

LA HISTORIA CULTURAL APLICADA EN EL CONO SUR AMERICANO: FIESTA Y RELIGIOSIDAD POPULAR

Enrique Coraza de los Santos (*)
Universidad de Salamanca

A lo largo de este siglo se han producido movimientos y variantes en cuanto al posicionamiento de la historia dentro de las Ciencias Sociales, así como de su objeto de estudio y sus elementos determinantes. En la década del 60, incluso, los historiadores comienzan a hablar de la crisis de la historia aludiendo al agotamiento de los paradigmas existentes y la inexistencia de otros que los sustituyan. A partir de ese momento comienzan a diversificarse las lecturas históricas en un sinnúmero de posibilidades que hacen que un historiador como Francois Dosse¹ escribiera “La historia en migajas. De “Annales” a la “Nueva Historia”. No obstante ello, existe un buen número de cientistas sociales que en los últimos años han aportado mucho a su desarrollo, así como enriquecido la labor de interpretación de la realidad en su dimensión temporal. Particularmente nos parece interesante reproducir algunas referencias que aportan obras como la de Bourdieu², Thompson³ o los trabajos de Robert Darnton⁴, Carlo Ginzburg⁵, o Marshall Sahlins⁶ o los presentados en el encuentro sobre Historia Cultural de Berkeley en 1987⁷, o la labor de los argentinos Hourcade, Godoy y Botalla a propósito del debate que generó la obra de Darnton en ese medio académico⁸.

Especialmente a partir de la Segunda Guerra Mundial comienza a darse un período de cambios en el ámbito académico de la historia con las vanguardias que habían iniciado décadas antes la escuela francesa, -lo que Stoianovich denominó el “paradigma de los Annales”- y los historiadores marxistas, principalmente ingleses. Estos cambios no se produjeron exclusivamente al interior de la disciplina, sino que también ésta fue compartiendo su *corpus* teórico y metodológico con otras, redundando en nuevos enfoques hacia una “historia total”; el historiador Carr expresaba en 1961: “cuanto más sociológica se vuelve la historia, y cuanto más histórica se vuelve la sociología, tanto mejor para ambas”⁹. El objetivo en ese camino hacia la “historia total”, hacia una “historia social”, era superar el protagonismo de la historia política, llegando en la década del 60 el marxismo a una concepción de la “historia desde abajo” en obras como las de Rudé o Soboul en Francia o el mismo Thompson en Inglaterra. Mientras que, en los Annales, después de una primera época de Bloch y Febvre, aparece la figura de Braudel en un camino que cada vez se acercaba más a la historia total. Total en cuanto a abarcar todos los aspectos estructurales (parafraseando a Braudel), pero en cuanto al espacio, la circunscripción a áreas más restringidas que la “nacional” como el surgimiento de la “historia regional” protagonizada por la llamada tercera generación de los Annales con historiadores como Ladurie o Goubert.

Los últimos años es el escenario de la búsqueda de un nuevo enfoque históri-

co; la denominada “historia cultural”. Los inicios encontrados en la década del 70 tuvieron varios puntos de emergencia en Europa, tal como lo indica Peter Burke¹⁰, en Alemania con “la historia de lo cotidiano”, en Inglaterra con “la historia desde abajo”, en Italia con la “microhistoria” y en Francia con “la historia de las mentalidades”. De este modo este enfoque desde la cultura en su sentido más amplio, incluyendo los aspectos materiales, espirituales y las formas de percepción y representación, lo encontramos ya presente en las obras de muchos de los historiadores que iniciaron la “historia social”, tanto en los historiadores marxistas como Thompson en su obra sobre la clase obrera inglesa o los que incursionaron en el lenguaje, el caso de Sewell sobre el lenguaje de trabajo de la clase obrera francesa, o Robin sobre el lenguaje revolucionario francés. También la escuela de los Annales tuvo su contribución con la denominada cuarta generación de historiadores, la llamada “historia de las mentalidades” como ya indicáramos, con ejemplos como los de Chartier y Revel influenciados por las obras de Foucault. En la historia cultural se reconoce el aporte fundamental de la antropología y la teoría literaria, así como en la década del 60 lo había sido la sociología y la economía. “La influencia sobre los abordajes anglosajones y, especialmente, norteamericanos de la historia de la cultura se originó tanto (o todavía más) de los antropólogos sociales ingleses o de formación inglesa como la de una historia de las mentalidades según el estilo de los ‘Annales’”.¹¹

Como mencionáramos antes, existen varios académicos con formación histórica, antropológica y sociológica abocados a esta corriente surgida a partir de una búsqueda de nuevos criterios de abordaje. Muchos de ellos partiendo de una crítica a la “historia social” y a la “historia de las mentalidades” a las que concibieron como una permanente búsqueda de temas nuevos escogidos de acuerdo a modas. Sin embargo la “historia cultural” no escapa a esa misma crítica por parte de muchos historiadores, incluso dentro de la propia corriente.

Una de las preguntas que surge es: ¿por qué “historia cultural” y no antropología cultural?. La antropología, en general, a partir de un análisis contemporáneo busca la explicación de los fenómenos y manifestaciones culturales, le interesa encontrar el orden y el significado, no abordando, en la mayoría de los casos las leyes causales de la explicación -consideradas en una profundidad temporal- lo que limita las posibilidades de encontrar la lucha y el conflicto como causa¹². Con esto no quiero cometer el error de decir que los historiadores son los iluminados que poseen la capacidad de desarrollar este tipo de análisis. Por el contrario, creo que un cientista social puede llegar a interpretaciones más ricas dentro de las infinitas percepciones posibles de lo real si adopta como estrategia partir de una base que no sea el encasillamiento disciplinario, sino que busque e intente explicar un hecho desde la multicausalidad y complejidad del mismo, utilizando y cruzando para ello un bagaje teórico e instrumentos metodológicos de diversas disciplinas en análisis tanto diacrónicos como sincrónicos. Como afirma Moutukias “... *toda reconstrucción del mundo en su compleja ambigüedad e incertidumbre es una abstracción de una parte del mundo que contiene las posiciones desde donde será contado. La crítica al erudito suele confundir su ilusión totalizadora con un criterio de verdad, cuando en realidad no es más que una posición dentro de su peculiar abstracción*”¹³. Este punto me lleva a los nuevos planteamientos de la transdisciplinariedad y el pensamiento complejo liderados por Edgar Morin¹⁴. Lo que queda claro en estas nuevas tendencias es el poner en tela de juicio

el antiguo concepto de hecho histórico, interponiendo términos como “invención”, “construcción” o “representación” y que hacen hablar a Peter Burke de una faceta “posmoderna” de la historia socio-cultural “... no tanto en el sentido más preciso que los historiadores han tomado prestado de filósofos contemporáneos como Jacques Derrida (...), sino en el sentido más vago de que algunos historiadores se sienten atraídos por la noción actual de que tanto las cosas como las categorías son fluidas, frágiles, precarias o inestables. Hemos pasado de la historia ‘dura’ de las estructuras sociales a la historia ‘blanda’ de las representaciones”¹⁵.

Dentro de la variada gama de autores que se sienten identificados y se autodenominan como historiadores culturales nos interesan comentar los trabajos de E. P. Thompson y Natalie Davis que exploran en torno a los conceptos de comunidad y ritual, y especialmente este último que analiza la fiesta como perpetuadora de ciertos valores de la comunidad. Suzanne Desan, por su parte, realiza un estudio crítico de estos autores tomando como eje los temas de “Masas, Comunidades y Ritual”¹⁶. Creo conveniente combinar su análisis con la obra de Thompson sobre la “economía moral” para extraer algunos puntos que nos han servido de líneas de análisis e interpretación para el estudio de las fiestas y la religiosidad popular. El haber tomado estos autores en especial se basa en su interés por las actitudes de los sectores populares, especialmente los aspectos que las manifestaciones violentas adquieren como ritual o como representación y como formas de legitimar la acción colectiva. En su obra existe una gran carga de interpretaciones de lenguajes simbólicos así como la búsqueda por llegar a encontrar las percepciones que los participantes tienen de su significado y validez. Cada uno lo ha hecho en un campo diferente de la estructura social, Thompson en la clase obrera industrial inglesa y Davis en las luchas religiosas entre católicos y hugonotes en Francia. La novedad de su enfoque es, por un lado la utilización de la antropología simbólica para un análisis histórico y por otro, colocar como elementos determinantes de los hechos los factores culturales por encima de otros como los climáticos, geográficos o socioeconómicos. Al respecto Chartier expresa “... *la cultura no se sitúa por encima o por debajo de las relaciones económicas y sociales, ni puede ser alineada con ellas. Todas las prácticas, sean económicas o culturales dependen de las representaciones utilizadas por los individuos para dar sentido a su mundo*”¹⁷. A su vez Desan cita una declaración realizada por Thompson en 1977 -que nos parece resume lo que es el aporte de la antropología en sus investigaciones -: “*Para nosotros, el impulso antropológico es percibido, sobre todo, no en la creación de modelos, sino en la demarcación de nuevos problemas, en el modo de ver, con nuevos ojos los viejos problemas, en un énfasis en normas o sistemas de valor y rituales; en la atención a las funciones expresivas de las formas de tumultos y disturbios y en las expresiones simbólicas de autoridad, control y hegemonía*”¹⁸.

La Historia cultural coloca el énfasis en la cultura como mediadora de las relaciones y estructuras sociales, donde juegan un papel muy importante los sectores populares, no sólo desde el punto de vista de la concepción de comunidad que se considera, sino también a través de los procesos de legitimación y determinación que se establecen a partir de una relación dialéctica entre la masa y las instituciones. Esta propuesta de abordaje de la realidad social constituye la base de mi marco teórico a la hora de explicar la razón de estudiar una fiesta popular de carácter religioso. El incluir las dimensiones antropológica e histórica me permite realizar un análisis de los ele-

mentos materiales y simbólicos presentes y cómo se efectúa su interacción en el juego del tiempo y el espacio sagrado y profano. Al efectuar este análisis pueden verse manifestaciones que marcan fronteras y la comunión en espacio y tiempo de representantes de diversos poderes locales. La dimensión histórica, al indagar en el pasado me lleva a descubrir como esa estructura, aparentemente uniforme y cohesionada, no lo es tanto, sino que es simplemente el resultado de un permanente juego de cambio y tensión protagonizado por las diferentes estructuras de poder social e institucional. Este descubrimiento me obliga a cuestionar varios de los conceptos utilizados, como por ejemplo el de comunidad, pues al percibir la tensión y el enfrentamiento se me ocurre la siguiente pregunta: ¿no sería más correcto hablar de varias comunidades que se redefinen en forma permanente?. La dimensión que incluyo es la del conflicto que se genera por el control del poder a partir de la posesión de un bien cultural.

En este punto creo importante traer aquí los aportes de otro autor que ha contribuido a este esquema interpretativo: P. Bourdieu. Bourdieu, habla de la existencia de relaciones objetivas que se establecen en la distribución de recursos que pueden volverse actuantes en una lucha por el control y dominio de lo que denomina poderes sociales como el capital económico, el capital cultural y el capital simbólico los que se distribuyen en el espacio social de acuerdo a su volumen y a su estructura. Introduciendo el concepto de *habitus* -"... a la vez un sistema de esquemas de producción de prácticas y un sistema de esquemas de percepción y de apreciación de las prácticas"¹⁹ - también introduce la dimensión del conflicto en la medida que, en ese espacio social conviven diversos agentes que en él ocupan posiciones semejantes en esos esquemas de percepción y apreciación de las prácticas. Esto implica tener disposición e intereses semejantes a la vez que potencialmente llegar a producir prácticas semejantes. Tomado en el sentido de la convivencia de la lucha por diferentes capitales, y adoptando un punto de vista diferente como el liberal, lo que puede observarse es una lucha por el control del mercado a partir del monopolio de la legitimidad de posesión de un bien que es demandado por un grupo de consumidores que en definitiva son los que aportan el carácter legitimador de la acción. De esta forma se accede a una visión simbólica del mundo social organizado a partir de la distribución de las propiedades, de las diferencias y las distancias diferenciales

LA FIESTA, UN ESCENARIO SOCIAL

La Fiesta es el escenario donde se desarrollo mi estudio, donde se observan las manifestaciones materiales y espirituales de la religiosidad popular, es donde se mueven los sujetos en un espacio de re-presentación constante y donde tiempo y espacio se redimensionan y adquieren un nuevo significado en un momento preciso que se renueva anualmente. Como opina Natalie Z. Davis en su obra "The Reasons of Misrule" espera "*mostrar que, en vez de ser apenas una válvula de escape desviando la atención de la realidad social, la vida festiva puede (...) perpetuar ciertos valores de la comunidad*"²⁰

Al hablar de fiesta puedo adoptar dos de las formas que sugiere Marvin Harris²¹ de estudiar una cultura, el enfoque emic y el enfoque etic. Fiesta como la definen aquellos que concurren en una fecha precisa año tras año a un determinado lugar, pero también fiesta reinterpretada a través del marco teórico elegido.

De acuerdo con la idea de Roberto Cipriani, entiendo la fiesta como la síntesis y reflejo de una realidad socio-cultural, como un conjunto de expresiones rituales y simbólicas que se pueden considerar como representaciones de esa dinámica social²²; conjuntamente con la visión que tienen Richter, Díaz y Fornaro “...*la fiesta definida como un microcosmos que resume, en un período de fuerte simbolismo el macrocosmos constituido por la sociedad en su existencia cotidiana...*”²³. Esa representación es vista también por André Isambert como intermediaria entre lo que es simplemente imaginario y lo que es referencia a la realidad.²⁴

También me he remitido a las dos formas de ver la realidad social entre las que se debaten las Ciencias Sociales, especialmente la Antropología, la Historia y la Sociología; las visiones objetivistas y subjetivistas. Es decir tratar los hechos como cosas, dejando de lado “...*todo lo que le deben al hecho de que son objeto de conocimiento - o de desconocimiento - en la existencia social*”. O hablar de los mismos de acuerdo a las representaciones que de él se hacen los protagonistas “... *consistiendo entonces la tarea de la ciencia social en producir un ‘informe de los informes’ (...)* *producidos por los sujetos sociales*”²⁵

Finalmente, una postura ética es la que he adoptado al analizar la fiesta, la que parte de una alternancia en el uso de las visiones objetivistas y subjetivistas de la misma. Al abordar la fiesta como un microcosmos lo hago con un sentido estructuralista en tanto producto de relaciones que traducen la estructura de las comunidades mayores y menores (la sociedad civil que administra el culto, otras instituciones o la comunidad local en la que está inmersa) y su inserción (dicotomía dialéctica conflicto/integración) en los diferentes espacios simbólicos y geográficos que la rodean y/o integran. La elección de esa alternancia en las visiones objetivistas y subjetivistas tiene su fundamento en la necesidad de partir de las representaciones que de ella se hacen las diferentes comunidades, es decir observar el escenario, los actores y el guión para después construir un nivel conceptualizado de esas representaciones, llevar al papel, construir lo que Bourdieu denomina “Topología Social”: el análisis de las posiciones relativas y las relaciones objetivas entre estas posiciones²⁶.

La fiesta constituye una excelente oportunidad para abordar la dinámica cultural integrando todos los aspectos estructurales: los sociales, económicos, políticos, religiosos, materiales y espirituales a través de sus representaciones. Esas representaciones guardan en su interior condensadas, concentradas, una verdadera matriz genética, donde cada eslabón es el resultado del proceso de asimilación y acomodación, de tensiones, éxitos y conflictos. La observación contemporánea que tenemos de ella, permite que accedamos al nivel de dramatización donde cada sujeto, aislado o en grupo, representa un papel que se entrelaza y relaciona con los demás. Pero si esta observación se afina e intenta desestructurar esos papeles para descubrir como se han constituido se llegará a una lectura más profunda (en la medida que implica un cambio de enfoque) y los personajes dejarán de ser sujetos para convertirse en objetos.

La fiesta representa un momento en que la sociedad se exhibe, se organiza y teatraliza dentro de un espacio central, es el momento donde esa sociedad local se expresa, se deja ver, por lo tanto muestra sus rasgos de identidad, es un momento de apertura donde se transforma lo cotidiano. A partir de su estudio se puede analizar como esa sociedad funciona y se ubica en la historia a partir de la constitución de un

referente. Este referente tiene que ver con el tiempo, con el calendario, mostrando a través de la reproducción de un tiempo cíclico, la preocupación por construir su propio tiempo, el de la fiesta social y colectiva²⁷. Esta actitud refleja, en nuestra cotidianeidad, la permanencia de elementos de la estructura mítica de percibir el tiempo y el espacio, que traducen los antiguos ritos bárbaros²⁸ de marcar el tiempo de acuerdo a ceremonias relacionadas, en aquellos casos con la naturaleza, hoy a través de la reelaboración de las manifestaciones europeas de las fiestas patronales o secularmente las conmemoraciones patrias. El sentido de repetición, de tiempo cíclico representa una forma de ordenar el mundo, intento de dar orden al caos, pues el caos representa lo que no se puede dominar y muchas veces no se puede entender, el orden representa la seguridad. Como afirma la historiadora Milita Alfaro: *“La ritualización repetida inexorablemente año a año en la festividad crea entonces una sensación de seguridad ante ciertas dimensiones temidas o ignoradas”*²⁹. Este tiempo se contrapone al fraccionamiento de lo público a través de la particularización de los espacios; es un tiempo que concierne al colectivo, popular y abierto, no condicionado, y se inserta en ese otro calendario marcado por las fiestas. Por su parte Isambert considera que *“Esta temporalidad aparece como una representación, como el conjunto de productos simbólicos que inspiran el calendario, y que representa, en apariencia un carácter puramente alegórico. Mas la propiedad de la fiesta de vivenciar esta alegoría, de hacer de lo imaginario el marco mismo de la realidad, es encarnar en el rito el tiempo del mito”*³⁰.

Relacionado con el espacio, la fiesta es una geografía donde se recortan regiones separadas por fronteras, fronteras materiales pero con representación simbólica, las que de acuerdo con la tesis que pretendo exponer aquí, representan los diferentes espacios de poder. En ese espacio se puede descubrir el “adentro” y el “afuera”, espacios ocupados por las diferentes comunidades constituidas a partir de esa estructura relacional a la que he hecho mención en un comienzo. No obstante la constitución de esos diferentes espacios, no quiere decir que no exista un canal de comunicación entre ellos, es más, lo marco como un elemento fundamental para la constitución de los mismos y su permanencia, por aquello de que algo existe si existe su reflejo. En definitiva ese reflejo se constituye, en el hecho legitimador de la fiesta y su estructura. Como decía, en el interior de los espacios se descubren las estructuras y jerarquías sociales, que por el hecho de estar reunidas en ese espacio no significa que representen una comunión, muy por el contrario, muchas veces representan la aceptación de poderes equivalentes que en realidad permanecen en conflicto. Lo visible, lo que es inmediatamente dado, esconde lo invisible que lo determina dice Bourdieu³¹. Las líneas que se tienden desde el interior de los espacios hacia afuera -esos canales de comunicación a los que hice referencia antes- representan el funcionamiento de las redes que constituyen las estructuras.

Si lo llevamos al terreno del economicismo liberal, la fiesta representa, a partir de la constitución y dominio de un capital, un momento de producción de bienes, esos bienes son ofrecidos bajo diferentes formas a los consumidores los que no sólo representan la demanda sino que, con su presencia y su acción, son capaces de modelar la oferta. El espacio, así interpretado se transforma en un mercado por la captación del consumidor y los conflictos de poder una relación de oferta y demanda. Vista de esta forma, se puede hablar de una fiesta abierta en cuanto su éxito depende de los visitantes y la acción de las diferentes instituciones actuantes se traduce en un interés por el control de un tiempo productivo. Hoy en día esta es la dimensión en la que algu-

nos autores insertan el fenómeno de la religiosidad popular como manifestación del aumento de la oferta religiosa ante la crisis en el mundo occidental (especialmente en América Latina) de la iglesia católica producto de la modernidad. La ausencia de respuestas de ésta llevan a la búsqueda de alternativas “... *se abre paso entonces a formas de consumo de estilo ‘supermercado’, especie de autoservicios simbólicos, donde cada cual encuentra la devoción o la práctica, que requieren sus pequeñas necesidades inmediatas*”³².

Sin embargo hablar de religiosidad popular es hablar de fiesta, ya que son componentes de una misma manifestación cultural. Isambert, reconoce como componentes de la religiosidad popular la oración, la devoción y el peregrinaje, pero existe, para él, un cuarto componente que señala como principal: la fiesta. “*Religión popular y fiesta se refieren a lo sagrado como un significado fundamental donde aquellos serán la expresión en actos*”³³.

LA RELIGIOSIDAD POPULAR: UNA MANIFESTACIÓN DEL COLECTIVO

Al hablar de religiosidad popular creo necesario precisar, dentro del marco conceptual de referencia, que entiendo por religiosidad popular, cuáles son sus características y qué elementos la diferencian de otros tipos de religiosidad. Puedo hablar -en principio- de religiosidad popular o también referirme a estas manifestaciones como pertenecientes al catolicismo popular como lo hacen otros investigadores del tema³⁴

Primero considero importante diferenciar este fenómeno de lo que la sociología de las religiones considera como los fenómenos institucional-eclesialógico tipo iglesia (Weber, Bourdieu). “*Las iglesias históricas son hechos sociales institucionales, complejamente organizados, con un doctrina y un cuerpo de especialistas en la misma*”³⁵. “*Que es lo que la religión popular no es: cuerpo doctrinal y cuerpo eclesial. No solamente ella no es doctrina, mas si mezcla de discursos y de prácticas, (...) evitando la doctrina*”³⁶. El catolicismo popular, por su parte, de acuerdo al concepto de Sepúlveda es “...*la forma como se expresa religiosamente el pueblo latinoamericano o las grandes masas que tienen escaso cultivo religioso, por falta de una mayor atención de la Iglesia institucional o porque dichas masas no buscan un cultivo mayor*”³⁷. Respecto a este último concepto, creo que si bien existen algunos elementos que comparto, en el sentido de que corresponde a la forma de expresión religiosa del pueblo latinoamericano (en la medida que hablamos de un continente formado a partir de diversas vertientes culturales), pero discrepo en cuanto a que sea expresión de masas que tienen escaso cultivo religioso. Si bien es cierto que, especialmente en nuestro país, (considerado a principios de los 90 Uruguay ha sido uno de los dos países mas laicos del mundo) el porcentaje de católicos practicantes es muy bajo (en Montevideo con una población de aproximadamente 1.500.000 de habitantes concurren cada domingo a la iglesia unas 13.000 personas³⁸), no se puede generalizar sobre el cultivo religioso de las masas, pues se da el caso, cada vez mas frecuente, de que los que concurren y hasta los que dirigen ciertos cultos no católicos son personas con profundas formaciones católicas. La socióloga uruguaya Carmen Apratto expone en un artículo como hipótesis que el crecimiento de algunas nuevas religiones se nutre de ex fieles de la Iglesia Católica, incluso dándose el caso de personas que combinan

ambas manifestaciones³⁹ (hipótesis que comparto ya que ha sido muchas veces comprobada en entrevistas de trabajo de campo en investigaciones que he realizado sobre diferentes ejemplos de estas manifestaciones). Referente a la falta de mayor atención por parte de la Iglesia institucional, esta afirmación es comprobable, incluso es la hipótesis que marcan como determinante la generalidad de los cientistas sociales abocados al tema. Finalmente a la búsqueda, o no, de un cultivo mayor, este es un punto muy discutible y relativo que nos puede llevar a caer en un etnocentrismo cultural.

El catolicismo popular en Latinoamérica es producto de dos vertientes históricas, la primera proveniente de la religiosidad popular hispánica de tradición medieval del siglo XV. Esta es traída por aquellos que pasaban a las Indias y que eran parte de los sectores populares y se mantuvo como forma de defensa y conservación de la identidad en un medio extraño y hostil. La conquista y colonización reafirmaron el carácter guerrero de estas manifestaciones exaltando las figuras de santos y símbolos de conquista ya utilizados en la península ibérica en el proceso de reconquista. Así tenemos las figuras de la Virgen, Santiago Apóstol y San Miguel que se caracterizaban por haber vencido a demonios y moros. Con el mestizaje se produce también el sincretismo no solo de símbolos, creencias y prácticas indígenas, sino también africanas, siempre como forma de afirmación de la identidad y hegemonía cristiana. Este proceso evoluciona desde el siglo XVI hasta mediados del siglo XIX con el proceso de independencia y la ruptura del régimen eclesial con Roma por el Patronato Regio⁴⁰.

A partir de la segunda mitad del XIX se producen cambios en las manifestaciones culturales, en especial en lo que tiene que ver con la religiosidad, principalmente en las ciudades. Por un lado con el proceso de independencia el ingreso a América de las ideas surgidas del liberalismo y el positivismo a lo que debe agregarse el importante papel desempeñado por la masonería (especialmente en Uruguay y sur de Brasil). Este hecho que se relaciona no solo con el proceso de independencia de la primera mitad del siglo, sino también con el proceso de modernización de la segunda mitad del mismo especialmente con el último cuarto del siglo XIX lleva -en algunas realidades- a la disminución de la importancia y hegemonía mantenida por la iglesia católica, tiñendo en algunos casos el ambiente de manifestaciones de anticlericalismo (es el caso concreto de Uruguay y la predominancia del Partido Colorado en el poder). Lo que se dió fue una lucha por el poder entre la iglesia, los sectores conservadores y los nuevos sectores liberales apoyados principalmente en las nacientes clases medias y sectores populares. En este proceso es importante reseñar el papel desempeñado por la educación y los movimientos tendientes a extender una educación que fijara los “valores nacionales” (es fundamental en Uruguay el movimiento de reforma educativa promovido durante la dictadura del general Latorre -1876-1879- por José Pedro Varela tendiente a constituir una educación primaria laica, gratuita y obligatoria para todo el país, o la obra de Sarmiento en Argentina).

Junto a este proceso también debo mencionar, a partir de esa segunda mitad del siglo XIX, la llegada de una segunda oleada masiva de europeos a nuestro continente (especialmente al Río de la Plata), en su mayoría españoles e italianos trayendo consigo un bagaje de elementos culturales populares y tradicionales, principalmente de origen campesino. Dentro de ese bagaje vienen también sus manifestaciones religiosas relacionadas -en su mayoría- con los santos patronales de las diferentes actividades u oficios o de las localidades de las que provienen. Así como aquellos primeros

europeos en nuestro continente, estos inmigrantes van a conservar y cultivar sus cultos como medio de expresar y mantener sus elementos identitarios en un contexto extraño.

Aún se puede mencionar otro elemento en la evolución de los cambios a nivel religioso que tiene que ver con una matriz cristiana, y es la aparición de los grupos evangelistas por un lado y por otro el surgimiento en Latinoamérica de una nueva orientación de la iglesia católica que se acomoda a la realidad socio-económica del continente a través de la llamada “iglesia de los pobres” o la “teología de la liberación”, fenómenos característicos del siglo XX.

Hoy en día asistimos a una variadísima oferta en materia religiosa donde la iglesia católica no desempeña -en algunas realidades como la de Uruguay- el papel hegemónico o donde debe luchar por mantener ese papel. Con el desprendimiento de su matriz del catolicismo popular, de los grupos protestantes, evangelistas, pentecostales, culto de santos y los sincretismos con otras creencias como las afro-brasileñas (para mencionar solo algunas que cuya presencia es notoria en Uruguay) se le presenta al consumidor religioso una variadísima gama de posibilidades entre las que puede optar. La pregunta es cuál es el fenómeno que ha permitido la generación de espacios para el desarrollo de esta amplia oferta y porqué la iglesia católica no ha sido la más beneficiada, es decir porqué no ha conseguido ocupar esos espacios.

Sobre este punto existe cierto consenso entre los cientistas sociales en cuanto a que lo que la iglesia católica ofrece hoy en día no está de acuerdo con las necesidades de los consumidores de lo sagrado. Imelda Vega Centeno nos habla de la modernidad como la que hoy provee aquellos beneficios y satisfacciones que las religiones proveían a los creyentes. Frente a una oferta de ésta de carácter ideológico y que hace a cuestiones espirituales y preocupaciones sobre una salvación después de la muerte se presenta una demanda que tiene que ver con necesidades básicas concretas fundamentalmente de carácter económico, de salud o afectivo -en la mayoría de los casos-.

La crisis de los modelos de desarrollo y la implantación de las políticas neoliberales en gran parte de los países latinoamericanos, que apelan al capitalismo salvaje, muestran, a su vez, la insatisfacción ante los valores propuestos por la modernidad. Asistimos a la paradoja de un mundo que apuesta cada vez más al consumismo a través de un shock publicitario permanente con sectores que cada vez tienen menos posibilidades de acceso a los bienes del mundo moderno. Ante la inseguridad y la insatisfacción se presenta el campo religioso que “reconstruye la esperanza” dice Imelda Vega Centeno. Sumado a estos procesos de paradoja tenemos los cambios a nivel demográfico, de movilidad y de urbanismo que han traído consigo. *“La multiplicación de grupos es favorecida por condiciones modernas: amplias migraciones a centros poblados, estructuras productivas y comerciales mayormente informales, aglomeración urbana donde surgen nuevas células sociales, necesidades religiosas atendidas por asociaciones nuevas, y demás factores que directa o indirectamente suscitan microorganismos”*⁴¹. También me parece fundamental mencionar otro elemento importante que contribuye a la búsqueda de alternativas dentro de la religiosidad; y es la crisis del llamado estado de bienestar, la crisis de militancia dentro de los partidos políticos, la crisis de ideologías, sumado al fenómeno de descreimiento en la clase y el sistema político como promotor de cambios.

Con estos argumentos lo que intento mostrar es que la modernidad no ha terminado con las relaciones entre sociedad y religiosidad, sino que en muchos casos las ha reafirmado, pero también que la propia religiosidad, al igual que las estructuras sociales, económicas, políticas y culturales, ha cambiado *“Lo religioso no desaparece (...) sino que se reestructura y ocupa nuevos espacios de sentido en la vida cotidiana en momentos de angustia e incertidumbre”*⁴²

Resta por ver entonces cuáles son las características de la religiosidad popular y que le ha permitido crecer cada vez más en importancia hasta constituir un centro dentro de las manifestaciones religiosas públicas o privadas, pasando de estados marginales o incipientes a fenómenos masivos. Esta afirmación es fácilmente comprobable; basta hacer un relevamiento en periódicos, revistas, publicidad en diferentes medios, noticieros y programas especiales de radio y televisión y hasta la producción académica en Ciencias Sociales para observar cómo ha crecido el tratamiento de temas referentes a la presencia de cultos religiosos, esoterismo, astrología, cartas astrales, brujería, hechizos y las paraciencias en general.

Mencionaré entonces cuáles son, desde mi punto de vista sus características principales:

- generalmente esta relacionada con asuntos privados (que no tienen porque ser individuales, pueden ser de pareja, familia, amigos o parientes) lo que determina en muchos casos un carácter inconstante, es decir por el período de tiempo necesario para resolver alguna necesidad básica; busca el bienestar concreto. Este es un punto relativo, pues hace a un porcentaje de los concurrentes pues otros lo hacen por tradición y entonces en este caso son vínculos constantes que se transmiten generacionalmente. De todas formas ésta característica no es la que ha llevado al aumento de concurrentes a este tipo de manifestaciones, mientras que sí lo ha hecho lo mencionado anteriormente.
- están relacionados con “ritos de paso”, enfermedad, muerte, momentos festivos, a conmemoraciones locales o nacionales e incluso a elementos identitarios de un pueblo o comunidad, elementos que marcan su sentido de existencia.
- generan momentos festivos con intercambios de elementos simbólicos sagrados, en algunos casos alimentos y bebidas. Es un momento de creación de una sociedad nueva aunque efímera, *“...es la forma por excelencia a través de la cual el pueblo experimenta su sensibilidad religiosa más allá de los límites espaciales e institucionales fijados por la iglesia y las prescripciones morales que ella dicta”*⁴³; *“...una reinterpretación de lo sagrado en términos de gozo y comunidad”*⁴⁴
- se presenta en un lugar concreto y una fecha precisa pero espacio y tiempo son redimensionados a escala simbólica y mítica por ello abarca todos los tiempos, todos los niveles y todos los momentos⁴⁵
- como ya mencionáramos en un comienzo es básicamente actividad, pero no rígida, sino que como toda manifestación popular, con una importante carga de espontaneidad, es dinámica y creativa. Como actividad y como fiesta es representación por lo tanto tiene mucho de teatral: es vivida, actuada y representada dice Rafael Briones Gómez.

- generalmente presenta diferentes grados de autonomía de la iglesia católica oficial, dándose un acercamiento en momentos de la realización de los sacramentos y en las fiestas. De todas formas este carácter ha representado y representa un punto de conflicto “La religión popular constituye un sector de la vida religiosa relativamente independiente de las jerarquías eclesiásticas y de los cuadros intelectuales con los que está ligada; independiente, y hasta a veces en franca oposición”⁴⁶
- es en la mayoría de los casos “religión de santos” que coexisten sin conflictos en el altar y en el culto, y cada uno reviste un don o característica especial en un rubro.
- la distinción entre lo profano y lo sagrado se desdibujan existiendo un cruzamiento de categorías que dependen de las coordenadas de espacio y tiempo relacionadas con lo simbólico.
- brindan la posibilidad de un contacto directo, táctil con lo sagrado, siendo el momento del toque uno de los más apreciados y buscados por quienes concurren como fieles.
- a su alrededor se constituyen cofradías (agrupaciones que tiene como objetivo preparar la procesión o las fiestas) cargadas de elementos simbólicos identitarios y en muchos casos mayordomías (grupos encargados de la administración y conservación de la imagen y su culto). “...el modelo de cofradías es el mecanismo clave para dos fines: por una parte para la afirmación interna de esa etnia frente al grupo total; por otra para la integración y dominación y sumisión de esa etnia o grupo en un conjunto global”⁴⁷

(*) Historiador uruguayo. Becario de la Agencia Española de Cooperación Internacional. Estudiante de Doctorado de la Facultad de Geografía e Historia, Departamento de Historia Medieval, Moderna y Contemporánea. Universidad de Salamanca.

¹ Francois Dosse. *La historia en Migajas. De “Annales” a la “Nueva Historia”*. Alfons el Magnanim. Valencia. 1989

² Pierre Bourdieu. *Cosas Dichas*. Ed. Gedisa. Barcelona 1993.

³ E.P. Thompson. *Costumbres en Común*. Ed. Crítica. Barcelona 1994

⁴ Robert Darnton. *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*. Fondo de Cultura Económica. 1994.

⁵ Carlo Ginzburg. *El queso y los gusanos*. Muchnik editores. Barcelona 1991- *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia*. Gedisa Barcelona 1994.

⁶ Marshall Sahlins. *Islas de Historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*. Gedisa. Barcelona 1997.

⁷ Recogidos en Lynn Hunt. *A nova Historia Cultural*. Editorial Martins Fontes. Sao Paulo 1992

⁸ Eduardo Hourcade, Cristina Godoy y Horacio Botalla. *Luz y contraluz de una historia antropológica*. Biblos. Buenos Aires 1995.

⁹ Edward H. Carr, ¿Qué es la historia?. Ariel. Barcelona 1987.

¹⁰ Peter Burke. “La Nueva Historia Socio-cultural” *Historia Social*, n° 17, pp 105-114. Valencia otoño

1993.

¹¹ Lynn Hunt. ob.cit.: 14.

¹²En este punto sería interesante profundizar y para ello nos parecen importantes los aportes y variaciones de enfoque se establecen entre Clifford Geertz (*The Interpretation of Culture*. New York, 1973), Roger Chartier (“Text, Symbols, and Frenchness”. *Journal of Modern History* 57.1985: 682-695), y Robert Darnton (“The Symbolic Element History” *Journal of Modern History* 58 1986: 218-34); o el debate entre Pierre Bourdieu, Robert Darnton y Roger Chartier en “Dialogue a propos de l’histoire culturelle”, *Actes de la recherche en sciences sociales* 59 (1985): 86-93.

¹³ Zacarías Moutoukias. “Narración y análisis en la observación de vínculos y dinámicas sociales: el concepto de red personal en la historia social y económica”. en BERJG, María y OTERO, Hernán. *Inmigración y Redes Sociales en la Argentina Moderna*. Instituto de Estudios Histórico Sociales- Centro de Estudios Migratorios Latinoamericanos. Tandil (Argentina) 1995.

¹⁴ Edgar Morin. *Introducción al pensamiento complejo*. Gedisa. Barcelona. 1994.

¹⁵ Peter Burke, ob.cit.: 110.

¹⁶ Suzanne Desan. “Massas, comunidade e ritual na obra de E.P. Thompson e Natalie Davies”. En Lynn Hunt. ob.cit.: 63-96

¹⁷ En Lynn Hunt.ob.cit.: 25.

¹⁸ Suzanne Desan. “Massas, comunidade...”ob.cit.: 71

¹⁹ Pierre Bourdieu. ob.cit.: 134.

²⁰ Lynn Hunt. ob.cit.: 15.

²¹ Marvin Harris. *Antropología Cultural*. Ed. Alianza. Madrid (España) 1990: 32-35.

²² Roberto Cipriani. “Formes théâtrales de la Religion Populaire: Le Christ Rouge”. *Arch. Sc. soc. des Rel.* 1987, 64/1 (juillet-septembre), 65-74.

²³ Ivone Mendes Richter; Antonio Díaz y Maria Josefina Fornaro. *Medianeira e Pompeia. Festividades religiosas populares na regiao de Santa Maria*. Universidade Federal de Santa Maria. Santa Maria (RS. Brasil) 1990: 17-20.

²⁴ André Isambert. *Le sens du sacré. Fête et religion populaire*. Les Editions de Minuit. París. 1982.: 153.

²⁵ Pierre Bourdieu. *Cosas Dichas*. Ed. Gedisa. Barcelona (España) 1993.: 127-128.

²⁶ Ibidem.:129-130.

²⁷ Daniel Favre. *Curso sobre Imaginarios*. Universidad Internacional de Andalucía-España- 1995).

²⁸En este caso el término bárbaro se refiere a los así denominados pueblos indo-europeos que invadieron el imperio romano de occidente, asentándose en los territorios que hoy constituyen el continente europeo.

²⁹ Milita Alfaro. *Carnaval.Una historia social de Montevideo desde la perspectiva de la fiesta.(1800-1872)*. Ediciones Trilce. Montevideo, 1991.: 15

³⁰ André Isambert.ob.cit.: 153.

³¹ Pierre Bourdieu.ob.cit.: 130.

³² Imelda Vega Centeno “Sistemas de creencias. Entre la oferta y la demanda simbólicas”. *Nueva Sociedad*, N° 136. Caracas (Venezuela) marzo-abril 1995.: 59.

³³ André Isambert.ob.cit.: 13-15.

³⁴ Rafael Briones Gomez.“La religión popular en Andalucía y América: Aproximación desde la Antropología” *América: una reflexión antropológica*. N. 27. Diputación provincial de Granada. Granada (España) s/f

³⁵ Imelda Vega Centeno. ob.cit.: 57.

³⁶ Francois André Isambert. ob.cit.: 24.

³⁷ Juan Sepúlveda G.: 1981: 179.

³⁸ López Belloso, R. Revista Posdata. N° 81, viernes 29 de marzo de 1996.

³⁹ López Belloso, R. Revista Posdata. op.cit. : 41.

⁴⁰ Rafael Briones Gomez. ob.cit. 83-84.

⁴¹ Diego Irrazaval. "Nueva época en las comunidades, religiones y culturas" *Nueva Sociedad*. N° 136. Caracas (Venezuela) marzo-abril, 1995: 84.

⁴² Fortunato Mallimaci. "El catolicismo latinoamericano a fines de milenio. Incertidumbre desde el Cono Sur. *Nueva Sociedad*. N° 136. Caracas (Venezuela) marzo-abril 1995: 164.

⁴³ André Isambert. ob.cit. 14.

⁴⁴ Diego Irrazaval. ob.cit.: 90.

⁴⁵ Rafael Briones Gomez. ob.cit.:85-86

⁴⁶ André Isambert. ob.cit.: 14.

⁴⁷ Cita de Moreno, Y: 1981 en Rafael Briones Gómez. ob.cit.: 87).