

## Introducción

En el presente número el lector podrá observar una compilación de artículos aparentemente dispares. Si bien rondan el tema religioso, no se centran en una sola tradición o en una institución religiosa específica. La iniciativa original fue la de compilar algunos ejemplos de distintas manifestaciones y expresiones religiosas en la región occidente que evidencian la intensa creatividad actual y pasada en las prácticas y las creencias relativas a lo sagrado. Se trata de trabajos que revelan la existencia de una multiplicidad de recreaciones y apropiaciones de sistemas religiosos por actores en contextos sociales e históricos específicos, y que se ubicarían bajo el amplio manto de la "religiosidad popular". Sin embargo, esta denominación, como lo plantea la antropóloga argentina Eloísa Martín, ha dado pie a interesantes discusiones en la antropología contemporánea, que hacen pertinente un comentario para aclarar la intención de este número monográfico.

En efecto, a la luz del creciente abandono de las representaciones evolucionistas de la historia de variado signo, se ha tomado conciencia de cómo las ciencias sociales -en curiosa coincidencia con la mirada religiosa institucional- han ubicado estas expresiones religiosas ya sea en el "afuera" o en el "atrás" de una tendencia histórica de progreso, de acuerdo con lo que establece Manuel Delgado en "La 'religiosidad popular'. En torno a un falso problema". Pero, lejos de desecarse en un creciente aislamiento, la actual vitalidad que muestran las celebraciones religiosas que han ganado el apelativo de "tradicionales", pero que en contacto con nuevos flujos culturales muestran su carácter de constante reinvencción, es un buen argumento para tomar una distancia crítica respecto a este enfoque sobre las prácticas religiosas y revisar los términos con los que buscamos analizarlas.

El antropólogo Manuel Delgado representa una de las posiciones más críticas respecto al término de "religiosidad popular". Llegando incluso a preguntarse si designa alguna realidad que lo convierta en un objeto antropológico válido. A sus ojos, la religiosidad popular en general y el catolicismo popular en lo particular, es -más que un objeto claramente definido- un campo semántico que ha agrupado una serie de estudios y preocupaciones tanto antropológicas como eclesiásticas, que comparten el "a priori" de que es en torno a la palabra de la Iglesia

católica, apostólica y romana como conviene vertebrar cualquier discurso sobre la religión socialmente ejecutada”. De esta manera, el catolicismo popular existiría sólo “en oposición, dependencia o yuxtaposición con algo que se entiende es la religión oficial, un sistema teológico que se da en llamar el catolicismo, del que se acepta que es *la religión*, sin calificativos”. Pero lo que plantean los estudios sobre el tema “es la omnipresencia en la vida social de una práctica religiosa sólo relativamente aceptable, desde el dogma. Si existe autónomamente es, con mucha diferencia, mayoritaria. Si su existencia se produce de manera dependiente, su entidad viene dada porque, en realidad, es la forma real de ser, de darse la religión católica”. Sus argumentos desembocan en la afirmación de que la religiosidad popular designa el mismo objeto que la religión. Se trataría, en todo caso, de una religión “vívida”.

En una actitud acaso más conciliadora, Susana Rostas y André Droogers, en “El uso popular de la religión popular en América Latina”, plantean que -acaso sin mayor capacidad explicativa- los estudios agrupados bajo el término de religiosidad popular reivindican el punto de vista de los usuarios o practicantes de la religión, así como su capacidad para crear significados religiosos. De esta manera afirman que la religión popular, amén de otros términos de uso corriente en los estudios sobre religión como sincretismo o magia, suelen ser poco rigurosos, pero en cambio “tienen la ventaja de mostrar que la producción de religiones es un proceso controvertido”. Existe, como lo plantea Weber, una relación compleja entre significados últimos y poder, y una búsqueda de control de los medios sacramentales que proveen ese estado subjetivo denominado salvación. Por ello, no es de extrañar que esos mismos términos “se han empleado en su sentido subjetivo para condenar el acceso no autorizado a la producción de religiones”.

Una vez alertados sobre esta pugna, se vuelve necesario ser cauto en el uso de estos términos, pero no sólo por su sentido descalificador implícito, sino en la medida que obstaculice nuestra percepción sobre las constantes transformaciones de lo religioso. Con frecuencia el propio término de religiosidad popular induce la sobrevaloración de una frontera estática entre lo popular y lo oficial, cuando de hecho estamos presenciando un flujo constante entre ellos: la religión oficial busca con frecuencia reintegrar prácticas populares, y podemos observar que, como plantean estos mismos autores, las religiones populares se “oficializan” y surgen “usos populares de hoy a una religión popular de ayer”. Se trata pues de una dinámica de creación y conflicto constante.

Los artículos aquí agrupados dan buena cuenta de esta intensa dinámica. La experiencia religiosa puede encontrarse en muy diversas expresiones: se vive a través de la danza, forma parte de la construcción de esperanzas mesiánicas en medio de la opresión, radicaliza y compromete a la acción política y hasta bélica, se compra y se vende en servicios terapéuticos y adivinatorios, su propiciamiento constituye un modo de vida para nuevos profesionales fuera del ámbito eclesiástico, o es usada como nueva herramienta de administración de recursos humanos.

Lo que hasta ahora era considerado vagamente "religiosidad popular" podría ampliar su horizonte y reconstruir un objeto antropológico mejor delimitado, considerando no sólo la existencia de una interfase entre institución y feligresía -fenómeno ampliamente documentado por los estudios realizados bajo esta orientación-, sino centrándola en la interacción de ambas: las prácticas y las representaciones de los sujetos, que no sólo ejecutan o resisten la acción institucional sino que en relación a ella se apropian y recrean el mundo de sus significados últimos.

Cristina Gutiérrez Zúñiga y Louis Cardaillac