión posterior, bajo la difusión del protestantismo. Dicho en palabras más tajantes:

“In Mexico and Central America, Protestantism is prying loose economic and religious traditionalism and sending it downstream into the river of history” (Dow, 2005: 842).

En particular, lo que se considera es una crisis irreversible en el sistema de cargos, de fiestas y de prácticas comunitarias tradicionales basadas en lógicas de intercambio y reciprocidad. Según esta visión, son las presiones económicas del mundo globalizado y capitalista las que estarían abriendo

el paso a las nuevas iglesias evangélicas, portadoras de una ideología de corte individual.

Aunque reconozca que el cambio político, social y económico acelerado de los últimos decenios represente un reto sin precedentes a la cohesión social interna de las comunidades indígenas y al sistema religioso tradicional, creo que el pluralismo del campo religioso debe ser interpretado a partir de nuevos enfoques capaces de ir más allá de las consolidadas categorías binarias utilizadas hasta hoy: tradición y modernidad, local y global, cerrado y abierto. Lo que he intentado hacer en el espacio de este artículo fue demostrar los siguientes puntos: (1) en las comunidades indígenas se está dando, tanto un proceso de secularización, como un proceso de diversificación religiosa, por tanto, los dos no se excluyen mutuamente; (2) la profunda reformulación del campo religioso indígena está ocurriendo siguiendo caminos inéditos, tanto en el ámbito del catolicismo étnico, como en el protestantismo; (3) la religiosidad y las prácticas católicas no son intrínsecamente e irreduciblemente opuestas a la circulación monetaria. Es obvio que el catolicismo indígena actual y futuro tiene y tendrá un rostro muy diferente al pasado; sin embargo, la nostalgia de lo “tradicional” y el “auténtico” a menudo es más un sentimiento de los académicos que de las mismas comunidades indígenas; (4) los varios movimientos internos del heterogéneo mundo protestante son capaces de expandirse, porque llevan adelante dos directrices: un mensaje universal de salvación y una adaptación altamente vernácula de la misión. Estas dos acciones, aparentemente tan opuestas, son las que permiten la construcción de una macroidentidad capaz de presentarse unida y compacta frente al mundo y la adaptación plástica a las específicas realidades locales. Así mismo, las Iglesias se articulan en congregaciones que surgen a partir de una particular sinergia entre los misioneros y los conversos. Indígenas locales e Iglesias (a menudo instituciones transnacionales) ponen en juego sus propias motivaciones/intereses y trayectorias de vida en la construcción de las congregaciones.

A partir de esta visión que restituye *agency* a las poblaciones indígenas (sin olvidar la desigualdad de poder que constituye las relaciones sociales) he tratado de profundizar un debate ya extremadamente complejo, auspiciando que a los pueblos indígenas, se les reconozca su fuerte resistencia y dinamismo socio-cultural y al hecho religioso, su carácter innovador, hibridador y generador de nuevas cosmovisiones y prácticas. Este debido reconocimiento no puede más que determinar una revisión y potenciación de los mismos estudios socio-antropológicos; en las palabras de Antonino Colajanni (1998):

“la fragmentación, la multidimensionalidad y la multifuncionalidad, la relativa ‘de-localización’, y el nacimiento de estrategias múltiples y diferenciadas de acción social de las poblaciones indígenas, en su difícil diálogo con las sociedades más amplias de las cuales son parte, más que reducir la posibilidad de investigación y análisis de las disciplinas antropológicas, pueden al contrario potenciar sus capacidades” (Colajanni, 1998: 15)²³.

Bibliografía

- ANNIS, Sheldon. (1987). *God and production in a Guatemalan town*. Austin: University of Texas Press.
- APPADURAI, Arjun. (1996). *Modernity at large: Cultural dimensions of globalization*. Minneapolis-London: University of Minnesota Press.
- BARABAS, Alicia & BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. (2010). *Dinámicas culturales. Religiones y migración en Oaxaca*. México: Secretaria de Cultura Gobierno del Estado de Oaxaca.
- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. (1997). *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*. México: INI/Siglo Veintiuno Editores.
- BASTIAN, Jean-Pierre. (1994). *Protestantismos y modernidad latinoamericana: historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BAUMAN, Zygmunt. (2000). *Liquid modernity*. Cambridge: Polity.
- BONFIL BATALLA, Guillermo. (1988). *Cholula: la ciudad sagrada en la era industrial*. México: Universidad Autónoma de Puebla.
- BOWEN, Kurt. (1996). *Evangelism and apostasy: The evolution and impact of Evangelicals in modern Mexico*. Montreal: McGill-Queen's University Press.
- CHANCE, John & TAYLOR, William. (1985). “Cofradías and cargos: an historical perspective on the Mesoamerican civil-religious hierarchy”. En: *American Ethnologist*, No. 1, Vol. 12. Blackwell Publishing on behalf of the American Anthropological Association.
- COLAJANNI, Antonino. (1998). *Le piume di cristallo. Indigeni, nazioni e Stato in America Latina*. Roma: Meltemi Editore.
- CUTURI, Flavia. (2003). *Juan Olivares: un pescatore scrittore del Messico indigeno*. Roma: Meltemi Editore.
- DOW, James. (2005). “The expansion of Protestantism in Mexico: An anthropological view”. En: *Anthropological Quarterly*, No. 4, Vol. 78. The George Washington University Institute for Ethnographic Research.
- DOW, James & SANDSTROM, Alan (coords.). (2001). *Holy saints and fiery preachers: The anthropology of Protestantism in Mexico and Central America*. Westport: Praeger Publishers.
- FREY, Hans. (1982). *La jerarquía político-eclesiástica y la mayordomía en San Dionisio del Mar, Oaxaca*. Oaxaca: Universidad Autónoma “Benito Juárez”.
- GROSS, Toomas. (2003). “Protestantism and modernity: The implications of religious change in contemporary rural Oaxaca”. En: *Sociology of Religion*, No. 4, Vol. 64. Oxford University Press.
- HERNÁNDEZ CASTILLO, Rosalva Aída. (2001). *La otra frontera. Identidades múltiples en el Chiapas poscolonial*. México: CIESAS/Miguel Ángel Porrúa.
- HUNNINGTON, Samuel. (1996). *The clash of civilizations and the remaking of the world order*. New York: Simon and Schuster.

²³ Traducción por parte de la autora.

- LYOTARD, Jean-François. (1979). *La condition postmoderne*. Paris: Les Editions de Minuit.
- MARTÍNEZ GARCÍA, Carlos. (2011, Marzo 9). "El censo y la diversificación religiosa". En: <http://www.jornada.unam.mx/2011/03/09/opinion/027a1pol> [Marzo 14 de 2012].
- MASFERRER KAN, Elio. (2009). *Religión, poder y cultura. Ensayos sobre la política y la diversidad de creencias*. Buenos Aires: Libros de Araucaria.
- MILLÁN, Saúl. (2004). *La costumbre amenazada. Procesos de transformación religiosa en el Istmo de Tehuantepec*. México: INAH.
- MONTES GARCÍA, Olga. (1997). "Movimientos religiosos en Oaxaca: sus características". En: *Religiones y Sociedad*. Vol. 1.
- MONTESI, Laura. (2011). "Aleluya! Gloria a Dios" *Conversioni nella terra della Costumbre. Trasformazioni e continuità nel campo religioso Huave (Messico)*. Tesis de posgrado para optar al título de Antropólogo. Facultad de Letras y Filosofía, Universidad de Siena. Siena, Italia.
- NUTINI, Hugo. (2000). "Native Evangelism in Central Mexico". En: *Ethnology*, No. 1, Vol. 39. University of Pittsburgh.
- TOLEDO, Ezequiel. (2009). "Articulación del espacio y redes de poder: la interacción entre mareños y zapotecos en el oriente del Istmo de Tehuantepec, San Dionisio y San Francisco del Mar". Ponencia presentada al 53° Congreso Internacional de Americanistas en México, D.F. 21 de Julio de 2009.
- WEBER, Max. (2003 [1905]). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.



Autor: Ricardo Moreno

Título: Tonsurado Dominico. Edición facsimilar del Códice de Yanhuitlan.
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. INAH.

Técnica: Fotografía.

VIRAJES

JUVENTUDE CATÓLICA: O NOVO DISCURSO DA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO. SOFIATI, F. M.*

LUIS MARTÍNEZ ANDRADE**

Reseña

* Sofiati, F. M. (2012). *Juventude Católica: o novo discurso da Teologia da libertação*. São Carlos: Edufscar.

** Sociólogo. En 2009, recibió el primer premio del concurso Internacional de Ensayo "Pensar a Contracorriente". Autor del libro en el 2011, *Religión sin redención. Contradicciones sociales y sueños despiertos en América Latina*. Ediciones de Medianoche-Universidad de Zacatecas. E-mail: luisma_andrade@hotmail.com.

El profesor Flávio Munhoz Sofiati nos presenta un excelente análisis sociohistórico de la formación y el desenvolvimiento de las Pastorales de la Juventud de Brasil (PJB). Esta obra, producto de una profunda investigación, tanto bibliográfica, como empírica, da cuenta de la relación entre la juventud brasileña y la Iglesia católica. Para Sofiati,

“la PJB es la reactualización de una corriente histórica de la Iglesia Católica que tuvo su inicio en los años 50 con la Acción Católica Especializada, que contribuyó en el surgimiento de la Teología de la liberación y, actualmente, está presente en las pastorales sociales” (2012: 19).

De ahí que el interés del autor radique en mostrar las transformaciones ocurridas en la educación de los jóvenes católicos ligados al Cristianismo de Liberación¹.

La primera parte, *Gênese do Cristianismo da Libertação*, aborda el origen de la PJB (sector ligado a la teología de la liberación) en la cual no sólo se observa la influencia del movimiento *Esquerda Católica* de las décadas cincuenta y sesenta, sino que además, se percibe una tendencia² interna y progresista del catolicismo latinoamericano. Apoyado en los trabajos de Luis Antonio Groppo, de Marialice Foracchi y de Maria Helena Olivia Augusto, el autor define a la juventud como una categoría social que se encuentra íntimamente ligada a la modernidad.

La importancia de Acción Católica –terruño de la izquierda católica en Brasil– es retomada por el autor para explicar la “Tendencia Orgánica del Catolicismo” en su sentido radical, esto es, compuesta por una “minoría pequeña, pero influyente” que simpatiza con la Teología de la liberación y es solidaria con los movimientos sociales³. Es evidente que el Concilio Vaticano

¹ Aunque en ocasiones se usan los términos “Teología de la liberación” y “Cristianismo de Liberación” como sinónimos, por nuestra parte, consideramos que sociológicamente es más conveniente este último, pues refiere al movimiento socio-religioso que incluye, evidentemente, al “conjunto de escritos” y reflexiones producido en la segunda mitad del siglo XX (Löwy, 1998: 53).

² Sofiati (51-53) utiliza el término de tendencia –en sentido gramsciano– para describir las diferencias que existen al interior de la Iglesia católica: tradicionalistas, modernizadores conservadores, reformistas y radicales.

³ Por su parte, Wellington Teodoro da Silva, sostiene que: “a los historiadores les interesan (los movimientos políticos y religiosos del Brasil Republicano) porque de ese ambiente salieron diversos grupos y personas de gran producción que vieron permear todos los niveles organizacionales de los diversos sectores de acción política, que son objetos de investigación de aquellos que buscan comprender la república brasileña pos-1945: Movimiento de Educación de Base, los movimientos específicos de Acción Católica; sectores pro-reformas de base de los años de 1963 y 1964; Acción Popular; Comunidades Eclesiales de Base; Partido de los Trabajadores; el movimiento sindical de la segunda mitad de la década de 1970; los movimientos ecuménicos del protestantismo de la izquierda; Movimientos de Barrios y otros. El esfuerzo de la comprensión del Brasil Republicano necesariamente recae en la comprensión de los lastres religiosos de su historia. Para los demás estudiosos que se ocupan de las densas y tensas relaciones entre religión y política este movimiento se presenta como un caso inédito cuya naturaleza

II (1962-1965) possibilitó la emergencia de nuevas formas de *eclesialidad* (57), empero, por otro lado, el autor, contextualiza la reconfiguración de dicha tendencia progresista al interior de la Iglesia y de la sociedad brasileña. Al retomar ciertos elementos de la Acción Católica Especializada (organización con perspectiva de transformación de la sociedad de los años 50s y 60s) tal reconfiguración aborda los siguientes puntos: 1) el método ver-juzgar-actuar; 2) la práctica a partir de la realidad; 3) la formación en la acción; 4) la lucha por la transformación de las estructuras; 5) el modelo de revisión de la vida y de la práctica; 6) la propuesta de una fe vivida en el compromiso social; 7) la pedagogía que intenta despertar el espíritu crítico; 8) la opción por los pequeños grupos; 9) la espiritualidad encarnada; 10) el protagonismo juvenil. Es así como la PJB, se concibe como un movimiento –fraguado en un contexto distinto al de Acción Católica– dentro de la línea de liberación.

O método da formação da PJB, segundo momento del libro, constituye el marco histórico en el que se consolidó la PJB. El proceso de transición democrática de la década de los ochenta, con un balance económico negativo, fue testigo del nacimiento de dos instituciones representativas de la clase trabajadora: la Central Única de los Trabajadores (CUT) y el Partido de los Trabajadores (PT). Siguiendo a Ruth Cardoso, el autor sostiene que en la década de los ochenta se advirtieron un debilitamiento y un proceso de despolitización del movimiento estudiantil (81). En lo que respecta a los Encuentros Nacionales (1983, 1984, 1985, 1987, 1989) de la PJB, se percibe que el método de formación que se empleaba tenía como objeto llevar a los jóvenes decantarse por la opción de un modelo de Iglesia ligada a la Teología de la liberación y por el compromiso con las clases populares (86).

Sofiati centra su atención en el documento 44 de la Conferencia Nacional de Obispos de Brasil (CNBB) redactado durante los años ochenta. Este documento sistematizó y definió las líneas de acción de la Iglesia católica en el ambiente juvenil. Dentro de sus objetivos se encontraban: fomentar el sentido crítico y la capacidad de analizar a la sociedad, formar a los jóvenes para la transformación de las estructuras, ayudar al joven a conocer críticamente el marxismo, el capitalismo liberal y a la Doctrina de la Seguridad Nacional para así poder asumir el Humanismo Cristiano como perspectiva de superación de las estructuras sociales injustas y presentes en toda América Latina (89).

Finalmente en, *As mudanças na Teologia da Libertação*, último apartado del libro, Sofiati explica algunos factores que orillaron a la PJB a revisar su método de trabajo con la juventud. A vuelo de pájaro, el autor aborda los acontecimientos que impactaron, tanto en el panorama ideológico, como en

militante permite que las relaciones internas de mutuas legitimaciones sean observables con nitidez meridiana” (2012: 58).

el ambiente político-social de los años noventa: el neoliberalismo, la crisis de la modernidad, la emergencia de las prácticas pentecostales en la Iglesia, el desencanto con la actividad política y, por supuesto, la elaboración del *Plano Trienal*, con origen en la 11ª *Assembleia Nacional da PJB*, en 1995. Para Sofiati, en la década de los noventa, la PJB asume una perspectiva subjetiva de la vida puesto que se genera una privatización de los intereses del individuo, esto es, las necesidades colectivas y políticas, subrayadas la década anterior, ceden su lugar prioritario ante lo personal y cultural. Si bien en las décadas pasadas el punto de focalización recaía en lo social y político, en los noventa se invierte el proceso y se hace hincapié en la acción cotidiana y en el plano personal (162).

Una de las tesis que me pareció particularmente interesante en la obra es que,

“con la ampliación de la noción de ‘opción preferencial por los pobres’ hacia las cuestiones ecológicas, étnicas, feministas hubo una disolución (diluição) de la llave de interpretación marxista presente anteriormente” (2012: 115 y 123).

Para corroborar dicha tesis, el autor realiza un análisis comparativo en algunos textos de Pablo Richard y de Leonardo Boff en el que efectivamente, dichos teólogos parecen soslayar el análisis marxista y la lucha de clases. Por consiguiente, para Sofiati

“ante todo ello, se afirma que la mayoría de la Teología de la Liberación, principalmente los sectores ligados a la acción juvenil: 1) abandonaron o relativizaron el referencial marxista de interpretación de la realidad; 2) la discusión de temas ecológicos los aproxima a los sectores reformistas de la Iglesia, especialmente cuando existe una afinidad de temas como la espiritualidad; 3) hubo un proceso de retorno por parte de ese sector para el interior de la Iglesia, en el sentido de una acción volcada para la recuperación de files” (129).

Y aunque más adelante el autor afirma que,

“no se puede generalizar esas consideraciones para toda la Teología de la Liberación, ya que el trabajo de campo se enfocó en la observación de los jóvenes cristianos de la liberación de la pastorales... eso no significa afirmar que lo teórico influyó en la práctica de los jóvenes cristianos de liberación, sino que lo que hubo fue una relación de influencia mutua entre acción y elaboración teórica, entre el hacer y el concebir; en suma, entre la realidad concreta y las posibilidades de interpretación de esa realidad” (130).

Por nuestra parte, pensamos que efectivamente, no se puede generalizar la tesis del “abandono del análisis marxista dentro de la línea de la Teología de la Liberación”, pues sería desconocer las importantes aportaciones de teólogos como Franz Hinkelammert y Enrique Dussel quienes, además de continuar con el análisis marxista en sus trabajos, durante los años noventa ofrecieron valiosas contribuciones al marxismo.

En lo que refiere a la ampliación de la noción de “*opción preferencial por los pobres*” en la arquitectura teológica o teórica advertimos que dicha ampliación no implica necesariamente una renuncia a las categorías marxistas, sino su efectiva radicalidad. Por ejemplo, en un interesante texto, Casas Gorgal (2008) advierte cómo la noción de víctima –en sentido benjaminiano del término– toma fuerza, *en la larga noche neoliberal*, época donde se hace indispensable una crítica, tanto al materialismo mecánico (o positivista), como a la verborrea conservadora⁴.

Más allá de estas diferencias de perspectiva, reconocemos el esfuerzo teórico y metodológico del autor, pues a través de un análisis sistematizado sobre la formación y desarrollo de la PJB, logró dar cuenta de las tendencias, tensiones y transformaciones más importantes de la práctica de un sector ligado a la Teología de la liberación. Es por ello que, como apunta Michael Löwy en el prólogo del libro, “este ensayo de Flávio Sofiati es un bello ejemplo de cómo un investigador que participa en un movimiento es capaz de proponer un análisis científico, pertinente y lúcido de su historia y de los problemas y contradicciones que enfrenta”.

⁴ Este interés en la obra de Walter Benjamin se puede percibir en autores caros del marxismo crítico como Daniel Bensaïd, Michael Löwy o Bolívar Echeverría. Cabe hacer mención que el epígrafe que abre el libro de Sofiati proviene de las *Tesis sobre la historia* dicho filósofo alemán.

Bibliografía

- CASAS GORGAL, Alejandro Pablo. (2008). "Filosofía de la Liberación y Marxismo en América Latina: apuntes en torno a los aportes de Dussel, Hinkelammert y Rebellato". En: *Pensar a Contracorriente V*. La Habana: Instituto Cubano del Libro/ Editorial de Ciencias Sociales.
- DUSSEL, Enrique. (1985). *La producción teórica de Marx*. México: Siglo XXI.
- _____. (1988). *Hacia un Marx desconocido: un comentario de los Manuscritos del 61-63*. México: Siglo XXI.
- _____. (1990). *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*. México: Siglo XXI.
- _____. (1993). *Las metáforas teológicas de Marx*. Navarra: Verbo divino.
- GÓMEZ DE SOUZA, Luiz Alberto. (1984). *Os estudantes católicos e a política*. Petrópolis: Vozes.
- HINKELAMMERT, Franz. (1996). *El mapa del emperador*. San José: DEI.
- _____. (1999). *El huracán de la globalización*. San José: DEI.
- _____. (2002). *Crítica de la razón utópica*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- LÖWY, Michael. (1998). *La Guerre des Dieux*. Paris: Félin.
- SILVA, Wellington Teodoro da. (2012). "Cristianos brasileños entre esperanzas: revolución y salvación". En: MARTÍNEZ, Luis y MENESES, José Manuel. (Eds.). *Esperanza y Utopía: Ernst Bloch desde América Latina*. México: Taberna Librería Editores.

AUTORES VIRAJES Vol. 14 No. 2

Jesús García-Ruiz.

Doctor en Antropología. Director emérito en el Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) Francia. Profesor en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales EHESS, en los programas de doctorado de Antropología, Sociología y Ciencias Sociales de lo Religioso (París-Francia).

Leticia Katzer.

Antropóloga. Doctora de la Universidad Nacional de La Plata, docente-investigadora de dicha universidad, becaria del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET).

Agustín D'Acunto.

Licenciado en Sociología de la Universidad de Buenos Aires y becario del CONICET. Actualmente, está realizando el Doctorado en Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos.

Raúl Andrés Jaramillo Echavarría.

Graduado en Humanidades, Derechos Humanos y Derecho Internacional Humanitario, investigador del Instituto de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas. Actualmente, estudia Certificate Refugees and Humanitarian Emergencies y Master of Laws in International Legal Studies Georgetown University. Además, ha realizado estancias investigativas en la Universidad Complutense de Madrid, la Universidad de Lovaina y la Universidad de Lund.

Jeová Rodríguez Dos Santos.

Teólogo. Magister en Ciencias de la Religión. Doctorando en Ciencias de la Religión de la Pontificia Universidad Católica –PUC Goiás- Brasil. Becario de la Fundación de Amparo à Pesquisa do Estado de Goiás –FAPEG– Brasil.

Carlos Jesús Molina.

Abogado de la Universidad del Atlántico. Estudiante de Maestría en Filosofía en la Pontificia Universidad Javeriana. Investigador en derechos humanos, ética, filosofía política y filosofía social.

María Candelaria Sgró Ruata.

Licenciada en Comunicación Social de la Universidad Nacional de Córdoba UNC, Argentina. Doctoranda en Estudios Sociales de América Latina y maestranda en Sociología, Centro de Estudios Avanzados (CEA-UNC).

Cesar Moreno Baptista.

Doctor en Antropología. Profesor asistente del Departamento de Antropología y Sociología de la Universidad de Caldas. Investigador en temas asociados a los estudios socioreligiosos.

Charo Tito Mamami.

Magister en Antropología. Actualmente, es colaboradora como investigadora en proyectos adscritos del Instituto de Investigación Históricas Sociales de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Claudia E. G Rangel Lozano.

Doctora en Ciencias Políticas y Sociales por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México. Profesora Investigadora de Tiempo completo en la Unidad Académica de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Guerrero.

Walter Alberto Calzato.

Lic. en Ciencias Antropológicas, UBA. Doctorando, Universidad Nacional de La Plata. Docente.

Gabriela Sánchez Hernández.

Lic. en Sociología, UNAM. Doctora en Cs Antropológicas, UNAM. Profesora de Tiempo completo, UPN-Ajusco, México, D. F.

Laura Montesi.

Doctoranda en Antropología Social por la University of Kent, Reino Unido. Sus áreas de interés incluyen la antropología de la religión, en particular el estudio de los nuevos movimientos religiosos, el análisis de la relación entre etnicidad y globalización y más recientemente la antropología médica. Ha conducido trabajo de campo e investigación en el norte de México (Estado de Tamaulipas) y en el sur (Estado de Oaxaca). Ha colaborado de manera independiente con el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) en un proyecto de revitalización lingüística entre los Huaves de Oaxaca.

Luis Martínez Andrade.

Sociólogo. En 2009, recibió el primer premio del concurso Internacional de Ensayo “Pensar a Contracorriente”. Autor del libro en el 2011, *Religión sin redención. Contradicciones sociales y sueños despiertos en América Latina*. Ediciones de Medianoche-Universidad de Zacatecas.

EVALUADORES

Vilma Blanco. UPTC

John Trujillo. Universidad Central

Germán Farieta. Universidad El Externado

Gabriel Izquierdo. CINEP

Fabio Gómez. Fundación Universitaria Juan de Castellanos

Ricardo Gómez Murillo. UPTC

Duván Rivera. Universidad de la Amazonía

NORMAS EDITORIALES

La revista de Antropología y Sociología: Virajes, recibe colaboraciones originales en forma de artículos y reseñas. La naturaleza de los artículos es triple, ya que pueden ser de investigación, de reflexión o de revisión. Todos los artículos serán sometidos a evaluación anónima y los autores serán notificados de la decisión de los árbitros en los 60 días siguientes a la recepción de sus propuestas. Sólo se publicarán los artículos que superen satisfactoriamente el proceso de evaluación y cumplan con los requisitos aquí expuestos.

La revista de Antropología y Sociología: Virajes se reserva los derechos de impresión, reproducción total o parcial del material, así como el de aceptarlo o rechazarlo. Igualmente, se reserva el derecho de hacer cualquier modificación editorial que estime conveniente. En tal caso, el autor recibirá por escrito recomendaciones de los evaluadores. Si las acepta, deberá entregar el artículo con los ajustes sugeridos dentro de las fechas fijadas por la revista para garantizar su publicación dentro del número programado.

Un artículo sometido a consideración del comité editorial no se debe haber publicado previamente, ni debe estar sometido a otra publicación. Si el artículo es aceptado, no deberá publicarse en otra revista.

Los artículos de esta revista se pueden reproducir total o parcialmente, citando la fuente y el autor. Las colaboraciones que aparecen aquí no reflejan necesariamente el pensamiento de la revista. Se publican bajo responsabilidad de los autores.

El autor que desee enviar artículos para consideración por parte del comité editorial de nuestra publicación deberá:

1. Entregar original y copia del artículo en los correos electrónicos de los editores o en oficina de la revista ubicada en la carrera 23 N° 58-65, Manizales, Colombia. Telefax 88627220 ext. 22108 –prefijos nacionales (68) e internacionales (57) (68)–, correos electrónicos: revistavirajes@ucaldas.edu.co
2. Entregar el trabajo vía email o en CD-ROM en formatos Word. Se debe incluir: título del artículo, autor o autores y dirección del contacto (correo electrónico y dirección postal). El texto debe estar digitado a espacio y medio, letra arial, tamaño 12.

3. Especificar en diferentes notas al pie: a) los datos centrales del curriculum vitae del autor o autores, el cual debe incluir los títulos universitarios, la filiación institucional y el correo electrónico; b) la naturaleza del artículo, es decir, si se trata de un artículo de investigación, de reflexión o de revisión, o si se trata de una reseña.
4. Escribir su artículo con una extensión máxima de 25 hojas (folios o cuartillas tamaño carta), el cual debe ir precedido de un breve resumen del trabajo en castellano y en inglés que no sobrepase las 150 palabras. Inmediatamente después de este resumen, se debe poner de cuatro a seis palabras clave para identificar las principales temáticas abordadas.
5. Redactar las críticas y reseñas de libros con una extensión máxima de 10 hojas (folios o cuartillas tamaño carta), la cual debe ir precedida de los nombres, apellidos y profesión de quien realiza la crítica o reseña, así como de los elementos bibliográficos completos (nombres y apellidos del autor, título completo del libro, número de edición, ciudad de publicación, editorial, año de publicación).
6. Entregar artículos inéditos, salvo que hayan sido publicados en el extranjero, en cuyo caso podrá considerarse su publicación. Si se trata de un artículo traducido se debe indicar con claridad las fuentes y procedencias del texto original.
7. Enviar los gráficos, mapas y fotografías en una resolución mínima de 266 dpi en formato jpg o gif. Junto a los cuadros deben ir los anexos al artículo, indicando el lugar donde se pondrán dentro del texto. Todos estos recursos se deben enumerar consecutivamente e indicar con claridad la(s) fuente(s) correspondiente(s).
8. Citar las fuentes bibliográficas dentro del texto del siguiente modo: (autor, año: página).
Ejemplo: (Muñoz, 1996: 30).
9. Las notas al pie de página numeradas en orden consecutivo, se utilizarán para aclaraciones, comentarios, discusiones, envíos por parte del autor, y deben ir en su correspondiente página, con el fin de facilitar al lector el seguimiento de la lectura del texto.
10. Referenciar la Bibliografía teniendo en cuenta las normas APA, pero con algunas modificaciones. Así:

Libro:

APELLIDO, Nombre del autor. (Año). Título del libro. Lugar de publicación: Editorial.

SABINE, George. (1998). Historia de la teoría política. México: Fondo de Cultura Económica.

Capítulo de libro:

APELLIDO, Nombre del autor. (Año). "Título capítulo". En: APELLIDO, Nombre del editor o compilador. (Ed.) o (comp.). Título del libro. Lugar de publicación: Editorial.

GARRISON, C.; SCHOENBACH, V. & KAPLAN, B. (1985). "Depressive symptoms in early adolescence". En: DEAN, A. (Ed.). Depression in multidisciplinary perspective. New York, NY: Brunner/Mazel.

Artículo revista:

APELLIDO, Nombre del autor. (Año). "Título artículo". En: Nombre de la revista, No., Vol./Año. Lugar de publicación: Editorial o Centro editorial.

SANDOVAL, Mary Luz. (2006). "Teoría sociológica, conflicto y terrorismo". En: Virajes, No. 8, Año 8. Manizales: Universidad de Caldas.

Artículo de periódico:

APELLIDO, Nombre del autor. (Año, Fecha de circulación). "Título artículo". En: Nombre del periódico. Lugar de publicación. letra p. Número de la página consultada.

MARTÍNEZ, Liliana. (2002, Diciembre 8). "Cuando el trópico llegó a Estocolmo". En: El Tiempo. Bogotá. p. 2-2.

SIERRA, Orlando. (2001, Mayo 6). "Los carros oficiales". En: La Patria. Manizales. p. 2A.

Tesis de grado o postgrado:

APELLIDO, Nombre del autor. (Año). Título Tesis. Tesis de grado para optar al título de... Escuela o Departamento, Universidad. Ciudad, país.

ALAMOS, F. (1992). Maltrato infantil en la familia: tratamiento y

prevención. Tesis de grado para optar al título de Psicólogo. Escuela de Psicología, Pontificia Universidad Católica de Chile. Santiago, Chile.

VENEGAS, P. (1993). Conflits socio cognitifs et changement de représentations en formation d'adultes: une étude de cas. Tesis de grado para optar al título de Doctor en Psicología. Faculté de Psychologie et des Sciences de l' Education, Université Catholique de Louvain. Louvain, Francia.

Internet:

APELLIDO, Nombre del autor. (Año –si lo tiene–). “Título artículo”. En: dirección electrónica. [Fecha de consulta].

BIGLAN, A. & SMOLKOWSKI, K. (2002, Enero 15). “The role of the community psychologist in the 21st century”. En: <http://journals.apa.org/prevention/volume5/pre0050002a.html> [Enero 31 de 2002].

Cordialmente,
COMITÉ EDITORIAL
REVISTA DE ANTROPOLOGÍA Y SOCIOLOGÍA: VIRAJES

AUTHOR GUIDELINES

The Journal of Anthropology and Sociology: Virajes receives original collaborations in article form and reviews. The nature of articles is triple, since they can be research, reflection or revision. All the articles will be placed under anonymous evaluation and the authors will be notified of the decision of the evaluators in the 60 days after the reception of their proposals. Only the articles that surpass the evaluation process satisfactorily and fulfill the requirements exposed here will be published.

The journal of Anthropology and Sociology: Virajes, reserves the impression rights, the total or partial reproduction of the material, as well as accepting it or rejecting it. It also reserves the right to make any publishing modification that it considers advisable. In such case, the author will receive recommendations of the evaluators in writing. If the author accepts these, he/she will have to return the article with the adjustments suggested within the dates fixed by the journal to guarantee its publication within the programmed issue.

An article submitted under consideration of the publishing committee must not have been previously published, nor under consideration for another publication. If the article is accepted, it should not be published in another journal.

The articles of this journal can be reproduced total or partially, mentioning the source and the author. The collaborations that appear here necessarily do not reflect the thought of the journal. They are published under responsibility of the authors.

The author who wishes to send articles for consideration by the publishing committee of our publication should:

1. Hand in original and copies of the article in the secretariat of the Department of Anthropology and Sociology of the Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales of the Universidad de Caldas: Carrera 23 N° 58-65, telefax 88627220 ext. 22158 - national area codes (68) and international (57) (68)-, electronic mails: revistavirajes@ucaldas.edu.co
2. Hand in the work in paper form and on CD in Word or RTF formats. The title of the article, author or authors and contact address (electronic

mail and mailing dress) should be included. The text must be typed at 1.5 space, Arial, font size 12.

3. The following information must be specified in different footnotes: a) the central data of the curriculum vitae of the author(s), which must include professional titles, institutional affiliation and electronic mail; b) the nature of the article, that is to say, if it is a revision, reflection, or research article, or if it is a review.
4. The article must not exceed the extension of 25 sheets (letter size), which must be preceded by a brief summary of the work in Spanish and English, not exceeding 150 words. Immediately after this summary, four to six key words identifying the main themes treated by the article must be included.
5. The critics and reviews of books must not exceed 10 sheets (letter size), which must be preceded by the names, last names and profession of the person carrying out the critic or review, as well as of the complete bibliographical elements (full name of the author, complete title of the book, number of edition, city of publication, editorial, year of publication).
6. Hand in unpublished articles, unless they have been published abroad, in which case they will be considered for publication. If it is a translated article, the sources and origins of the original text must be indicated with clarity.
7. Send the graphs, maps and photographs in a minimum resolution of 266 dpi in jpg or GIF format. The graphs should include the annexes to the article, indicating the place where they should be located within the text. All these resources should be numbered consecutively and the corresponding source(s) should be clearly indicated.
8. The bibliographical sources should be cited within the text in the following way: (author, year: page). Example: (Muñoz, 1996: 30).
9. The footnotes numbered in consecutive order, should be used for explanations, commentaries, discussions by the author, and must go in their corresponding page, with the purpose of facilitating to flow of the text to the reader.

10. Reference the Bibliography taking into account the APA norms, but with some modifications. Thus:

Book:

LAST NAME, Name of the author. (Year). Title of the book. Publication place: Editorial.

SABINE, George. (1998). History of the political theory. Mexico: Fondo de Cultura Económica.

Book chapter:

LAST NAME, Name of the author. (Year). "Title of the chapter". In: LAST NAME, Name of the publisher or compiler. (Ed.) or (comp.). Title of the book. Publication place: Editorial.

GARRISON, C.; SCHOENBACH, V. & KAPLAN, B. (1985). "Depressive symptoms in early adolescence". In: DEAN, A. (Ed.). Depression in multidisciplinary perspective. New York, NY: Brunner/Mazel.

Journal article:

LAST NAME, Name of the author. (Year). "Title article". In: Name of the journal, No, Vol. /Year. Publication place: Editorial or publishing Center.

SANDOVAL, Mary Luz. (2006). "Sociological Theory, conflict and terrorism". In: Virajes, No. 8, Year 8. Manizales: Universidad de Caldas.

Newspaper article:

LAST NAME, Name of the author. (Year, Date of circulation). "Title of the article". In: Name of the newspaper. Publication place. Number of the consulted page.

MARTINEZ, Liliana. (2002, December 8). "When the tropic arrived at Stockholm". In: El Tiempo. Bogota. p. 2-2.

SIERRA, Orlando. (2001, May 6). "The official cars". In: La Patria. Manizales. p. 2A.

Undergraduate or postgraduate thesis:

LAST NAME, Name of the author. (Year). Title of the Thesis. Degree thesis to obtain the title of... School or Department, University. City, country.

ALAMOS, F. (1992). Child abuse in the family: treatment and prevention. Degree thesis to obtain the title of Psychologist. School of Psychology, Pontificia Universidad Católica de Chile. Santiago, Chile.

VENEGAS, P. (1993). Conflits socio cognitifs et changement of représentations en formation d'adultes: une étude de cas. Degree thesis to obtain the title of Doctor in Psychology. Faculté de Psychologie et des Sciences de l' Education, Université Catholique de Louvain. Louvain, France.

Internet:

LAST NAME, Name of the author. (Year - if available). "Title of the article". In: electronic address. [Date of consultation].

BIGLAN, A. & SMOLKOWSKI, K. (2002, January 15). "The role of the community psychologist in the 21st century". In: <http://journals.apa.org/prevention/volume5/pre0050002a.html> [January 31 of 2002].

Sincerely,
PUBLISHING COMMITTEE
JOURNAL OF ANTHROPOLOGY AND SOC IOLOGY: VIRAJES

CONVOCATORIA REVISTA DE ANTROPOLOGÍA Y SOCIOLOGÍA: VIRAJES

Volumen 15, Fascículo 2, Agosto-diciembre de 2013

Temática: USOS SOCIALES DE LAS DROGAS

Tiempo de recepción de artículos:

del 1 de diciembre de 2012 al 30 de Abril de 2013.

Editores responsables: César Moreno Baptista (cmorenobaptista@gmail.com) y Juan M. Castellanos (juan.castellanos@ucaldas.edu.co), Profesores Departamento Antropología y Sociología, Universidad de Caldas.

Requisitos: Los artículos deben cumplir con lo planteado en las normas para autores de la revista *ANTROPOLOGÍA Y SOCIOLOGÍA: VIRAJES*, disponibles en el siguiente link: http://virajes.ucaldas.edu.co/index.php?option=com_content&task=view&id=23&Itemid=17.

Lugar de recepción: Departamento de Antropología y Sociología de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de la Universidad de Caldas: carrera 23 N° 58-65, teléfono (6)8781500 ext. 22108 o al correo electrónico: revistavirajes@ucaldas.edu.co.

Temática del volumen 15 (2): USOS SOCIALES DE LAS DROGAS

Desde el ámbito académico en el análisis del *problema de las drogas*, se pueden señalar principalmente tres enfoques: *el modelo jurídico-represivo*, según el cual los asuntos relacionados con las drogas se resuelven desde el punto de vista del delito, asociados al crimen, al mercado negro y a las redes de comercialización o *narcotráfico*. Un ejemplo ha sido la política adoptada por los estados, liderada por los Estados Unidos, de tratamiento militar denominada *la guerra contra las drogas* que ha implicado enormes gastos en términos de corrupción y violencia en la que se toma al *drogadicto* como un delincuente. El segundo, es *el modelo médico*, en el cual en “lugar del drogadicto-delincuente se contempla el drogadicto-enfermo, individuo al que hay que curar”¹. En este sentido el drogodependiente debe entrar en tratamientos de desintoxicación, rehabilitación y reinserción social.

¹ ROMANÍ, Oriol. (1997). “Etnografía de las drogas: discursos y prácticas”. En: *Revista Nueva Antropología*. Agosto No. 53-52. México: Redalyc.

El tercer modelo, el *sociocultural*, tiene en cuenta tres elementos fundamentales en su análisis: el individuo, la sustancia y el contexto. Supone que, dado que en la actualidad no existe sociedad en que no se presente los usos de las drogas, las variables para su comprensión se enmarcan dentro del tipo social y cultural, asociadas con la construcción del sujeto de estudio. Esta perspectiva tiene como fin penetrar en la complejidad de las manifestaciones del fenómeno, dependiendo del contexto geográfico, el grupo poblacional específico, los grupos atareos, el género, los grupos étnicos, los subgrupos urbanos, las comunidades religiosas, entre otros. En un mundo globalizado, son pocas las sociedades que escapan a los efectos del consumo abusivo de las drogas. Ningún contexto, ni ámbito social esquivan esta realidad: la familia, el barrio, el trabajo, la escuela, los espacios de tiempo libre y esparcimiento; todos, sin excepción, se encuentran frente a distintas prácticas, usos, justificaciones y comprensiones del consumo de las drogas.

En perspectiva *sociocultural*, sobre del tema del USO SOCIAL DE LAS DROGAS hay dos grandes ejes de reflexión que pueden orientar el análisis teórico, metodológico y epistemológico que proponemos para el volumen 15 (2) de la *Revista VIRAJES*. Estos se entretajan entre sí con una dialéctica que problematiza su estudio: el primero, relativo a la *diversidad cultural en el uso de las drogas*; el segundo, analiza *los usos problemáticos de las drogas*.

Para comprender el enfoque analítico de la discusión vale la pena recordar que los usos de las drogas han existido a lo largo de la historia humana. Estudios arqueológicos han demostrado el uso de alucinógenos en las “sociedades antiguas”. En términos de Antonio Escohotado: la historia de las drogas ilumina la historia general de la humanidad con luz propia. Así es que, “las primeras drogas aparecieron en plantas o partes de plantas como resultado de una co-evolución entre el reino botánico y el reino animal”². Pudo haber sido un poderoso incentivo para la domesticación de algunas plantas para el uso de las drogas en las distintas sociedades, entre ellas las llamadas “sociedades primitivas”, lo cual estuvo seguramente asociado con el deseo de experimentar sensaciones trascendentales o religiosas³.

Con la instalación del sistema capitalista industrial, se desarrollaron una serie de cambios sociales, culturales y tecnológicos con mercancías que

² ESCOHOTADO, Antonio. (1997). *Historia general de las drogas*. Madrid: Espasacalpe. Varias ediciones.

³ JANKOWIAK, William. (2000). “Droga”. En: BARFIEL, Thomas. *Diccionario de Antropología*. México. Siglo XXI.

circulan en un mercado global y con medios de comunicación que las promocionan. En este contexto las drogas alucinógenas y psicoactivas se convirtieron en una mercancía más y se convirtieron en problemas de salud y seguridad pública para las sociedades modernas, evidente en el fenómeno de la drogodependencia. *“Es en el siglo XIX cuando el consumo de drogas va a plantear un problema social para las sociedades occidentales. El consumo manifiesta para muchos el peligro de lo que ya no está regulado por rituales colectivos, se sale de la lógica de lo culturalmente establecido, de lo socialmente normado. Por otra parte plantea para otros una atracción por un modo de vida que se maneja desde otro sistema de valores. Este sistema se construye por fuera, al lado y, a menudo, contra valores socialmente aceptados”*⁴.

En esta perspectiva, la *Revista de Antropología y Sociología: VIRAJES*, volumen 15 (2), como siempre, pretende compilar trabajos que sean el resultado, bien sea de investigación, revisión o reflexión que contribuyan a pensar esta temática específica. Las aportaciones pueden estar relacionadas con:

- Investigaciones empíricas de corte cualitativo o cuantitativo.
- Análisis del impacto de las políticas públicas.
- Reflexiones a partir de proyectos de investigación, intervención o aplicación.
- Propuestas metodológicas validadas especialmente en áreas de antropología, sociología, etnografía, historia, arqueología.

Agradecemos de antemano su participación y divulgación de esta información.

Cordialmente

César Moreno Baptista y Juan Manuel Castellanos

Codirectores *VIRAJES*.

⁴ CASTEL, R. & COPPEL, A. (1994). “Los controles de la toxicomanía”. En: EHRENBURG, A. (Comp.). *Individuos bajo influencia*. Nueva Visión, Buenos Aires.

Revista de Antropología y Sociología

VIRAJES

FORMATO DE SUSCRIPCIÓN

Nombre / Name	
Cédula / Identification number	
Dirección / Address	
Ciudad / City	
Departamento / State	Código Postal / Zip Code
País / Country	
Teléfono / Phone Number	
Profesión / Profession	
Institución / Employer	
Correo Electrónico / E-mail	
Dirección de envío / Mailing Address	

Suscriptores Nacionales por un año. (1) Ejemplar

Mayores informes:

Vicerrectoría de Investigaciones y Postgrados
Universidad de Caldas. Calle 65 N° 26 - 10

A.A. 275 Manizales - Colombia

Tel: 8781500 ext. 11222

Fax: 8781500 ext. 11622

E-mail: revistavirajes@ucaldas.edu.co

revistascientificas@ucaldas.edu.co

Último ejemplar recibido / Last issue mailed:

Año/Year

Volumen/Volume

Número/Number

Fecha/Date



Ventas, suscripciones y canjes
 Vicerrectoría de Investigaciones y
 Postgrados
 Universidad de Caldas
 Sede Central
 Calle 65 No. 26 - 10
 A.A. 275
 Teléfonos: (+6) 8781500
 ext. 11222
 e-mail:
 revistascientificas@ucaldas.edu.co
 Manizales - Colombia



Revista
 Agronomía
 Publindex Categoría C



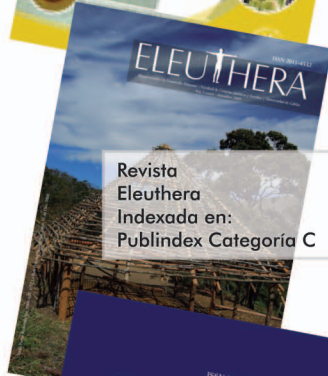
Revista
 Cultura y Droga



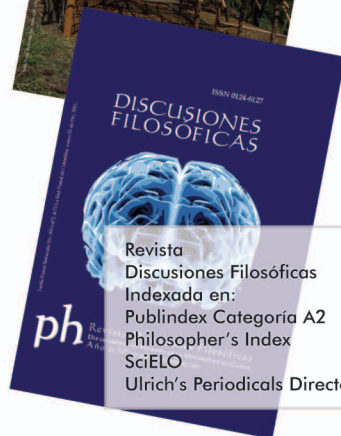
Revista
 Luna Azul (On Line)
<http://lunazul.ucaldas.edu.co>
 Indexada en:
 Publindex Categoría B
 Index Copernicus, DOAJ



Revista
 Biosalud
 Indexada en:
 Publindex Categoría B
 Lilacs



Revista
 Eleuthera
 Indexada en:
 Publindex Categoría C



Revista
 Discusiones Filosóficas
 Indexada en:
 Publindex Categoría A2
 Philosopher's Index
 SciELO
 Ulrich's Periodicals Directory

Revistas





Revista
Boletín Científico
Museo de Historia Natural
Indexada en:
Publindex Categoría A2
SciELO



Revista Colombiana de
las Artes Escénicas



Revista
Veterinaria y Zootecnia



Revista
Hacia la Promoción
de la Salud
Indexada en:
Publindex Categoría B
Lilacs
SciELO



Revista
Jurídicas
Indexada en:
Publindex Categoría C
DialNet



Revista Latinoamericana
de Estudios Educativos



Revista
Vector



Revista de Antropología
y Sociología (Virajes)
Indexada en:
Publindex Categoría C



Revista
Universidad de Caldas



Revista
Kepes
Indexada en:
Publindex Categoría C



Revista Latinoamericana
de Estudios de Familia

Científicas



Entregando lo mejor de los **colombianos**



Línea de atención al Cliente Nacional: **01 8000 111 210**

Línea de atención al Cliente Bogotá: **(57-1) 4199299**

► www.4-72.com.co

Esta revista se terminó de imprimir
en Diciembre de 2012 en los talleres de
Capital Graphic
Universidad de Caldas
Manizales - Colombia