

Presentación

El área temática de este número de nuestra Revista *LiminaR* está dedicada a los cultos populares. Es evidente que en toda América Latina y probablemente en otros continentes, las expresiones de culto popular, como el de La Santa Muerte no sólo han proliferado en las últimas décadas, sino también se han diversificado. Estos cultos han hecho renacer, con nuevos significados, deidades y costumbres antiguas, junto con la creación de otras nuevas. La creatividad popular no tiene límites, particularmente ante las amenazas que real y simbólicamente atentan contra la existencia humana.

Usamos el concepto de cultos populares como una dimensión cultural de sentido amplio, que abarca a aquellas expresiones sociales míticas y religiosas que están fuera de las estructuras jerarquizadas de las instituciones eclesiales. Las formas religiosas institucionalizadas fueron construidas originalmente sobre ideologías y espiritualidades populares que al paso de la historia han sido convertidas en dogmas y leyes de control y de dominio. En su artículo “Génesis y Estructura del Campo Religioso”, Pierre Bourdieu, plantea que la constitución de estancias específicamente habilitadas para la producción, reproducción o difusión de los bienes religiosos y su evolución, hacia una estructura más diferenciada, compleja y autónoma, se acompañan de procesos de sistematización y movilización de las prácticas y representaciones religiosas. A través de ellos se pasa del mito a la ideología religiosa, en una especie de sistema elaborado que vuelve coherente los pasos, del tabú y de la contaminación mágica al pecado, y del Dios castigador, arbitrario e imprevisible, al Dios justo y bueno, garante y protector del orden de la naturaleza y la sociedad.

Los cultos o religiones populares obedecen a una dinámica socio-cultural que a veces se opone a las religiones institucionalizadas pero que, con mucha frecuencia, aún con la condena institucional, se suman

a las formas aceptadas oficialmente, sin problema en el imaginario de quienes las practican, y adquieren tal legitimidad social que, con frecuencia, han tenido que ser aceptadas por las autoridades eclesiales.

Por ejemplo, como han analizado Sylvia Marcos y otros autores, las prácticas religiosas dedicadas a la tierra, al agua, al sol y otras fuerzas naturales deificadas por las sociedades prehispánicas o por las culturas africanas, perviven como cultos populares integrados en forma visible u oculta, en las prácticas cristianas de los grupos indígenas actuales. Los cultos a La Santa Muerte o San La Muerte en varios países de América, el culto a Maximón en Guatemala, al Niño de las Suertes o al narcotraficante Enrique Valverde o Malverde en el norte de México y otros muchos, son expresiones culturales actuales sobrepuestas al cristianismo. Su popularidad actual se relaciona con la inseguridad acarreada por el capitalismo neoliberal para los sectores marginados o perseguidos en nuestros países.

Jung Mo Sung, por su parte, plantea que no podemos entender ninguna religión concretamente vivida en un determinado contexto histórico, sin tener en consideración la experiencia o necesidad religiosa-espiritual que lo impulsó y le dio sentido. La praxis social se convierte gradualmente en el campo en el que, a través de la fe en un futuro utópico, terrenal o mítico, las representaciones simbólicas de la realidad vivida apuestan por el logro de un mejor destino para la humanidad. Un ejemplo de ello nos lo ofrece Nenuca, misionera de la Teología de la Liberación de Brasil, quien dejando atrás la idea de alcanzar la justicia y la vida eterna en el cielo, planteaba, según su biógrafo Castel Vecchi, que Jesús vino a traernos la vida plena en este mundo y a liberarnos de la muerte; como él, entonces, tenemos que ir a los hombres, sobre todo a aquéllos más profundamente sumergidos en las tinieblas de la muerte para anunciarles el Sol de la Vida, aquí en la tierra.

Las utopías por un mundo satisfactorio y de felicidad celeste o terrenal, se han sucedido una y otra vez, de modo definitivo y seguro al interior de la historia de las religiones; pero los sufrimientos y angustias concretas de las mayorías van quedando sin respuesta y sin su debido valor, a causa misma de la pequeñez humana o de su destiempo ante la evolución cósmica. Esto causa crisis existenciales en la sociedad, frustraciones personales o, en el mejor de los casos, sufrimientos que se asumen religiosamente como dolores del parto en función de la esperanza, ante la llegada del nuevo sistema mundo. Pero, como dice Habermas, el renovado optimismo en la salvación divina obstruye el futuro como fuente de inquietud: podemos estar tranquilos en el futuro, pues él ya está garantizado o puede caer en el sacrificialismo de izquierda, lo que es decir en la exigencia de sacrificios para acceder a un mundo sin sacrificios.

El problema, como lo plantea Jun Mo Sung, es que la historia no camina de acuerdo a las promesas religiosas o a ciertas interpretaciones de los textos religiosos, ni de acuerdo con nuestros mejores deseos. Las crisis irremediablemente alcanzan a todas las personas, aún a las que confían en las teologías y metanarrativas sobre la salvación celestial o en la liberación en este mundo. El cambio en la historia no viene de un argumento racional e inmanente a la historia. Con la modernidad, el sujeto de cambio deja de ser Dios para muchos creyentes, y a medida que el mercado y la ganancia se generalizan como parámetros legitimados por el sistema, la acción liberadora se privatiza, se traslada a la acción individual y directa de los humanos, y la religión pasa a ser considerada como un asunto “privadísimo” por la mayoría de los ciudadanos. Los especialistas en el tema reafirman que son las dinámicas económicas, políticas y sociales las que actúan en forma determinante en la construcción de la espiritualidad, los imaginarios y las representaciones míticas y religiosas. Las crisis de reflexión y de esperanza provienen de la constatación de que las promesas divinas o los esfuerzos para reestablecer el equilibrio con la naturaleza, como sucede en las religiones indígenas, no

son suficientes ante el sufrimiento concreto de sectores cada vez más amplios de la población.

Varios caminos han explorado las teologías y las prácticas religiosas en su afán de solventar la crisis moderna y posmoderna de credibilidad. Algunas han desviado el foco del problema hacia la multiculturalidad, ya sea redescubriendo y revalorando la diversidad mística y religiosa de negros, indígenas, orientales, etcétera, o tratando de recuperar elementos religiosos del pasado, a veces desde posiciones fundamentalistas. Al analizar el discurso esencialista de la “identidad maya”, basado en la recuperación de la religión y la espiritualidad idealizadas de los mayas prehispánicos e impulsado, muchas veces, por organizaciones internacionales y ONG, Mario Roberto Morales opina que se trata de una oferta de consumos simbólicos masificados por la globalización y los efectos de la evangelización protestante en las comunidades.

Otras posiciones reafirman las expectativas en la utopía de salvación como ha sucedido con los cristianismos al abrir la posibilidad de diversificación y proliferación de sectas, o al reimpulsar la validez de la voluntad divina revelada en la tradición bíblica, ya sea desde el conservadurismo tradicional o abriendo nuevos campos a las teologías que buscan la liberación de los pobres y los oprimidos, como la Teología de la Liberación y la Teología India.

En realidad existen otras muchas respuestas nacidas de la actual crisis de credibilidad. Ubicamos, entre ellas, a los recientes cultos populares por sus características transgresoras e innovadoras, pues al mismo tiempo que trasponen las estructuras eclesiales y sus utopías institucionalizadas —rebasadas por la realidad individualista, violenta y deshumanizada que reproducimos, vivimos y confrontamos cotidianamente—, los cultos populares intentan alcanzar —directamente o través de poderosas y nuevas mediaciones— soluciones a los problemas económicos, sociales y políticos inmediatos. Para ello se crean deidades transgresoras apropiadas a la misma realidad como la muerte santificada, que por su poder incuestiona-

ble puede ser la mejor aliada en las acciones transgresoras a ciertas legalidades y normatividades relacionadas con el narcotráfico, por ejemplo, la prostitución, el robo, el tráfico de personas, etcétera; y puede, además, convertirse en fuente de seguridad en los caminos difíciles como sucede durante la migración. La Santa Muerte proporciona, a sus devotos, auxilio en los momentos difíciles: la muerte, la búsqueda de trabajo y la ejecución de venganzas de las que muchas veces ella misma se encarga. Sus poderes sobrenaturales resultan equiparables a los parámetros de individuación, competencia, enriquecimiento, corrupción, venganza y muerte que prevalecen sobre el sentido común y los derechos humanos individuales y colectivos.

Este número de *LiminaR* nos proporciona elementos empíricos y reflexiones de construcción conceptual y de enriquecimiento teórico sobre la religiosidad popular cuyas expresiones, en la realidad concreta, se encuentran sobrepuestas entre ellas y sobre lo institucional. Las religiosidades populares son múltiples y complejas, difíciles de comprender en toda su diversidad, dimensiones y significados. Los investigadores y trabajadores sociales tenemos la gran responsabilidad de conocer los procesos sociales, a fin de explicar, prever y responder adecuada y críticamente a los desafíos de las nuevas coyunturas.

En ese sentido Pilar Castells, en su artículo “La Santa Muerte y la cultura de los derechos humanos”, sostiene que el culto a La Santa, al operar sobre fundamentos éticos ambivalentes y bajo la responsabilidad individual, hace que el colectivo humano deje de ser el núcleo de su culto, pues las peticiones que se le hacen se dirigen contra el o los que se consideran enemigos, soslayando posiciones solidarias e igualitarias y, consecuentemente, inhibiendo la construcción de una cultura de derechos humanos, al legitimar la aptitud social hacia la violencia, el control social a través del temor y las jerarquías como fuente de las relaciones desiguales.

Walter Calzato analiza la praxis del culto a San La Muerte en Argentina, haciendo énfasis en la relación entre la devoción y la existencia. Plantea que cuando la cohesión social se quiebra, el futuro y sus promesas se desvanecen;

cuando el abandono existencial y social se ciernen en una persona, surge la urgencia de encontrar una salida pronta estableciendo una profunda relación con el santo, que posee la fuerza suficiente para solucionar gran parte de los avatares que suceden en este “suelo”.

Felipe Gaytán en su artículo “Santa entre los Malditos” nos habla de las formas diferentes y complejas del culto a la Santa Muerte como símbolo de la fragilidad de la vida y la necesidad de reivindicarla. Dice que la muerte tiene diferentes sentidos: uno es el de entender la vida como una tragedia y un destino imposible de evadir; otro, el de la percepción de incertidumbres en un mundo de cambios rápidos, ante los cuales La Santa Muerte cataliza miedos y angustias. Un tercer sentido es el de inclusión, justicia y hermandad que los malditos han encontrado para ellos en su culto.

Judith Katia Perdigón en su artículo “Una Relación Simbiótica entre La Santa Muerte y el Niño de Las Suertes” nos muestra la superposición de La Santa sobre la imagen del Niño de las Suertes, representación iconográfica del Niño Dios que reposa sobre un cráneo a manera de almohada. Esta imagen, retomada y resignificada por los creyentes de La Santa Muerte, acopla lo esencial del cristianismo a las condiciones socio culturales marginales. El culto se actualiza según las nuevas necesidades y es capaz de crear moda. Al nacer al seno del pueblo, lo sitúa como parte de la religiosidad popular que se constituye en identidades colectivas locales o regionales.

En su sección abierta *LiminaR* presenta en este número cinco contribuciones. Norma Esther García analiza el cuento “Tres días y un Cenicero” de Juan José Arreola en su artículo “La Venus de los Nabos o una Visión Artística del Mundo Fundada en el Fingimiento, la Simulación y el Artificio”; cuento al que no se le ha dado mucha atención por considerarlo un relato autobiográfico.

Jorge Magaña y Belkis G. Rojas escriben sobre “El paisaje cultural como detonante dinámico de patrimonialización” en Vega de Paz, Cantabria, España, donde los discursos sobre la construcción del mito identitario paceño ocultan la enajenación ocasionada por la patri-

monialización del paisaje que, obedeciendo a intereses capitalistas-neoliberales, propician desaparición y exterminio cultural de ese pueblo.

Rafael Miranda en “Castoriadis y el regreso de lo religioso” ilustra el lugar que las cuestiones religiosas tienen en la campaña electoral actual en Estados Unidos y aborda el papel que, bajo el reclamo de la ética, han jugado los representantes del pensamiento posmoderno, introduciendo la relación instituyente-instituido que supone el fenómeno religioso.

Luis Sánchez, desde una visión psicológica, plantea en su artículo “Apuntes para una Necrología de la Muerte”, la necesidad de otorgarle un nuevo sentido a la vida y a la muerte, ya que en la sociedad actual la muerte es la escapatoria única en un mundo que ha mercantilizado las relaciones y privilegia la acumulación del capital como única posibilidad de realización. Cita a Buda y concluye que la muerte bien puede convertirse en motor de vida si, desde su tumba, la llamamos a resucitar, otorgándole un sentido renovador al sistema, tanto desde la ética como desde la cultura.

Marín Roblero, al analizar la religiosidad de los Lacandonos de Nahá, de Ocosingo, Chiapas, hace énfasis

en las transformaciones del espacio ecológico y socio-cultural. Encuentra que las creencias religiosas introducidas por misioneros cristianos en 1944 propiciaron en esa comunidad la transformación de la interrelación hombre-naturaleza, con consecuencias desastrosas para el entorno biótico de la selva. No obstante, plantea el autor, se conservan elementos de la cosmovisión tradicional sobre los que se podrían desarrollar alternativas para la recuperación del equilibrio ecológico de la región.

En la sección de Documentos, Miguel Lisboa presenta un interesante marco analítico de dos documentos: un artículo de Héctor E. Paniagua y un poema de Paciente Marín que nos muestran la visión posrevolucionaria de los chiapanecos ante la muerte de Augusto César Sandino en 1934, que fueron publicados en la prensa local posrevolucionaria.

Este número de *LiminaR* se cierra con las reseñas de Mercedes Olivera, Lourdes Herrasti, Viridiana Escalona y Walter Calzato en torno a cuatro libros publicados recientemente.

Mercedes Olivera Bustamante
CESMECA-UNICACH