



# RELIGIÓN Y CULTURAS CONTEMPORÁNEAS

**Antonio Higuera Bonfil**  
(COORDINADOR)



Cuerpo Académico de  
Estudios de la Cultura  
Contemporánea

**RIFREM**

## INDICE

Primera edición: agosto del año 2011  
Edición electrónica: diciembre del año 2011

© Antonio Higuera Bonfil  
anthigue@hotmail.com

© Universidad Autónoma de Aguascalientes

© Red de Investigadores del Fenómeno Religioso  
en México (RIFREM)

Coordinadora editorial: Deyssy Jael de la Luz García  
Diseño de la cubierta: Ester Marciano de Ramírez  
Edición a cargo de Salomón Cuenca S.

Derechos reservados conforme a la ley  
ISBN 978-607-9181-01-7

La Editorial Manda  
Callejón General Anaya 50-4  
Col. San Mateo Churubusco  
Delegación Coyoacán  
Teléfono: (55) 5689 8170  
Correo-e: editor@editorialmanda.com

### PROLEGÓMENOS

ANTONIO HIGUERA BONFIL ..... 7

### UNA VISIÓN SOBRE AMÉRICA LATINA

Cambios religiosos, fronteras móviles e interculturalidad

CRISTIÁN PARKER.....15

### LA RELIGIÓN EN LAS FRONTERAS

Prácticas religiosas y construcción de fronteras simbólicas: límites,  
cruces e intersticios.

DANIEL SOLÍS DOMÍNGUEZ..... 41

Los dilemas de la pertenencia en contextos transnacionales: cohortes,  
identidades religiosas y el desplazamiento del lugar.

GUSTAVO LÓPEZ ÁNGEL..... 57

Usos y costumbres (¿y mañas?): Cambio religioso y cultural en Oaxaca.

DANIEL RAMÍREZ..... 77

### LA RELIGIÓN ENTRE LOS GRUPOS INDÍGENAS

Historia, estructura y pluralidad religiosa en Yucatán.

ELLA F. QUINTAL AVILÉS Y LOURDES REJÓN PATRÓN..... 95

Santos y barrios en el Corpus Cusqueño. Resignificación de mecanismos  
ancestrales bajo el esquema de la Iglesia oficial.

ESTELA S. SOLÍS GUTIÉRREZ..... 115

Procesos y relaciones político-religiosas y étnico-alimentarias en San Isidro  
La Laguna, Quintana Roo. Ejes etnográficos.

GABRIEL VÁZQUEZ DZUL..... 137

Taimarita: frontera de arte y religión huicholes.

JORGE LUIS MARÍN GARCÍA..... 151

La celebración de "El enrose" en Atemajac de Brizuela, Jalisco:  
continuidad y cambio.

MARÍA DE LOS ÁNGELES GALLEGOS RAMÍREZ..... 163

### TEORÍA DE LA RELIGIÓN

Y la palabra se hizo poder... Semiosis social, significación  
y poder en las organizaciones religiosas.

GENARO ZALPA..... 181

Elogio de lo incierto. El riesgo como ventana teórica para comprender  
lo moderno del fenómeno religioso.

FELIPE GAYTÁN ALCALÁ..... 207

## ICONOGRAFÍA

Bienes de salvación y servicios sanitarios: tres imágenes canónicas en Guadalajara.	
LAURA CATALINA DÍAZ ROBLES Y LUIS RODOLFO MORÁN QUIROZ.....	241
Consideraciones Iconográficas. Las Iglesias históricas y turísticas de la Puebla de los Ángeles.	
FERNANDO BÁEZ LIRA Y PATRICIA ROMYNA BÁEZ RENTERÍA.....	257
<b>CATOLICISMO</b>	
Un catolicismo estratégico	
HUGO JOSÉ SUÁREZ.....	273
La Iglesia Católica Apostólica Mexicana en Chiapas. Una controversial historia con resonancias presentes.	
MIGUEL LISBONA GUILLÉN.....	293
Insatisfacción Católica: Causa de Abandono Hacia otras religiones.	
DELIA PÉREZ LOZANO, ALEJANDRO MELCHOR ASCENCIO Y JUDITH CAVAZOS ARROYO....	319
<b>TEMAS DIVERSOS</b>	
Kili'ch Kay Maya Fest. Música cristiana en el trópico.	
ANTONIO HIGUERA BONFIL.....	345
Virgen de media noche y otras más... (Las mujeres en el bolero).	
EVANGELINA TAPIA TOVAR.....	355
La exploración de imaginarios creyentes en Jalisco.	
RENÉE DE LA TORRE Y CRISTINA GUTIÉRREZ ZÚÑIGA.....	375
Prácticas y creencias religiosas en los imaginarios y relaciones entre los niños y las niñas de Blanca Flor, Quintana Roo.	
LUPITA POOT CAMPOS.....	391
<b>BIBLIOGRAFÍA GENERAL.....</b>	<b>403</b>

## PROLEGÓMENOS

La Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México (Rifrem) realizó su undécimo encuentro en la ciudad de Chetumal, capital del estado de Quintana Roo, del 17 al 19 de abril del 2008. Por primera vez, este grupo de colegas, que se ha caracterizado por su interés en compartir periódicamente sus avances de investigación, desarrollar proyectos conjuntos y alimentar una amistad que ha crecido con los años, se reunió en esta zona de México. La cita tuvo lugar en la Unidad Chetumal de la Universidad de Quintana Roo, donde la División de Ciencias Sociales y Económico-Administrativas fungió como anfitriona del evento.

Ya en 2007, dando muestras de su brío y poder de convocatoria, la Rifrem llevó a cabo las mesas de trabajo de su décimo encuentro en la Universidad Estatal de Arizona, Estados Unidos. Por su origen, esta Red había celebrado sus reuniones anuales en el Occidente y el Centro del país.

El programa del XI Encuentro en el sureste mexicano incluyó 60 ponencias, que se discutieron en seis mesas temáticas. El libro que ha emergido de esa reunión de trabajo –que el lector tiene en sus manos– no es una memoria del evento, sino el resultado de un ejercicio posterior en el que cada colaboración fue trabajada ex profeso para esta publicación, por lo que, si se piensa en términos aritméticos, esta obra ofrece una de cada tres ponencias discutidas en el Encuentro.

### ¿POR QUÉ EN CHETUMAL?

Los tiempos que corren en las instituciones de educación superior han venido apuntando hacia el trabajo deliberadamente colectivo. Los cuerpos académicos y los grupos de investigación, las figuras más conocidas en ese proceso, hoy resultan indispensables para obtener financiamiento de diversos fondos del gobierno federal.

Las redes temáticas y de colaboración de cuerpos académicos se impulsan desde las más altas esferas de la política educativa mexicana. De acuerdo con el signo de los tiempos, para demostrar que

se hace algo que vale la pena, los docentes de las instituciones de educación superior no sólo deben trabajar con sus pares dentro y fuera de su universidad, sino conformar verdaderos grupos de trabajo y colaboración, formar recursos humanos, incorporar estudiantes a sus proyectos de investigación, dirigir tesis de manera conjunta, así como dar asesorías y tutorías permanentemente. Las producciones editoriales conjuntas, decantadas de la actividad de estos grupos, comienzan a aglomerarse en los catálogos de publicaciones institucionales y cada vez es más frecuente contemplar en los planes anuales de labores sesiones de intercambio con cuerpos académicos de diferentes universidades.

Qué mejor oportunidad para cumplir con esos ideales que participar activamente en la organización general de un encuentro de la Rifrem. Es cierto que usualmente se considera que la lejanía geográfica de Quintana Roo, con respecto al centro de México, puede convertirse en aislamiento (¿qué decir respecto al Occidente o el Norte?), pero también es cierto que participar en una red como ésta conjura toda posibilidad de verse encerrado en los muros locales, que muchas veces se empeñan en reproducir esquemas que privilegian los intereses de pocos. En la Universidad de Quintana Roo se tiene la convicción de que sólo se podrá avanzar cualitativamente colaborando con colegas de otras instituciones, con una actitud de apertura que sume diferentes puntos de vista.

#### LA OBRA

Este volumen integra seis apartados, pero sus temáticas no corresponden a las mesas de trabajo del XI Encuentro de la Rifrem. El texto que abre esta obra tiene características diferentes a las del resto de los trabajos incluidos en las secciones temáticas. En Cambios religiosos, fronteras móviles e interculturalidad, Cristián Parker reflexiona sobre las condiciones de las religiones en América Latina, ofrece interpretaciones y propone hipótesis que seguramente y son adoptadas en investigaciones concretas sobre la diversidad religiosa. Por haber sido la conferencia inaugural del encuentro, ha mantenido su naturaleza original y se presenta como trabajo independiente de los conjuntos temáticos.

La sección dedicada a la religión en las fronteras reúne tres trabajos. Daniel Solís Domínguez examina cómo las prácticas religiosas

constituyen una dimensión relevante y significativa en la sociedad contemporánea, al plantear que la práctica religiosa construye fronteras simbólicas, y que éstas operan en una lógica vinculante de lo religiosamente diferente. La construcción de fronteras simbólicas religiosas explica, desde la perspectiva de este autor, la actual dinámica de relaciones entre las diferentes iglesias.

Por su parte, Gustavo López Ángel se interesa por la pertenencia social en contextos transnacionales, partiendo de que la existencia de los espacios sociales transnacionales depende de la persistencia de las prácticas sociales y culturales desarrolladas por los diversos actores inmersos en una arena específica. Entre las conclusiones de su estudio, afirma que forman parte de este proceso de transnacionalidad, no sólo quienes participan en el proceso migratorio, sino también los no migrantes.

Cierra esta sección el texto de Daniel Ramírez, quien presenta un caso de intolerancia religiosa en la Sierra Juárez de Oaxaca. El trabajo indaga a nivel micro el proceso de cambio religioso entre poblaciones indígenas de México y Latinoamérica; lo ubica dentro de un cuadro analítico que incluye el género, la migración laboral y la cultura musical y expresiva; lo examina bajo el prisma paradigmático del flujo cultural. El eventual retorno de los creyentes pentecostales a su nativo pueblo zapoteco, después de dos años de exilio, y la reconciliación de la minoría religiosa con su comunidad tradicional, ejemplifican una reelaboración del antiguo valor de la reciprocidad, que podría servir en la resolución de las tensiones entre dos regímenes legales opuestos –el derecho consuetudinario y el individual–, y en los casos de conflictos por motivos no religiosos que siguen azotando el campo en el Sur de México.

El grupo de trabajos reunidos en torno a las religiones de los grupos indígenas es una muestra de lo que ocurre en diversos estados de México y en otros países. Así, Ella F. Quintal Avilés y Lourdes Rejón Patrón se ocupan del cambio religioso en Yucatán, el estado con menor índice de diversidad religiosa. Su trabajo aporta información estadística elaborada a partir de la que proveen los censos, e intenta un acercamiento a los procesos de carácter histórico que, sobre todo durante las tres primeras décadas del siglo XX, pudieron haber permitido y propiciado una apertura a propuestas religiosas alternativas. Así mismo, las autoras presentan, a partir de información etnográfica procedente de una comunidad maya del municipio de Yaxcabá, el modo en que la estructura social, entendida como

sistema de normas, reglas y roles, y la cosmovisión de las comunidades maya-yucatecas, se transforman en situaciones de pluralidad religiosa.

En tanto, en su trabajo, Gabriel Vázquez Dzul considera que la construcción de ejes etnográficos puede servir, no sólo como los contextos de investigación, constituyendo un marco específico para un determinado hecho social, sino que es fundamental valorar la etnografía como una serie de procesos y relaciones que ponen en relieve algún aspecto de interés en la investigación. San Isidro La Laguna, localidad surgida de un campamento de refugiados a fines del siglo XX, es para este autor el sitio ideal para dar cuenta de estos pormenores, ya que es un caleidoscopio étnico y religioso.

A su turno, Jorge Luis Marín García nos muestra la forma en que conviven los huicholes de Taimarita con quienes visitan su tierra, resaltando las formas en que la costumbre es conservada por los artistas locales. El autor documenta las relaciones interétnicas en una comunidad donde el ritual y las identidades son recreadas mediante el encuentro de tradiciones diversas.

En su texto, María de los Ángeles Gallegos Ramírez centra su atención en una de las celebraciones religiosas más importantes realizadas en Atemajac de Brizuela, Jalisco, alrededor de la Virgen de la Defensa. Mediante la descripción del ritual y la recuperación de información de primera mano, propone una forma para analizar esa celebración en tanto mecanismo fundamental de la sociedad atemajacense para la recuperación de su memoria colectiva, la reconstrucción de su identidad sociocultural y la delimitación de su espacio de pertenencia.

Estela S. Solís Gutiérrez dedica su contribución a revisar un proceso de resignificación dentro de la cultura cusqueña, que tiene que ver con el sentido religioso de la dimensión espacial tomando como punto de partida testimonios que remiten a la época prehispánica en el Perú, para llegar a la estructura parroquial de la ciudad de Cusco, ocupada por los españoles en el siglo XVI, la cual sigue siendo un referente importante, celebrado y reactualizado anualmente en la fiesta del Corpus Christi.

Dos trabajos se interesan en hacer teoría de la religión. Con la finalidad de analizar la relación que se da entre significación y poder, Genaro Zalpa incursiona en una reflexión teórica acerca de la naturaleza de esa relación, al plantear que ambos fenómenos se entienden mejor si se considera que se trata de una relación que no es extrínse-

ca, como si el poder fuera el contexto del sentido o éste el contexto del poder, sino intrínseca, de manera que la significación sea pensada como constitutiva del poder, y el poder como constitutivo de la significación. Tal relación se ejemplifica analizando la constitución del liderazgo en dos iglesias: la Iglesia Reestructurada del Espíritu Santo, y la iglesia Casa de Oración, Palabra de Fe.

Del mismo modo, Felipe Gaytán Alcalá parte de que el tema del riesgo y la contingencia ocupa hoy un lugar central en la agenda teórica de las ciencias sociales. Desde la economía, pasando por la política y la ciencia, la noción de que vivimos en la sociedad del riesgo se extiende y entiende en diversos ámbitos. ¿Podemos comprender la complejidad del fenómeno religioso desde tal categoría de análisis? El texto discute las probables respuestas y examina las perspectivas teóricas que sobre el tema se han desarrollado, esbozando la forma en que el concepto moderno de riesgo permitirá construir una mirada distinta sobre la forma en que lo religioso construye certidumbre, genera expectativas y, sobre todo, comunica su condición moderna en el ámbito secular de la sociedad contemporánea.

La iconografía reúne otros dos trabajos. Laura Catalina Díaz Robles y Luis Rodolfo Morán Quiroz exponen algunas relaciones entre salud, sanación y salvación, a través del análisis de tres casos de mujeres que se han convertido en santas, gracias a sus actividades en el área de la salud. Estas imágenes de beatas o santas están vinculadas a tres hospitales atendidos básicamente por personal religioso en la zona metropolitana de Guadalajara.

Cierra esta sección el texto de Fernando Báez y Patricia Romyna Báez Rentería dedicado a la iconografía histórica que aborda lo concerniente a la forma y contenido de algunos de los principales templos católicos de la ciudad de Puebla, asumiendo la premisa el que se trata de un asentamiento humano considerado por la Unesco patrimonio cultural de la humanidad.

Los siguientes tres trabajos de la serie abordan el catolicismo con temáticas y acercamientos diversos. Hugo José Suárez toma como punto de partida el hecho de que los estudios sobre la religión en Latinoamérica han explicado que el mundo de las creencias ha sufrido una serie de transformaciones y que se ha agotado el monopolio del sentido por parte de la Iglesia Católica. A la vez, se ha documentado que en la actualidad las opciones religiosas son plurales dando amplio margen a los individuos para elegir frente a un mercado amplio de ofertas. En un escenario de individuación y desinstitucional-

lización, este trabajo analiza el concepto de catolicismo estratégico, entendido como un modelo de relación con lo sagrado de un sector de creyentes católicos que se caracteriza por la plurisocialización religiosa, la reelaboración del sentido de "ser católico", la diversificación de las prácticas, la importancia del individuo como fuente de sentido y la experiencia religiosa como un momento emotivamente fundamental para construir el relato religioso.

Miguel Lisbona Guillén participa en este libro con un trabajo de corte histórico que muestra cómo, tras la Revolución Mexicana del siglo pasado, se vivió uno de los episodios más controvertidos dentro de la Iglesia Católica, el cisma protagonizado por un grupo de religiosos que se separaron de sus directrices para crear una nueva iglesia, la Iglesia Católica Apostólica Mexicana, dispuesta a apoyar las directrices gubernamentales e instituir un culto de carácter nacional. Este documento narra las vicisitudes y controversias surgidas por la presencia de esta nueva propuesta religiosa en la costa de Chiapas, en la ciudad de Tapachula, al mismo tiempo que se insertan en los conflictos religiosos que se produjeron en aquel estado durante esos años.

En su trabajo, Delia Pérez, Alejandro Melchor Ascencio y Judith Cavazos Arroyo buscan las causas de insatisfacción de los católicos con su religión, comparando los datos estadísticos de tres entidades federativas mexicanas. Abordan el aspecto personal, el mercadológico de la propia Iglesia Católica, el trato que da esta Iglesia a sus fieles y los aspectos sociológicos y antropológicos que puedan llevar a las personas hacia lo que los autores llaman un abandono de sus creencias y, en consecuencia, a un cambio hacia otras religiones. Entre los hallazgos de este trabajo, se encontró que los niveles de religiosidad alto, medio o bajo hacen que las personas vean de manera distinta su religión. Entre las conclusiones que se presentan se encuentra el hecho de que 48,4% de los encuestados consideran que la falta de conocimiento de su propia religión es una de las principales causas del cambio religioso en la feligresía católica.

Cierran esta obra una serie de trabajos con temática diversa: música cristiana, diversidad religiosa y percepción infantil de la pluralidad religiosa.

Por mi parte, presento la historia de uno de los primeros festivales de rock cristiano en Playa del Carmen, Quintana Roo. El texto detalla el origen y la organización del evento programado para tres días;

muestra parte de sus rasgos religiosos y comerciales, señalando la reacción que dicho encuentro juvenil provocó entre las iglesias evangélicas de la zona. Los patrocinadores y los grupos musicales, activos en diferentes países, son retratados por el autor, quien concluye su trabajo con una reseña de los conciertos ofrecidos por algunas de las agrupaciones musicales.

En tanto, Evangelina Tapia Tovar parte del hecho de que la mujer es representada de diferentes maneras en la industria cultural en general y en la industria musical, en particular. La autora analiza algunas de las representaciones que hace el bolero de las mujeres, relacionándolas con divinidades o vírgenes; asimismo, se detiene en el rol social de estas mujeres (madres, esposas, prostitutas...) y en el significado social de esa representación. La hipótesis que subyace está centrada en que esas representaciones subliman roles que la sociedad desprecia, utilizando un lenguaje religioso para legitimar dichas representaciones.

Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga asumen en su investigación que, más allá de la homogeneidad, en la pertenencia religiosa católica perceptible entre los habitantes del Centro Occidente de México existen otras dimensiones del cambio religioso, como la individuación y la desinstitucionalización religiosas. Centran su atención en las propuestas metodológicas que subyacen a la aplicación de la encuesta "Diversificación Religiosa en Guadalajara", aplicada en 1996 (Fortuny et al., 1999) y su re aplicación con adiciones en 2006 en la "Encuesta sobre pertenencia, prácticas y creencias religiosas", a fin de discutir los límites y las posibilidades que estos recursos cuantitativos ofrecen para el análisis de tendencias de individuación y desinstitucionalización religiosa, y, más específicamente, para el análisis estratificado de estos fenómenos atendiendo a la edad y el sexo.

Finalmente, Guadalupe Poot Campos ofrece una primera aproximación al estudio de la construcción social de la infancia en el sur de Quintana Roo, en su interrelación con tres procesos históricos importantes en la conformación política y sociocultural del estado: la colonización (dirigida y espontánea), el desarrollo acelerado del turismo y la creciente expansión de la diversidad religiosa. Enfoca el último proceso con el objetivo de mostrar cómo los niños y las niñas de la comunidad maya de Blanca Flor experimentan y perciben la convivencia de diversas creencias y prácticas religiosas en el entorno sociocultural en el que crecen y se desenvuelven.



Como se hace evidente al recorrer el índice, este libro constituye un amplio catálogo que mira hacia diversos escenarios: Oaxaca, Jalisco, Puebla, Yucatán, Quintana Roo y Chiapas, en México, así como hacia la ciudad de Cusco, en Perú, y América Latina en su conjunto. Tales son los espacios estudiados en los trabajos que conforman este volumen, constatando que la religión es un encuentro de fronteras simbólicas, de creencias y de prácticas.

ANTONIO HIGUERA BONFIL

## UNA VISIÓN SOBRE AMÉRICA LATINA

CAMBIOS RELIGIOSOS, FRONTERAS MÓVILES E  
INTERCULTURALIDAD

CRISTIÁN PARKER G.  
Instituto de Estudios Avanzados  
Santiago de Chile

Los cambios y transformaciones del fenómeno religioso en la segunda década del siglo XXI son parte de un proceso más amplio de alteraciones culturales que han de comprenderse en el marco de los procesos de globalización y de cambios sociohistórico provocados por la dinámica del capitalismo posindustrial e informacional.

En efecto, como sabemos, la globalización está ciertamente vinculada a una dinámica que incluye la internacionalización de los mercados de bienes y servicios y de trabajo, la revolución de las nuevas tecnologías de la comunicación y de la información, y el nuevo escenario de las relaciones internacionales posguerra fría con debilitamiento de los estados nacionales. Estos procesos generan condiciones más favorables para la revitalización y desarrollo de viejos y nuevos procesos y conflictos religiosos, culturales e interculturales en el planeta (PNUD, 2004).

En el marco de este panorama, destacan los conflictos generados, motivados o sostenidos por las religiones y sus particulares perspectivas para enfrentar esta situación. La globalización económica también está imponiendo una uniformización cultural por medio de la sociedad consumista que despersonaliza a los individuos y a los grupos. La crisis de identidad que conlleva está produciendo, como reacción, la recuperación de las memorias culturales y los particularismos. Estos fenómenos socioculturales se están convirtiendo en armas legitimadoras por parte de los que sufren la exclusión económico-política, para condenar y oponerse a los que les excluyen (Castells, 1999), lo cual retroalimenta, entre otros, los movimientos fundamentalistas y los integristas religiosos.



Los estudios de las relaciones internacionales analizan los conflictos interreligiosos en el contexto de los conflictos de poder y los desbalances geopolíticos a nivel regional o internacional. Crece la preocupación por fomentar el diálogo entre religiones y por acercar posiciones entre "civilizaciones" que estarían marcadas por determinadas religiones universales, como el Cristianismo, el Islam, el Budismo y el Hinduismo.

En este contexto surge la problematización planteada por nuestro tema de fondo: ¿cómo sobreviven, se reproducen y se proyectan hoy en día las religiones? ¿Cómo es que se afirman las vigencias de las religiones establecidas y con vocación universal en un mundo cambiante que tiende a amenazar sus fronteras? ¿Cómo y por qué es que se dan nuevas expresiones religiosas que están haciendo mucho más complejo y heterogéneo el panorama de las religiones en nuestro mundo contemporáneo y ciertamente en nuestra América Latina?

Sin pretender dar respuesta cabal a todas estas interrogantes, lo que, por cierto, ameritaría un estudio más amplio y acabado, queremos sugerir aquí una línea de interpretación del fenómeno de cambios en el campo religioso contemporáneo actual que tiene relación con cuestiones centrales que tenemos ante nuestros ojos. Hay que comprender las transformaciones de lo religioso en el marco de los procesos interculturales del presente y en el contexto de las condiciones de emergencia de redefiniciones históricas del propio fenómeno religioso, lo que nos obliga a repensar en lo que clásicamente estamos entendiendo por centro y por márgenes en la propia naturaleza actual del fenómeno religioso.

Las hipótesis que buscamos desarrollar aquí están relacionadas con la revisión del enfoque clásico hacia la religión, por una parte, y con la tendencia a la disolución de los "márgenes" de lo religioso, por otra.

En primer lugar, postulamos que para comprender el incremento de las alternativas religiosas y el sincretismo en las sociedades contemporáneas es necesario abandonar ciertas categorías clásicas del análisis sociológico, en el sentido de revisar la relación que tenemos entre religión y cultura, lo cual obliga a replantearse lo que estamos entendiendo ahora por religión en los albores de este milenio.

En segundo lugar, es necesario anotar que las transformaciones religiosas actuales son y serán inevitablemente difuminadoras de los clásicos márgenes que definían a las religiones universales y establecidas y que la tendencia a la disolución de fronteras entre las distintas religiones debe ser asumida como un fenómeno propio y característico de la sociedad que emerge en este siglo XXI.

## 1. RELIGIÓN Y CULTURA EN EL SIGLO XX

Hasta el presente, se ha conceptualizado a la religión – desde los conceptos clásicos del siglo XX – como si fuese una unidad fenoménica y los conceptos sociológicos sobre el tema tienden a ser unitarios y continentes refiriéndose al campo religioso con sus fracturas y tensiones internas (Weber, 1974, Bourdieu, 1971), como "cosmos sagrado" y reconociendo el pluralismo y la diversidad religiosa (Berger, 1971) pudiéndose reflexionar acerca de las formas elementales de lo religioso en torno a conceptos como sagrado y profano (Durkheim, 1979) o bien a la dupla magia y religión (Mauss, 1980), sin descontar el hecho de que se reconoce bien la dinámica histórica que marca las diferencias en formas de institucionalización iglesia, secta y misticismo (Troeltsch, 1992).

Sin embargo, hasta ahora, se han analizado poco los conflictos religiosos del presente desde sus connotaciones estrictamente interculturales. Por otra parte, los estudios acerca de la interculturalidad se han vuelto muy usuales últimamente porque están centrados en fenómenos de tanta relevancia e impacto actual, como las migraciones, y los desafíos de la educación y la salud en contextos interétnicos. Se toma a la religión como uno de los componentes de las situaciones mencionadas. Pero no se ha reflexionado todavía lo suficiente acerca del hecho de que los conflictos interreligiosos actuales son – y casi sin excepción en el planeta – conflictos interculturales y como tales deben ser abordados.

En esta perspectiva la América Latina nos abre un marco de reflexión interesante y pertinente. En efecto, se trata de un continente que está siendo crecientemente plural en el campo religioso (Parker, 2005). Esta pluralidad ya no sólo consiste en la coexistencia de formas institucionalizadas de religiones como clásicamente fue dado analizar el fenómeno: Iglesias diversas que desarrollan estrategias de misión y conversión muy diversas en un campo en el cual compiten por los fieles y desarrollan sus alianzas con el poder secular.

La pluralidad y diversidad de fenómenos religiosos actual tiene relación con formas no institucionales de adhesiones y creencias, rituales y asociaciones de carácter religioso, semirreligioso o simplemente de espiritualidades muy diversas y heterogéneas entremezcladas con formas de conocimientos científicos o esotéricos, mágicos o rituales, cósmicos o ecológicos, que proliferan en una miríada de expresiones tan diversas como diferentes son las formas de culto y

adoración en una sociedad en la cual los individuos se sienten con el derecho, la capacidad y el poder de re-semantizar sus propias formas de creencias.

Por ello, la religión debe ser analizada desde las ciencias sociales como una nueva forma de interculturalidad. El análisis más común acerca de la interculturalidad se centra en los encuentros inter-étnicos en procesos y dinámicas intraestatales, pero no se analiza la interculturalidad como fenómeno al interior del campo religioso. Este fenómeno ha de ser abordado con un enfoque teórico conceptual específico, por lo que se requieren categorías y precisiones teóricas y metodológicas.

Que la religión forme parte de la cultura parece ser una afirmación común. Sin embargo, solemos hablar de cultura y religión como si fuesen dos entidades que pudiésemos separar y distinguir e incluso contraponer. Esta distinción de religión y cultura en entidades separadas, que analíticamente es usual en el lenguaje antropológico y sociológico de hoy, es un equívoco y un error conceptual y metodológico que hemos heredado de la sociología occidental.

El destacado antropólogo Clifford Geertz (1973) concibe la religión como un sistema cultural en el cual los símbolos y rituales son elementos relevantes para descubrir el significado. A través de la interpretación cultural –provista por la “descripción densa”– hay que desentrañar, dice este autor, los significados últimos. Los significados de la religión son visiones de mundo que reflejan ideas conceptuales del mundo, así como ethos que reflejan inclinaciones de conducta en la vida religiosa. Y ambos, visiones de mundo y ethos, se funden simbólicamente en los ritos religiosos. La búsqueda de Geertz –a diferencia de Durkheim (1968), que privilegia la sociedad como significado último de lo religioso– se centra en los patrones de significados específicos y característicos que se dan en el contexto de la vida social. En este sentido, el enfoque de este autor va más allá de la perspectiva clásica funcionalista, que sólo busca lo religioso en términos de categorías de clasificación en el marco de la construcción de las representaciones colectivas.

La religión establece un lenguaje de segundo orden, donde las realidades, como dice Geertz, son establecidas con un aura de realidad distinta. Estamos acostumbrados a tratar con realidades religiosas enfocadas analíticamente como sistemas cerrados o cuasicerrados, sea que la clausura esté dada por nociones religiosas, por definiciones rituales o doctrinales, o bien por áreas geográfico-culturales.

De esta manera, hablamos del cristianismo, del Islam o del Budhismo, como si se tratase de una suerte de “entidades” abstractas, reificaciones que no tienen referencias socio-históricas.

La propia conceptualización de religión que nos han legado los clásicos de la sociología de la religión está atravesada por sesgos eurocéntricos y, en especial, con particulares referencias explícitas o tácitas al cristianismo (Parker, 2006a).

Pero en la realidad globalizada y globalizante actual, lo que menos se da es una religión en estado puro. Hablamos de religiones como si se tratase de realidades homogéneas: como si pudiésemos captar de forma comprensiva la inmensa variedad de creencias y rituales que, de hecho, se dan en la multiplicidad de localidades en un único concepto universal que llamamos cristianismo. Incluso, en el catolicismo la variedad real es muy amplia, a pesar de los factores unificantes y universalizantes que establece el aparato eclesial centralizado romano.

Las religiones son estructuras lingüísticas y comunicacionales (Bourdieu, 1971) que se desarrollan sobre la base de un lenguaje de segundo orden. Pero también ellas son portadoras de visiones de mundo. Por cierto, la teología discute acerca de la pureza del mensaje transmitido por Dios a los hombres, pero es un hecho ampliamente reconocido, incluso por la teología cristiana contemporánea, que no existe ninguna fe pura. Toda expresión religiosa es precisamente una determinada forma que adquiere un determinado mensaje –supuestamente inspirado por Dios, o por sus profetas– cuando se vehicula por medio de signos, símbolos y estructuras simbólicas, mensajes, lenguajes (doctrinarios, rituales, etc.) que no pueden abstraerse de los condicionantes de cada época histórica y de sus dimensiones culturales. Sin embargo, al cristalizar los mensajes originarios en determinadas formas culturales, al adaptarse a los poderes establecidos y al interactuar con la dinámica y los conflictos de la época en las cuales se va desarrollando, cada religión se transforma en portadora de valores culturales en sí misma. Esto es válido con mayor claridad para las llamadas religiones universales, que incluso procuran transformar sus mensajes en ámbitos especializados buscando una relativa autonomía de los poderes y la cultura seculares; pero en el caso de las religiones étnicas, la distancia entre mensaje religioso y cultura profana tiende a ser menor y mucho más directa y transparente.

Qué duda cabe que el cristianismo está históricamente asociado con la cultura occidental o que el Islam está asociado con la cultura árabe, o que el Brahmanismo y el Hinduismo están asociados con las culturas indoarianas, o que el confucianismo está asociado a la cultura china, etc., aun cuando sabemos que estamos hablando aquí de los tipos ideales de esas religiones que tienen aspiraciones de universalidad. En los hechos históricos, cada una de ellas se ha adaptado y ha adoptado la más compleja sincretización y acomodado a las diferentes culturas regionales y locales en las cuales se ha desarrollado (por medios misioneros, coloniales, de cruzada o simplemente por difusión). Un caso interesante, extraño a la cultura eurooccidental, es precisamente el del Budismo que, nacido en La India, se extiende ahora por áreas culturales tan diversas como la Tibetana, la Indochina, la tailandesa, o el Japón, combinándose con las tradiciones locales y generando una variedad de budismos muy característicos y de ya larga tradición.

En el caso del cristianismo, se ha estudiado, por ejemplo, el hecho de que ha sido portador de una determinada visión de la relaciones de parentesco y familia que ha marcado a toda la historia de Occidente (Korotavey, 2003). En efecto, el cristianismo ha promovido regulaciones que promueven la familia nuclear monogámica, desincentivan el matrimonio entre parientes próximos, la adopción, y condenan la poligenia, el divorcio y el nuevo matrimonio.

La religión es entonces una forma de cristalización de patrones culturales y no un fenómeno totalmente autónomo con sustentación distinta frente a una realidad externa llamada cultura. En este sentido, la religión ha sido uno de los factores culturales de mayor relevancia y significación en la historia de la humanidad, y sólo en Occidente moderno es posible hablar de una cultura secular totalmente independiente de connotaciones religiosas. Y es precisamente porque en la modernidad emerge la posibilidad de una mirada autónoma sobre la religión que, entre otras cosas, se generan los procesos de secularización de la cultura y surge, entre variadas disciplinas científicas, la sociología. Por ende, es posible recordar someramente que la religión, en tanto que factor cultural y simbólico primordial, involucra un conjunto de dimensiones, funcionalidades y sentidos, que son muy relevantes desde el punto de vista del desafío de una definición dinámica y compleja de religión.

En primer lugar, la religión ha sido y es un factor de identidad. Frente a la amenaza de pérdida de sentido, la homogeneización globalizante y la fragmentación y la diversidad, la religión como factor cultural resulta ser, en ocasiones, decisiva como oferta de sentido que genera elementos de identificación. Para sentirse bien en la vida, las personas y grupos necesitan orientación, un sentido de pertenencia e identidad con "lo propio" frente a lo ajeno, todo lo cual desarrolla la autoestima personal y grupal.

La religión ha sido y es también un factor muy importante de resiliencia (Gunnestad 2006). Bajo este prisma, la religión es un factor de adaptación y aculturación, porque posibilita reforzar la autoestima y el carácter, así como enfrentar condiciones adversas en situaciones de inmigración, aculturación forzada, choque de culturas, discriminación y racismo.

La religión ha sido y es un factor relevante en la transmisión de la memoria. Las pautas religiosas posibilitan la permanencia de sentido en medio del cambio histórico y en medio de la cultura del inmediatismo. En realidad las religiones han sido, con sus relatos, tradiciones y cánones, las grandes generadoras de memorias históricas en las sociedades humanas.

La religión ha sido y es también, por cierto, un factor de cohesión social. Un recurrido elemento de integración, pero también de cohesión nacional y multiétnica. Sin duda, este factor está presente en procesos de confrontación como elemento de cohesión étnica frente a la imposición de patrones universalistas.

La religión no sólo es factor de cohesión e integración sino que también ha sido y es factor de protesta y resistencia cultural. La historia muestra cómo la religión es un factor de arraigo en tradiciones locales que resisten la invasión cultural y el colonialismo. Hay también expresiones de "religión de los pobres y explotados" frente a sus explotadores.

Finalmente, toda religión conlleva poder sagrado pero, y precisamente por ello, es un factor de poder en el juego de poderes. La religión es un soft power (Nye, 2004) y uno de los más eficaces por su legitimidad simbólica. En un mundo donde los factores culturales son cada vez más relevantes, el poder simbólico-religioso es un factor de poder enorme. El poder simbólico legitimado extrasocialmente es un signo poderoso empleado para reforzar a la fuerza material, ya sea para imponer un imperio o para resistirlo, o para reivindicar un grupo étnico, nacional o social determinado, o para estigmatizarlo.

## 2. EL FENÓMENO INTERCULTURAL Y EL DÉFICIT DEL ANÁLISIS MULTICULTURAL

Ahora bien, la dinámica sociocultural de la sociedad posindustrial, del capitalismo globalizado e informatizado, establece al menos tres grandes tendencias que tensionan a las religiones contemporáneas, especialmente a aquellas de vocación universal:

- La tendencia a la diversificación de los relatos (por el pluralismo, la subjetivización, y la pluralización de tendencias);
- La tendencia a la vigencia de un espacio-tiempo inmediateista en el que ocurren constantemente los cambios (vs. tendencias de largo plazo, la tradición y la permanencia propias de la sociedad tradicional);
- y la tenencia a la dilución de los márgenes y al incremento de las mixturas (vs. la claridad de contenidos y la definición precisa de límites mentales y socioculturales propios de la sociedad y de la cultura de la modernidad que se dejan atrás).

En este contexto, lo que emerge no es, a diferencia del relato más conocido, el panorama multicultural sino el desafío de la diversidad intercultural.

En efecto, no existen en las sociedades nacionales y en la sociedad internacional actual situaciones de simetrías sociales que fundamenten un multiculturalismo liberal donde la diversidad se dé entre culturas iguales que buscan el respeto de sus comunes derechos. La visión normativa afirma que el multiculturalismo consiste en compartir y aprender a través de las diferencias culturales, promoviendo el entendimiento, la armonía y la justicia en una sociedad donde prima la diversidad.

La dinámica histórica, reiterada en los hechos, es de una relación de culturas en posiciones asimétricas que luchan, unas por el mantenimiento de la hegemonía cultural (homogeneizante y globalizante) y otras por la subsistencia y resistencia en la reproducción de sus propias identidades (locales, marginales).

En el contexto del incremento de la movilidad poblacional, de fuerza de trabajo, de desplazamientos y migraciones (voluntarias o forzadas) actuales, varios estados aplican políticas multiculturales de socialización de los ciudadanos que tienen diferentes orígenes (Cohen, 1994,

Ibarra et al, 1999). Dichas políticas se usan a menudo como un instrumento para luchar contra el racismo y superar los prejuicios. En este sentido, el multiculturalismo oficial supone una apertura a los aportes del otro y, por lo mismo, una disposición al diálogo con las otras culturas en la búsqueda de los elementos comunes entre las culturas.

Es así que en países de altas tasas de inmigrantes, como Canadá, Australia, España, Francia, Inglaterra, Alemania, se ha comenzado a promover en forma activa una política del reconocimiento (Taylor, 1994) asociando el concepto de multiculturalidad a una forma de democracia de ciudadanos que sea inclusiva. De esta forma la ciudadanía multicultural (Kymlicka, 1995) surge como una transformación de los parámetros bajo los cuales se desarrollan los conceptos clásicos de ciudadanía política y participación social en esas situaciones.

Más allá de los éxitos o fracasos de las políticas multiculturales, recientemente se viene reconociendo que el término multiculturalismo tiene sus limitaciones, dado que denota de manera descriptiva la situación y simplemente indica la coexistencia de culturas en un único marco geográfico. Frente a esta acepción puramente descriptiva, encontramos el término intercultural, que "posee una connotación que alude a la interacción dinámica y el intercambio cooperativo entre culturas debido a los movimientos migratorios, ya sean éstos migración reciente o bien hayan tenido lugar hace siglos" (Ibarra et al, 1999: 104). Acepción que tiende, entonces, a prevalecer en las políticas educativas.

Sin embargo, esta forma de comprender la interculturalidad como "interacción dinámica y cooperativa" es también limitada, ya que oculta o desvía la atención acerca de una realidad insoslayable. Frente a las reivindicaciones de la política de la diferencia y/o diversidad cultural hay una fuerte tentación de dejar a un lado la cuestión de los derechos de las minorías y los conflictos subyacentes a toda relación intercultural de base asimétrica, centrándose en una perspectiva que interpreta a los ciudadanos como sujetos de derechos y deberes independientemente de adscripciones étnicas o culturales. De esta forma, la lectura liberal del multiculturalismo, o de la visión no crítica de la interculturalidad, parte de la base del trato a las personas en tanto que individuos con independencia de su identidad étnica, nacional o religiosa. El derecho a la diferencia es entonces subsumido por los derechos ciudadanos sobre la base de una igualdad formal y legal que en realidad encubre y legitima desigualdades socioculturales y formas de explotación y/o neocolonialismos del siglo XXI.



La interculturalidad, tal como la entendemos aquí, en cambio, un concepto crítico. Autores que analizan la situación indígena hablan de interculturalidad crítica y la diferencian de una interculturalidad funcional. La perspectiva crítica reside en una práctica discursiva inscrita en la agenda de los movimientos indígenas latinoamericanos, que

...promueve la revalorización de las identidades indígenas, la erradicación de las causas de la pobreza y la promoción de Estados plurinacionales o multiculturales”, mientras que la segunda perspectiva desarrolla “un discurso y una praxis que invisibiliza la pobreza en nombre de un supuesto diálogo intercultural que legitima las relaciones de poder existentes (Castro, 2004: 131).

En la historia de la cultura contemporánea, el problema deriva de los procesos de encubrimiento de los conflictos subyacentes a los encuentros (en la mayoría de los casos de desencuentros) entre diferentes culturas y, en muchos casos, en el rechazo o negación ideológica de los efectivos procesos de mestizaje que han dado origen a las llamadas culturas oficiales, que en la modernidad son las culturas nacionales. Esto se da, generalmente, sobre la base de la primacía de una matriz cultural –monocultural y pretendidamente superior– por sobre las demás, que generalmente son sometidas (Parker 2006b).

La noción de interculturalidad se inicia, pues, a partir del reconocimiento de que los conceptos clásicos de cultura –denotativos de áreas de construcción simbólico-sociales de connotación monocéntrica bajo supuestos hegemónicos– se hacen absolutamente insuficientes e incluso disfuncionales para aprehender los fenómenos de las dinámicas culturales del presente. De partida, la interculturalidad devela, por aquello denotado en su prefijo ‘inter’ que estamos ante un término relacional que remite siempre a contactos entre dos realidades distintas, en este caso entre dos culturas diversas. Pero, como veremos, la acepción más densa de interculturalidad no remite al simple contacto o apertura entre dos culturas, sino a condiciones de posibilidad de una interacción que, sobre la base de principios realistas, asumiendo la complejidad y conflictividad, apunte hacia el reposicionamiento de unas culturas hacia otras y viceversa.

El desafío de la interculturalidad reclama una visión dinámica y dialéctica que destaque los puntos de conflicto, negociación y construcción, en nuevas fases, de síntesis culturales.

### 3. RELIGIÓN E INTERCULTURALIDAD

Zygmunt Bauman (2003), en su excelente caracterización de los cambios culturales de la actual fase histórica, nos habla de la “modernidad líquida”. Estamos pasando de la modernidad pesada a la modernidad liviana, nos dice, de la era del “hardware” a la era del “software”. De la sociedad industrial, la era de las grandes máquinas y edificios, a la era de las computadoras, la era de los chips y las nano y biotecnologías.

La modernidad pesada fue la época de la conquista territorial. La riqueza y el poder estaban arraigados en tierra, eran pesados, y de movimientos torpes, dependían del tamaño y de la calidad del hardware. El acero y el concreto eran sus materiales.

Las grandes religiones de salvación, y sobre todo el cristianismo occidental, han sabido acompañar bien a la modernidad pesada, no sin graves dificultades iniciales en que se peleó por la defensa de sus tradiciones amenazadas por esa modernidad. (Quizás ésta sea todavía una de las fases evolutivas que está pasando el Islam en su lucha por acomodarse a una modernidad que tendía a cuestionar sus certitudes).

Pero con la modernidad liviana varias tradiciones religiosas fuertes han quedado dislocadas, desubicadas y profundamente desafiadas. Una buena muestra de lo afirmado la ofrece la Iglesia católica latinoamericana. La reciente Conferencia de Obispos Católicos, en Aparecida, Brasil, nos da la clave. En un párrafo correspondiente al diagnóstico, leemos:

La sociedad, que coordina sus actividades sólo mediante múltiples acciones, cree que puede operar de hecho como si Dios no existiese. Pero la eficacia de los procedimientos lograda mediante la información, aún con las tecnologías más desarrolladas, no logra satisfacer el anhelo de dignidad inscrito en lo más profundo de la vocación humana. Por ello, no basta suponer que la mera diversidad de puntos de vista, de opciones, y finalmente de informaciones, que suele recibir el nombre de pluri o multiculturalidad, resolverá la ausencia de un significado unitario para todo lo que existe. La persona humana es, en su misma esencia, aquel lugar de la naturaleza donde converge la variedad de los significados en una única vocación de sentido. (Documento de Aparecida, 2007: 42).

Obsérvese cómo el texto se centra en una idea de fondo: hay una única vocación de sentido en la naturaleza humana, un significado

unitario para todo lo que existe y éste se encuentra en Dios. La diversidad, la multi o pluriculturalidad, la pluralidad de informaciones y opciones, son factores de riesgo: ya que atentan contra esa naturaleza humana unitaria, cree operar “como si Dios no existiese”.

Hay dos verdades –paradójicas– que tienen relación con la interculturalidad y la religión en el trasfondo de este texto:

1. La diversidad de experiencias, de informaciones y de mensajes de la dinámica cultural contemporánea efectivamente ponen en riesgo los mensajes canónicos de las religiones universales, dado que anteponen diversas visiones de mundo, relativizando la visión de mundo que propone la religión como la única verdadera. Y toda religión parte de una experiencia primigenia que –llamada revelación, inspiración profética, o lo que fuese– se legitima extrasocialmente en un fundamento extrahistórico que no puede ser puesto en duda y que se devela como el único mensaje portador de salvación.
2. La diversidad de experiencias, aquella fragmentación de los relatos de que nos hablan los posmodernos, corre el riesgo de instaurar un tiempo-espacio disolvente del sentido, insustancial e “instantáneo”, y esta vida en el instante caracteriza una suerte de “eterno presente” devaluando (según Bauman, 2003) a la inmortalidad y por ello despojando el sentido de lo eterno de su verdadera carga religiosa. Sin embargo, en esta “vida instantánea” sometida a la incertidumbre del mañana vuelve a encontrar sentido el discurso acerca del sentido y así las religiones vuelven a reevaluarse.

Dos casos de interculturalidad próximos a nuestra experiencia sudamericana, en los cuales la religión juega un rol de importancia capital, ilustran la complejidad de las relaciones entre religión y cultura. En ellos, esta relación afecta de manera decisiva las relaciones interculturales reflejando los conflictos de poder, interétnicos, multinacionales, interreligiosos y propiamente identitarios que están involucrados a menudo en aquello que denominamos interculturalidad. Se trata de la conversión hacia opciones pentecostales de grupos indígenas como resultado de la intensa actividad misionera de esas iglesias en esos medios.

Ilustraremos este caso en una comunidad andina aymara del norte de Chile, pero es sabido que casos semejantes ocurren y están ocurriendo a diario en comunidades indígenas de toda Sudamérica y Mesoamérica, incluyendo México.

Se trata por, otra parte, de las dificultades hermenéuticas que revela el análisis de la revalorización de la religión mapuche en medios rurales y urbanos en Chile contemporáneo. Me basé aquí en un estudio de Ramón Curivil (2007), un cientista social mapuche con amplia experiencia en el tema religioso.

En general, en los años recientes se ha venido desarrollando una revalorización de las religiones indígenas en América Latina al calor de la lucha de esos pueblos por reivindicar sus derechos y su autonomía en estados que no siempre los reconocen (Parker, 2002).

En este contexto, es necesario reconocer que las religiones indoamericanas actuales han recibido las influencias religiosas occidentales, especialmente del cristianismo católico, en algunos casos desde la misma Conquista, hace 500 años. Las áreas geográficas de densidad indígena con mayor influencia misionera revelarán sincretismos indígenas más “cristianizados”. Aquellas áreas más apartadas, o que por diversos motivos han recibido un influjo más reciente, mantienen elementos centrales de las viejas tradiciones religiosas que se remontan incluso a épocas precolombinas.

El caso de los mapuches es interesante porque, hasta 1880, fue un pueblo que gozó de relativa libertad, y sólo fue por la llamada Pacificación de la Araucanía, en Chile, o la Campaña del Desierto, en Argentina, que finalmente fue sometido. Con todo, la intensa actividad misionera desde la época colonial y la arremetida desde fines del siglo XIX por las iglesias cristianas ha dejado su huella en las expresiones religiosas mapuches. Aquí la “interculturalidad” significó claramente la colonización religioso-cultural con grave pérdida de las antiguas tradiciones de origen chamánico. El resultado es que hoy en día en todas las regiones mapuches el cristianismo sincrético está predominando.

En estas condiciones, la revalorización de la religión mapuche es una tarea ardua, ya que, con palabras de Hobsbawm (Hobsbawm y Ranger, 2002), se trata de una verdadera invención de la tradición.

Curivil expone la dificultad semántica al momento de analizar las principales verdades religiosas del pueblo mapuche actual, ya que no existe una adecuada sistematización de ellas. Y aquellas que existen provienen de la pluma de autores ajenos a la propia cultura mapuche (gringos o chilenos) o intelectuales mapuches considerados awincados, es decir, blanquecidos.

... en este aspecto se está en una primera etapa de recopilación de información y de discusión, donde prevalecen claramente dos visiones distintas respecto a la forma de entender la religiosidad. Por ejemplo, para un sector de dirigentes la religión mapuche se basa sólo y exclusivamente en la relación que se genera con los poderes de la naturaleza, los *geh* y los *newen*. Otros en cambio, la mayoría, sin desconocer lo anterior, defienden un tipo de religión donde la figura central es ese Alguien o Ser Superior, que es concebido como una Pareja Divina, que existe a la manera de un matrimonio y que en las oraciones se le invoca preferentemente como *Fvca* (anciano) *kuse* (anciana) o como Familia Divina, donde a la pareja de ancianos se le agrega la presencia de un *Wece* (hombre joven) y una *Vlca* (Mujer joven). (Curivil).

Ahora bien, a la luz de la exigencia intercultural, en medio del conflicto por el reconocimiento como pueblo mapuche por parte del Estado-nación chileno, el debate entre grupos dirigentes de ese pueblo en torno a los contenidos fundamentales de su religión no es insustancial o inocente. En un caso, la negación de una Divinidad Superior, reivindicando una religiosidad panteísta centrada en las energías de la naturaleza, es una forma de rebelión cultural contra el cristianismo dominante y su teología monoteísta. De hecho, la interpretación clásica de la religión mapuche ofrecida por los estudiosos (no mapuches o *awinkados*) hasta no hace poco se reflejaba en una lectura etnocéntrica –cristianocéntrica– de la misma: Chau *Negnechen* será el Dios mapuche y correspondería al Dios de los cristianos sólo que en una versión vernácula. Por el contrario, frente a esta lectura colonizadora, la corriente mayoritaria de la actual dirigencia mapuche reinterpreta sus tradiciones con base en la creencia en una Pareja Divina primordial que, ciertamente, no tiene que ver con la tradición de la Trinidad cristiana y que, en cambio, estaría semánticamente emparentada con las tradiciones de las altas culturas del norte andino, del Tiahuanaco, comenzando por Tiahuanaco y culminando en los Incas.

Este ejemplo de interculturalidad religiosa nos permite entender que las relaciones interculturales son rara vez totalmente externas y que el grado de las intersecciones culturales y religiosas depende, entre otras cosas, de la historia de las relaciones entre grupos culturales, de sus relaciones de poder y fuerza y de sus mecanismos de elaboración y transmisión de memoria.

En el caso aymara (cultura indígena del norte de Chile, sur de Perú y occidente andino de Bolivia) hay una experiencia interesante que puede ser mencionada. Proviene de la "guerra de religiones" que

provocó la conversión de un grupo de aymaras al pentecostalismo en los valles andinos del norte de Chile.

Hacia inicios de la década de 1990, en Cariquima (y en el altiplano de Chile), se inicia un ciclo de conflicto y violencia religiosa que azotó a la sociedad aymara. Este conflicto tiene que ver con el hecho de que dos grupos religiosos –los aymaras católicos y los aymaras pentecostales– lidiaron en una especie de "guerra santa" con sucesión de acusaciones y contraacusaciones (Guerrero, 1990).

En la dinámica de este conflicto se desencadenó todo un proceso de aclaración de las identidades de confesión religiosa. Se cristalizaron así –en medio de un campo confuso e indeciso– los dos núcleos religiosos que definen actualmente el panorama: los católicos aymaras y los pentecostales aymaras.

El primero de los dos se autolegitima con razones de "la tradición" y la "cultura antigua", mientras que el segundo alega argumentos de "modernización" y "ortodoxia"; el núcleo catolicismo aymara tradicional está centrado en la tierra y conserva su carácter andino, eminentemente inmanentista, mientras que el núcleo pentecostal dio un vuelco decisivo –"kuti"– quedando centrado afuera, hacia el mundo urbano, y hacia un futuro escatológico, lo que le confiere una religiosidad de carácter transcendentista. De este modo llega a una nueva "extirpación de idolatrías", tan dolorosa y destructiva de la cultura aymara como la primera. Entre ambos núcleos de clara identidad, se encuentra un considerable número de aymaras indecisos o poco decisos. Esta inseguridad ya no es, como antes, debida a la actitud poco apreciativa de los pastores católicos, sino se debe a la contradicción que existe entre pastores católicos y pentecostales. Por las contradicciones religiosas, las ceremonias colectivas (como la fiesta patronal, el carnaval, la iniciación y conclusión del año agrícola) quedaron definitivamente incompletas, sino imposibles, por la abstinencia de los protestantes. A nivel social, en cambio (trabajos comunales, defensa de la propiedad de tierras y aguas y de otros derechos legales), la comunidad andina está volviendo poco a poco a la compatibilidad de grupos antagónicos, como primeros indicios de comprensión, tolerancia y colaboración. De este modo, las antiguas lealtades comunitarias (y, con ello, las antiguas rivalidades entre comunidades aymaras y sayas) irían tomando nueva vigencia, aunque ya no con el mismo rigor. (Juan van Kessel, en Guerrero, 1990).

Este conflicto intercultural al interior de una misma cultura de base aymara nos refleja la complejidad del tema religión e interculturalidad. La religión es portadora de patrones culturales pero ella no es sino un sistema simbólico y de comunicación cuyos significado se