

# El uso popular de la religión popular en América Latina: una introducción\*

SUSANNA ROSTAS Y ANDRÉ DROOGERS

“En conclusión, señor, yo digo: todas las religiones son buenas, pero hay un momento para cada una. Para quien no tiene problemas en la vida, la mejor es la católica, te acercas a los santos, vas a la iglesia cuando quieres, y nadie te molesta. Para una persona que atraviesa por dificultades financieras, la mejor religión es la de los pentecostales, porque te ayudan como hermanos; el único problema es que no debes beber, fumar, bailar o cualquier otra cosa por el estilo. Ahora bien, para quien sufre de dolores de cabeza la mejor religión es la de los espiritistas; es muy demandante, no puedes perder ninguna sesión, pero realmente te cura. Si Dios me lo permite, cuando esté totalmente curada, regresaré al catolicismo.” (Ribeiro de Oliveira, 1977: 37-38, traducido).

## El tema

Los ensayos presentados por los colaboradores de este libro se orientaron a revisar cómo las religiones y, más específicamente, las religiones populares en América Latina,<sup>1</sup> han sido apropiadas y usadas para cualquier fin que tuviesen en mente sus seguidores y personas ajenas a ellas. El objetivo fue explorar la manera en que las religiones populares, que están muy lejos de ser entidades estables, son reformuladas por sus usuarios, en un proceso de invención o reinterpretación permanente.

Tendencialmente la historia de las religiones se ha centrado en la invasión o usurpación de una religión “oficial” por otra más dominante, generalmente vin-

culada a cambios políticos y económicos; ha sido la historia de cómo, quienes están en el poder más que quienes estuvieron sujetos a él, ven tal proselitismo. Por ejemplo, la conquista de América Latina por los españoles y los portugueses a finales del siglo XVI y principios del XVII, atestiguó la posterior conversión de toda la población al catolicismo romano. Recientemente Martin (1990) ha adoptado un punto de vista similar con respecto a la “explosión” del protestantismo en América Latina. A pesar de que abundan las historias de caso en su libro, el énfasis general está en la *inevitable* propagación del protestantismo, que él asocia con los Estados Unidos y la expansión del capitalismo. En cambio, presta mucho menos atención a las complejidades de las apropiaciones e interpenetraciones que hoy en día están teniendo lugar entre diversas religiones. El rigor teológico es una cosa, pero lo que sucede en la práctica otra muy diferente.

La Iglesia evangélica presbiteriana de México es una de las Iglesias protestantes más ampliamente establecidas en ese país, con una tradición bien fundada. Pero un servicio en una comunidad rural indígena en la que se hable en lenguas puede parecerse muy poco a un servicio en la ciudad de México (Rostas, 1989).

En Brasil, los pastores luteranos a menudo incluyen en sus sermones referencias a la piedra angular de la Teología Reformista, todo es la gracia. Sin embargo, una investigación entre algunos de sus miembros muestra que muchos de ellos son un poco católicos por su convicción de que uno recibe lo que da (Droogers, 1984: 13-14).

Tal vez América Latina no sea en el futuro más protestante de lo católica que ha sido en el pasado. La

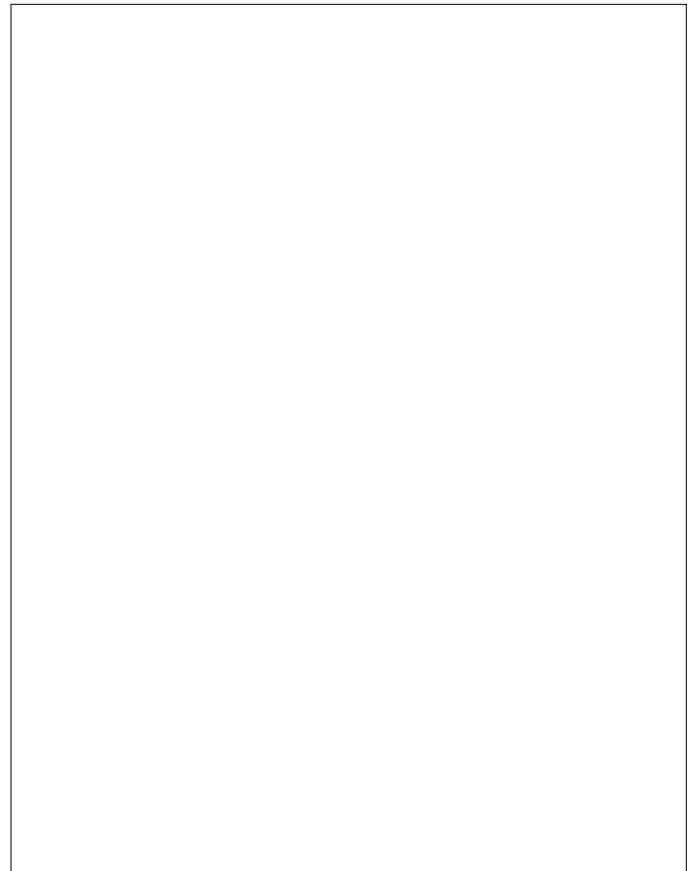
\* Tomado de *Latin American Studies*, núm. 70, 1993, pp. 1-16. Traducción de Guadalupe González Aragón y José Hernández Prado.

gente tiene sus propias estrategias y prioridades al sumarse a la religión que escoge y tiende a producir su propia versión de ella. Por lo tanto, la imagen general incluye una amplia gama de cambios, sólo algunos de los cuales podrían considerarse protestantes.

Adicionalmente, la historia de la religión ha tendido a asumir que la conversión es de corte radical y significa una total transformación en la vida del converso. Se centra en religiones o Iglesias como entidades separadas. Así, en la historia eclesiástica abundan los ejemplos de Iglesias que crecieron a partir de rupturas y sin embargo mostraron alguna forma de continuidad con la Iglesia de origen. Esto mismo sucede con los conversos. Se ha prestado poca atención a los complejos procesos implicados en el surgimiento de una nueva religión y, más particularmente, de una religión popular. Sabemos poco sobre los procesos de apropiación e invención (Hobsbawm y Ranger, 1983), de lo que la gente está haciendo con lo que ya tiene o con lo que se le ofrece. Hobsbawm ha empleado el término *tradición inventada* para referirse a prácticas de *naturaleza ritual o simbólica*, que han surgido o sido instituidas *dentro de un periodo breve y específico* (Hobsbawm y Ranger, 1983: 1). Una aproximación más dinámica sobre cómo se incorpora lo *inventado* fue sugerida por Bourdieu (1977). Usando el concepto de *habitus*, desarrolla una teoría de la práctica que tiene que ver con el cambio como parte integral de esa práctica (1977: 72). El *habitus* es la totalidad de prácticas y creencias acumuladas por cada quien durante su vida y, más particularmente, durante los periodos formativos como la niñez, que pueden ser llamadas hábitos personales. Tales disposiciones rivalizan con prácticas adquiridas recientemente y de manera consciente, a medida que el *habitus* se ajusta a sí mismo.

Con el desarrollo de las ciencias sociales en general, y más específicamente de la antropología social y cultural, hemos empezado a tener una mejor imagen de los puntos de vista de los seguidores de las religiones en proceso. Históricamente ha habido en América Latina numerosos casos de resistencia individual al catolicismo romano, pero hasta este siglo poco se supo acerca de la persistencia de las religiones indígenas comunitarias, por ejemplo. Ahora estamos mejor informados sobre el grado en el cual las llamadas religiones sincréticas han sido absorbidas por el catolicismo romano, o la medida en que han conservado sus formas mientras adoptan ciertos elementos del mismo.

A pesar de que el asunto se planteó para saber si América Latina se está volviendo protestante (Martin, 1990; Stoll, 1990), o si una religión oficial está tomando el lugar de otra, interesantes preguntas pueden y deben formularse sobre la frenética actividad religiosa



que está teniendo lugar actualmente en América Latina. Hoy en día existe una heterogeneidad de religiones, anteriormente inconcebible, en medio de la cual la gente puede escoger de acuerdo a sus necesidades, requerimientos o ambiciones. Existen mezclas no sólo de religiones indígenas con el catolicismo, sino también con cultos africanos de posesión, religiones que han venido de Europa, misiones evangélicas de los Estados Unidos, cultos espirituales producidos localmente y diferentes variantes de la gran corriente protestante. La gente está en una posición en la que toma algunos elementos de una religión y otros de una ajena, con la intención de defender su estilo de vida o de inventar uno nuevo. El uso popular de una religión popular representa un proceso de *bricolage*. La gente yuxtapone creencias e Iglesias fundadoras en formas religiosas previamente inimaginadas.

La Iglesia ortodoxa mexicana da la impresión de que tiene algo que ver con la Iglesia ortodoxa griega, pero es de hecho una Iglesia católica que ha rechazado a Roma, regresado a las prácticas anteriores al Concilio Vaticano II y que tiene vínculos cercanos con el culto local a la muerte de San Pascualito, en la capital provinciana de Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, en donde se encuentran su catedral y su obispo (Navarrete, 1982).

Se ha escrito poco acerca de la producción popular de religiones populares en América Latina. La información es particularmente escasa sobre aquellas religiones que nunca adquirieron carácter de oficiales, que necesariamente permanecen como tradición oral, cuyas creencias y doctrinas, si es que existen como tales, nunca fueron escritas y por ello experimentan cambios con facilidad.

Ésta es una oportunidad única de estudiar religiones populares en el momento en que se están produciendo. En América Latina siempre ha habido una intensa y variada actividad religiosa, pero ahora este proceso se ha sumado a, y ha sido acelerado por, la acción de diversas misiones evangélicas, algunas veces patrocinadas por norteamericanos, que muy a menudo abren la puerta a otros cambios que los que proyectaron en un principio. Parece que el pentecostalismo es especialmente significativo por crear, como lo hace, roles de liderazgo entre los laicos (quienes desde un punto de vista económico no poseen nada y por lo tanto previamente eran mucho menos poderosos) (Martin, 1990; Stoll, 1990), y por crear un elevado sentido de identidad social y resonancias con religiones indígenas. También se ha agudizado la situación por la reacción de la Iglesia católica y la Teología de la Liberación. Las comunidades de base, ahora en competencia directa con el pentecostalismo y otras Iglesias, están logrando actualmente lo que el clero de la Iglesia católica romana fue incapaz de hacer durante siglos: “atrapar” a grandes sectores de la población rural.

El asunto central de este libro es el análisis de lo que la gente hace con las religiones populares; la manera como los seguidores usan las religiones, por más que ellos puedan utilizar cualquier otro conjunto de creencias y prácticas para fines que, en una primera instancia, no necesariamente son en apariencia religiosos, y que incluso pueden conducir al surgimiento de una nueva religión. Los autores se formaron en la sociología, la antropología, la historia y las artes y presentan un tratamiento interdisciplinario del tema. En las siguientes secciones se presenta una discusión de algunos de los conceptos clave: *popular*, *sincretismo*, *poder*; se analizaron y definieron antes de que la tesis del libro se hubiera establecido más precisamente. La introducción termina con una breve síntesis de las diversas colaboraciones.

## Popular

*Religión popular* es uno de esos conceptos que se incorporaron al vocabulario de las ciencias sociales a partir de la gente que era estudiada, especialmente el

clero, pero posteriormente ha sido criticado porque carece de significado preciso y, aparentemente, hablar del uso popular de la religión popular puede empeorar la situación. ¿Qué significa “popular”?

El término religión popular ha sido muy discutido y criticado (Kselman, 1986; Ribeiro, 1984, Vrijhof y Waardenburg, 1979). Afortunadamente, no se abandona un concepto sólo porque algunos autores consideren que carece de poder analítico. La mejor opción es dibujar el mapa de significados que rodean al controvertido término, de tal manera que al menos se aclaren las confusiones conceptuales. Uno de nosotros ha estado trabajando en un proyecto de este tipo y aquí pueden sintetizarse algunos de sus resultados.

Primero que nada, la frontera entre religión oficial y religión popular es muy sutil, y no debe ser sobrevalorada. En muchos casos hay una sobreposición entre ambas, como consecuencia de influencias mutuas. A menudo, miembros del clero se han esforzado por reintegrar formas religiosas populares a la práctica oficial. Algunos de los colaboradores de este libro señalan ejemplos del papel que en este sentido han jugado los especialistas religiosos o las élites locales. El uso popular de la religión popular no se da de manera aislada, sino que es resultado de diversas iniciativas y de una posterior negociación entre líderes y seguidores. Así, Clarke (en su artículo “*The Dilemmas of a Popular Religion: The Case of Candomblé*” publicado en este volumen\*) estudia los esfuerzos de los líderes candomblé por africanizar su religión. Willemier Westra (también en este volumen), usando el modelo de administración de Mintzberg, muestra cómo la cima y la base de una organización están vinculadas y son mutuamente interdependientes. Un pintor de la tribu es un *pai-de-santo*, un líder de un templo umbandés, que mezcla en su arte símbolos de muchas religiones. A su vez, Starr (“*The Custodians of the Costumbres: Syncretic Religion as the Zapotec Élites’ Response to the Exercise of Church Power in Colonial Oaxaca*”) estudia el desempeño de las élites zapotecas en el mantenimiento de una identidad prehispánica posterior a la conversión al catolicismo.

Además de religiones populares con una clara contraparte oficial, existen formas a las que les falta tal dialéctica. Al escribir sobre los concheros mexicanos, Rostas ilustra esta situación. Se trata de formas religiosas que han tomado un poco de la religión oficial y que han recibido pequeñas influencias de ella, pero que no están en la arena política más amplia y por ello no pueden politizarse. Una distinción rigurosa entre religión oficial y religión popular crea una imagen más bien estática.

En segundo lugar, y en relación con el primer punto, la religión popular como concepto llama la atención hacia los procesos de redefinición y reinterpretación que están ocurriendo en todas las religiones. Aun en los lugares en que el clero tiende a monopolizar la producción del discurso religioso, no se puede obligar a la gente a detener su capacidad humana de buscar y construir sus propios significados. Howes (*"Priests, People and Power: North Peruvian Case Study"*) describe los intentos del clero por impedir que la gente use la hostia como un medio para asegurar un incremento en el ganado y las cosechas. El sacerdote pretende detener la práctica cambiando la custodia en la que se guardan las hostias, pero la gente simplemente la reemplaza.

En general, "popular" alude a las propensiones de las masas. Por ello "popular" se refiere, en tercer lugar, no sólo a la oposición entre clero y laicos, sino también a una distinción de clase entre élite y masas; en ambos casos la religión popular tiene, desde el punto de vista de los líderes religiosos y culturales, menos prestigio. Ya sea dentro de las organizaciones religiosas o en el contexto más amplio de una sociedad, las relaciones de poder definen el concepto de popular. En algunos casos la religión popular puede ser un instrumento de resistencia, en la misma medida en que la religión oficial puede ser uno de dominación.

En cuarto lugar tenemos que, con frecuencia, existe en las religiones populares una intención práctica de resolver problemas. En el caso de la gente de clase baja, cuando busca significados a menudo mezcla con la religión una búsqueda de soluciones a sus problemas de sobrevivencia. Y es exactamente este uso práctico de la religión oficial el que contribuye a fortalecer el surgimiento de religiones populares. El uso popular de la religión popular añade una dimensión adicional. El pentecostalismo y la religión umbanda, discutidos en varias de las colaboraciones incluidas en esta co-

lección, son ejemplos de religiones "solucionadoras-de-problemas-inmediatos".

La mayoría de los artículos manifiestan una tensión entre lo que los líderes, especialmente de las religiones populares, presentan como habitual y normal en sus religiones, y el uso que los creyentes hacen de esas religiones. Aun cuando las formas de religión descritas pueden considerarse de algún modo como populares, su naturaleza popular no evita que se haga un uso "popular" y uno "oficial" de ellas. Esto significa que se ha añadido una nueva dimensión a la ampliamente estudiada y conocida distinción entre religión oficial y religión popular. Cuando la religión popular, en sí misma, es confrontada con una versión de su núcleo de creencias y rituales todavía más popular, puede pasar a ocupar la posición que la religión oficial ocupaba con respecto a ella. Esto puede expresarse como sigue: la religión oficial es a la religión popular lo que la religión popular es al uso popular de la religión popular.\*\*

Esto significa una relativización adicional a la distinción entre religión popular y religión oficial. De alguna manera, el uso popular de la religión popular se refiere a los procesos progresivos de producción de la religión. Una característica de la religión popular es que no puede ser codificada, fijada o institucionalizada. El uso popular de la religión florece marginalmente. Siempre es periférica a las instituciones. En consecuencia, el tema de este libro se refiere, en algún sentido, al uso popular que se da hoy a una religión popular de ayer. Así, los mexicas, a los que se hace alusión en la colaboración de Rostas, reaccionando ante las viejas creencias y prácticas dancísticas concheras, están hoy en día en la vanguardia de un cambio hacia una forma precolombina más purista. Ellos están buscando el pasado para crear el futuro, y haciéndolo están produciendo interpretaciones de sus orígenes históricos. En el caso de la religión candomblé, según es presentada por Clarke, aparentemente está

sucediendo un proceso similar, en el que las raíces africanas son vistas como el origen religioso exclusivo. Sin embargo, los africanizadores tienen que enfrentarse con la tendencia desmitificadora opuesta dentro de los *candomblé*. El uso popular de la religión popular siempre es un proceso dinámico que supone constantes cambios y reformulaciones.

### Sincretismo

El término sincretismo es empleado en varias de las colaboraciones. Es un concepto que pertenece a la misma categoría de términos dudosos como el de religión popular. También ha habido llamados para su abandono. Tal es el punto de vista de Baird, quien señala que tomar prestados y mezclar elementos hacia nuevas síntesis es algo tan presente en las religiones que el término sincretismo es superfluo, porque no añade nada a nuestra comprensión de ellas (Baird, 1970: 142-152). Sin embargo, nosotros sugerimos que la razón fundamental por la que no se debe abandonar el término es porque ilustra perfectamente la dimensión del poder de producción de prácticas y discursos religiosos (cf. Droogers, 1989).

La principal dificultad en el uso del término es que se emplea tanto a la manera objetiva de la ciencia-de-la-religión (que significa una mezcla de elementos religiosos provenientes de diferentes orígenes y que no implica enjuiciamientos), como de un modo subjetivo y polémico de la teología cristiana, que hace hincapié en la contaminación e impureza de la doctrina. En ocasiones ambas definiciones se combinan, como cuando Boff utiliza el término (1977 y 1985; véase también Clarke, en este volumen). No obstante, después de llamar la atención sobre el sincretismo en el catolicismo, Boff distingue entre sincretismo falso y sincretismo verdadero, salvando así la verdad del catolicismo. Si el catolicismo es adaptado a un contexto cultural local manteniendo sus principios esenciales, hablaríamos de sincretismo verdadero. Pero si el sincretismo es un proceso que conduce a la paganización del catolicismo se trataría de un sincretismo falso (cf. Rostas, sobre los mexicas, en este volumen). Por supuesto que la religión popular también tiene una doble acepción, siendo usada en un sentido descriptivo y en uno peyorativo. El sincretismo y la religión popular —y respecto a eso, la magia (Bourdieu, 1971)—, al menos cuando son empleados de un modo subjetivo, pero incluso a veces cuando se emplean en un sentido objetivo, se refieren a una producción religiosa de segundo orden. Subjetivamente hablando, una religión sincrética es la que se produce fuera de los circuitos

oficiales. Términos como sincretismo y magia se refieren a aspectos de la religión con menor prestigio. Desde un punto de vista oficial, se utilizan para indicar una producción ilegítima de la religión.

Por lo tanto, los conceptos de sincretismo, religión popular y magia son todo menos rigurosos, pero tienen la ventaja de mostrar que la producción de religiones es un proceso controvertido. Los términos se han empleado en su sentido subjetivo para condenar el acceso no autorizado a la producción de religiones. Esto es, no autorizado por la élite que se reserva para sí el privilegio de producir discursos y prácticas religiosos y de definir lo que es verdadero y lo que es falso. En otras palabras: el sincretismo frecuentemente señala las relaciones de poder en la producción de religiones.

Es cierto que el sincretismo, en el sentido de una mezcla “objetiva” de tradiciones religiosas de origen diferente, no siempre es impugnado. Repetidamente, las élites religiosas tienden a mezclar diversas inspiraciones religiosas, incluyendo aquellas de origen popular. En otros casos, se hace caso omiso de las formas populares de combinaciones religiosas. Por consiguiente, la dimensión del poder no siempre está presente. Sin embargo, ésta no es razón para ignorar aquellos casos donde el poder es un aspecto importante de producción religiosa. El sincretismo podría, por lo tanto, definirse como una “interpenetración religiosa, que no es dada por supuesto ni está sujeta a debate” (Droogers, 1989: 20-21).

Como sucedió con la religión popular, el sincretismo apunta hacia la capacidad humana de producir significados. Inevitablemente la gente interpreta y reinterpreta significados. La significación es una cualidad humana determinante. El proceso de producción de significados no se detiene en las fronteras definidas por la élite religiosa. La religión popular y el sincretismo —y la magia— surgen de experimentos alrededor de esas fronteras. En la opinión de la élite religiosa, ellos están cerca de la herejía. Para los estudiosos de la religión hay pruebas de la capacidad humana para inventar y reinventar significados religiosos.

### Poder

Poder es la capacidad de influir en la conducta de otros. Como se ha sugerido más arriba, el uso popular de la religión popular sólo puede entenderse si lo relacionamos con el poder. Igual que el concepto de religión popular, el de poder es un término en controversia (Clegg, 1989; Lukes, 1986; Morris, 1987). Desde nuestro punto de vista, el poder debería ser

entendido como una relación bilateral asimétrica característica entre la gente y no como una propiedad de un actor sobre —y contra— otro totalmente inadecuado. Como lo muestran los colaboradores de este libro, los usuarios de la religión popular tienen su propio poder con respecto al equivalente de sus líderes populares, justo como muchos de estos líderes, al fundar su religión u optar por ella, ejercieron o continúan ejerciendo poder en su relación con los líderes de alguna otra religión oficial. En consecuencia, al discutir el uso popular de la religión popular no podemos excluir de nuestro análisis las iniciativas de los líderes. El poder se refiere a un proceso de relaciones cambiantes en las que la gente casi constantemente negocia su posición con respecto a otros y a recursos esenciales, y en ese mismo sentido adapta su conducta.

No obstante, sería equivocado presentar el uso popular de la religión popular exclusivamente como un asunto de relaciones de poder. Lo que nosotros vemos es que las personas en sí mismas son “significadoras”, “productoras de significados” (Crick, 1976) y en consecuencia continúan redefiniendo y reinterpretando sus vidas de acuerdo con los sucesos por los que atraviesan. Exactamente por esa razón, el poder debe entenderse como una relación bilateral entre productores de significados. Como Howes señala en su colaboración, “un aspecto del ejercicio del poder es su capacidad para establecer y mantener significados”. Lo contrario también es verdad: los significados pueden ser una fuente de poder, como destacó Droogers en su análisis de tres religiones brasileñas. La religión ofrece una inmensa gama de posibilidades para dar sentido a la vida. Por ello, dentro del mismo conjunto de relaciones de poder, la gente puede llegar a opciones religiosas opuestas, como se observa actualmente en las múltiples formas de religión en América Latina. Y a pesar de las polémicas oficiales, algunos creyentes combinarán incluso opciones aparentemente contrarias. Así, Rabelo muestra cómo el culto *jaré* brasileño y las comunidades eclesiales de base (CEB) conviven en la misma situación local, en una coexistencia que no excluye la doble participación.

A pesar de que la gente tiene que calcular las relaciones de poder en que está involucrada, las mismas relaciones pueden ser cambiadas por procesos de significación y redefinición. Las relaciones de poder en sí mismas están sujetas al proceso de creación de significados y dependen del significado que la gente les atribuye. El poder también puede definirse como el control de acceso a procesos de significación. En un contexto religioso, el poder basado en las convicciones religiosas es, por supuesto, el caso más obvio. Algunas personas dan a entender que tienen más acceso a fuerzas

espirituales, personales o impersonales, para el bien o para el mal. Por lo tanto, los estudiosos de la religión tienen que distinguir entre religión y magia, entre hechicería y brujería, o entre sacerdocio y profecías.

Además, el poder que los líderes ejercen depende del reconocimiento y confirmación que les den sus seguidores y esto a su vez depende de los mecanismos de creación de significados. Tal situación puede conducir a la reproducción de las relaciones existentes, pero también puede reestructurar tales relaciones. Cuando una persona hace un uso casi empresarial de las estructuras sociales y religiosas y tiene éxito en ocupar un nuevo *status*, su posición dentro de un patrón de relaciones de poder cambia por la atribución de nuevos significados. La descripción de Kamsteeg de la campaña evangelizadora de Yiye Avila muestra un ejemplo de ello. El organigrama de Willemier Westra describe y llama la atención sobre este mecanismo en su modelo organizacional.

Evitando un acercamiento unilateral que pudiera favorecer ya sea a una estructura social o a una cadena estructural simbólica de explicación, vale la pena sugerir que, en la religión, el poder y el significado se funden. La esencia de la convicción religiosa de los creyentes es en muchas ocasiones una sensación de poder, experimentada por el contacto con Dios, con los dioses, los santos o los espíritus. El acceso a este poder es frecuentemente la base del poder social y político, ya sea dentro de una organización religiosa o de la sociedad en general. Cuando la gente emplea la religión popular, lo hace porque con ello da sentido a sus experiencias. Los ingenuos pintores descritos por Tania Tribe toman símbolos de diversas religiones populares en un proceso de adquisición de poder (*empowerment*) personal, que aclara sus experiencias tanto a ellos mismos como a quienes ven o compran sus trabajos. Las ideas sobre las relaciones con y entre agentes sobrenaturales, tal como están definidas en el proceso de creación de significados, tiene consecuencias para las relaciones entre las personas. Las estructuras simbólicas y sociopolíticas deberían, entonces, considerarse en su mutua conexión y no como causas exclusivas de conducta religiosa.

### **Habitus y bricolage**

Lo que nos interesó enfatizar en este libro no es ninguno de los tres aspectos de la religión popular que acabamos de discutir y que están estrechamente interrelacionados.

El que una religión sea popular o no es significativo para el estudioso y para quienes mantienen posiciones



de poder, quienes son capaces de comparar lo oficial con lo que está evolucionando actualmente o que ha surgido recientemente y pueden tratar de defender la posición oficial. Que un movimiento religioso sea considerado como popular importa poco a quienes, de hecho, están usando una religión o están en el proceso de apropiársela, como tampoco es relevante para quienes eligen sobre bases no necesariamente teológicas, sino sobre consideraciones prácticas, por razones estratégicas o simbólicas. Es raro que tales personas tengan un punto de vista general sancionado por los más educados y privilegiados. Las primeras usualmente tienen acceso a tales religiones precisamente porque se esparcen por medios populares: en la comunidad indígena aislada, el proceso se da por los lugareños que regresan de un mundo más amplio y posteriormente por comunicación oral (Rostas, 1986 y 1989); en una situación urbana, sucede por medios similares y por la televisión y la radio o por reuniones masivas (véase Kamsteeg en este volumen). De manera predominante, los cambios religiosos que se dan hoy en día en América Latina están sucediendo entre gente común y corriente.

De nueva cuenta, si una religión es sincrética sólo es de interés para los analistas y, aún más particularmente, para los teólogos que quieren preservar la pureza doctrinal a toda costa. Poner énfasis en el sincretismo tiene que ver más con la estructura que con el proceso. Los usuarios de religiones (populares)

están poco preocupados por el origen de sus creencias y prácticas y sí, en cambio, por la eficacia de su versión de la religión. Ellos se apropian de símbolos y los aplican o los reinterpretan en situaciones particulares con el fin de ayudarse a sí mismos (a resolver sus dificultades financieras o curarse de alguna enfermedad, por ejemplo). El sincretismo existe en el ojo del espectador. Para quienes usan las religiones populares y saben lo que quieren —y simplemente puede ser que quieran un cambio, algo diferente— no tiene relevancia quién está promoviéndolas o presentándolas, ni cuáles son los ingredientes que dan forma al nuevo uso de la religión popular. Los usuarios de la religión popular no tienen escrúpulos acerca de mezclar e incorporar elementos a fin de satisfacer sus necesidades, independientemente de que ellas sean espirituales o materiales.

Lo que a nosotros nos ocupa en este libro es el punto de vista de los que están adentro; los participantes en una religión no perciben el sincretismo ni están conscientes de que su religión sea considerada como popular, y esto nos conduce al tercer elemento: el poder.

El poder o, mejor aún, el sentido de impotencia, son generalmente aspectos de los que los adeptos a una religión están mucho más conscientes. El poder se percibe como ausente y necesitado de realización. Así, lo que estamos abordando en este libro es cómo la gente usa la religión o, más específicamente, las religiones, para dotarse a sí mismas de poder, en el más amplio sentido de la palabra, y crear nuevos significados para sus vidas. Estamos examinando la manera en que los actores desafían a los especialistas y toman en sus propias manos la creación de significados, ya sea consciente o inconscientemente, y la manera en que la gente se apropia de las religiones y las hace suyas. En algún sentido, el uso popular de la religión implica esquivar al poder jerárquico en una búsqueda tanto de nuevas fuentes de poder —si éstas son espirituales—, como de un deseo de autorrealización o de una posición que les dé poder (*empower*). Los colaboradores de este libro discuten cómo la gente, al apropiarse de la religión, la cambia en ciertos aspectos. En el proceso de dotarse de poder ocurre el sincretismo popular.

En un continente que está siendo rápidamente alterado por el capitalismo, muchos están sufriendo la sensación de ausencia de orientación y, en una búsqueda por una nueva identidad que puede tener matices étnicos, ellos pueden adoptar una nueva religión. Una vez que se da la pluralidad de religiones, como está sucediendo en casi toda América Latina, la gente puede empezar a ser mucho más consciente del

papel que la religión juega o puede jugar en sus vidas y encontrarse en posición de escoger la que mejor se ajuste a sus propósitos, en lugar de la que siempre ha seguido. Con frecuencia la gente es incapaz de abandonar una religión a la que le ha sido fiel durante toda su vida —debido a que, como cualquier otro, no tan fácilmente se puede anular un *habitus*, en este caso el *habitus* religioso—, inconscientemente comienzan a mezclar y combinar las creencias y prácticas de las dos o más religiones, construyendo, mediante un proceso de interpenetración, nuevas formas de religión popular que pueden ser, en ciertos casos, una nueva forma oral de una práctica oral más vieja o una forma oral basada en creencias más instruidas. Los usuarios populares de las religiones populares no siempre son capaces de leer y escribir, y muchas de las formas de religión que desarrollan no están codificadas ni determinadas (esto es, hasta que el estudioso llega y lo hace).

En muchas comunidades indígenas la gente está vertiendo viejas formas sincréticas que combinaron creencias y prácticas indígenas con el catolicismo, y se está apropiando de toda clase de nuevos movimientos religiosos que están a su alcance, a menudo sin que medie, en una primera instancia, un entendimiento del mensaje teológico.

En una de esas comunidades en Chiapas, México, la mayoría de los habitantes se han convertido en Testigos de Jehová, Adventistas del Séptimo Día o en miembros de la Iglesia evangélica presbiteriana (Rostas, 1986, 1989 y en prensa). Pareciera que estas nuevas religiones se ven casi como formas de entretenimiento con las que puede jugarse; las predilecciones religiosas de los conversos todavía están, en muchas ocasiones, abiertas a una renegociación. Ante un desastre natural, como fue la erupción del volcán Chichonal en Chiapas en 1979, se dio un regreso, al menos temporal, a la oración a los santos en la privacidad de los hogares.

En América Latina los miembros, tanto indígenas como mestizos, de ésta y muchas otras comunidades, oponen una religión a otra, de un modo pragmático, en un proceso de largo plazo de *bricolage* evolutivo permanente. En una comunidad chiapaneca, en su mayoría evangelista desde los años de la década de 1940, la curación tradicional recientemente ha tenido un fuerte incremento dentro del llamado protestantismo. Los hijos de tales conversos podrían ser los supuestos protestantes del futuro.

Si una nueva religión popular no “llega con los bienes”, no ofrece los significados esperados, y no puede hacerse para generarlos, ni los protege como se ha señalado, no será vista como dadora de poder. En

este caso será abandonada por poco tiempo o de manera permanente y se regresará a los santos o hacia el catolicismo bajo una nueva apariencia, o incluso hacia alguna otra religión.

Finalmente, volviendo a la cita presentada al principio de esta introducción, la mujer que hablaba es capaz de conservar claramente las diferencias más prácticas antes de elegir, conforme a sus necesidades, entre todas las religiones disponibles a su alcance. Ella establece que cuando esté curada regresará al catolicismo, la religión con la que se crió y que abandonó después de la muerte de su esposo. El catolicismo es la religión que está en la base de su *habitus* y que no puede hacer a un lado tan fácilmente. Además, desde su punto de vista, el catolicismo tiene serias ventajas; en él puede ir y venir cuando quiera sin que nadie la moleste. Pero si tuviera hijos, debería hacer una elección más clara y ellos, educados como pentecostales, según nos dijo, probablemente se sentirían muy poco atraídos por los santos y los ceremoniales relacionados con ellos, porque el *habitus* de sus hijos se estaría formando en el pentecostalismo.

Si América Latina se está volviendo protestante, se debe más a que el uso popular de los nuevos movimientos religiosos está siendo inexorablemente llevado hacia el *habitus* de los latinoamericanos, quienes en su mayoría tienen características del tipo de las protestantes, y no a que el protestantismo haya sido escogido conscientemente.

## Los artículos

Hasta el momento hemos puesto el acento en aspectos generales e incluso abstractos. Pero este libro versa sobre la religión popular en *América Latina*. Refiriéndonos al contexto, podemos ahora voltear hacia las colaboraciones de este libro.

En el primer artículo, André Droogers desarrolla más profundamente algunos de los temas que se han abordado en la introducción. Droogers compara tres religiones populares brasileñas, centrandó su atención en el uso popular que de ellas se hace. Las tres religiones son: la umbanda, el pentecostalismo y las comunidades eclesiales de base. En cada una de estas religiones los significados y el poder están relacionados de un modo diferente. Consecuentemente, varían las posibilidades del uso popular de estas religiones populares.

En el segundo artículo, Miriam Rabelo compara el culto *jâre* afrobrasileño con el de las comunidades eclesiales de base en un área rural del noreste de Brasil. Considerando que habitualmente estas religiones se



aprecian como opuestas, lo notable de su argumento es que la pertenencia a ambas no se considera como mutuamente excluyente. Aparentemente la gente hace un libre uso de ellas, atribuyéndoles significados de acuerdo a los intereses ocasionales que defienden. De nueva cuenta, la identidad se produce a través de la actividad religiosa.

Tania Tribe observa a las religiones populares de un modo diferente. Escribe sobre las visiones muy personales que tres pintores brasileños expresan en su trabajo. Todos utilizan temas de las religiones afrobrasileñas y hacen su selección de una mezcla de formas africanas, hindúes y católicas. Cada artista da su propia interpretación de estos fenómenos religiosos y presenta un uso muy personal de la religión popular. Por su parte, los espectadores también entienden las pinturas desde un punto de vista muy personal.

En el siguiente artículo, Allard Willemier Westra muestra cómo los creyentes *candomblé* utilizan su religión como un negocio, con la intención de ampliar su área de influencia. Reduciendo la incertidumbre, aplican técnicas y estrategias similares a las que se emplean en administración. En el curso de este proceso, sacerdotes y creyentes comunes renuevan constantemente su organización religiosa. Como en un contexto de negocios, al transformar la organización, todos aquellos involucrados tratarán de proteger sus propios intereses.

Peter Clarke, en el último de los cinco artículos relacionados con Brasil, ve el tema desde el otro extremo. Toma una postura diferente y muestra cómo actualmente los *candomblé*, más que querer permanecer en una posición desde la cual son capaces de desarrollar libremente su religión, están tratando de ratificar e institucionalizar la religión *camdomblé*.

En el primero de los tres artículos sobre Perú, Fred Spier compara un intento fallido con otro exitoso por introducir una Iglesia protestante en una región predominantemente católica. Enfatiza que la actitud de la gente en relación con el fenómeno de

nuevas religiones no puede entenderse sin tomar en cuenta las redes de poder. Cambios en el equilibrio de poderes favorecen diferentes conductas religiosas. En estas transformaciones no son sólo las Iglesias y sus creyentes los únicos que tienen un papel que desempeñar, sino también el Estado.

En el artículo de Frans Kamsteeg sobre una campaña evangélica, principalmente pentecostal, en el sur de Perú, se muestra que toda la gente involucrada hace un uso particular del acontecimiento, de manera que redunde en su propio interés. En este sentido, la intención de mucha de la gente atraída a las reuniones de la campaña era curarse más que convertirse. Aún más sorprendente era que los líderes también alentaban intenciones adicionales a los obvios objetivos de evangelización. Actuando en un entorno generalmente católico, buscaban conseguir una cohesión entre evangelistas, aunque fuera temporal. En vista de los magros resultados de la campaña se demostró que los temores de la Iglesia católica eran infundados.

Marie Howes describe cómo en el norte de Perú sacerdotes y laicos, cada uno a su manera, interpretan y ven las formas de la religión popular, especialmente en el caso de dos procesiones. Los sacerdotes operan dentro de la reciente estrategia de la Iglesia de un uso positivo de la religión popular. Estimulan la creación de cierto tipo de comunidades de base. Los miembros de las parroquias también buscan el control de la procesión y se esfuerzan por mantener su autonomía. En los casos descritos por Howes, el poder y la creación de significados se muestran muy relacionados.

Si nos desplazamos hacia la zona centro-sur de Chile, Roger Kellner observa a los indios mapuches que han estado sujetos a la penetración pentecostal durante treinta años. En este tiempo se han convertido aproximadamente el 20 por ciento. Kellner se centra en las creencias y prácticas relacionadas con el mal. Compara las convicciones de los mapuches pentecostales con el concepto tradicional del mal, como

es entendido —y combatido— por los líderes religiosos. Se dan interpretaciones contrarias y confusas a un mismo fenómeno, en parte porque la doctrina de la Iglesia no puede y no da orientación al respecto. La conversión no pone fin a las acusaciones sobre brujería, a pesar de que los conversos luchan por seguir los caminos nuevos más que los viejos. De manera significativa, las acusaciones se dan entre miembros de la misma congregación pentecostal.

Tanto Nicole Bourque como Jean Starr analizan de manera central cómo la cristianización pretendió causar una ruptura con la religión precolombina. No obstante, en determinados casos mostró continuidad en grado variable hasta nuestros días. Inicialmente, los indios reinterpretaron a los santos en términos de prácticas y creencias prehispánicas. Bourque muestra, para el caso de los Andes ecuatorianos, cómo los cultos a los santos adquieren una dimensión social y política y a menudo sirven como cultos regionales. El clero no siempre aprueba los puntos de vista de la gente sobre los santos y en ocasiones intenta reformar tal práctica. Pero dado que los santos están más cerca de la gente que Dios o que los sacerdotes, su(s) culto(s) están en uso constante y siempre abierto(s) al cambio popular. Actualmente, como consecuencia de las ideas y de la economía occidentales, están teniendo lugar interpretaciones adicionales de una naturaleza muy diferente.

La colaboración de Jean Starr sobre México explora la dimensión histórica de las prácticas religiosas que se dan hoy en día en los valles del centro de Oaxaca. En la época de la Conquista, la nobleza zapoteca del lugar trató, aparentemente en vano, de mantener las tradiciones prehispánicas. Sin embargo, en el largo plazo, sus esfuerzos tuvieron éxito, en la medida en que las costumbres más vehementemente atacadas por los obispos de aquella época sobreviven hasta ahora en las danzas de máscaras, las comilonas y las borracheras.

Finalmente, en la segunda contribución sobre México y en el último artículo del libro, Susanna Rostas aborda a los concheros, quienes, como parte de su religión popular “sincrética”, ejecutan una danza ritual en círculo. Actualmente, los elementos más abiertamente católicos de las creencias de los concheros están siendo reemplazados por la reconstrucción de una religiosidad prehispánica en busca de la *mexicanidad*,\*\*\* una forma de identidad indígena mexicana. Sin embargo, no sólo se trata de descendientes de indígenas, sino también de mestizos que están buscando esa identidad indígena. Elementos asociados con el ritual que se considera tienen un origen español, costumbres e instrumentos musicales están siendo

reemplazados por elementos aztecas. Los mexicas, el grupo en el cual se concentra Rostas, son los actuales autores de tales cambios, pero se tiene evidencia de que éstos son los últimos cambios de una serie que ha tenido lugar en la reformulación popular o uso de esta religión popular.

## América Latina

Finalmente, debe hacerse explícito el contexto del tema. Nuestro acercamiento ha enfatizado los procesos y la dinámica. Algunos acontecimientos son importantes para nuestro entendimiento del uso popular de la religión popular. Por consiguiente, el marco teórico presentado, aparentemente abstracto, incluye la dimensión contextual. En cada uno de los capítulos la pregunta central es qué hace la gente en una situación concreta con sus estructuras sociales y religiosas simbólicas, interrogante que puede trasladarse hacia otras inquietudes. ¿Cómo es que la gente reproduce estas estructuras y —haciéndolo— cómo las transforma? ¿De qué manera la gente es orientada y cambiada por las mismas estructuras? ¿Cuál es la dialéctica de la producción y reproducción religiosas en el caso de la religión popular en América Latina?

Realicemos una revisión general del contenido de este libro. En primer lugar el mercado religioso, que a pesar de estar dominado por la Iglesia católica, ofrece una diversidad de religiones. Las religiones indígenas precolombinas tienen un lugar prominente y son significativas en el proceso de cambio religioso en América Latina, como se señala en los trabajos de Bourque, Kellner, Rostas y Starr. En otros artículos el punto central son los recién llegados a la escena y más particularmente al pentecostalismo (Droogers, Kamsteeg, Kellner, Spier). La interpenetración religiosa es especialmente bien ejemplificada por los casos de posesión espiritista afrobrasileña (Clarke, Droogers, Rabelo, Tribe, Willemier Westra) y de los concheros en México (Rostas). En tal coro multivocal religioso es fácil improvisar. El innovador puede buscar inspiración en muchas religiones (Rabelo, Tribe, Rostas).

En segundo lugar, las religiones latinoamericanas ilustran en diversos modos las relaciones de poder a las que hemos aludido, tanto en las organizaciones religiosas en sí mismas (Bourque, Spier, Willemier Westra), como en la sociedad en general (Rabelo, Spier, Starr). Dichas relaciones de poder tuvieron un gran significado antes del advenimiento del poder colonial (Starr). Desde la época de la Conquista, la religión ha jugado un papel relevante en el contexto político y económico (Starr), al mismo tiempo que la

formación del Estado ha sido un factor que ha influido en el proceso religioso (Spier). La identidad, en tanto que libertad para determinar —en términos culturales— quién se quiere ser, no puede entenderse sin hacer referencia a las relaciones de poder (Rostas). En casi todos los cambios religiosos han sido importantes las relaciones de poder al interior de las organizaciones religiosas. El uso popular de la religión popular ha sido, por consiguiente, una característica constante del escenario religioso de América Latina.

## Notas

- <sup>1</sup> El tema de uso popular de la religión popular surgió de las discusiones en el panel *La Producción de la religión popular en América Latina*, organizado por los editores del Congreso Anual 1990 de la Sociedad para Estudios Latinoamericanos, celebrada en el Jesus College de Oxford. En 1991, se organizó un panel adicional en el Congreso Anual de la misma Sociedad, pero esta vez tuvo lugar en Glasgow; el tema fue *Sincretismo e Identidad en América Latina*. La colección de artículos que aquí se presentan es resultado de ambos encuentros.
- \* Cuando se haga mención a "este volumen" nos estaremos refiriendo a *Latin American Studies*, núm. 70, 1993 (nota del traductor).
- \*\* Religión oficial : religión popular :: Religión popular : uso popular de la religión popular.
- \*\*\* En español en el original.

## Bibliografía

- BAIRD, ROBERT D.  
1971 *Category Formation and the History of Religion*. La Haya/París, Mouton.
- BOFF, LEONARDO  
1977 "Avaliação teológico-crítica do sincretismo", en *Vozes*, vol. 71, núm. 7, pp. 53-68 (573-588).  
1985 *Church, Charisma and Power. Liberation Theology and the Institutional Church*, Londres, SCM.
- BOURDIEU, PIERRE  
1971 "Genèse et structure du champ religieux", en *Revue Française de Sociologie*, vol. 12, núm. 3, pp. 295-334.  
1977 *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge, Cambridge University Press.
- CLEGG, STEWART R.  
1989 *Frameworks of Power*, Londres, Sage.
- CRICK, MALCOLM  
1976 *Explorations in Language and Meaning: Towards a Semantic Anthropology*, Londres, Malaby.
- DROOGERS, ANDRÉ  
1984 *Religiosidade Popular Luterana*, San Leopoldo, Editora Sinodal.
- 1989 "Syncretism: The Problem of Definition, the Definition of the Problem", en Jerald D. Gort et al. (eds.), *Dialogue and Syncretism. An Interdisciplinary Approach*. Grand Rapids/Amsterdam, Eerdmans/Rodopi, pp. 7-25.
- DROOGERS, ANDRÉ Y HANS SIEBERS  
1991 "Popular Religion and Power in Latin America: An Introduction", en André Droogers et al. (eds.), *Popular Power in Latin American Religions*, Saarbrücken y Fort Lauderdale, Breitenbach, pp. 1-25.
- HOBBSBAWM, E. Y T. RANGER  
1983 *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.
- KSELMAN, THOMAS A.  
1986 "Ambivalence and Assumption in the Concept of Popular Religion", en Daniel H. Levine (ed.), *Religion and Political Conflict in Latin America*, Chapel Hill y Londres, The University of North Carolina Press, pp. 24-41.
- LUKES, STEVEN (ED.)  
s/f *Power*, Oxford, Basil Blackwell.
- MARTIN, DAVID  
1990 *Tongues of Fire, The Explosion of Protestantism in Latin America*, Oxford, Basil Blackwell.
- MORRIS, PETER  
1987 *Power: A philosophical analysis*, Manchester, Manchester University Press.
- NAVARRETE, CARLOS  
1982 *San Pascualito Rey y el Culto a la Muerte en Chiapas*, México, UNAM.
- RIBEIRO, HELCION  
1984 *Religiosidade Popular na Teologia Latino-Americana*, San Pablo, Paulinas.
- RIBEIRO DE OLIVEIRA, PEDRO A.  
1977 "Coexistência das religiões no Brasil", en *Vozes*, vol. 71, núm. 7, pp. 35-42.
- ROSTAS, SUSANNA  
1986 *From Ethos to Identity, Religious Practice and Resistance to Change*, tesis doctoral, Sussex University, inédito.  
1989 "Protestant Conversions in a Traditional Community in Chiapas", en *Memorias del Segundo Coloquio Internacional de Mayistas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.  
en "Now we've converted, our community seems O.K.! Gender and changing attitudes to 'work' in Tenejapa, Chiapas, México", por publicarse en Joanna Overing (ed). *Gender, Work and Proprietorship*.
- STOLL, DAVID  
1990 *Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth*, Berkeley, University of California Press.
- VRIJHOF, PIETER HENDRIK Y JACQUES WAARDENBURG (EDS.)  
1981 *Official and Popular Religion. Analysis of a Theme for Religious Studies*. La Haya/París, Mouton.