

IMAGINARIOS SOCIALES RELIGIOSOS: INTRAMUNDANIDAD Y EXTRAMUNDANIDAD EN LA CULTURA RELIGIOSA POPULAR URBANA EN CHILE

Manuel Antonio Baeza R.*

En América Latina, la noción de “religiosidad popular” esconde, a partir de creencias y prácticas múltiples, toda una heterogeneidad de imaginarios religiosos. Esa misma noción ha centrado gran parte de los estudios disponibles, durante mucho tiempo, en la relación entre una religión oficial y otra no oficial; por lo mismo, la centralidad implícita acordada al concepto de Iglesia ha tendido a reducir fenómenos de mayor amplitud de índole cultural- a la sola oposición entre lo prescrito y lo proscrito por la Iglesia Católica.

Se postula aquí un cambio de prisma relativo a lo que se conceptualiza, en lugar de la religiosidad popular, como cultura religiosa popular. En efecto, con apoyo en experiencia investigativa desarrollada en medio popular urbano (Valparaíso, 1993), se han identificado dos grandes matrices de sentido desde lo religioso: intramundanía y extramundanía. Desde ellas, se organizan diversos tipos de imaginarios religiosos, cuyas influencias diferenciadas sobre la acción social y política son aquí señalados.

Palabras claves: Religiosidad popular - Cultura - Imaginario social.

Starting from multiple beliefs and practices, the notion of popular religiosity hides a broad spectrum of the religious imaginary in Latin America. That same notion has centered, for a long time, a great deal of the available research on the relationship between an official religion and a non-official one. In the same vein, the implicit centrality accorded to the concept of Church has tended towards reducing broader-based cultural phenomena into a simple opposition between what is required and what is prohibited by the Catholic Church.

This paper postulates a change of vision from the traditional “popular religiosity” toward a new conceptualization of popular religious culture. Based on a research experience carried out in a popular urban medium (Valparaíso, 1993), two sense-matrices were identified with respect to the religious: the intramundane and the extramundane. Several types of religious imaginaries are constructed around these two matrices and their influences on social and political action are analyzed.

Key words: Popular religiosity - Culture - Social imaginaries.

Un trabajo de terreno de varios meses, efectuado en base a toda una serie de entrevistas en profundidad, combinada con múltiples observaciones de tipo no participante y con diversos análisis documentales, constituyó la base empírica de una tesis de doctorado presentada y defendida en París, Francia, en abril de 1993, y que llevó por título: “Las Mentalidades, las Creencias Religiosas, las Prácticas Sociales” (1993). El principal interés sociológico nuestro por el tema era el hecho de que, en América Latina, los imaginarios religiosos (asociados obviamente a creencias relativas a la presencia potencialmente irruptiva en nuestro espacio-tiempo de fuerzas sobrenaturales y con las cuales se puede establecer algún tipo de contacto), en especial en sectores sociales populares, son, sin duda alguna, extremadamente fecundos y, por lo mismo, capaces de influir con mucha fuerza en las maneras de pensar y, sobre todo, de decidir y orientar las acciones sociales, como auténticas fuentes de inspiración.

Sostuvimos además que, a escala social, cuando determinadas visiones e imaginarios se consolidan a través de un tiempo muy prolongado en el cual se petrifican y se convierten en pesadas estructuras mentales, resulta pertinente entonces utilizar el concepto de “mentalidad”, tomado de la nueva historia francesa (aquella de Lucien Febvre, Marc Bloch, Jacques Huizinga, Fernand Braudel, Jacques Le Goff...) No obstante, al incorporar un elemento de creatividad asociado al sujeto creyente, el uso del concepto de “hábitus” (Pierre Bourdieu) resulta pertinente. Por último, bajo el rubro “prácticas sociales” incluimos, por cierto, la dimensión política, sobre todo tratándose de un país sometido a una larga dictadura militar y que, por lo tanto había provocado un tipo de protagonismo social de naturaleza distinta a lo que Chile había hasta entonces conocido, por el tema de los derechos humanos...

Nos encontrábamos igualmente motivados, en otro plano, por una visión crítica de la literatura sociológica disponible respecto a este tipo de objetos de estudio. Dicha visión crítica estaba orientada en dos direcciones: a) si bien es cierto, queríamos, indirectamente, re- visitar la manipulada fórmula del “opio del pueblo” (Karl Marx) de manera empírica, para de una manera actualizada desmentirla, validarla o relativizarla, contábamos para ello con el antecedente conceptualizado sociológicamente como “la religiosidad popular” y acerca del cual existe en este continente numerosa literatura y una abundante discusión que parecían complicar en sectores populares latinoamericanos la famosa sentencia de Karl Marx.⁽¹⁾ Nos había, sin embargo, llamado la atención, respecto de este último concepto (el de “religiosidad popular”), el hecho de que en numerosos análisis conocidos, sin duda la mayoría, la

organización eclesiástica tenía una centralidad sobrevalorada en el estudio, al mismo tiempo que esa sobrevaloración se revelaba como factor reductor en el tratamiento de esta problemática.

Especialmente por efecto de un predominio teórico de visiones funcionalistas y sucedáneas de éstas, la denominada “religiosidad popular” quedaba enmarcada en una dualidad religión institucional versus religión no institucional, lo intelectualizado y canonizado versus lo espontáneo y profano, etc. Esto quiere decir que el debate de las ciencias sociales y no solamente latinoamericanas- quedaba claramente circunscrito a las solas relaciones entre, por un lado, una religión oficial y, por otro, una no oficial; la primera, altamente elaborada, codificada e inhibidora de emociones, es decir regida por cánones y múltiples normas establecidos por una iglesia y, la segunda, no elaborada, simple y no codificada, sin restricciones a la emoción, cercana a la espontaneidad del cristianismo primitivo. Sintetizando, digamos que este debate en torno a la “religiosidad popular” y su relación con una visión más amplia del conflicto social está registrado en numerosas publicaciones (Alves, 1973; Laternari, 1983; Maduro, 1980; Rusconi, 1970; Cruz, 1970).

Por último, b) hacíamos notar también que la mayor parte de las investigaciones realizadas en este país habían considerado a la capital, Santiago de Chile, dejando en una zona de franca opacidad lo que se vivía en otros lugares más o menos apartados de aquel centro de interés investigativo, perdiendo así parte importante de visibilidad de los mismos fenómenos que se pretendían estudiar.⁽²⁾ Pensábamos, por ejemplo, que los fenómenos de conversión a formas dadas de protestantismo misionero no se debían exclusivamente a la desatención que el Estado prestaba a masas considerables de inmigrantes del campo a la ciudad (especialmente a ciudades como Santiago de Chile, por razones esencialmente socio-económicas), como se ha sugerido más de una vez, y que la presencia de elementos más culturales debían ser tomados en cuenta. Por ello, se necesitaba ampliar el horizonte de observaciones y análisis a las provincias del país, en especial a zonas urbanas menos tensionadas por procesos migratorios.

La noción misma de “religiosidad popular”, en nuestra opinión, de algún modo encierra además todo análisis de sus contenidos en una categoría devaluada (“religiosidad”) determinadas creencias y prácticas religiosas. En efecto, en la lengua castellana, la palabra religiosidad (y quizás aún más en su equivalente francés: “religiosité”, por ejemplo) nos conecta con una modalidad que nos sitúa en la frontera misma de lo sagrado y lo profano (especialmente por el hecho de incluir, sincréticamente, numerosas prácticas no reconocidas por una organización eclesiástica), frente a la cual la iglesia (que encarnaría la verdadera religión), solo en el mejor de los casos, podría reconocer la condición de fides

implícita, y en cuya defensa un teólogo de liberación conocido como es el brasileño Leonardo Boff reclamaba de la Iglesia Católica una actitud inequívoca de comprensión bondadosa y no inquisitoria, más exactamente –según sus palabras- una “actitud condescendiente” (Boff, 1981).

En realidad, sin menospreciar los aspectos propiamente eclesiásticos,⁽³⁾ ni la idea misma de una oposición real, y muchas veces conflictiva, entre religión oficial (asociada por sectores sociales subalternos latinoamericanos a las clases dominantes) y religiosidad popular (reconocida como propia por sectores sociales dominados), pensábamos que se requería un abordaje distinto del tema, a partir de las propias visiones de mundo y creencias religiosas del mundo popular, como asimismo de las significaciones y aplicaciones práctico-sociales de la fe. Además, parafraseando aquí a Lucien Goldmann (1960), nos parece que hay pertinencia y legitimidad en el estudio científico-social del continuum de la fe (es decir, la inspiración de un acto, su realización y ulterior justificación en la continuidad valórica), que repercute en las formas de concebir las relaciones sociales, lo social en sentido amplio. A este universo tremendamente creativo, a este fecundo imaginario social religioso, liberado del peso de las oposiciones ya señaladas, hemos preferido llamarle “cultura popular religiosa”.

A la luz de la investigación mencionada, se puso en evidencia el hecho de que esta cultura popular no es, ni mucho menos, una cultura única, homogénea. Ahora bien, la noción de “religiosidad” tiende generalmente a disimular esa diversidad. Podemos hablar de una multiplicidad de imaginarios religiosos que, en realidad, la componen. Retomando por cuenta nuestra la terminología empleada por Max Weber desde la sociología de las religiones, nos encontramos con dos grandes matrices en materia de visiones de mundo y, por ende, de otorgamiento de sentido: una intramundana y otra extramundana, que operan como ejes de significación a partir de los cuales se organizan esquemas de inteligibilidad de la realidad social.

Ambas matrices mencionadas constituyen los polos de la significación por imaginarios sociales religiosos; en otras palabras, las dos matrices antes mencionadas se sitúan como conceptos-límite para luego – atenuándose mediante aspectos de variación cualitativa- distribuirse, muy detalladamente, en varias e importantes modalidades al interior de una tipología, la cual está compuesta finalmente por cinco modelos o tipos socio-religiosos.⁽⁴⁾ Lo que haremos a continuación es analizar, en profundidad, ambas matrices, introduciendo en el análisis las variantes observadas en esos modelos o tipos, que podemos entender como “intermedios”.

La extramundanía tiene como principal fundamento la relativización de la existencia en este mundo. Hay, por así decirlo, y a partir de una acción sobrenatural que pesa sobre la vida humana, una colosal infructuosidad en las intervenciones que el hombre tuviese la ilusoria idea de realizar en cualquiera de los ámbitos que pudieran distraerle de lo que emerge como esencial: la salvación. Cualitativamente hablando, la vida humana, en esta perspectiva extramundana, o bien es un préstamo divino que no se debe despreciar, o bien es decididamente poca cosa.

Estamos en presencia de una real fatalización de la vida, lo que reduce a la condición de voluntarismo insensato el conjunto de la vida social, y con ella la política, la economía, la cultura. En tales condiciones, el formato existencial debe corresponder exclusivamente al acatamiento de una voluntad divina inexorable, de un mandato irrevocable que deja al creyente –en el mejor de los casos- como mero espectador de sucesos en los cuales no puede sino abstenerse de intervenir. Pero cuando no puede limitarse, por la tiranía de la contingencia terrenal, a la condición de espectador distanciado de los asuntos mundanos, sus comportamientos activos deben corresponder exclusivamente a la idea de una existencia con carácter de “prueba” (sinónimo de *via crucis*) y que el creyente debe soportar. Su ánimo debe ser el de no querer sucumbir definitivamente en la facilidad carnal del pecado, en la ofensa inadmisibles a Dios, etc. Veremos más adelante, en específico, las consecuencias sociales y políticas que la extramundanía –en todas sus variantes- implica.

Pero es preciso complejizar aún más lo dicho hasta aquí. La visión propia de la extramundanía no aduce, en realidad, la responsabilidad de esta fatalización de la existencia a un factor único de tipo sobrenatural, que podríamos resumir en el concepto de “Dios”. Por el contrario, procediendo mediante toda una serie de entrevistas en profundidad, pudimos establecer que para los creyentes de tipo extramundano los distanciamientos del mundo podían deberse tanto a motivos relacionados con la voluntad de Dios –denotado positivamente- como a motivos propios de la presencia determinante de un personaje denotado negativamente: el demonio.

Ahora bien, para hacer una distinción entre las visiones extramundanas, debimos establecer taxonómicamente –según las características de uno y otro- dos modelos que de dicha matriz se desprenden. Estas clasificaciones corresponden a la existencia de una extramundanía que hemos denominado “negativa” (modelo de satanización del mundo) y de una segunda que, por oposición a la primera, hemos llamado “positiva” (modelo de contemplación de un orden sagrado).

El modelo que hemos denominado de satanización del mundo se inspira muy probablemente de la antropología pesimista de San Agustín, que contemplaba la influencia creciente del Mal en este mundo. Establece como figura central de su propio imaginario religioso la de un mundo que ha literalmente capitulado frente a un demonio tan voraz como astuto, que ha logrado asumir el control absoluto sobre el primero. Y frente a ello, nada ni nadie puede provocar un cambio real de situación: el mundo está franca y definitivamente sumido en la perdición. Las evidencias en este último sentido son flagrantes: guerras en distintas partes del mundo, pestes (como el flagelo del SIDA o el virus Hanta en Chile, por ejemplo), diversos signos de decadencia (como la drogadicción y el narcotráfico, el alcoholismo, la promiscuidad sexual, la corrupción, la proliferación de la delincuencia, etc.), como también las catástrofes naturales (terremotos, inundaciones o sequías prolongadas, etc). El demonio está, decididamente, en todas partes, poniendo cada vez en evidencia sus facultades.

Remitiéndonos de manera muy precisa a la visión pentecostal⁽⁵⁾—sin duda, el caso latinoamericano más emblemático en este modelo extramundano— observamos que la voracidad del demonio se apodera de los hombres, ocasionándoles enfermedades que solo el arrepentimiento, la conversión y la intervención espectacular del pastor pueden erradicar⁽⁶⁾. Hablamos de ese mismo pastor que goza de “dones atribuidos por Dios”, que se transforma solamente en su mano ejecutora, en su instrumento, a través de la palabra (propiedad glosolálica) y la sanación de los cuerpos (propiedad kiliástica). Vale la pena considerar que en el caso pentecostal, el tema de la salvación es considerado en términos individuales y que la idea de comunidad de hermanos se presenta —algo paradójicamente— como una simple agregación de individuos.

En el caso preciso de los Testigos de Jehová, la presencia satánica —representada por un ángel guardián perverso que acompaña a cada ser humano— promueve una lucha encarnizada y sin cuartel que jamás abandona a quienes se sienten formando parte de los 144.000 elegidos para la salvación; la extramundanía del Testigo de Jehová surge a través de la idea de “abandonar Babilonia”, que no es otra cosa que una clara voluntad de alejamiento del mundo (Introvigne; 1990).

El hombre y la mujer pentecostales, como también los Testigos de Jehová, establecen sin ambigüedades un imaginario de la presencia satánica en las personas, en los objetos, en determinados actos. Y esto mismo pareciera motivarles de manera casi obsesiva. La idea que mejor resume la situación descrita es aquella de la presencia de un personaje insoslayable como Satanás, que aquí es percibido en tanto que “usurpador de sentidos existenciales”: es este personaje del mal el responsable de la inutilidad

de la vida y de las obras humanas. La preocupación fundamental del pentecostal –y del Testigo de Jehová- es entonces la lucha contra dicha presencia y las únicas prácticas sociales que se establecen en este mundo tienen, en su mayoría y conformemente a un hábitus particular, relación directa con este hecho, derivan en un fuerte ritualismo.

En otras palabras, la extramundanía quiere decir que el mundo tiene sentido en la medida en que es transformado en no-mundo; que la existencia humana tiene sentido en la medida en que se reduce a rudos combates al interior de meras esperas de la concreción de una suprema promesa. En síntesis, el imaginario religioso extramundano negativo se nutre principalmente de imágenes e ideaciones propias de utopías meta- existenciales. La vida es ideacionalmente vista como una prueba y frente a ella este tipo de extramundanía procura caracterizar un fin necesario para todos los padeceres, sin lo cual la vida sería insoportable. Se trata entonces de anunciar un momento apocalíptico, es decir la representación material del fin de los tiempos. Ese momento, esa colosal inminencia, incita a los creyentes a redoblar los esfuerzos por comparecer con serenidad de conciencia en aquel “día del Juicio final”. En lo que respecta a la extramundanía de matriz cristiana y dicho a la manera del historiador Mircea Eliade: “las catástrofes cósmicas, el triunfo aparente del Mal, constituyen el síndrome apocalíptico que debe preceder el retorno de Cristo y el milenium” (Eliade 1963: 89). Como se sabe, los Testigos de Jehová indicaron en la década de los '70 el fin del mundo, acontecimiento que tendrá lugar, según cálculo corregido desde vagas indicaciones bíblicas, para el año 2024 o 2025.

En el caso de lo que entendemos por extramundanía positiva, es decir el modelo de contemplación de un orden sagrado, la idea que predomina es la de un orden superior o divino, intocable, inalterable en sus fundamentos. Nada de lo que tenemos enfrente nuestro nos ha sido atribuido en realidad; Dios, desde su inalcanzable voluntad, nos ha concedido un espacio y un tiempo en lo que es, al fin y al cabo, su creación. En este segundo caso de extramundanía pues, no es Lucifer quien ha convertido la existencia humana en una fuente de esterilidad del accionar, sino Dios quien ha fijado los límites del accionar de sus propias criaturas. Cualquier intervención desmedida en este mundo por parte de un hombre ávido de independencia con respecto al Creador podría, evidentemente, desencadenar su ira y con ella un castigo en proporción a la audacia cometida. Nadie podría negar entonces que ceder a la tentación de la carne es una frontera fácil de cruzar (porque esto también es asumir la vida en el mundo), pero con ello se compromete la salvación ulterior; el extramundano positivo es así alguien que se encuentra, preponderantemente, en estado de constante mortificación, por su propia debilidad transgresora.

Lo que aquí llamamos extramundanía positiva es, en definitiva, la materialización de un imaginario que describe una situación de dependencia, en donde el actuar no ha de ser sino funcional con relación a un objetivo de espera escatológica claro, inalcanzable fuera del respeto irrestricto del orden divino. La acción humana tiene, por esencia, un rango inferior con respecto a aquella de las fuerzas sobrenaturales, lo cual no puede significar sino la certeza de vivir una impotencia radical; toda tentativa de intervención humana puede derivar rápidamente en caos; toda acción no puede tener sino un sentido teocéntrico.

Podemos hablar con propiedad de un imaginario de la contemplación, considerando que para este tipo de imaginario religioso la vida es un supremo regalo al interior de un espacio y de un tiempo que no son, evidentemente, humanos. Por cierto, el hombre puede siempre desconocer el mandato del Creador, pero tal osadía tendrá un alto costo, si consideramos la promesa de eternidad puesta así en peligro. Descubrimos aquí los rasgos de un catolicismo muy conservador, impregnado de múltiples temores, no exento de prácticas religiosas rituales intensas, que incorpora con énfasis, muchas veces un no despreciable “imaginario del dolor” que la vida misma inspira a través de muchas tentaciones que, al ceder frente a ellas, habrán de ser luego expiadas.⁽⁷⁾ Este modelo extramundano pareciera, en suma, haber internalizado –hasta constituir un tipo dado de mentalidad- toda aquella pedagogía de la Contra Reforma del sufrimiento, profusamente ilustrada en América Latina a través de la iconografía barroca de los dos primeros siglos de la colonización ibérica (XVI y XVII), que encontramos hoy ornamentando numerosas catedrales e iglesias de América Latina y cuya figura emblemática es la del Cristo sufriente.

Ahora bien, ambas variantes de la extramundanía, con todas las diferencias antes mencionadas, tienen –en la práctica social- dos características y una consecuencia comunes. En alguna oportunidad hemos definido la acción extramundana de la manera siguiente:

“(…) todas aquellas que están orientadas a la obtención exclusiva de la salvación y ejecutadas al margen de una realidad material y actual (marco espacio-temporal), en razón de la esterilidad atribuida a la acción del hombre en esa misma realidad”

(Baeza 1991: 60)

La acción humana tiende así a establecerse en relaciones sociales cerradas, al interior de una comunidad de fieles, en la cual se yergue la fortaleza destinada a la resistencia. Por esta razón es que la acción deriva en una importancia de la vida en el templo, en muchos de estos modelos extramundanos, lo cual es revelador de un comportamiento que podemos calificar entonces de “eclesiofílico”.

Como primera característica común, debemos asumir el hecho de la presencia de un imaginario religioso que supera con creces, subordinándoles o suprimiéndoles, otras formas siempre posibles del imaginario, relativas esta vez a la existencia en este mundo. La segunda característica común consiste en querer reemplazar los aspectos concretos de la vida hic et nunc por una virtualidad futura (la eternidad), como si las revanchas sociales quedaran pendientes hasta un tiempo hipotético y cualitativamente distinto; esta negación de lo actual –parafraseando el lenguaje metodológico de Juan Luis Pintos- sería algo así como el predominio del “todavía no”, en aquel espacio destinado a señalar “lo más relevante” en los cuatro campos diferenciados de significación que este autor nos propone: Iglesia-Secta, lo Absoluto, el Sentido y el Mundo (Pintos; 1995).

Como consecuencia común, y esta vez en el plano de las prácticas sociales, tenemos que considerar el hecho de que la política (como gestión de la sociedad), para ambas variantes de la extramundanía, con buenos o malos propósitos e intenciones, es antes que todo un esfuerzo humano de una gran inutilidad: o ella es pura y simplemente obra de la acción satánica (modelo extramundano negativo), o bien, se trata de una de aquellas numerosas audacias constitutivas de desafío grave a la voluntad divina (modelo extramundano positivo).

Por el lado de la intramundanía, las cosas se nos presentan de manera muy diferente. La vida en este mundo tiene para los modelos intramundanos, al revés de los casos anteriores, una centralidad indiscutible, impostergable, aunque con mayor o menor grado de condicionamientos en la existencia material, que disminuyen o posibilitan la autonomía existencial, como lo veremos a continuación.

Hemos mencionado, en primer lugar, un modelo de religiosidad mínima y de carácter instrumental. Aquí nos encontramos en el caso límite de la religiosidad, en las fronteras difusas del agnosticismo. En este imaginario, quizás reconfortado por la crisis de las grandes familias religiosas, cada cual parece construir a Dios a su imagen y semejanza... y con ello configura un modelo de gran autonomía mundana. En otras palabras, este tipo intramundano admite la idea -o mejor dicho, la posibilidad- de una fuerza superior al hombre, quizás un ente creador y menos probablemente detentor de posibilidades de otorgamiento de eternidad, quizás solo una fuerza indefinible, en todo caso lejos del alcance de toda comprensión humana.

El hombre, por su parte, dispone en este mundo de entera libertad y se haría a sí mismo reconciliable con un hipotético Dios –parafraseando a Max Weber- más por la vía de una “ética de la responsabilidad”, no necesariamente ascética, que por aquella de una “moral de la convicción”. Si pudiéramos sintetizar

esta última idea en una frase que la ilustre, diríamos que es algo así como la autovaloración de un determinado tipo de rectitud en los actos que promueve una cierta serenidad de conciencia frente a la hipótesis del juicio divino. Considerando que la autonomía que dispone le exime de “fanatismos religiosos”, este tipo de imaginario se acerca a lo sobrenatural casi de una manera coyuntural, a partir de una suerte de reflexión filosófico-práctica que le es propia.

Hemos dicho en su momento, que este modelo habrá de ser considerado como disponiendo de una suerte de religiosidad instrumental, en la medida en que parece constituirse como pensamiento religioso al buscar disponer frente a los temores de lo desconocido (en el caso de la muerte, muy precisamente) de una especie de “póliza de seguro de vida”, o si se prefiere, de una singular “ventaja comparativa” con respecto a quienes decididamente afirmarían no creer.

En el cuarto modelo de cultura popular religiosa establecido, también intramundano, que hemos denominado provisoriamente de intervención auto-limitada, la autonomía del hombre, a la sazón debidamente proclamada, no se ve tan claramente confirmada en la experiencia misma de la vida social. En este caso preciso, factores psicológicos parecen lisa y llanamente frenar la aventura existencial autónoma.

Por un lado, Dios ha literalmente entregado el mundo a los hombres, quienes asumen la entera responsabilidad de aquél. Actuar en él, por consiguiente, no es una posibilidad sino un imperativo; Dios, en este caso, juzgará al hombre por sus actos en este mundo, valorará la calidad de ellos considerando sobre todo la praxis efectiva del amor al prójimo (aquí emerge la idea de “pecado social”). Penalizará, al contrario, la pasividad, la permisividad, al mismo tiempo que el egoísmo y el hedonismo. Retomando la conocida argumentación weberiana, en este caso, claramente, ética de la responsabilidad y moral de la convicción parecen caminar de la mano.

Pero por otro lado, la autonomía del hombre no ha disipado completamente los temores. En este modelo, el sujeto creyente aduce que quizás existan límites de la intervención humana no evidenciados por Dios, quizás los excesos de confianza en las herramientas que el hombre dispone (la razón, esencialmente) pudieran hacer traspasar umbrales insospechados y provocar represalias divinas. Por consiguiente, en este modelo intramundano, quizás los alejamientos imprudentes de los dogmas religiosos, de las prácticas religiosas, etc., no sean muy frecuentes. La relación con la Iglesia, sin mayores cuestionamientos de los estilos y formas de funcionamiento de aquélla, es naturalmente aquí

una relación importante, con derivaciones posibles –aunque con cierta moderación- hacia lo que más arriba hemos denominado un fenómeno de “eclesiofilia”.

Desde el punto de vista de las prácticas políticas, este modelo destaca por su ausencia de radicalidad en las tomas de posiciones, si bien es cierto se diagnostican graves injusticias y opresiones. Que nos sea permitido hablar entonces de un modelo de intervención tanto social como política veraz, pero nítidamente auto-limitada, es decir restringida –en razón de temores claramente no disipados- desde los propios sujetos.

En cambio, el último modelo intramundano, cuya denominación más adecuada nos pareció el de intervención crítica, abunda en radicalidad esencialmente social y política. Aquí nos acercamos, grosso modo, a lo que fuera en las décadas de los años ‘60-’70 el denominado “cristianismo de avanzada”, inspirado principalmente en la llamada Teología de la Liberación,⁽⁸⁾ no desprovisto de un fuerte imaginario revolucionario. Si bien el hombre tiene autonomía en este mundo, tiene también mandatos morales, en el sentido de impedir que el hombre mismo destruya lo que Dios le ha encomendado. El concepto de “pecado social” tiene aquí nombre y apellido: se llama sistema capitalista. Este sistema, y nada más que éste, es sindicado como la fuente misma de la opresión, de la injusticia, de la miseria en América Latina.

La virtud inocente que corona la existencia de un hombre que nada posee no exime de responsabilidad y de culpa a aquél que, consciente y voluntariamente, provoca con su avidez y avaricia la miseria. Y si esa responsabilidad y esta culpa se estructuran en sistemas sociales injustos y opresivos, han de ser estos últimos que no pueden evadir la acusación tanto ética y moral como política. Por lo tanto, la intervención humana –en tanto que imperativo- tiene un sentido preciso de compromiso social y político: cambiar el orden (o el desorden) social existente. Los intramundanos críticos tienden a exigir de la Iglesia una actitud no menos clara en materia de compromiso social y han pugnado siempre por acercar incluso la liturgia a los sectores sociales más desposeídos. Moral de la convicción y ética de responsabilidad se visten, en este caso, de un claro tinte social.

Como lo han señalado muchas veces los propios teólogos de la liberación desde sus textos iniciales en los años ’70: “el reino de Dios” comienza a constituirse en este mundo, cual prefiguración de aquél venidero. La justicia no es asunto ajeno a este mundo, ella tiene que plasmarse en las formas concretas de asumir el mundo y de organizar la sociedad, porque asumir responsablemente el mundo y organizar la vida social en él es materia exclusivamente humana, por ende, hacerlo en forma justa o injusta no

depende de causas pretendidamente “naturales”. La pobreza es el resultado material de una manera dada de asumir el mundo que no es, obviamente, justa. En esos términos, el compromiso en favor de los pobres y de los excluidos resulta impostergable; la llamada “opción preferencial por los pobres” toma aquí las características de un mandato definitivo. Es esta radicalidad en el imaginario religioso que llevó a este modelo intramundano a una clara identificación con el socialismo en los años ’60-’70 en Chile y en varios otros países iberoamericanos.⁽⁹⁾

Nos parece que se impone ahora plantear dos preguntas respecto del tema abordado: ¿cuál ha sido el impacto cualitativo real y, junto a esto, qué importancia cuantitativa han tenido estos imaginarios tanto extra como intramundanos en la realidad chilena? Por otra parte, tras varios años de retorno a la vida democrática en Chile: ¿cuál sería el grado de permanencia de estos mismos imaginarios en la sociedad chilena?

La primera pregunta carece de una respuesta nítida. La presencia rupturista de los militares en la política chilena en 1973 pareciera sancionar la victoria de un tipo de imaginario social muy diferente, que incorporaba la idea de “libertad” frente a un gobierno, a sus ojos, amenazante, cuando no confiscador de libertades. La estigmatización de los procesos y de los propios agentes del cambio social que acompañó esta idea de libertad es ampliamente conocida a través de las presentaciones ideológicas de los adversarios (desorden, muerte, violación de la propiedad privada, barbarie, etc.). A su vez, el modelo neoliberal ha supuesto la emergencia de un nuevo imaginario materialista predominante, en el cual la apropiación inmoderada de bienes materiales (el consumo) se yergue cual inédito estilo de vida (el “consumismo”).

En este imaginario social de nuevo orden, son las visiones intramundanas que se ven afectadas, al mismo tiempo que dicho imaginario ha logrado que otras matrices de sentido existencial posibles (por ejemplo, asociadas a ideales filantrópicos) han retrocedido drásticamente. También es de responsabilidad de este nuevo imaginario social el reemplazo puro y simple de las visiones de tipo agonístico, o al menos, el condicionamiento de estas últimas a los imperativos individualistas y hedonistas de la sociedad de consumo, del arribismo social, etc. En la continuidad de la argumentación antes esgrimida, nuestra hipótesis sería, para los tiempos presentes, que los imaginarios sociales religiosos más cercanos a la realidad social y política en Chile (por lo tanto, necesariamente intramundanos) han operado en la década de los ’90 un neto repliegue a la esfera religiosa. Se requerirán

seguramente muchas otras investigaciones sociológicas, con el propósito de indagar en el tema preciso de la pérdida de radicalidad política en el cristianismo de avanzada de los años ‘60-’70.

Los imaginarios sociales religiosos de tipo extramundano por fatalización de la existencia –por intervención de factores que ya hemos identificado- permanecieron al margen de los acontecimientos políticos, lo cual les condujo a un acatamiento implícito de lo que simplemente consideraban como “las nuevas autoridades”, quedando éstas así tácitamente legitimadas. El régimen militar, desde los primeros tiempos, consciente de esta neutralidad política, estimuló a las Iglesias Evangélicas Pentecostales en una inédita competencia de cultos. La dictadura chilena llegó incluso a realizar, a mediados de los años ’70, y por la primera vez en la Historia de Chile –en pleno conflicto con la Iglesia Católica por el tema de los derechos humanos-, el principal acto religioso (el tradicional Te Deum), que caracteriza las ceremonias de celebración de la Independencia de la República, en un templo evangélico de la capital, en lugar de la Catedral de Santiago de Chile.

Por su parte, los que se identifican con los tipos intramundanos, con excepción del de intervención crítica, probablemente se repartieron entre el apoyo y la condena de la dictadura militar, interviniendo por supuesto en el famoso plebiscito de 1989, a favor o en contra de la postulación presidencial de A. Pinochet. Para los modelos intramundanos de religiosidad mínima y de autolimitación en el actuar, el hecho de asumir el mundo e intervenir en él no basta para entregar en detalle los elementos de apreciación que definen una adhesión o una oposición. Distinto es el caso del modelo de intervención crítica que, por su parte, estuvo claramente del lado de los pobres y oprimidos y, no es superfluo decirlo, muchas personas que mantuvieron esta visión se encuentran entre los casi 3.000 desaparecidos del régimen o entre los miles y miles de exiliados chilenos de las décadas de los ‘70-’80.

La segunda pregunta no encontrará respuesta sino al interior de las numerosas y profundas transformaciones de la sociedad chilena de estos últimos veinticinco años. En efecto, los espejismos de la sociedad de consumo de masas, amparados en logros macroeconómicos evidentes, han creado graves distorsiones en la organización social (disolución del tejido social tradicional), pero también en los imaginarios sociales. Estos últimos, como respondiendo positivamente a nuevos patrones y modelos conductuales destilados a través de los medios de comunicación, han deslizado como por un tobogán hacia el individualismo-rey, la primacía del dinero, la superficialidad de las apariencias sociales, y sobre todo, el consumo inmoderado. En nuestra opinión, consumir sin medida –al margen de consideraciones de orden socio-económico en un país en vías de desarrollo- pareciera también perfilarse como un

antídoto eficaz frente a una suerte de “mala conciencia”, o si se prefiere, frente a los problemas planteados por la memoria colectiva nacional.

Pero, en la conclusión que puede parecer como la más categórica, podemos decir a ciencia cierta que –al menos momentáneamente- los imaginarios sociales en sectores dominados, sin variar quizás sus grandes opciones religiosas antes detalladas, han legitimado, de hecho, los contenidos difundidos por los imaginarios dominantes. Quizás esto se haya materializado al precio de relativizar o subordinar los aspectos religiosos a aquellos nuevos itinerarios trazados desde fuera de toda esfera y pensamiento religiosos. Lo más probable es que muchos de los imaginarios religiosos intramundanos citados no sean suficientes, en sí mismos y a partir de un fuerte contenido ético, para enfrentar situaciones de dominación, que ideacionalmente se sitúan en otro plano muy distinto: aquél de los imaginarios sociales burgueses (difusores y legitimadores de estilos de vida como los que ya hemos citado en estas páginas). Moral de la convicción religiosa intramundana y ética de la responsabilidad social, se vuelven incompatibles con modelos de vida prescindentes de ideales trascendentes y de grandes elucubraciones de tipo ético, pero tal incompatibilidad no se vuelca todavía en un retorno importante a los escenarios de la política.

No abordaremos obviamente otro tema en esta oportunidad, pero digamos al menos que, reconocer la necesidad de re-posicionar lo social (en la perspectiva de cambios sociales reales) en los horizontes más próximos de la vida pública nacional, re-dinamizando con ello la acción política con sentidos más substantivos (o sea, menos economicistas y más filantrópicos, con claros objetivos éticos), resulta así ser algo impostergable en el despertar de un determinado tipo de compromiso político por la vía intramundana de la vocación cristiana.

BIBLIOGRAFÍA

Alves, Rubem. Religión: ¿opio o instrumento de liberación?. Ed.Sígueme; Salamanca, 1973.

Baeza R, Manuel Antonio. Cultura religiosa y cultura democrática. En: revista Redes, Valparaíso, Septiembre; 1991.

--- Les mentalités, les croyances religieuses, les pratiques sociales

(Tesis de Doctorado en Sociología, Universidad de La Sorbonne Nouvelle; Paris, 1993.

- Boff, Leonardo. Iglesia, carisma e poder. (Petropolis,). Versión en castellano: "Iglesia, carisma y poder". Ed.Lumen; 1981.
- Santander Cruz, Antonio. La religiosidad popular chilena. Estudio psico-sociológico. Ed. Centro Bellarmino; Santiago, 1970.
- Engels, Friedrich. El origen de la familia, la propiedad y el Estado Ed.Sociales; París, 1983.
- Eliade, Mircea. Aspects du mythe Ed.Gallimard; París, 1963.
- Goldmann, Lucien. Le Dieu caché. Ed.Gallimard; París, 1960.
- Introigne, Massimo. Les Témoins de Jéhovah Ed.du Cerf; París, 1990.
- Pintos, Juan Luis. Los imaginarios sociales. La nueva construcción de la realidad social. Ed.Sal Terrae; Madrid, 1995.
- Lanternari, Vittorio. Les mouvements religieux des peuples opprimés. Ed.La Découverte/Maspero; París, 1983.
- Maduro, Otto. Religión y conflicto social. Ed.Centro de Estudios Ecuménicos; México, 1980.
- Rusconi, Gian Enrico. Ideologia religiosa e conflitto sociale. Ed.De Donato; Bari, 1970.

NOTAS

* Sociólogo. Universidad de Concepción. Correo electrónico: mbaeza@udec.cl.

- (1) Si bien es cierto, Friedrich Engels en su obra El origen de la Familia, la Propiedad y el Estado (18...), matizó bastante esta afirmación, admitiendo también la posibilidad de un rol liberador de la religión, a la imagen de lo que fue el cristianismo primitivo.
- (2) Entre las excepciones constatadas, debemos citar a B. Guerrero y sus trabajos desarrollados en el Norte Grande, junto a H. Tennekes, J. VanKessel y P. Koster, como asimismo a C. Parker, especialmente a través de sus investigaciones realizadas sobre todo en la VIII Región .
- (3) Podríamos señalar en este aspecto la importancia histórica de las iglesias, afirmándonos en el principio según el cual si bien es cierto las instituciones eclesíásticas tienen un peso en la historia de los pueblos, no es menos evidente que -tratándose de construcciones humanas- también la historia tiene una influencia sobre las Iglesias.

Por el lado de la extramundinidad:

1. Modelo de satanización del mundo;
2. Modelo de contemplación de un orden sagrado.

Por el lado de la intramundanía:

3. Modelo de religiosidad mínima instrumental;
4. Modelo de intervención auto-limitada;
5. Modelo de intervención crítica.

(5) El pentecostalismo es una variante del protestantismo, surgida del adventismo y otras tentativas misioneras provenientes de Norteamérica. A comienzos de este siglo, Chile asistía al nacimiento de una iglesia pentecostal propiamente chilena, especialmente bajo el impulso del pastor Hoover, con fuerte influencia en sectores pobres urbanos. Hoy en día, si consideramos que se calcula entre un 10 y un 15% de la población identificada con el protestantismo, más o menos un 80% de esta franja de la población se reconoce como pentecostal, a través de diversas iglesias, por el hecho de que el modelo eclesiástico es episcopal. La importante presencia de esta variante protestante (en perjuicio de un protestantismo histórico, especialmente luterano, vinculado a las inmigraciones alemanas en Chile desde el siglo XIX) se explica por su crecimiento en áreas urbanas (sectores medios bajos y pobres) pero también su extensión hacia zonas rurales.

(6) Entre los años '70 y '80, en trabajos antropológicos de Johan van Kessel y su equipo en la región desértica al norte de Chile, se ha demostrado cómo se provocan fenómenos de aculturación al interior de comunidades indígenas aymaras mediante agresivas campañas de evangelización pentecostal. En efecto, en la cosmovisión aymara, existe un equilibrio entre el hombre y la naturaleza que se refleja en la salud; por lo tanto, la enfermedad es resentida como un grave desequilibrio, que sólo un personaje chamánico (el yatiri) puede superar mediante técnicas propias. Ahora bien, con la pérdida de tradiciones ocasionadas por la modernidad, las iglesias pentecostales, resignificando antiguas creencias, han encontrado tierra fértil para operar numerosas conversiones, sustituyendo al yatiri por el pastor y el sentido anterior de la enfermedad por la presencia del demonio.

(7) A este modelo pertenecen en Chile los más sacrificados participantes en peregrinaciones de devoción a la Virgen (por ejemplo, Andacollo, Lo Vásquez, La Tirana, etc.) o los Santos (San Sebastián de Yumbel, por ejemplo). Estos peregrinos efectúan "mandas" (entiéndase, por lo general, esfuerzos físicos no ordinarios ofrecidos a cambio de servicios, en singulares transacciones con una fuerza sobrenatural) para "pagar" lo concebido; estas mismas "mandas" incluyen, muchas veces, partes de recorrido realizado de rodillas, incluso -en algunos casos- arrastrándose sobre el vientre.

(8) La lista de teólogos de la liberación es larga, desde los primeros pasos dados por el peruano Gustavo Gutiérrez, a fines de los '60. Con predominancia en el mundo católico, a él se sumaron, no obstante, además de pensadores católicos (Leonardo Boff, Clódovis Boff, Enrique Dussel, Ignacio Ellacuría, Pablo Richard, Juan Luis Segundo, Frei Betto, etc.) otros provenientes del mundo protestante (José Míguez Bonino, entre los más destacados). Por esta razón, resulta probablemente más indicado hablar de "teologías de la liberación".

(9) En Chile, en plena efervescencia política nacional, se constituía en 1971 un partido de vocación cristiana, revolucionaria y socialista (la izquierda cristiana) que acuñada desde sus orígenes la consigna siguiente: "El cristianismo es la profecía de la igualdad, el socialismo es la oportunidad histórica de materializarla". En Brasil, la experiencia de cristianos de avanzada se

llevó a cabo, fundamentalmente, a través de las casi 600.000 comunidades eclesíásticas de base (C.E.B.) esparcidas por el vasto territorio de ese país.