

os 41
Pilsen: 41
Pilsen . 46
frente 50
51
54
54
55
80
83
97

Gabriel Izquierdo Maldonado

**RELIGION
Y PARTICIPACION POPULAR**

Ensayo sobre

EL SACRIFICIO Y LA CONCIENCIA SOCIAL

Junio de 1984

1. INTRODUCCION

1.1 En el semanario *La raza* publicado por una comunidad mejicana en la ciudad de Chicago, se leía lo siguiente en una reciente Semana Santa: "La temperatura helada de diez grados bajo cero no fue obstáculo para que diez mil personas se reunieran con el fin de acompañar a Jesús, quien caminó cargando la cruz a lo largo de un trayecto de veinticinco cuadras en la calle 18. . .".

"El Viacrucis¹ fue organizado por las siete parroquias del área. Lo mismo que el año pasado, este acto, que se convertirá en una tradición del barrio *Pilsen*, hizo posible que el pueblo colmara la iglesia de San Adalberto, que es una de las más grandes de la ciudad. Muchas personas debieron quedarse orando fuera ya que no cabían en la iglesia, mientras se celebraba el recuerdo de uno de los hechos más trascendentales de la historia de la humanidad".

El periódico habla de una comunidad de latinoamericanos, antiguos campesinos de la tierra, que luchan por abrirse paso

1 Sobre el origen de este ritual sacrificial católico hablaremos más adelante.

en una ciudad extranjera y para ello se alude, se recurre y se actúa en el mundo religioso. En ese empeño, se "camina" con Jesús. En el proceso expresado por la crónica, se conjugan problemas de movilización del pueblo, de su ciclo migratorio, de la lucha por cambiar su situación. En la descripción que presenta el periódico se hace énfasis en los siguientes elementos: ritual, sacrificio, sangre, sufrimiento, cruz, muerte, cambio, pueblo, caminar. Se alude también, con bastantes detalles a las siete parroquias, organizaciones institucionales de la Iglesia Católica que ayudaron a realizar el rito del Viacrucis.

El mismo año y por la misma época, en miles de sitios distintos, grupos populares de toda América Latina se movilizaron interpelados de maneras diversas por el camino de la cruz, por el sufrimiento y el martirio de Jesús. En el barrio *La Victoria* en Bogotá, los líderes políticos de un partido tradicional organizaron el Viacrucis vivo; más de tres mil personas se movilizaron toda la tarde bajo una lluvia persistente, mientras los sacerdotes celebraban por otro lado las ceremonias oficiales. En un pueblo campesino del Tolima, la celebración del Viacrucis precipitó la reactivación de facciones que de tiempo atrás existían entre los campesinos, movilizándolos a actuar entre sí de manera antagónica.

En estas realizaciones concretas del Viacrucis como en múltiples expresiones del mundo religioso en América Latina, es indudable que se genera una movilización masiva del pueblo que es un índice del proceso de participación popular canalizado o por lo menos catalizado por lo religioso. ¿Qué significa esa movilización popular? ¿Qué nos dice el arraigo del mundo religioso en la conciencia social del pueblo y hasta qué punto es religioso este proceso de movilización? ¿Qué relación existe, por lo tanto, entre la religión del pueblo y sus procesos de participación social? ¿Qué papel representa la Iglesia Católica en todos estos procesos?

Sin tratar de responder inmediatamente a todos estos interrogantes, quisiera anotar, para ir delimitando el problema, que la relación entre la religión y la participación popular es ambigua y compleja. Si por una parte es claro que en la práctica del rito del Viacrucis nos encontramos con una *denotación* claramente religiosa que congrega al pueblo de una manera similar, sin embargo las *connotaciones* del rito son múltiples,

cambiantes
El problema
en la reali-
do religios
dad profun
diversas er
popular.

1.2 El in-
ción de la
lar y la pa
so de can
de la reali

Este prob
de punto
de aclarar
escogido
raíces en
que inter
mo el de
elemento
blo. El ri
dentro de
rración y
centrales
tanto so
sión, sim

Más aúr
dad de c
ma amp
entonces
tico que
cionar
ideológi
tir entre
social.

1.3 En
tral apa

cambiantes, diferentes y en muchas ocasiones contradictorias. El problema que se presenta a nuestra consideración es que en la realidad, las connotaciones y las denotaciones del mundo religioso se fusionan, se confunden, dando una ambigüedad profunda al fenómeno religioso e incidiendo de maneras diversas en la orientación y cristalización de la participación popular.

1.2 El interés central de este ensayo se orienta a la exploración de la relación que existe entre la religión llamada popular y la participación del pueblo latinoamericano en el proceso de cambio o de afianzamiento de la reproducción social de la realidad concreta en que se encuentra.

Este problema, ambiguo y complejo, nos remite a una serie de puntos que esbozaremos teóricamente y que trataremos de aclarar a lo largo del caso concreto que nos ocupa. Hemos escogido un ritual sacrificial, el Viacrucis, que tiene hondas raíces en la memoria colectiva del pueblo latinoamericano, que interpela la conciencia popular a través de realidades como el dolor, la muerte, la violencia, la sangre, el sacrificio, elementos vivos y actuales en la existencia cotidiana del pueblo. El ritual del Viacrucis, además, se desarrolla casi siempre dentro de un proceso de carácter narrativo y dramático; la narración y representación dramática participativa son factores centrales dentro de la lógica de pensamiento popular y por lo tanto son formas de profundo arraigo en el proceso de expresión, simbolización y comunicación populares.

Más aún, la representación del Viacrucis abre la posibilidad de que el pueblo se convierta en actor ya que es un drama ampliamente conocido y sentido por las gentes. Se trata entonces de un ritual sacrificial, de corte narrativo y dramático que examinaremos en una situación concreta y que relacionaremos luego con otros contextos históricos, sociales e ideológicos, con el fin de delimitar la relación que puede existir entre la religión del pueblo y su proceso de participación social.

1.3 Entre los aspectos implicados en nuestra pregunta central aparecen los siguientes: a) la necesidad de delimitar y de

situar el concepto de religión popular y de esbozar una metodología de análisis del mismo. b) Tal delimitación nos sitúa ante el carácter necesariamente simbólico del mundo religioso. El simbolismo nos refiere al mundo del sentido, del significado social, que nunca existe en sí mismo sino como expresión de un grupo social. c) Puesto que nos interesa explorar la problemática de la religión del pueblo y la participación popular, la realidad simbólica del mundo religioso nos lleva a preguntarnos por la constitución, funcionamiento y condicionamientos del mismo y sobre la incidencia de todos estos procesos en la participación popular. Esto quiere decir que debemos centrarnos, por una parte, en el análisis de la *función social* del mundo religioso en la formación social que analizamos; nos preguntaremos por el papel social que desempeña el mundo religioso en ella y por los elementos que influyen para que este mundo religioso se oriente en una u otra dirección dentro del proceso participativo.

En segundo lugar, los ritos y los mitos celebrados dramáticamente y el mundo simbólico en general tienen una dinámica procesual y una eficacia icónica que inciden en la realización de cambios sociales o en el fortalecimiento de situaciones sociales ya establecidas. Por lo tanto, el análisis de la participación popular con relación al mundo religioso, nos lleva a preguntarnos por el *funcionamiento* de los elementos simbólicos del mismo y por la forma como la dinámica simbólica incide en la conciencia social y en las relaciones sociales del grupo que nos ocupa.

Estrechamente ligada con la problemática de la *función social* y del *funcionamiento* procesual e icónico del simbolismo religioso, se encuentra en tercer lugar, la lógica del pensamiento popular generada y expresada a través del mundo religioso. Al escoger el rito sacrificial del Viacrucis nos referiremos a una lógica específica generada por la problemática del dolor y el sufrimiento y por la representación dramática del mismo. Aunque la lógica popular está radicalmente orientada por elementos culturales, estos toman fuerza y características propias en la esfera religiosa.

d) El análisis del mundo religioso nos plantea, por otra parte, el problema de la ambigüedad de los elementos y de los sistemas simbólicos; la polisemia de las mediaciones cultura-

les, una de las realizaciones religiosas y no que de una de la religión

e) El mundo existen- ciales que tanto, el r- tiva en su- tuciones, tica y cult- significado- explorar l- a fijarnos- ducen y r- generales- dencia de- sa concre-

Por lo ta- a través c- concienci- gioso der- una línea- de enten- cuales el- den a su- do y cris-

2. RE
RE

2.1 Lo
y p

Aunque- nera ex- de la re- nuestro

les, una de las cuales es la religión, nos impide hacer generalizaciones simplistas acerca de las tipologías del mundo religioso y nos remite de nuevo a la pregunta por los elementos que de una u otra manera *condicionan* y *orientan* la práctica de la religión en una *situación social concreta*.

e) El mundo religioso, lo mismo que la esfera cultural, no existen en sí mismos; son siempre expresiones de grupos sociales que tienen características históricas concretas. Por lo tanto, el mundo religioso, aun teniendo una autonomía relativa en sus formas, funciones, lógica, funcionamiento e instituciones, expresa siempre la realidad social, económica, política y cultural del grupo que la vive. De ahí que el análisis del significado de un mundo religioso nos lleve necesariamente a explorar la *formación social* concreta de la cual es expresión, a fijarnos específicamente en las relaciones sociales que producen y reproducen tal formación, a analizar las mediaciones generales de sentido que llamamos cultura y a señalar la incidencia de estos factores en el significado y en la praxis religiosa concreta.

Por lo tanto, nos interesa mostrar en este análisis las formas a través de las cuales, las relaciones sociales y el mundo de la conciencia social inciden en la significación del mundo religioso dentro del grupo social que nos ocupa, generando toda una línea de participación popular. Por otra parte, trataremos de entender el alcance, los límites y las formas a través de las cuales el mundo religioso y su organización institucional inciden a su vez en la formación social que presentamos, generando y cristalizando en otra dimensión, la participación popular.

2. RELIGION POPULAR Y PARTICIPACION SOCIAL. REFLEXIONES TEORICAS

2.1 Lo popular y lo religioso como foco de análisis y práctica social

Aunque el objetivo de este ensayo no es el presentar de manera exhaustiva una discusión teórica sobre el fenómeno de la religión del pueblo, nos parece importante comenzar nuestro análisis situando y delimitando tal realidad. No pre-

tendemos definir la religión popular como si se tratara de una realidad unívoca y universal pues esto no es posible (Lanternari, V., 1982: 121); tratamos de situarla señalando sus elementos y estructuras en cuanto que es un proceso vivo que corresponde a expresiones de grupos sociales que cambian y reinterpretan constantemente su realidad social. En este empeño hay cuatro aspectos en los que fijaremos la atención: el mundo religioso, la realidad social y popular, las relaciones que existen entre ellos y las incidencias que de ahí se desprenden para el proceso de la participación popular.

Los últimos veinticinco años se han caracterizado en América Latina por el surgimiento y la evolución de fuertes movimientos populares (Izquierdo, 1981; 10). En los años sesenta y ante el fracaso de los modelos de la Cepal surgieron múltiples movimientos campesinos, obreros, estudiantiles de arraigo popular y junto con ellos, en los campos político y teórico se desarrolló todo un trabajo y una reflexión sobre el fenómeno popular. Como reacción a este fenómeno continental, aparecieron en los años setenta los regímenes militares y junto con ellos una represión generalizada de la acción popular. En los años ochenta se nota de nuevo una reorganización de las bases populares que se está operando en una nueva dimensión.

La realidad popular como fenómeno social en América Latina atrajo la atención sobre el papel de la religión vivida por el pueblo en todos estos movimientos, sobre su validez y sobre su importancia en el proyecto popular. Aunque el interés de su estudio se enfocó desde diversos ángulos, debemos afirmar que la reflexión sociológica y antropológica, teológica y pastoral sobre el fenómeno religioso ha aumentado considerablemente en los últimos quince años, tratando de profundizarlo, entenderlo y manejarlo de acuerdo con diversas concepciones teóricas. (Dussel, E., 1973; Buntig, A., 1973; Maduro, O., 1980; Vidales-Kudo, 1975; Comblin, 1968; Hoornaert, E., 1974; Ribeiro, P., 1972; CELAM, 1977).

Aunque, como lo anotamos antes, nuestro interés no está enfocado en el recuento o análisis de las diversas concepciones de la religión popular, nos parece importante presentar tres posiciones representativas con el fin de situar el tratamiento que se ha dado al fenómeno religioso, a la reali-

dad popula
participaci

2.2 Enfo

2.2.1 Ev

Una prim
lisis el ev
cuela a fin
tro de la
que desde
gioso. En
corte etn
como un
sado, lo
cional-po
categoría
época. C
guiendo

Dicha po
plo en
y los c
1944) c
a la rel
nunca
ciudad

Cuando
contin
al fenó
sí misr
nas de
ser po
o a la
tos pe
Gimér
religio
perrin

dad popular, a las relaciones entre ellos y al problema de la participación popular.

2.2 Enfoques analíticos de la realidad religiosa popular

2.2.1 Evolucionismo y religión popular

Una primera posición toma como marco general de análisis el evolucionismo racionalista y cultural que hizo escuela a finales del siglo pasado y comienzos del presente dentro de la teoría antropológica (Evans-Pritchard, E., 1965) y que desde sus comienzos se aplicó al análisis del mundo religioso. En términos globales, el evolucionismo racionalista, de corte etnocéntrico, presenta la realidad cultural y religiosa como un continuum que partiendo de lo "primitivo", lo atrasado, lo ignorante, lo emotivo, debe evolucionar hacia lo "racional-positivista", lo cerebral, lo culto, representado por las categorías, los valores y la vida del mundo occidental de la época. Ordinariamente la evolución cultural se presenta siguiendo un *esquema unilineal*.

Dicha posición, que ha tenido varias versiones como por ejemplo en el continuum de las sociedades *folk* de carácter rural y los centros de carácter letrado y urbano (Redfield, R., 1944) o en la teoría de la modernización con sus aplicaciones a la religión secularizada (Izquierdo, G., 1981, 13) no toma nunca en consideración las realidades estructurales de la sociedad ni sus procesos históricos.

Cuando se aplica al análisis del mundo religioso, tal enfoque continúa la misma tendencia: se circunscribe, en primer lugar, al fenómeno religioso, como si fuera un mundo explicable en sí mismo y se interesa únicamente en sus características internas descontextualizándolo de su realidad social y cultural, a no ser por referencias globales a la marginalidad, el subdesarrollo o a la sociedad tecnificada y urbana para situar allí los elementos populares (Marzal, M. M., 1969; IPLA; Castillo, F., 1980; Giménez, G., 1979: 11). Aunque admitimos que el mundo religioso tiene una autonomía relativa y que muchas veces es pertinente centrarse exclusivamente en lo religioso para anali-

zar determinados procesos, no creemos que sea sociológicamente viable el aludir sólo de manera adjetiva a la realidad social, histórica y cultural cuando se pretende entender globalmente el fenómeno de la religión del pueblo.

Este primer punto se aclara todavía más cuando se considera el tratamiento que se da al mundo religioso. Como anota Giménez (1979: 11), "la religiosidad popular" se define por su relativa autonomía respecto a la *institución eclesial*, sus normas y su sistema de control pastoral. De esta manera, la religión del pueblo se analiza como una *desviación* respecto a la norma trazada por la institución oficial de la Iglesia católica.

El mundo religioso se concibe tomando como base un "continuum" entre tipologías dicotómicas, entre las cuales, la escala inferior en el plano evolutivo es el polo popular y su religión que se considera en cierto sentido espúrea, mágica, irracional, emocional, caótica, devocional, fetichista, cosmológica y periférica; el polo institucional oficial que se presenta como ideal de valor al que se debe tender es auténtico, doctrinal, racional, sistemático, sacramental, consciente y tiene la sabiduría de los letrados. (Castillo, F., 1980).

Implicados en ese modelo están una concepción de lo popular y un método tipológico de análisis. La realidad popular se presenta con una fuerte carga ideológica ya que se le considera como lo iletrado, lo ignorante, lo folclórico, lo pasivo (Segundo, J. L., 1973), desvinculándolo de toda relación con la realidad social. En los análisis sociológicos más complejos, dentro de esta postura, el pueblo se identifica con el polo social y culturalmente marginado, subdesarrollado, periférico, rural (Castillo, F., 1980: 64). Sin embargo, estas alusiones sociológicas no pasan de ser adjetivas dentro de todo el análisis y adolecen de fallas sociológicas como el no tener en cuenta la historia y las realidades estructurales en su concepción global.

La mayoría de estudios realizados dentro de este planteamiento aplica metodológicamente diversas clases de *tipologías*. La realidad religiosa es presentada a través de tipos que corresponden a los dos polos ya mencionados. Por medio de las tipologías, el problema religioso popular se simplifica pues se reduce su complejidad a unas pocas características, que si

por una p
gelan, des
la expresi
pretende
pos social
el caracte
ligiosos a
terna, jer
misma fo
los santo
tener mu
cial del c
mo grup
el proble
índices
interna.

La posic
su realic
adjetiva
formas
terna, a
tan de
blo y c
concret
gión, lo
tipolog

El mod
en los
múltip
otra c
genera
nificac
cultur
guez,
cultur
institu
to co
Otros

por una parte ayudan a sistematizarlo, por otra parte lo congelan, desconociendo el dinamismo interno y cambiante de la expresión popular, distorsionan su complejidad ya que se pretende universalizado, prescindiendo del análisis de los grupos sociales de los cuales es expresión. Las tipologías reducen el carácter dinámico y la multiplicidad de los significados religiosos a unas cuantas formas y actitudes cuya relación interna, jerarquización y procesos no se tienen en cuenta. Una misma forma, una misma actitud, por ejemplo la devoción a los santos, el culto a las ánimas, la reverencia a Dios pueden tener muchos significados diversos de acuerdo con el grupo social del cual son expresiones y a las situaciones que vive el mismo grupo. Las tipologías, además de simplificar excesivamente el problema religioso, lo reducen muchas veces a catálogos o índices de características que no tienen ninguna coherencia interna.

La posición que analizamos, al separar el mundo religioso de su realidad social o al aludir a ella solamente como referencia adjetiva, al congelar la religión reduciéndola a una serie de formas o actitudes globales que no explicitan su relación interna, acaba por ser estéril para quienes desde la práctica tratan de manejar y orientar el fenómeno religioso desde el pueblo y con el pueblo. Cuando se pretende hacer un análisis concreto que ayude a la vida y al manejo práctico de la religión, lo más lejos que se llega es a volver a repetir las mismas tipologías sin saber qué utilidad puedan tener en la práctica.

El modelo que hemos presentado tuvo importancia analítica en los años sesenta. Sin embargo a través de los setenta hay múltiples enfoques de la religión popular que tienen una u otra característica de este modelo. Aunque como tendencia general se ha revaluado la realidad del *pueblo*, tanto en su significado social (Vidales-Kudo, 1975) cuanto en sus alcances culturales (Henríquez, L. E., 1968; CELAM, 1968; Rodríguez, G., 1974), todavía se sigue analizando la religión y la cultura popular de manera global a partir únicamente de la institución eclesial (Celam, 1979: 131), estableciendo un hiato con respecto al análisis social (Richard, P., 1981: 16). Otros modelos siguen aplicando fundamentalmente una me-

etnología tipológica o reducen la complejidad del fenómeno religioso popular a simples índices de formas o actitudes.

2.2.2 Difusionismo y religión del pueblo

A finales de los años treinta y como una reacción a los escasos logros teóricos del evolucionismo social y cultural planteado como análisis etnocéntrico e interpretación global de la sociedad, comenzó a abrirse paso el marco teórico del difusionismo cultural. Tal enfoque considera la cultura como una serie, en muchos casos como un índice, de costumbres, técnicas, ritos, etc., que se entienden como elementos producidos por un grupo social situado en un lugar determinado.

La corriente difusionista se interesó en el análisis de la *difusión* o desplazamiento geográfico de uno o de varios elementos "culturales" a través de diversas regiones y grupos sociales, procurando reconstruir sus orígenes y recorrido e identificando su presencia final en un grupo social (Price, T., 1955).

Una segunda corriente de estudios latinoamericanos sobre la religión del pueblo ha enfocado su análisis, dentro de los parámetros difusionistas, en la configuración del catolicismo latinoamericano a partir de los diversos tipos de catolicismo o de otras religiones que han influido en este y a partir de los procesos de diferenciación de ese catolicismo en las varias regiones del subcontinente (Ferré, M., 1973; CELAM, 1972; Comblin, 1968; Acevedo, 1969; Rolim, 1970). Estos autores tratan de descomponer el catolicismo latinoamericano de acuerdo con los influjos étnicos, culturales y religiosos que ha recibido de diversas regiones geográficas y de acuerdo con los estilos y procesos que tales influjos han desarrollado a través del tiempo.

El catolicismo latinoamericano es definido como un sincretismo en el que influyen las religiones amerindias, africanas y el barroco español que a su vez es una resultante por un

lado del catolicismo
hierofánico
marcado
longación
Sur de España
después de
el espíritu
tizo que
providencia
por las
ascéticos
difusión
regiones
influjo
forman
lar de la
región e
y ascético
un alto

Otra forma
el desarrollo
rica
En el
mente
conqu
so de
vertien
roco
licism

En es
enter
catol
en la
mo e
logía
mico
(Ho
este

lado del catolicismo medieval caracterizado por las actitudes hierofánicas originadas en Cluny, y por el catolicismo irlandés marcado por un fuerte ascetismo; por otro lado es una prolongación de los rituales y concepción religiosa generada en el Sur de España antes del descubrimiento de América y poco después de este. Tal tendencia de una u otra forma encarnaba el espíritu barroco. Como síntesis se origina un barroco mestizo que tipológicamente se caracteriza por una concepción providencialista del poder divino, por el culto a los santos, por las devociones, las procesiones y por fuertes elementos ascéticos (Ferré, M., 1973). Después de trazar el proceso de difusión del catolicismo se comienzan a caracterizar diversas regiones latinoamericanas de acuerdo con el mayor o menor influjo que han tenido uno o varios de los elementos que conforman el catolicismo criollo para configurar la religión popular de la región. En el sincretismo religioso puede primar en una región el elemento africano o en otra el elemento devocional y ascético; en otra el elemento indígena, tal vez mezclado con un alto sentido providencialista.

Otra forma de estudios, emparentada con la anterior, elabora el desarrollo del catolicismo a través de la historia latinoamericana por medio de la construcción de diversas tipologías. En el desarrollo histórico del Brasil, se analizan tipológicamente, por ejemplo, el catolicismo portugués —anterior a la conquista—, el catolicismo guerrero correspondiente al proceso de conquista, el catolicismo patriarcal y colonial, con sus vertientes de catolicismo negro o indígena, el catolicismo barroco, el iluminista, la romanización del catolicismo y el catolicismo contemporáneo (Segna, V. E., 1977: 13).

En esta última corriente se han hecho importantes aportes al entendimiento de determinados procesos del desarrollo del catolicismo, como el estudio de los tipos de líderes religiosos en la época colonial del Brasil (Hoornaert, E., 1974: 65), como el análisis de la relación existente entre las diversas tipologías históricas de la religión, los desarrollos socioeconómicos de las diversas épocas y los movimientos populares (Hoornaert, E., 1974: 73). Sin embargo, en otras obras de este estilo prima el carácter difusionista que en muchas oca-

siones se limita a la descripción de elementos sin mayores cuestionamientos teóricos, y las tipologías de corte simplista que tampoco aportan los suficientes elementos teóricos para realizar un análisis fructuoso del fenómeno religioso contemporáneo.

2.2.3 *Tipología formal del catolicismo popular*

Un tercer modelo que ha influido grandemente en la concepción y en el análisis del fenómeno religioso popular, es el sistematizado por Pedro Ribeiro de Oliveira (1972) y que recoge reflexiones anteriores elaboradas principalmente en Brasil (Rolim, F. C., 1966). Tal modelo se caracteriza por su orientación tipológica y formal.

El enfoque teórico y metodológico de esta posición es fuertemente positivista (Ribeiro, 1972: 575). Se admite que la religión está constituida por creencias, valores y prácticas a través de las cuales el hombre se relaciona con lo sagrado; sin embargo, en la realización del análisis concreto se toma una sola categoría, la de las "prácticas" religiosas ya que estas pueden ser *empíricamente* observadas, delimitadas y manifiestan claramente la pluralidad del catolicismo. Su enfoque positivista lleva a Ribeiro a realizar un análisis eminentemente formalista ya que se centra exclusivamente en las formas observables de la religión. En segundo lugar, la sistematización de Ribeiro tiene un segundo interés que marca toda su reflexión y que tiene implicaciones en la manera como considera el aspecto popular y social de la realidad religiosa. Ribeiro tiene una clara preocupación "doctrinal" y trata de explicar cómo la pluralidad de prácticas rituales no rompe la unidad del catolicismo. Por esta razón elabora su análisis partiendo únicamente del *interior* del catolicismo, de sus coherencias o incoherencias, de las afinidades o no afinidades de las prácticas religiosas prescindiendo de todo condicionamiento social. En sus breves alusiones a los sistemas sociales expresa que estos no pueden engendrar las formas religiosas sino que a lo más, estas se adaptan a los sistemas sociales (1972: 575). Tal posición, además de prescindir del análisis del condicionamiento del mundo religioso por parte de la realidad social, define la religión como el polo opuesto a la institución eclesial y a su

elaboración
tender y t
mundo.

Ribeiro, en
mundo reli
teresado co
mo a pesar
gicos que
análisis hac
siendo plur
cleo esencia

Basado en
junto de p
laciones de
senta tres
mental, qu
nización p
cas; *la dev*
lectivas qu
do persona
constelació
san el arq
con el fin
tividad ca
Ribeiro co
mento po
ubicación
las conste
tas se opo
doctrinal.
se aparta

El análisis
prensión
nos eleme
es limitad
esfera de

Su conce
que deja
valores y

elaboración doctrinal. Su único punto de referencia para entender y tratar el mundo religioso católico es ese mismo mundo.

Ribeiro, en la parte central de su artículo analiza el mundo religioso desde aspectos más socioantropológicos. Interesado como está en el problema de la unidad del catolicismo a pesar de su pluriformidad, presenta *tres núcleos tipológicos* que describen el fenómeno religioso católico. En su análisis hace énfasis en la afinidad de estas tres tipologías que siendo pluriformes, son, sin embargo, variaciones de un núcleo esencial católico.

Basado en la noción de "constelación", que es un conjunto de prácticas afines que expresan un arquetipo de las relaciones del hombre con lo sagrado (Ribeiro, 1972: 576), presenta tres tipologías, arquetipos o constelaciones: *La sacramental*, que se centra en la mediación de la Iglesia como organización para realizar prácticas con finalidades metaempíricas; *la devocional* que integra las prácticas individuales o colectivas que tienden a fomentar la intimidad con un ser sagrado personal, considerado como un fin en sí y por último, la constelación *protectora* que encierra las prácticas que expresan el arquetipo de la relación directa con los seres sagrados con el fin de obtener ventajas de orden empírico. Toda la actividad católica se reduce a esta triple práctica arquetípica. Ribeiro concluye su análisis haciendo énfasis en que el elemento popular no significa lo inculco o lo inferior, sino la ubicación de un grupo y de sus prácticas religiosas dentro de las constelaciones devocional y protectora en cuanto que estas se oponen a la constelación sacramental que es de carácter doctrinal. La religión popular o mejor, el catolicismo popular se aparta entonces de la constelación sacramental.

El análisis de Ribeiro aporta algunos elementos para la comprensión del fenómeno religioso popular al sistematizar algunos elementos descriptivos del mismo; sin embargo su aporte es limitado al quedarse al nivel del fenómeno religioso y en la esfera de clasificación de prácticas empíricas.

Su concepción de la religión es arbitrariamente limitada ya que deja a un lado, por no ser empíricamente observables, los valores y las creencias que indudablemente son elementos del

fenómeno religioso. Al centrar su estudio exclusivamente en las prácticas religiosas, consideradas formalmente, las absolutiza pues no tiene en cuenta que la misma práctica devocional puede tener muchos significados, aun siendo devocional; por otro lado, al interesarse en formar constelaciones distintas de prácticas similares, rompe y atomiza el conjunto del mundo religioso y nunca llega a plantearse la orientación o significado de este mismo mundo considerado globalmente.

Como anotábamos antes, el análisis tipológico, además de ser muchas veces arbitrario (Giménez, Gilberto, 1979: 18), es bastante limitado sobre todo, si se usa exclusivamente para entender una realidad cerrada en sí misma y ahistórica, como Ribeiro lo hace con el mundo religioso. A lo más, dichas tipologías sólo sirven para sistematizar una serie de elementos descriptivos o como simple mecanismo clasificatorio.

Ribeiro presenta, por otro lado, el catolicismo popular sin tener en cuenta sus condicionamientos sociales, alegando (1972: 575) que las constelaciones religiosas no son engendradas por los sistemas sociales. Cuando más, el catolicismo se adapta a tales sistemas y de esta manera se producen diversos estilos religiosos. Este es un modo de analizar la relación religión/contexto social considerándola solamente en una dirección —desde el mundo religioso— y mirándola desde elementos meramente empíricos, desde las *formas* religiosas consideradas como prácticas inalterables y cerradas en sí mismas. Aunque es cierto que las formas religiosas y sus prácticas no son producidas totalmente por cada sistema social y aunque es verdad que esas formas religiosas tienen un carácter y un peso tradicional que las hace estereotipadas y resistentes, sin embargo esto no quiere decir que el fenómeno religioso pueda reducirse únicamente a formas sin significado o con un significado estable y que puedan considerarse como una realidad que tiene existencia en sí misma.

La religión en cuanto tal no existe; existen grupos sociales y personas que se expresan a través del mundo religioso; grupos sociales con antagonismos, problemas, intereses sociales que viven la región. Por lo tanto, aunque la denotación de las formas religiosas sea fundamentalmente religiosa, las connotaciones de esas formas son múltiples, ambiguas, pueden ser po-

líticas o en la situación, el pretotalmente religioso.

Si se pres análisis re da al ámb protector Dentro de ticipación

2.3 El m de se

Continuar gión popu vertebrale parámetro

2.3.1 Po de símbol (Geertz, C boración religioso en y otro qu E., 1976) separable tancias di

2.3.1.1 El que pued y seres n más ampli ción de l llamamos humana, vé de es ubicación En la esf dolor y

líticas o económicas, pues el mundo religioso siempre expresa la situación de la sociedad de la cual es expresión. Por lo tanto, el prescindir de la relación sociedad/religión es desvirtuar totalmente el significado y la compleja realidad del mundo religioso.

Si se prescinde realmente de la sociedad y de su influjo en el análisis religioso, la realidad popular queda de nuevo reducida al ámbito religioso y se le identifica con lo devocional y protector como lo opuesto a lo doctrinal y a lo sacramental. Dentro de este planteamiento no tiene sentido hablar de participación popular.

2.3 El mundo religioso, expresión simbólica y significativa de sentido social — Visión alternativa

Continuando con el objetivo de situar el problema de la religión popular, presentaremos los elementos que consideramos vertebrales para su delimitación, situándolos dentro de unos parámetros teóricos.

2.3.1 Por religión entendemos un sistema de significados y de símbolos que se refieren al sentido general de la existencia (Geertz, C., 1969; Crick, M., 1976) y corresponden a una elaboración social. En este primer acercamiento al fenómeno religioso encontramos un aspecto que se refiere a su contenido y otro que trata de su forma necesaria de expresión (Leach, E., 1976). Aunque en la realidad estos dos elementos son inseparables, en razón del análisis los consideraremos como instancias diferentes.

2.3.1.1 El mundo religioso no trata únicamente de la relación que pueda existir entre la sociedad o el individuo por un lado y seres metaempíricos por el otro. Su horizonte es mucho más amplio. La religión se refiere, en primer lugar, a la ubicación de los grupos sociales en el cosmos, en la realidad que llamamos universo, interpretándolo como espacio de acción humana, en su sentido de origen y fin y posibilitando a través de esa situación global la superación de un caos total de ubicación de la existencia y de la acción personal y social. En la esfera de lo religioso se afronta además el problema del dolor y del sufrimiento tratando de encontrarles un sentido

último y totalizante para poder afrontarlos y manejarlos (Geertz, C., 1969: 9134), no necesariamente para rehuirlos. La religión, en términos generales alude también a la antinomia entre el bien y el mal, proponiendo una ética que se refiere a la praxis.

El mundo religioso encierra y expresa simbólicamente ciertas *actitudes* y *motivaciones* que son, por un lado, estilos, modos de afrontar la existencia social e individual (la paz, la reverencia, la beligerancia, la contemplación, etc., son algunos ejemplos) y por otro lado son dinanismos, fuerzas que impulsan a proyectar la acción humana en una u otra dirección (Izquierdo, 6, 1983).

La religión se distingue de una simple elucubración filosófica en que, para las personas que la aceptan y la viven, es un tipo de realidad absolutamente operante y actual. Por lo tanto, el mundo religioso encierra una dimensión epistemológica única, ya que el proceso cognoscitivo que está en su base es diferente del que se refiere al sentido común, a la noción de conocimiento científico o al conocimiento estético. La religión viene a formar parte de la vida cotidiana, influye en juicios de sentido o de valor, en actitudes y motivaciones inmersas en el quehacer diario e indudablemente en la misma acción humana. La religión se constituye como la cultura en general, en un sistema modelante de la acción social.

Además de esta dimensión de cotidianidad actuante, el mundo religioso se actualiza y se condensa en el espacio y en el tiempo de manera especial en la celebración de rituales que son acciones ceremoniales y dramáticas (Turner, V., 1970) y en la reactualización social de mitos (Cohen, P., 1969) que expresan y sintetizan, entre otras cosas, la identidad social y el proyecto cultural de muchos grupos y que entre sus muchas funciones tienen su papel socializador del grupo y de la persona.

2.3.1.2 Anotábamos antes que el mundo religioso es necesariamente simbólico. Los símbolos con su forma de existir y de ser manejado. La religión no se refiere de manera inmediata a la realidad *técnica* en la que se manejan objetos cuantificables, físicamente manipulables y empíricamente moldeables;

trata, por lo tanto, de realidades humanas de gran complejidad que se refieren a un objeto que no es un objeto en sí. El único modo de manejarla y tratarla es a través de símbolos que toman una forma de manifestarse en ceremonias, rituales, etc. (Geertz, 1983: 2) que son el resultado de las relaciones que se establecen entre los símbolos que se refieren a la realidad humana.

Ahora bien, si se trata de una cultura religiosa, entonces los símbolos tienen una significación. Cada elemento simbólico no solamente cumple una función, sino que los demás; de esta manera, el sistema simbólico adquiere una significación formal y concreta que sus elementos que existe en la cultura el significado, sentido, función, etc. La religión es una cultura que el significado del símbolo en el ámbito cultural es expresado en la cultura religiosa, deben tener una función que existe.

El mundo religioso (Geertz, C.,

3 Sin tratar el mundo religioso como un vehículo de comunicación

bles; trata, por el contrario, de problemas de sentido, de realidades humanas como el dolor, la justicia, el bien y el mal y sus complejas relaciones que no pueden identificarse o reducirse a un objeto manipulable en sí, puesto que lo trascienden. El único medio de entender la problemática religiosa, de manejarla y transformarla en cuanto tal, es expresarla a través de símbolos que son vehículos materiales, escogidos en cierta forma de manera arbitraria (colores, posiciones espaciales, ceremoniales, palabras, etc.) (Leach, E., 1976: 36; Izquierdo, G., 1983: 2) que comunican el mundo inasible de los valores, de las relaciones sociales, de la dominación y de la dependencia, de los significados, de las actitudes y de las motivaciones que se refieren a ese horizonte de sentido general de la existencia³.

Ahora bien, si nos adentramos en la estructura de la simbólica religiosa, encontramos que esta no se compone de elementos significativos que puedan entenderse de forma atomizada. Cada elemento adquiere su verdadera dimensión y sentido solamente cuando se le considera y se le trata en relación con los demás; de ahí que digamos que el mundo religioso es un *sistema* simbólico. Sin embargo, al hablar de sistema no queremos significar que el universo religioso es un todo estático, formal y cerrado en sí mismo. Con tal concepto afirmamos que sus elementos están significativamente ligados entre sí y que existe un eje central de sentido que ordinariamente articula el significado del todo (ritos, instituciones, motivaciones, sentido, actitudes, etc.) y lo proyecta en una u otra dirección. Precisamente, por sistema también queremos decir que el significado del mundo religioso está relacionado con el ámbito cultural y con las relaciones sociales del grupo del cual es expresión. Por lo tanto, para entender el mundo religioso, debemos referirnos siempre al contexto social en el cual existe.

El mundo religioso puede llamarse "sistema modelante" (Geertz, C., 1969: 110; Giménez, G., 1979: 30) pues como

3 Sin tratar aquí el problema de la fetichización, anotamos que el mundo simbólico religioso, como todo horizonte simbólico es altamente vulnerable al proceso de fetichización por el cual el vehículo material oscurece total o parcialmente el mismo significado del símbolo y toma su lugar.

cualquier sistema cultural, modela, ubica, organiza la realidad y programa la acción en función de la misma realidad. Tanto por este sentido de ubicación como por sus formas estereotipadas, persistentes y tradicionales, el mundo religioso se arraiga en la memoria social histórica y cumple una función de identificación del grupo social del cual es expresión. De allí la persistencia social de sus formas y la función que tiene en el proceso de resistencia popular y social.

Sin embargo, como lo hemos anotado, todos los sistemas religiosos son ambiguos. Esta ambigüedad del significado del mundo religioso se debe en primer lugar a la multivocalidad o polisemia de los símbolos (Turner, V., 1974); es decir, cada símbolo considerado separadamente puede significar realidades distintas y en determinado momento puede primar, dentro del sistema global, una significación sobre las otras. Pero por otra parte, al ser los sistemas religiosos expresiones de los diversos grupos de una formación social cambiante y en la cual se desatan procesos, muchas veces antagónicas, en los que los significados se manejan en una u otra dirección, el sentido global de los sistemas o del mismo sistema religioso vivido por diversos grupos puede orientarse en direcciones opuestas, que a su vez, en cualquier momento pueden volver a cambiar, aun conservándose las mismas formas de manera persistente y estereotipada. De esta manera el significado global del sistema religioso y su función en la sociedad son cambiantes y ambiguas. Por estas razones hemos criticado los análisis tipológicos y formales del universo religioso. (Comaroff, J., 1976: 87; Izquierdo, G., 1979: 135).

Para completar este panorama debemos añadir que de acuerdo con la autonomía relativa del mundo religioso, sus símbolos tienen una eficacia transformativa propia que puede analizarse en cuanto se refiere a la participación popular. Las acciones simbólicas transforman la realidad social; su carácter ceremonial, dramático, de representaciones icónicas y míticas condensa las realidades sociales, las hace inteligibles de manera particular, las sintetiza haciéndolas sensibles y manejables. Todos estos procesos con medios transformativos en la vida social (Turner, V., 1977: 52). La calidad procesual de los ritos opera, por su misma naturaleza, cambios y crea situaciones sociales que pueden tener diversas funciones sociales (Van Gennep, A., 1975).

Los sistem
para genera
acuerdo co
ciones y d
elementos
en cuanto
pueden ter
cubren a t
les en las c

2.3.1.3 El
ganizacion
dores y or
la conserv
religioso
O., 1978:
tiene una
tal funció
cionalista
del mund
darse y d
ran confl
concretas

El ámbito
exclusiva
por ejem
máxima
ción y m
religioso
tuciones
organiza
cidencia

2.4 Mu

Hemos
y que s
explicar
y expre
tereses,

Los sistemas simbólicos religiosos sirven también de marco para generar y desarrollar diversas lógicas de pensamiento de acuerdo con sus orientaciones generales, actitudes y motivaciones y de acuerdo con la forma como sean enfocados sus elementos procesuales (Skorupski, 1979:). Por otro lado, en cuanto son expresiones sociales y sistemas modelantes pueden tener y operar distintas funciones sociales que se descubren a través de análisis concretos de las formaciones sociales en las cuales operan.

2.3.1.3 El mundo religioso está siempre relacionado con *organizaciones institucionales* que operan como núcleos generadores y orientadores de sentido; las instituciones influyen en la conservación, reproducción y difusión del mismo sistema religioso y de sus relaciones (Bourdieu, P., 1971; Maduro, O., 1978: 135). La esfera institucional del mundo religioso tiene una función eminentemente socializadora; sin embargo, tal función no puede identificarse, como lo proponen los funcionalistas, con la mera reproducción mecánica y uniforme del mundo religioso. Dentro del espacio institucional pueden darse y de hecho se dan orientaciones antagónicas que generan conflictos dentro del universo religiosos de las sociedades concretas.

El ámbito de lo institucional no puede tampoco identificarse exclusivamente con los organismos religiosos oficiales, como por ejemplo la Iglesia Católica oficial, aunque estos sean de máxima importancia; en la función socializadora de orientación y manejo, de producción y reproducción de significados religiosos hay que tener en cuenta una amplia serie de instituciones que como la familia, las comunidades locales, las organizaciones políticas o gremiales que pueden tener gran incidencia en tal proceso.

2.4 Mundo religioso y realidad social

Hemos venido afirmando que el mundo religioso es simbólico y que siendo de carácter semiótico no puede entenderse ni explicarse en sí mismo pues todo sistema simbólico comunica y expresa grupos y situaciones sociales en los que existen intereses, antagonismos, proyectos económicos y sociales diver-

sos; expresa y comunica las diversas formaciones sociales con sus redes relacionales, con sus prácticas de acción y sus experiencias concretas. Por lo tanto, podemos afirmar que el mundo religioso está condicionado por la formación social (Poulantzas, N., 1970: 224) situada en el espacio y en el tiempo y de la cual es expresión.

Para ubicar el condicionamiento social del fenómeno religioso nos referiremos primero a la relación general que existe entre la realidad social y el mundo de la conciencia social, de las representaciones sociales o de la cultura. En segundo lugar y para entender la realidad popular y su relación con el fenómeno religioso popular aludiremos más concretamente al proceso histórico de la conformación social en clases y grupos relacionados dialécticamente y en los cuales la conciencia social adquiere condicionamientos más específicos.

2.4.1 *Conciencia social y realidad social*

Para abordar el primer punto comenzaremos haciendo una distinción analítica entre la esfera de las representaciones sociales o de la conciencia social por un lado y el mundo de las relaciones sociales y de la situación social por el otro. Por representaciones sociales o conciencia social entendemos sistemas de significados y de sentido que se refieren tanto a la vida cotidiana, a la técnica, a la acción y experiencia sociales (familia, parentesco, relaciones económicas, significación de espacios, ética, sentido del dolor, etc.) cuanto a otro tipo de relaciones y valores que las trascienden (Giménez, G., 1979: 40). Pero el mundo de las representaciones sociales no puede reducirse a un ámbito de ideas claras y delimitadas de tipo cartesiano o a operaciones mentales de corte racionalista. Como lo hemos anotado al referirnos al mundo religioso, tales representaciones son fuerzas que tienen alguna eficacia práctica y ellas mismas son realidades dentro de una formación social.

La conciencia social está conformada por una serie de *interpelaciones* de sentido, o modos concretos de ver la realidad y su significado que constituyen al sujeto social concreto (Althusser, L., 1968: 130; Laclau, E., 1980: 113). Las interpe-

laciones soc
cionalistas,
ficas, políti
ción religio
está condici
pelaciones
mos cultura

Aunque ca
consistenci
sí, como p
milia, del p
no funcion
están artic
coherencia
ción o uni
la aplicaci
a mundos

Dicha art
llamarem
da una d
pelación
ese sentid
lo de ella
Si consic
empeñad
que en s
sentido
ficado d
la neces
dicación
descubri
constitu
sentido
cultural
a la etn
eje de s
otras p
dará in
central
tiva y
ficado

laciones sociales son múltiples: son económicas, técnicas, nacionalistas, éticas, de parentesco, ecológicas, étnicas, filosóficas, políticas, etc. Entre ellas está el mundo o la interpelación religiosa, que al estar imbricada en la conciencia social, está condicionada por las demás interpelaciones. A tales interpelaciones sociales consideradas globalmente las denominamos cultura.

Aunque cada una de estas interpelaciones sociales tiene su consistencia y su autonomía relativa propia, considerada en sí, como por ejemplo el mundo de los significados de la familia, del parentesco, de la etnia o de la religión, sin embargo, no funcionan de manera atomizada sino que ordinariamente están articuladas por un *eje central de sentido* que da una coherencia o unidad global a la conciencia social. La articulación o unidad de las diversas interpelaciones no se opera por la aplicación de una coherencia lógica ya que éstas se refieren a mundos o esferas dispares y lógicamente irreductibles.

Dicha articulación se efectúa por medio de un proceso que llamaremos de *condensación*. Tal proceso consiste en que cada una de las interpelaciones evoca simbólicamente la interpelación o eje central de sentido y a través de éste evoca y, en ese sentido, condensa a las demás pues se convierte en símbolo de ellas (Althusser, L., 1977: 230; Laclau, E., 1980: 115). Si consideramos, por ejemplo, un grupo campesino que está empeñado en una lucha por conseguir tierra, encontramos que en su conciencia social se establecerá un *eje central de sentido* que se conformará muy probablemente por el significado de la tierra, por el sentido de justicia de su lucha, por la necesidad de subsistencia, por el significado de su reivindicación social, etc., o por muchos otros elementos que se descubrirán en un análisis concreto del grupo en cuestión. Al constituirse este complejo interpelativo como eje central de sentido de ese grupo campesino, las demás interpelaciones culturales del grupo como las correspondientes al parentesco, a la etnicidad, a la familia, a la religión, se articularán a ese eje de sentido ya que entrarán a evocarlo y a simbolizarlo. En otras palabras, ninguna de las restantes interpelaciones quedará independiente o neutra con relación a la interpelación central. Aunque cada una de ellas tenga su autonomía relativa y sus significados propios, estará relacionada en su significado (a nivel de connotaciones simbólicas) con el eje central

de sentido, lo evocará y en este sentido lo condensará al relacionarse asociativamente con él. No importa que se esté a favor o en contra de la lucha; el punto que queremos anotar aquí es que de todas maneras esa lucha tiene una repercusión significativa (es evocada, es condensada, se articula) en todas las demás áreas de significaciones culturales, dándole una unidad, una orientación a la conciencia social.

Aunque el ejemplo que hemos presentado es un caso especial por referirse a un estado de crisis social en el cual la condensación de las interpelaciones puede ser más evidente, sin embargo podríamos aludir a otros casos, como por ejemplo, a la situación de muchas sociedades contemporáneas en las cuales la producción capitalista es dominante y se constituye (con su sentido de intercambio y maximización económica, con sus significados consumistas e individualistas, etc.) como eje central de sentido. Es indudable que en esta situación las demás interpelaciones culturales (familia, política, religión, parentesco, etc.) condensarán y evocarán simbólicamente ese eje central y en último término lo reforzarán.

De esta manera, la unidad de la conciencia social se realiza a través de la articulación de múltiples interpelaciones culturales (que hay que descubrir por medio del análisis concreto de la formación social y cultural) a un eje central de sentido por medio del proceso de articulación, condensación o evocación simbólica. Sin embargo, la articulación de las interpelaciones y su condensación existen, dentro de la estructura simbólica, no en el ámbito de las denotaciones sino en la esfera de las connotaciones simbólicas. Las interpelaciones sobre la familia tendrán una denotación concreta y relativamente autónoma, referente a la misma constelación de sentido pero tendrán una serie de connotaciones simbólicas que evocan y condensan el eje central de sentido.

De estas afirmaciones concluimos en primer lugar, que mientras más interpelaciones culturales puedan articularse al eje central, la fuerza y coherencia de este se potenciarán y se fortalecerán más, hasta el punto de convertirse en hegemónico; por otro lado se debe anotar que en la conformación de la conciencia social, sobre todo si se le mira desde el ángulo de la participación popular, el proceso es más complejo. Si consideramos de nuevo el caso de una lucha campesina que

aparece en
ple, encont
cos: los qu
su consec
cada uno d
ciones cult
social. En
una de est
laciones se
duce aden
damente t
que situar
ciencia so
interpelac
diversos si
proyectos
sentido qu

Después d
formación
central es
en su rela
cia social
por la sit
do de qu
por lo m
les posib
mundo
minos m
ciones s
sentacio
taciones
lo socia
por el o

Sin em
concienc
tenders
jo de
exactar
modo
concienc
tiples

aparece en un grupo social concreto, en la hipótesis más simple, encontraremos que existen dos grupos sociales antagónicos: los que luchan a favor de la tierra y los que se oponen a su consecución. En este caso se dará una lucha por parte de cada uno de los grupos por articular las diferentes interpelaciones culturales (religión, familia, etnia, etc.) a su proyecto social. En la medida en que, en el campo de los significados, una de estas dos versiones sea capaz de articular las interpelaciones socioculturales, se convertirá en hegemónica. Se deduce además, que ninguna interpelación considerada aisladamente tiene una significación completa. Por lo tanto hay que situarla y entenderla dentro del sistema global de la conciencia social. Por último, concluimos que el mundo de las interpelaciones sociales es ambiguo, pues estas pueden tener diversos significados y pueden estar orientadas hacia diversos proyectos sociales concretos de acuerdo con el eje central de sentido que las articule (Laclau, E., 1980: 114).

Después de habernos extendido en la delimitación de la conformación de la conciencia social puesto que es un punto central en el análisis del mundo religioso, nos fijamos ahora en su relación con respecto a la situación social. La conciencia social o las representaciones sociales son condicionadas por la situación social y por las relaciones sociales en el sentido de que estas operan como presiones extrasimbólicas que por lo menos limitan el ámbito de las representaciones sociales posibles y actúan sobre las transformaciones probables del mundo simbólico. Además de esto, se puede afirmar en términos más positivos que lo que ocurre en la esfera de las relaciones sociales afecta necesariamente el mundo de sus representaciones: hemos anotado cómo en el ámbito de las connotaciones simbólicas se expresa constantemente la realidad de lo social y cómo esta misma realidad nunca queda agotada por el orden de su representación.

Sin embargo, el condicionamiento o determinación de la conciencia social por parte de la situación social no puede entenderse de manera mecánica o lineal o como un simple reflejo de tal manera que a cada relación social correspondiera exactamente una representación. Es imposible deducir de un modo de producción concreto, la forma correspondiente de conciencia social puesto que no hay solamente una sino múltiples alternativas en la formación de la conciencia social (Gi-

ménez, G., 1979: 42). Tampoco puede concebirse la conciencia social como si fuera un reflejo *pasivo* de la situación social. Hemos anotado que el mundo de las interpelaciones afecta también, con su autonomía relativa y su consistencia propia, el mundo de las relaciones sociales. El modo concreto como este doble influjo se realiza de manera dialéctica sólo puede descubrirse *a posteriori*. (Laclau, E., 1980: 114).

2.4.2 Pueblo, clases y conciencia social

Esta primera relación dialéctica, planteada de manera global y sincrónica, acerca del condicionamiento de la conciencia social, se concretiza y toma forma a partir de una especificación de tal condicionamiento introducida por la diferenciación de clases sociales. Estas son producto de un largo proceso histórico de la división social del trabajo y establecen entre sí relaciones de dominación y dependencia, de resistencia y oposición.

Al fijarnos en la conciencia social y en su relación con las clases sociales podemos decir de manera general que la división de clases se traduce en diferenciaciones de sus representaciones sociales, de la cultura de cada una de ellas y en el manejo de la conciencia social de manera contrapuesta que se puede orientar a la reafirmación de la dominación o de la resistencia (Izquierdo, G., 1979: 33). Dentro del ámbito de las relaciones de clase el eje central de la realidad social se articula alrededor de las relaciones de producción y el manejo de la conciencia social con fines de dominación de una clase sobre otra opera a través de las ideologías.

El fenómeno ideológico se realiza por un lado, a través del proceso de fetichización (Marx, 1967, 3: 392) que se ubica a nivel de la conciencia social y que oscurece la percepción y el manejo de las relaciones de dominación por medio de una representación ficticia de la misma realidad que es aceptada como la realidad misma (Taussig, M., 1980: 26). El fenómeno ideológico se sitúa además en los procesos a través de los cuales se manejan los significados y los símbolos sociales con el fin de legitimar la dominación de una clase social. Las interpelaciones socioculturales que son condicionadas por las

relaciones
ciencia so
(Giménez
que cada
saria, para
se o supor
significad
concreta c
ciencia so

Las relaci
sociedad
dencia, d
ciones o
de produ
cia social
te a las p
clau, E.,
nacionali
necesaria

Para ent
depende
concept
más de
se refier
conci
bién do
que los
en el p
domina
cas pri
domina
122).

El pue
por las
clases
terogé
nariar
en mo
lítica
polític

relaciones de producción ocupan un lugar central en la conciencia social y en las representaciones sociales de las clases (Giménez, G., 1979: 43); sin embargo, es arbitrario afirmar que cada una de las clases tenga una conciencia social necesaria, paradigmática o pura, de tal manera que pueda conocerse o suponerse *a priori* (Laclau, E., 1980: 111). Su verdadero significado y su fuerza articuladora dependen de la manera concreta como está estructurada la sociedad y la misma conciencia social (Althusser, L., 1968).

Las relaciones de producción, por otro lado, no agotan en la sociedad los elementos relacionales de dominación y dependencia, de oposición y resistencia. Tampoco las representaciones o interpelaciones sociales referentes a las relaciones de producción agotan todas las interpelaciones de la conciencia social, ni estas últimas pueden ser reducidas necesariamente a las primeras que se refieren al modo de producción (Laclau, E., 1980: 121). Por ejemplo las interpelaciones étnicas, nacionalistas o religiosas no pueden identificarse o reducirse necesariamente al proyecto de una clase social determinada.

Para entender la globalidad de las relaciones de dominación y dependencia, de oposición y resistencia debemos recurrir al concepto de formación social (Althusser, L., 1968) que además de incluir las relaciones de producción de una sociedad, se refiere a todo el conjunto de relaciones sociales y de la conciencia social. En la formación social encontramos también dos polos antagónicos aunque de horizonte más amplio que los del modo de producción; dichos polos son el bloque en el poder por un lado, que reúne todos los grupos y clases dominantes y que a través de relaciones políticas e ideológicas principalmente se constituye en elemento hegemónico, dominador del polo de abajo: el pueblo (Laclau, E., 1980: 122).

El pueblo no se identifica con una clase social determinada por las relaciones de producción; se refiere al conjunto de clases o grupos subalternos, sociológica y culturalmente heterogéneos, que son multiformes, fragmentarios y que ordinariamente carecen de coherencia y sistematización a no ser en momentos en que se hallan en capacidad de dirección política y cultural. Su carácter central es el de ser subalterno política, ideológica y económicamente frente al bloque en el

poder, que en la formación social global es hegemónico (Gramsci, A., 1976: 240).

Las interpelaciones que conforman la conciencia popular no se identifican con las interpelaciones referentes a las relaciones de producción. El espectro de las interpelaciones populares es mucho más amplio y está conformado por los elementos que en la conciencia social *identifican* al polo subalterno de una formación social; tales interpelaciones pueden ser étnicas, tradicionales, míticas, religiosas, políticas, familiares, nacionales, etc. Sin embargo, son interpelaciones que de acuerdo con la misma configuración del pueblo, aparecen de manera multiforme, heterogénea y fragmentaria. El dominio hegemónico del bloque en el poder sobre el pueblo en el campo ideológico no se efectúa como si las interpelaciones del bloque se transmitieran al pueblo y este aceptara una serie de contenidos o representaciones sociales que vienen de los que dominan; el manejo ideológico, que constituye al bloque en un grupo hegemónico se realiza a través de la articulación de las interpelaciones populares al proyecto social del mismo bloque. Cuando el bloque en el poder, por ejemplo en una sociedad campesina, logra articular las interpelaciones familiares o míticas, musicales o étnicas, al eje central de sentido representado en la figura del cacique político, se logra un manejo hegemónico de la conciencia social popular por parte del bloque en el poder.

Sin embargo, al ser estas interpelaciones populares diferentes y muchas veces antagónicas a las del bloque en el poder, encierran aunque de manera latente y ambigua un potencial de resistencia que articulado a un proyecto social libertario se constituye en elemento importante en el proceso de conformación de una hegemonía popular.

Aunque no queremos detenernos a examinar aquí la relación que puede o debe existir entre pueblo/clase social explotada o entre interpelaciones populares/interpelaciones de clase, anotamos que una clase social potenciará y hará eficaz su proyecto social en el campo de la acción y en la esfera de la conciencia social, en la medida en que sepa y pueda articular al pueblo con sus interpelaciones populares. De igual manera, el polo popular adquirirá coherencia y sistematización en su acción y en su conciencia social en la medida en que es articu-

lado a u
tomará d
acuerdo

2.4.3 L

Al habla
realidad
subcultu
la realid
articulac
La relig
nunca u
por el
(Lanter

Por lo
se trata
propia.
lar, ad
ples, e
otro la
función
dos los
mismo
a los
proyec
opresi
maner

Para t
popul
blemá
a dete
ameri
reduc
y par
ligios
logía
la act

lado a un proyecto de clase. Obviamente dicha articulación tomará direcciones opuestas a favor o en contra del pueblo de acuerdo con el proyecto de clase social al que se articule.

2.4.3 Lo popular en la religión

Al hablar de religión *popular*, debemos ubicarla dentro de la realidad heterogénea, multiforme, cambiante, de diversas subculturas y con distintos influjos históricos que conforman la realidad popular y su mundo de representaciones sociales, articulado de maneras distintas a proyectos sociales diversos. La religión popular en una formación social no constituye nunca un campo ideológica y simbólicamente homogéneo; es, por el contrario, estratificada, discontinua y heterogénea (Lanternari, V., 1982: 124).

Por lo tanto, es imposible definir la religión popular como si se tratara de una realidad unívoca, universal y con existencia propia. Las *expresiones simbólicas* del campo religioso popular, además de tener distintos influjos históricos, son múltiples, encontradas, diversas y sus significados distintos. Por otro lado, la *significación social* del mundo religioso y su *función social* es también compleja y ambigua ya que no todos los conjuntos simbólicos religiosos están ubicados en los mismos contextos sociales e históricos, ni están articulados a los mismos proyectos sociales; aun estando articulados a proyectos que favorecen la reproducción social de manera opresiva, pueden estar indirectamente expresando de muchas maneras su resistencia a esa situación.

Para tratar de entender la complejidad del fenómeno religioso popular en cuanto a su simbología —dejando a un lado la problemática de sus múltiples contextos sociales y articulaciones a determinados proyectos históricos— en un contexto latinoamericano; para reforzar la afirmación de que es inadecuado reducirla a una noción unívoca o a unas tipologías simplistas y para explicitar la heterogeneidad de la realidad popular religiosa propondremos, a manera de ejemplo, una fenomenología de los movimientos religiosos populares más salientes de la actualidad.

En el mundo de representaciones religiosas populares encontramos actualmente una serie de complejos simbólicos que no se dan de manera pura en el sentido de que sean vividos solamente por determinados grupos y en el sentido de que no ejerzan un influjo entre sí; entre todos estos complejos se da una interrelación que hace todavía más complejo el fenómeno.

- Es notable, en primer lugar, el complejo de tradiciones devocionales católicas, enmarcadas casi siempre por escenarios teatrales, de rica imaginería y en muchas ocasiones espectaculares (Ginzburg, C., 1972: 659). Entre los elementos de dicho complejo aparecen las fiestas y las devociones patronales, los cultos marianos que permanecen y cambian, las peregrinaciones y procesiones votivas de carácter imprecatorio, de aflicción o penitencial; los santuarios, el culto personal a los santos, las mandas, las promesas, los ciclos de festividades anuales populares; los ritos de transición (bautismos, matrimonios, funerales) rodeados de elementos sociológicos e interpretativos propios del pueblo; el culto a los muertos, las misas y la centralidad simbólica de la jerarquía eclesial (obispos y curas). Este complejo articula de manera evidente la práctica religiosa de amplios sectores.

Existe un segundo movimiento religioso popular que se expresa a través de un complejo de cultos carismáticos de carácter extralitérgico pero calcados sobre modelos eclesiásticos; en ellos se incorpora la *sanación* como eje central de sentido y están rodeados de trances religiosos, mediums, visiones, milagros terapéuticos y espiritismo. Se organizan en clínicas o escuelas terapéuticas que cuentan con enfermeras-mediums, tratamientos y recetas dictadas directamente por los santos. Se rinde en ellas culto a santos o personajes de carácter humilde (étnica y socialmente) que se han distinguido por su servicio al pueblo y que se constituyen en fuentes principales de sanación. Martín de Porres, José Gregorio Hernández, el Negro Felipe, son algunos de ellos. El énfasis aflictivo-sanativo se desenvuelve dentro de un ambiente escatológico de tipo milenarista que interpela al pueblo con la esperanza de que la *salvación ya está aquí*. Indirectamente se incorporan dentro de este horizonte cultural elementos católicos como misas, rosarios, jaculatorias.

Dentro
nar "ev
gos de
pentec
ha cons
insiste
Espirit
gía dej
truye a
pel dor
particip
y un fu
frente a
lista qu
tan la
buscan
pación

Los Te
fluenci
los má
miento
verdad
frente
dar la p
Reino
de una
so étic
particip
tista en
sente. (

Por otr
co-relig
nico-si
bien, e
píritus
chicerí
defend
físico
ticas (c
mientc
plios s

Dentro del movimiento religioso popular que podemos dominar "evangélico" se distinguen el pentecostalismo y los Testigos de Jehová (Lanternari, V., 1982: 126). La renovación pentecostal de tendencia carismática en su ala protestante se ha constituido como fuerte interpelación popular. En ella se insiste en la relación directa con Dios a través de dones del Espíritu Santo como la glosolalia y las profecías; su simbología deja a un lado la imaginería popular católica y se construye alrededor de la comunidad en la que se rechaza un papel dominante de la jerarquía y en la que se destaca la activa participación de sus miembros, la centralidad del individuo y un fuerte carácter emocional. El fundamentalismo bíblico, frente al formalismo católico y la renovación ética individualista que es controlada activamente por la comunidad completa la simbología evangélico-pentecostal cuyos adherentes buscan una mayor autenticidad a través de una mayor participación y de una desmasificación.

Los Testigos de Jehová, por otro lado, han acrecentado su influencia como movimiento religioso popular sobre todo entre los más pobres de los sectores urbanos y rurales. Tal movimiento se estructura alrededor de una creencia firme en la *verdad real* sobre Jehová que tiene un carácter contestario frente a la religión oficial; se procura en sus enseñanzas abordar la problemática de miseria de los pobres, presentado en el Reino de Dios una solución a ellas, se exige el cumplimiento de unas regulaciones concretas que demandan un compromiso ético personal; se propone un proyecto comunitario de participación y ayuda mutua y una exigente actividad proselitista en la que cada uno de los adherentes debe hacerse presente. (Lanternari, V., 1982: 130).

Por otra parte, persiste un amplio movimiento popular mágico-religioso que trata, a través de determinadas prácticas técnico-simbólicas, de manejar el mundo del mal y a veces el del bien, encarnado en el demonio, en fuerzas diabólicas y en espíritus. Tal manejo se realiza por medio de prácticas de hechicería y brujería ya sea para dañar a otras personas o para defenderse del influjo maligno, ya para asegurar algún bien físico o para producir suerte, salud y buena ventura. Esas prácticas (rezos, bebedizos, exorcismos, adivinación, encantamientos, etc.) están relacionadas con la cosmovisión de amplios sectores populares en los que mitos, leyendas, cuentos

que se refieren a la problemática cotidiana ante el mal, el éxito o el fracaso, el odio, el amor, el trabajo, el dinero, tienen un fuerte arraigo.

Existen también movimientos étnico-populares que como los rituales afro-brasileros, afro-caribes o afro-costeros en el litoral Pacífico colombo-ecuatoriano, hacen énfasis en el culto a los espíritus, en los dioses de posesión, en los ceremoniales sacrificiales, en todos los cuales los santos católicos desempeñan un importante papel. Así se desarrolla el mundo complejo del Vudú, de la Macumba, de la Umbanda, del Changó y de la Santería.

En una vertiente completamente distinta aparece otra corriente religiosa popular que toma cuerpo en las comunidades católicas de base, que aunque abriéndose en una variedad amplia de formas, se distinguen por su conciencia crítica y orientación socio-religiosa de contestación frente a la sociedad injustamente estructurada y frente a las contradicciones implícitas de la Iglesia oficial. La simbología de este movimiento se aparta de los módulos tradicionales del catolicismo; la proyección sociopolítica orientada a la comunidad, sobre todo la popular, la lectura de la Biblia relacionada con la realidad social, la práctica sacramental orientada a la transformación del mundo son sus principales expresiones simbólicas. A esto se añade la valoración del pueblo, más allá de los esquemas clasistas tradicionales, un escatologismo activo y militante, un carácter popular como meta y el profetismo que se convierte en pasión humanitaria y social.

La fenomenología que hemos presentado y que refleja un esbozo de la realidad religiosa popular en América Latina es desconcertante para quien trate de definir la religión popular por medio de un concepto unívoco, a través de análisis formales o considerando a la religión como una realidad cerrada en sí. Sin embargo, si metodológicamente se entienden los complejos religiosos como sistemas de *sentido* expresados simbólicamente es posible superar el análisis formal y captar su direccionalidad general, buscar las relaciones o diferencias que pueda haber entre ellos a nivel de *significados*. Si se tienen en cuenta los contextos sociales, la historia y los diversos proyectos sociales a los cuales estos sistemas religiosos se articulan, se podrá entender su funcionamiento, su función so-

cial, su
relación
conciencia
a ente
En últ
del pu
ticas s
como
taria y

2.4.4

Puest
sayo
lar rel
neces:
cipaci
sido
1981
su asp
ducci
pació
dera
tiene
pleja
quisi
pues
inter

El pu
mom
cipac
(rela
en té
la qu
al pr
a un
terpe
pode
pue

cial, su lógica, la problemática de la socialización religiosa, las relaciones de la religión popular con el amplio mundo de la conciencia social y muchos otros puntos que pueden ayudar a entender los procesos religiosos y su significado popular. En último término, la multiplicidad de las formas religiosas del pueblo, es la expresión a nivel religioso de las características socioculturales del mismo pueblo que hemos delimitado como esa realidad social heterogénea, multiforme, fragmentaria y dominada.

2.4.4 Participación popular

Puesto que nuestro propósito en la primera parte de este ensayo tiene como objeto situar el fenómeno religioso popular relacionándolo con la participación del mismo pueblo, es necesario que abordemos ahora este último proceso. La *participación popular* como concepto y como realidad práxica ha sido estudiada ampliamente en los últimos años (Unsrud, 1981); sin embargo, se la enfoca, en términos generales, en su aspecto organizativo, de liderazgo, en el campo de la producción económica o de la acción política, cuando tal participación se da de manera positiva y sólo en esos casos se considera como participación. Aunque la participación popular tiene muchos aspectos y como proceso es una realidad compleja y por lo tanto amerita todos esos estudios sectoriales, quisiéramos ubicarla dentro del marco que hemos propuesto pues creemos que este puede develar una serie de problemas interesantes.

El pueblo nunca es un ente pasivo que sólo en determinados momentos de su historia comenzara a "participar". La participación del pueblo es *continua* aunque como hecho social (relaciones económicas, políticas e ideológicas) puede tener, en términos generales, dos direccionalidades distintas: una en la que su praxis misma y su conciencia social son articuladas al proyecto del bloque en el poder y otra en la que se integra a un proyecto libertario en el que su acción y su mundo interrelativo se encaminan a promover de manera radical el poder económico, social, político e ideológico del mismo pueblo a través de una alternativa de hegemonía popular.

Cuando la acción, la producción y la conciencia populares son articuladas por el bloque en el poder, la participación popular es actuante pues está sirviendo de base económica, política e ideológica para sustentar el poder del bloque. Cuando por diversas circunstancias el pueblo es capaz de desencadenar un proyecto popular, ya sea por su articulación a la clase proletaria o estableciendo otros movimientos populares, su participación toma un significado y unas proyecciones sociales distintas.

Sin embargo, la implementación de la participación popular es una dirección "libertaria" no es tan sencilla pues debe englobar diversas instancias como son la económica, la política y la ideológica. La participación del pueblo no puede entenderse ni implementarse solamente desde el ángulo de las relaciones de producción pues aunque se dé un cambio en ellas, ésto no implica que necesariamente se esté operando un cambio al nivel de la conciencia social; hemos anotado anteriormente cómo las interpelaciones que conforman la conciencia social por su carácter fuertemente estereotipado, por su repetibilidad en amplia escala, por su arraigo local, por formar parte de la identidad del mismo pueblo y por su fijación en el espacio y en el tiempo (Giménez, G., 1979: 31) no son tan fácilmente rearticulables dentro de otros proyectos sociales o por lo menos necesitan de un trabajo lento y comprensivo. Puede ocurrir un desfase entre la instancia económica y la cultural que dificulte, entrase o haga fracasar el proceso participativo.

Tampoco puede implementarse la participación popular en la esfera política, que es de máxima importancia en el proceso de hegemonía popular, a partir solamente de un cambio en la cúpula política de un país o grupo social, ya que se dejaría por fuera el funcionamiento de los núcleos de poder participativo del pueblo como son los núcleos organizativos e institucionales que orientan la acción popular, generan significados y tienden a reproducir esquemas de praxis social (núcleos étnicos, religiosos, familiares, redes locales de organización, etc.).

Por estas razones, la participación popular, en cuanto a su análisis e implementación debe tener en cuenta las situaciones en las que el pueblo está articulado al bloque para de allí

trabaj
puebl
los o
segun
conci
proce

3.

3.1

Retoc
ción
esco
men
la la
la m
vo e
mun
del
los
mo
algu
lica
tuac
tam
cipa

3.2

un
pre
toti
cha
des
des
acu
de
ció
Via

trabajar en las diversas instancias anotadas y ayudar a que el pueblo despliegue sus potencialidades y supere los obstáculos que se le presentan. El aporte que pretendemos dar en la segunda parte de este ensayo se refiere a la instancia de la conciencia social en su aspecto religioso, relacionada con el proceso de participación popular.

3. TRANSICION

3.1 Viacrucis: objeto, método y sentido en la tradición popular

Retomando el planteamiento que hacíamos en la introducción después de esta ubicación global del problema, hemos escogido un ritual, el Viacrucis, que tiene hondas raíces en la memoria colectiva del pueblo latinoamericano y que interpela la conciencia popular a través de realidades como el dolor, la muerte, la violencia, la sangre, el sacrificio. Nuestro objetivo es analizar, centrándonos en la esfera simbólica propia del mundo religioso, varios procesos que expliciten el influjo del contexto y de la conciencia sociales en la esfera religiosa, los cuales condicionan al mismo tiempo el significado del mismo mundo religioso. Al mismo tiempo queremos explicitar algunos procesos de funcionamiento, lógica, y eficacia simbólica de la religión que hacen simbólicamente manejable la situación vivida socialmente, que de cualquier manera influyen también en ella y que repercuten en el desarrollo de la participación popular.

3.2 La escogencia del Viacrucis se hizo por varias razones: es un ritual de carácter narrativo y dramático que favorece la expresión popular, ya que fue representado de manera viva y la totalidad de los habitantes del barrio que participaron de muchas maneras en él, conocían su "guión", su desarrollo y su desenlace. El Viacrucis, por otra parte, en su planeación, desarrollo y realización, se llevó a efecto por la acción y de acuerdo con los criterios de la gente, sin intervención directa de ningún clérigo o sacerdote, lo cual aseguraba una participación y una expresión más espontáneamente populares. El Viacrucis, además, es expresión, dentro de la comunidad me-

jicana del barrio Pilsen, del complejo simbólico-religioso vivido por la mayoría de los habitantes y en ese sentido es una importante expresión del mismo, como se verá más adelante. Por último, parece completamente secundario el que la etnografía que presentamos sea tomada de un barrio mejicano, Pilsen, en la ciudad de Chicago, ya que lo que nos interesa analizar son los procesos sociales, simbólicos y su funcionamiento.

3.3 En el análisis del Viacrucis, además de participar como observadores en su preparación y realización, trabajamos con cuarenta informantes distintos, habitantes todos del barrio y que participaron de diversas formas en el ritual. Diez de ellos eran mujeres adultas y madres de familia, cinco de las cuales estuvieron envueltas activamente en la preparación del Viacrucis y cinco que participaron como espectadores; de estas madres, cinco habían nacido en Méjico y habían llegado luego como inmigrantes. Trabajamos con diez jóvenes nacidos en Méjico y criados en Chicago: seis muchachos y cuatro muchachas cuyas edades oscilaban entre los 14 y los 20 años. Colaboraron además como informantes otros diez adultos jóvenes de edades entre los 22 y los 45 años, cinco hombres y cinco mujeres; de ellos, seis eran chicanos, nombre que se da a las gentes de origen mejicano nacidos en los Estados Unidos y cuatro que habían llegado recientemente como inmigrantes "ilegales" para trabajar en la ciudad. Entre ellos se contaba el obrero de 22 años, inmigrante "ilegal" que actuó en el papel de Jesús y que llevaba cuatro años en Chicago. Por último ayudaron en el análisis otros diez hombres adultos y casados cuyas edades estaban entre los 30 y los 65 años, todos obreros, que llevaban viviendo en la ciudad unos diez años, como promedio.

El trabajo con los informantes se hizo con base en entrevistas privadas en las que se dialogó sobre su vida en general, sobre su proceso migratorio, sobre sus dificultades sociales, su apreciación concreta de la sociedad en la que vivían y sobre el rito mismo. Para el análisis del rito se hizo énfasis en la exploración de dos aspectos: el primero se refería a los procesos sociales que ocurrían durante el ritual y al significado de ellos; el segundo trataba de entender lo que acontecía en el interior de cada uno de los informantes, con el fin de captar

su m
visiónDesp
chos
mún
ment
sayo
ner e
sentá
ble.
nuev
infor
barri
tivos3.4
cos.
pero
glos
des p
truir
travé
dos
dos
Pasió
eran
vadaSe c
ba,
vari
lueg
la P
del
quie
(Mo
Cór
tual

su mundo de motivaciones y actitudes y explicitar su cosmovisión junto con las interpelaciones éticas y valorales.

Después de este proceso de información y luego de que muchos de los informantes habían realizado su evaluación común sobre el Viacrucis ya que estaban involucrados activamente en el rito, se les presentó a todos los informantes el ensayo que transcribimos a continuación, ya que se deseaba tener en ellos una nueva realimentación sobre el análisis y presentárselo para que lo aprovecharan de la mejor manera posible. Fue aceptado en sus líneas generales y se enriqueció de nuevo con otros aportes comunes. Además de este tipo de información, estuvimos presentes durante cuatro meses en el barrio y obviamente en el Viacrucis como observadores activos.

3.4 El Viacrucis es una práctica ritual familiar a los católicos. El origen de esta devoción no se conoce exactamente, pero sin duda alguna recibió un fuerte impulso entre los siglos XII y XIV durante la época de las Cruzadas y de las grandes peregrinaciones a los lugares santos, cuando se pudo reconstruir idealmente el camino a la vía de la Pasión de Cristo a través de las calles de Jerusalén. Al regresar a Europa, cruzados y peregrinos comenzaron a erigir en sus poblados, recuerdos del Calvario, del Santo Sepulcro y de otros lugares de la Pasión. Al comienzo esos recuerdos, pasos o estaciones no eran fijos sino que variaban de acuerdo con la devoción privada (Enciclopedia Cattolica, 1954, XII: 1353).

Se cuenta que un fraile dominico, Alvar o Alvarez de Córdoba, antiguo peregrino, construyó en su convento de Córdoba varios oratorios que representaban el camino del Calvario y luego se dedicó a predicar por España e Italia la devoción a la Pasión de Cristo y a los santos lugares expresándola a través del camino de la cruz. Pero fueron los frailes franciscanos, quienes como guardianes de los santos lugares desde 1342 (Moroni Romano, G., 1860: 7) tomaron la idea de Alvar de Córdoba y propagaron esa devoción de acuerdo con la espiritualidad "encarnacionista"⁴ de la época. A la propagación de

4 En los primeros siglos del cristianismo se desarrolló una teología, una expresión pictórica y plástica de las creencias, una espiritualidad y una reflexión eclesial centrada en una concepción "ideal"

la devoción del Viacrucis contribuyó posteriormente la concesión de indulgencias a los que la practicaran, las cuales solamente se otorgaban antes a los peregrinos que iban a Jerusalén (Jackson-Gilmore: 1911). Sólo hasta el siglo XVIII, la autoridad eclesiástica fijó definitivamente el número y episodios de las estaciones del Viacrucis.

Las catorce estaciones del Viacrucis se distribuyen así: 1— Jesús es condenado por Pilato, 2— Jesús toma la cruz, 3— Jesús cae por primera vez, 4— Jesús encuentra a su madre, 5— Jesús es ayudado por Simón de Cirene a cargar la cruz, 6— Jesús cae por segunda vez, 7— Verónica limpia el rostro de Jesús, 8— Jesús habla a las mujeres de Jerusalén, 9— Jesús cae por tercera vez, 10— Jesús es despojado de sus vestidos, 11— Jesús es crucificado, 12— Jesús muere en la cruz, 13— Jesús es bajado de la cruz, 14— Entierro de Jesús (Jackson-Gilmore, 1911).

La centralidad de la Pasión de Cristo, expresada en forma barroca a través de una impresionante imaginería, de un elaborado ciclo de procesiones, santuarios y devociones fue introducida a América por los españoles desde la época colonial (Izquierdo, G., 1979: 63). La Semana Santa, clímax de las celebraciones católicas desde la época colonial, tenía como eje de su celebración la Pasión y muerte de Jesús; aún hoy día, esta tradición hispánica católica conserva mucha de su fuerza y, aunque no de manera tan sistemática y coherente como antes, sigue teniendo un gran influjo en la expresión religiosa y cultural del pueblo. Dentro de esta corriente que coloca los sufrimientos de Jesús en primer plano, dejando un poco de lado la resurrección, se sitúa la devoción del Viacru-

de Cristo, quien se representó como el Pantocrator (creador), como el "Pastor" o como el "Cordero". Hacia el siglo IX esta visión, reflexión y espiritualidad se fueron desplazando hacia la consideración de un Cristo *encarnado*; de esta manera los misterios "históricos" de su vida fueron enfatizados. Este cambio que fue tomando fuerza a lo largo de la Edad Media introdujo una orientación en las devociones de los cristianos, quienes comenzaron a representar plásticamente (arte, dramas, devociones) los eventos históricos o encarnados de la vida de Jesús. Se introdujo la celebración del nacimiento de Cristo con su pesebre y el interés por los datos de su vida, Pasión y Resurrección.

cis, cuyas representaciones vivas o ejercicio más formalizado es bastante común entre las clases populares. Los habitantes mejicanos del barrio Pilsen, quisieron representar por segunda vez en su barrio, este ritual sacrificial.

Aunque la estructura y la forma del Viacrucis son los mismos para los católicos de todo el mundo, el contexto social, el contexto religioso y la misma manera de realizarlo son elementos cruciales para entender su *significado sacrificial concreto*. Este punto es todavía más importante en la comunidad de Pilsen ya que, como lo anotamos antes, el ritual fue preparado, organizado, interpretado y realizado por la misma comunidad con una mínima participación de los sacerdotes que trabajaban en ella.

4. PILSEN, COMUNIDAD DE INMIGRANTES MEJICANOS

4.1 El presentar un panorama detallado de los elementos socioeconómicos, políticos y culturales de la comunidad mejicana del barrio Pilsen, cae fuera de los objetivos de este ensayo; sin embargo, como hemos venido insistiendo, es importante tener una idea general de los más importantes aspectos de la formación social de esta comunidad con el fin de entender el significado religioso del ritual y las incidencias que tiene en éste, lo que ocurre en las relaciones y percepciones populares.

4.1.1 *Realidad social de Pilsen*

El barrio Pilsen es una comunidad de obreros mejicanos que cuenta aproximadamente con 45.000 habitantes. Su ubicación espacial en la ciudad de Chicago, nos habla de un típico enclave popular, en medio de una estructura urbana que tiende a hacerlo desaparecer. La comunidad mejicana de Pilsen está situada en la parte sur de la ciudad, un poco hacia el occidente y limita por el norte con la calle 16 Sur que bordea el centro de la ciudad. Las autoridades de Chicago están empuñadas en "revitalizar" el centro y sus espacios aledaños; es decir, Pilsen entra en esos planes y sus habitantes ya comienzan a sentirse presionados por las compañías urbanizadoras y por las mismas autoridades de la ciudad. Por el oriente, el

barrio limita con la autopista Dan Ryan, que es una importante vía de doce calzadas para autos, no lejana del lago Michigan y que corta todas las posibilidades de expansión en esa dirección. Por el sur está el río Chicago que separa a la comunidad mejicana de los barrios habitados por gente de color y que se extienden formando un bloque bastante compacto hasta la calle 80 Sur. Por el occidente está la Avenida Western que separa claramente este enclave obrero de otros barrios habitados por gentes de clase media y que se extienden hacia el occidente.

Obviamente, el barrio Pilsen, como su mismo nombre lo indica, no fue fundado por la comunidad mejicana cuya migración en esta parte de la ciudad es bastante reciente. Pilsen ha desempeñado dos importantes funciones en el desarrollo y crecimiento de Chicago: a) El barrio ha servido de "puerto" de entrada para miles de inmigrantes pobres, incluyendo checos, lituanos, polacos, antiguos campesinos de Europa oriental; en los últimos tiempos ha servido de entrada para mejicanos y "chicanos". Durante los últimos veinte años, el flujo de "latinos", principalmente mejicanos, ha alterado grandemente la composición étnica de la comunidad. La movilidad y desplazamiento de los inmigrantes que llegan a este barrio, señala como patrón, que la segunda o tercera generación de los primeros inmigrantes abandona el área y se muda al occidente de la ciudad donde se tienen mejores condiciones de vida; sin embargo, estas personas son inmediatamente reemplazadas, aunque de manera gradual por nuevas olas migratorias compuestas de gentes pobres que ordinariamente proceden de grupos étnicos y culturales distintos de aquellos de los habitantes que los anteceden.

Hoy, el 85% de la población del barrio Pilsen es de origen "latino" (70% de mejicanos, 10% de tejanos, 10% de chicanos, 9% de puertorriqueños, y un 1% de otras procedencias de cultura hispana). La edad promedio de la gente hispánica es de 18.3 años. El otro 15% de la población es bastante heterogéneo, y proviene principalmente de Europa oriental (checos, croatas, lituanos y polacos); hay menos de un 1% de negros o de anglos. Estos últimos proceden de culturas blancas de habla inglesa. La edad promedio de este 15% de habitantes es de 52 años. b) Que el barrio Pilsen haya servido como puerto de entrada para tanto inmigrante pobre se explica por

estar
El de
las v
ción
deado
medic

Sin en
histor
nución
veinte
1970,
barrio
de 70
1978)
ascien
migran
los se
desem

Los h
mas q
ración
trabaj
afuera
de est
censos
20% d
situad
rio de
hora r
trabaj
un pr
los in
por ho

Pilsen.
una f
tica y
en las
comun
proble

estar situado en un punto nodal para la industria de Chicago. El desarrollo de fábricas se fortaleció en esta zona debido a las ventajas de transporte que tenía, dentro de la configuración espacial de la economía de la ciudad: el barrio está bordeado por el río y la autopista y el ferrocarril pasa por en medio del mismo.

Sin embargo, a pesar de esta ventaja y de lo que ha sido su historia industrial, en Pilsen se ha experimentado una disminución fuerte de industrias y de empleos durante los últimos veinte años (Betancur: 1976). Solamente en el período 1960-1970, el área "media" de Chicago, en la cual está ubicado el barrio Pilsen, ha sufrido la pérdida de 400 empresas y de más de 70.000 empleos. Datos oficiales recientes (Labor Bulletin: 1978) señalan que el porcentaje de desempleo en el barrio asciende a un 17%. Obviamente este dato no incluye a los inmigrantes indocumentados. Si los incluimos, de acuerdo con los servicios de empleo de la comunidad, el porcentaje de desempleados sube casi al 20%.

Los habitantes de Pilsen deben afrontar otra serie de problemas que inciden en su trabajo, tales como su casi nula preparación técnica, la falta de idioma inglés, el que muchos de los trabajos que podrían desempeñar han sido desplazados a las afueras de la ciudad y aun más lejos. Uno de los resultados de esta situación es que, de acuerdo con uno de los últimos censos (Labor Bulletin; 1978), el ingreso económico de más del 20% de la población oficialmente registrada en Pilsen está situada por debajo del nivel de pobreza. El promedio del salario de un mejicano con documentos era 70 centavos por hora más bajo que el de otros obreros y la estabilidad de los trabajadores en su empleo era muy baja; sólo permanecían un promedio de dos años en el mismo trabajo. El sueldo de los indocumentados era todavía menor; muchas veces \$1.50 por hora, menos que el de los otros mejicanos.

Pilsen, como comunidad de inmigrantes, experimenta hoy una forma acentuada de deterioro, una decadencia urbanística y deficiencias en servicios que son relativamente comunes en las áreas centrales populares de las grandes ciudades. Como comunidad de inmigrantes, los mejicanos de Pilsen tienen el problema específico de los inmigrantes indocumentados que

añaden un 15% al número de 45.000 habitantes reseñados oficialmente en el barrio.

Aunque las estadísticas no comunican de manera adecuada las angustias de muchos residentes de barrio, sirven como indicadores de las condiciones económicas y sociales prevalentes en la comunidad. Por ejemplo, si nos fijamos en la situación de vivienda en el barrio, encontramos que desde 1960 se han demolido más de 1.100 unidades habitacionales y actualmente hay más de 40 edificios de apartamentos abandonados a causa de sus pésimas condiciones. El barrio tiene el número más bajo de edificios de apartamentos con sistema central de calefacción en toda la ciudad de Chicago y más de 425 edificios han sido declarados con condiciones por debajo del nivel aceptable para ser habitados. Existe hoy un plan por parte de la administración de la ciudad que tiende a convertir esa parte de la ciudad en área residencial para gentes de más altos ingresos, dadas sus facilidades de transporte y su cercanía al centro de la ciudad. El plan ha comenzado con la "reconstrucción" del área que circunda al barrio Pilsen. Esta situación ha tenido como consecuencias una tendencia alcista en los arriendos, especulación en la venta de las casas, presión para desalojar a los inquilinos y la inversión de fondos de la ciudad en la pavimentación de las calles en los alrededores del barrio, desviando estos recursos de otras necesidades de la comunidad.

Las condiciones de las escuelas del barrio siguen la misma tendencia. La construcción de los edificios de las escuelas primarias fluctúa entre los 100 y los 73 años y son las escuelas más viejas de toda la ciudad. Las cifras estadísticas referentes a la educación reflejan esta situación de decadencia. Las notas de primavera de 1978, referentes al nivel de lectura de los estudiantes de 6o. grado de primaria, analizadas en cuatro escuelas públicas del barrio, señalan que estos alumnos están dos años atrás del promedio nacional. Tal vez la estadística más importante es el promedio de abandono de la escuela secundaria que asciende a un 77%. A estos datos debe añadirse el 25% de analfabetismo que existe entre los adultos y que refleja la situación de pobreza y la situación de las áreas de donde provienen: áreas rurales de Méjico, de Tejas, de California y de otros "ghetos" chicanos de los Estados Unidos.

La situación de la familia no es mejor. Las familias son grandes; el número promedio de miembros de las familias de Pilsen es de siete en comparación con las familias de anglos de la ciudad cuyo número promedio es de cuatro. El 85% de las familias tienen varios niños menores de 18 años y aunque hay una tendencia entre las madres solteras de permanecer en el hogar, sobre todo si tienen niños pequeños, encontramos que el 50% de ellas están trabajando.

Como consecuencia del desempleo, de la carencia de habitaciones y de facilidades recreacionales, del analfabetismo y de la falta de cuidados en el hogar, entre otras cosas, la violencia aparece como una realidad monstruosa en Pilsen. En 1975 había diez pandillas grandes con un número que oscilaba entre 20 y 200 integrantes en cada una. El número total de pandilleros ascendía ese año a unos 5.000. La edad promedio de los participantes de sexo masculino fluctuaba entre los 12 y los 30 años. Para las mujeres de edad oscilaba entre los 12 y los 18 años y en 1975 había 300 muchachas involucradas en esas organizaciones. Además de las actividades usuales de las pandillas como robos, asaltos, guerras entre ellas, se dedicaban últimamente a actividades vandálicas como la destrucción de carros y de comercios y a aterrorizar a las familias cuyos apartamentos eran frecuentemente asaltados, con el saldo de varios crímenes espantosos.

La situación social expresada en las casas de habitación, la educación, la familia, el trabajo y la participación juvenil en pandillas se reflejó trágicamente en dos incendios que estallaron en la Navidad de 1977 con un saldo de 19 hispanos muertos por quemaduras, incluyendo 10 niños y que dejaron a 30 familias sin casa; además ocurrieron 25 muertes violentas de jóvenes, relacionadas con la actividad de las pandillas, en solo un lapso de tres meses. Las tendencias de todos estos factores que se refuerzan mutuamente, han creado una telaraña de deterioro en la comunidad de Pilsen. Por otro lado, los inmigrantes "ilegales" y los documentados ven frustradas sus esperanzas para conseguir dinero y trabajo para sus familias debido a la depresión del mercado del trabajo. La frustración de los indocumentados es todavía mayor, puesto que la mayoría de ellos ha invertido los ahorros de toda su vida con el fin de viajar a los Estados Unidos para conseguir un mejor nivel de vida.

4.1.2 *Interpelaciones populares en Pilsen: códigos y orientación*

En medio de estas condiciones, los residentes del barrio Pilsen luchan por sobrevivir y por conseguir una vida mejor para sus familias. El recurso para poder llevar a cabo esa lucha es el poder. El poder se encarna en la comunidad a través de una serie de formas institucionales que tratan de organizar y canalizar los recursos de la comunidad. Hay varias organizaciones que median entre la comunidad y el mundo exterior a ella como son las oficinas de servicios de la ciudad, los centros económicos del Estado, las oficinas de trabajo, los servicios de salud, las organizaciones de recursos educacionales y diversas oficinas organizacionales de la ciudad. Además existen más de noventa asociaciones de voluntarios trabajando en el barrio. De ellas, algunas prestan servicios de consejería, otras se orientan a ayudar a los ancianos; algunas ofrecen programas de nivelación académica para la secundaria, de servicios de salud, de recreación o se orientan a la consecución de mejores instalaciones educacionales; otras tienden a la organización de los obreros en la lucha por sus derechos, dado que la mayoría de los trabajadores de Pilsen no pertenece a los sindicatos de la ciudad.

Estas organizaciones, además de desarrollar una función de mediación y de realimentación entre la comunidad y el mundo exterior a ella, tienen un segundo papel como es el de proponer interpretaciones sociales y definiciones sobre la situación que se vive en el barrio. De manera consciente o inconsciente esas organizaciones han tomado diferentes elementos interrelativos de la cultura méjico-chicana y de la situación en la que se encuentran los habitantes del barrio y ofrecen a la comunidad códigos⁵ de identificación que le ayudan a organizar su mundo de significados con el fin de tratar de superar su situación. De esta manera, aunque hay muchas organizaciones, las que tienen real influjo en la movilización de la

5 Por código queremos decir un complejo de símbolos que se refieren a una constelación interrelativa sociocultural. Tanto en su contenido semiótico cuanto en la misma organización simbólica, desarrollan un lenguaje propio, con sentido e interpelaciones propias.

comunidad son las que encarnan y manejan los códigos culturales interpelativos que tienen más arraigo entre los méjico-chicanos que están viviendo en ese contexto social.

El primer código que interpela a esta comunidad *concreta* y que es "generado" y manejado por algunas organizaciones es el código de "lucha de clases". Efectivamente, tales instituciones tratan de organizar a los obreros en la lucha por sus derechos. Tales organizaciones y códigos tienen una clara influencia marxista-leninista y tratan de afrontar la situación concreta de los obreros de acuerdo con las circunstancias de la sociedad en la que viven; organizan principalmente claras protestas, paros y "boicots" con el fin de lograr sus objetivos inmediatos como son conseguir más y mejores trabajos para los obreros latinos y para superar o por lo menos atenuar la problemática social de clase, proyecto este último bastante difícil de realizar. Tratan también de desarrollar una conciencia de clase entre sus miembros a través de la acción, de la investigación y del estudio.

El segundo código interpelativo usado por otras organizaciones para orientar y manejar la realidad del poder y la movilización popular es la constelación interpelativa de carácter "étnico". Los símbolos de estas organizaciones son los héroes mejicanos (Hidalgo, Morelos, Zapata) de fuerte raigambre popular, la bandera mejicana, el sentido de discriminación racial, los programas de enseñanza bilingüe en las escuelas, el folclor mejicano (fiestas, danzas, música, comidas típicas, trajes), el sentido de "raza" mejicana "orgullosa" de sus raíces indígenas, el orgullo de la familia mejicana (que según ellos, respeta a los ancianos y no los abandona como lo hacen los norteamericanos, que tiene en un "puesto central" a la mujer, sea madre o sea joven, y en la que los hombres se constituyen como árbitros y guardianes) y los éxitos obtenidos por los mejicanos en cualquier parte del mundo. Los líderes de estas organizaciones publican periódicos locales, uno de los cuales es *La raza*, divulgan noticias y periódicos de Méjico y fomentan programas mejicanos por televisión. Su cometido tiene mucho éxito, dado que esta comunidad vive su identidad como grupo en contraposición al "mundo de fuera" y por lo tanto trata de vivir y reconstruir su mundo de acuerdo con los patrones mejicanos.

El tercer código sociocultural, que interpela a los habitantes de Pilsen y refuerza su identidad es el "religioso", que es específicamente manejado por la Iglesia Católica. Este código, íntimamente ligado a la constelación interpelativa de carácter étnico, debe su importancia a la fuerza institucional de la Iglesia Católica. Muchos mejicanos y chicanos encuentran una continuidad y estabilidad entre sus prácticas culturales en Méjico y en esta ciudad de los Estados Unidos debido al código religioso. Alguno de los habitantes de Pilsen anotaba a este respecto: "Me siento en la Iglesia Católica como si estuviera en mi casa". Por otro lado, *algunas* de las parroquias del barrio apoyan abiertamente a los inmigrantes indocumentados y niegan abiertamente su cooperación a los oficiales de inmigración. Uno de los sacerdotes, párroco de San Vito, he sido molestado frecuentemente por la policía debido a su posición respecto a los indocumentados. De esta manera, la interpelación religiosa, además de serlo, toma un matiz que integrando el elemento cultural, articula también el sociopolítico. Además de esto, la Iglesia Católica como organización de cobertura nacional e internacional, tiene conexiones para conseguir trabajos, para acopiar recursos económicos y establecer programas para la comunidad como escuelas, centros de salud, facilidades recreacionales, proyectos para ancianos, etc. Algunas parroquias tienen además buenas relaciones con las organizaciones políticas de la ciudad y del Estado, que les ayudan en el fomento de algunos programas. Por último, la Iglesia tiene un personal bien preparado para trabajar con las gentes y la mayoría de los sacerdotes y asistentes parroquiales habla español.

Las instituciones que estructuran y se expresan en esos tres códigos interpelativos tratan de articular la memoria histórica y las constelaciones interpelativas de la conciencia social de los habitantes del barrio a diferentes proyectos sociales. Es claro que ninguno de estos códigos excluye necesariamente a los otros pero cada uno de ellos ofrece, de hecho, una orientación típica a los sectores populares que están bajo su influencia. Además es importante anotar que no todas las organizaciones que fomentan el mismo lenguaje simbólico están identificadas en cuanto a su proyecto social. La Iglesia Católica, por ejemplo, tiene siete parroquias cuyos métodos de trabajo, objetivos, cosmovisión e intereses sociales son distintos. Algunas de estas parroquias tienen buenas relaciones

con las organizaciones generadoras del código de clase y apoyan abiertamente las acciones propuestas por ellas. Otras parroquias están más involucradas en proyectos político-sociales impulsados por la maquinaria partidista de la ciudad y no tienen relaciones directas con las instituciones y el código de clase. Todas las parroquias de la Iglesia generan y manejan el código étnico; más aún, como lo anotamos antes, la misma Iglesia es un elemento de este código. Sin embargo, el código étnico toma significados distintos, de acuerdo con el proyecto sociorreligioso que lo articula y ya hemos insinuado que existen distintos proyectos sociorreligiosos.

Por otro lado, las organizaciones generadoras y orientadoras del código de clase, más homogéneas entre sí, articulan muchos elementos del código étnico, sobre todo los referentes a las luchas populares (Zapata, Independencia de Méjico, situación rural en Méjico, etc.), pero frecuentemente atacan a algunas organizaciones étnicas por guiar erróneamente y estafar al pueblo; las organizaciones de clase manejan también algunos elementos religiosos interpretándolos de acuerdo con su ideología.

Donde existe mayor división y donde los proyectos sociales son más oscuros es en las organizaciones que se centran en el código étnico, ya que algunas tratan de imponer a sus dirigentes como líderes políticos del barrio a través de campañas clientelistas y son fuertemente criticados por otras organizaciones más cercanas a los núcleos generadores del poder de clase y a las parroquias de orientación sociorreligiosa más definida.

Por lo tanto, la comunidad de Pilsen, de carácter netamente popular, se identifica y estructura sus representaciones sociales alrededor de tres ejes interrelativos que se articulan entre sí de maneras diversas sin que exista realmente una clara *direccionabilidad* que dinamice la participación popular a no ser por una clara percepción de que la situación en que viven es injusta. Sin embargo, anotamos que siendo estos ejes claramente identificables y actuantes, esta comunidad popular ha sistematizado su cosmovisión y ha superado en gran parte la total heterogeneidad y multiformidad que, en cuanto a las representaciones sociales, existe en muchos sectores populares.

4.1.3 *Expresiones simbólicas de las interpelaciones centrales en Pilsen*

Aunque en la vida cotidiana, los códigos interpelativos centrales de la comunidad de Pilsen aparecen articulados de acuerdo con diversas combinaciones, se expresan sin embargo de manera clara en *tres desfiles rituales* que tienen a lo largo del año los habitantes del barrio. Si los consideramos de acuerdo con su cronología durante el año, el primer desfile ritual es el Viacrucis vivo que se tiene en la Semana Santa: expresa el código religioso. El segundo desfile ritual se tiene el 1o. de mayo, día internacional de los trabajadores y corresponde al código de clase. Es importante anotar que mientras en los Estados Unidos el Día del Trabajo se celebra en los últimos meses del año, los habitantes de Pilsen insisten en la fecha del 1o. de mayo. El tercer desfile que expresa la amplia variedad de las interpelaciones étnicas, se tiene el 16 de septiembre, día de la Independencia de Méjico.

Si miramos el número de participantes en estos desfiles, encontramos que el Viacrucis atrae el mayor número de personas. A pesar de realizarse el Viernes Santo, día ordinario de trabajo en ese país, convocó alrededor de 10.000 personas el año en que estuvimos presentes. La organización del ritual se trabajó de acuerdo con el trabajo e ideas de las gentes de las siete parroquias del barrio; sin embargo, la mayoría de las organizaciones étnicas se hizo presente. Las más importantes organizaciones de clase se interesaron también en la planeación del Viacrucis y durante su realización acudieron muchos de sus miembros. En el desfile nacional del día de Méjico, que se realizó un domingo, se hicieron presentes en las calles unas 2.000 personas. El desfile del 1o. de mayo tuvo lugar un domingo y convocó a unas 700 personas. En este último desfile no participaron oficialmente las organizaciones del código étnico pero se hicieron presentes de manera activa grupos de dos de las parroquias del barrio.

Si nos fijamos en la participación espontánea de las gentes a través de las expresiones simbólicas de estos rituales, podemos concluir, por lo menos, que el código religioso expresa una interpelación popular importante dentro de la conciencia social de los habitantes de Pilsen y que por lo tanto tiene una gran posibilidad de influir en la misma conciencia. Además de

articular o de ser articulada en los proyectos étnicos o de clase, se puede afirmar que su potencialidad interrelativa se amplía y en cierto sentido se hace indispensable en un proceso amplio de participación popular.

Como conclusión podemos decir que el poder en esta formación social se concretiza y se canaliza a través de diferentes instituciones y grupos que actúan como mediadores entre la comunidad y el mundo exterior a ésta. Tales organizaciones se constituyen como medio de realimentación entre estos dos polos. En términos generales estos núcleos de poder organizan la comunidad, manejan sus recursos y dirigen sus potencialidades. Por otro lado estas organizaciones manejan y generan significados populares que sirven de medios de identificación, de cosmovisión y de situación de los proyectos concretos de la comunidad popular de Pilsen a través de tres códigos simbólicos.

Las organizaciones político-partidistas de la ciudad, representadas principalmente por la maquinaria demócrata que maneja la ciudad, no tienen una influencia directa como grupo intermediario. Las gentes de Pilsen no están interesadas en la participación en este tipo de política puesto que muchas de ellas no pueden votar ni tienen oportunidad de presentar sus propios candidatos. Por otro lado, los políticos tampoco se preocupan demasiado por intervenir en la política de Pilsen pues no son muchos los votos que pueden conseguir entre sus habitantes. Existe pues una especie de círculo vicioso que ha impedido el crecimiento de las organizaciones políticas oficiales. Sin embargo hay una tendencia creciente de incrementar la presencia del partido demócrata; de esta manera se lograría una articulación política del barrio, a la ciudad y a la misma nación.

4.1.4 *Identidad cultural de Pilsen frente a la ciudad*

La comunidad de Pilsen, tal como la hemos presentado, aunque existe en la ciudad de Chicago, no se articula realmente con ésta a no ser por generar mano de obra barata con las limitaciones que hemos expuesto. Efectivamente, en la percepción popular de los habitantes de Pilsen se distinguen dos mundos diferentes: el mundo del barrio donde vive la gente

de la comunidad, con sus espacios urbanos (sus territorios, sus problemas y sus gentes) y el mundo exterior que comprende otros espacios e instituciones de la ciudad donde viven los "anglos" y los "europeos", como son llamados "los otros", y donde hay fábricas, hospitales, juzgados y cárceles. La insistencia en estos complejos institucionales se debe a que las relaciones de la comunidad con el mundo exterior a ella se lleva a cabo a través de tales complejos. El mundo exterior es hostil y difícil para ellos. En ese mundo les preocupa la discriminación étnica y social de que son objeto.

Dentro de la comunidad les preocupan los problemas de educación, de violencia, de desempleo y de indocumentación de muchos de los miembros del barrio. La educación es el problema que más los afecta ya que relacionan las posibilidades de mejorar con la capacitación profesional de la gente; son conscientes de que son ignorantes y de que carecen de liderazgo profesional; ven también con angustia que carecen de facilidades para formar profesionales para su comunidad dadas de las grandes deficiencias en la educación de jóvenes y deficiencias en la educación de jóvenes y niños. Entienden que las escuelas del barrio tienen malos profesores y que algunos de los niños al terminar la primaria no saben leer y escribir. Reconocen que la educación dada en la familia es yoría de los padres y madres de familia debe trabajar y por lo tanto no tiene tiempo para dedicar a los hijos.

Los factores educacionales, junto con la falta de preparación para el trabajo y la carencia del idioma son, según ellos, las causas principales del desempleo y violencia entre los jóvenes. Como uno de los informantes anotó: "Las pandillas son el único medio por el cual los jóvenes afirman su personalidad ya que no tienen ninguna seguridad económica o educacional". Los adultos expresan que sus principales problemas son el desempleo, la falta de pericia para el trabajo, la ignorancia del idioma y la situación de los indocumentados que viven en condiciones deplorables y que son perseguidos continuamente por la policía de inmigración.

El mundo externo a la comunidad se hace presente en el barrio por medio de la policía y por los oficiales de inmigración que son considerados como una especie de enemigo público. Las gentes relatan muchos casos de brutalidad y de injusticias y se quejan de los malos tratos que se ha dado a los indocu-

mentados. Las empresas, las cadenas de almacenes, las oficinas públicas, la mayoría de los hospitales, los juzgados y los "anglos" en general, son vistos como elementos de ese mundo hostil a ellos. Todos hablan de una serie de humillaciones, malos tratos, e injusticias sufridas en contacto con el mundo exterior. Su relación con ese mundo se expresa con el término "discriminación". Algunas gentes de Pilsen piensan que la discriminación es causada por la pobreza y la ignorancia, mientras que otros dicen que su principal origen es la raíz étnica de los hispanos: su color oscuro. Todos reconocen que su vida como inmigrantes o como trabajadores rurales en los Estados Unidos ha estado llena de sufrimiento e injusticia. Por último se señala al "sistema" del país como fuente de su estado ya que no atiende los problemas de la comunidad.

Sin embargo, como lo afirman todos, están decididos a luchar. Desde 1976 ha comenzado un gran movimiento de solidaridad entre los habitantes del barrio. Se consiguió una escuela secundaria después de siete años de lucha; muchos no temen ahora proteger a los indocumentados frente a la policía de inmigración; van con más frecuencia a las brigadas de protesta para pedir mejores trabajos o para criticar las actitudes de explotación o de discriminación étnica que se dan frente a los obreros de la comunidad; se han organizado varias acciones de boicoteo contra algunas cadenas de almacenes y se ha aprendido más acerca de los derechos que se tienen frente a la policía. Aunque muchos temen la lucha a causa de las posibles represalias del mundo exterior, la actitud general de la comunidad es la de trabajar en favor de la solidaridad; reconocen que hay divisiones entre sus organizaciones pero al mismo tiempo muchos de ellos proponen y planean medios para reformarlas. La opinión sobre la Iglesia Católica está dividida. piensan que hay parroquias en las cuales los sacerdotes trabajan y luchan con la gente. Uno de ellos fue a la cárcel con la gente; esta actitud es apreciada grandemente por la comunidad. Por otro lado no están de acuerdo con otras parroquias que tienen un enfoque "racista", ya que prefieren a los católicos originarios de Europa Oriental y humillan a los hispanos. Tampoco aprueban las parroquias que centran su acción únicamente en rezos y oraciones, o aquellas en las que existe una fuerte estructura vertical y jerárquica. Afirman que es la misma comunidad, no los sacerdotes, los que deben estar al frente para solucionar sus múltiples problemas; al mismo tiempo

reconocen que la ayuda y presencia de la Iglesia es importante en el desarrollo de su lucha comunitaria, tal como sucedió en Méjico, en tiempos de la independencia, con el cura Hidalgo.

5. SACRIFICIO, CONCIENCIA SOCIAL Y PARTICIPACION POPULAR

5.1 El Viacrucis, ritual sacrificial

El ritual fue preparado por las organizaciones parroquiales que presentaron, discutieron la idea y decidieron tener un Viacrucis vivo en el que pudiera participar toda la gente que quisiera. Por esta razón se descartó la proposición de representar la Pasión de Jesús como una pieza de teatro. Esta anotación tenía mucho sentido pues la representación teatral crea una barrera participatoria entre los actores, activos en su escenario y el público sentado, observando, en situación y espacio opuesto a los actores. Los organizadores hicieron énfasis también en que cada parroquia tuviera a su cargo una o dos de las estaciones con el fin de que pudiera expresar su creatividad y su fe.

El Viacrucis es un rito y en cuanto tal, es un proceso; es decir implica un dinamismo, un movimiento y lleva a un cambio, a una transformación (Van Gennep, A., 1975: 33). Se estructura alrededor de momentos puntuales diferentes, llamados estaciones y se desarrolla expresivamente a través de elementos y códigos simbólicos que son múltiples, jerarquizados en el sentido de que algunos son centrales y otros no (aunque tales jerarquías pueden cambiar), multivocales, ya que pueden cambiar de significado y con diversas cargas ideológicas y emotivas (Turner, V., 1977). Podría concebirse pues, este proceso ritual como un texto cuyo sentido sólo se capta en la medida en que se va desarrollando y sólo se entiende en su culminación.

Pero por otro lado y al mismo tiempo, este texto procesual cobra vida a través de la interpretación dramática de los actores que en este caso son el pueblo, que a lo largo de esta representación, bastante libre, se involucra en el proceso ritual expresando y creando situaciones, que, unidas al movimiento del rito efectúan transformaciones en los mismos actores, da-

da la calidad epistemológica del fenómeno religioso, como lo anotamos antes.

Por lo tanto, dentro del enfoque teórico presentado anteriormente, en el cual explicitamos las relaciones entre el mundo religioso y el contexto social, queremos encontrar en primer lugar la *estructura significativa*, no solamente formal (Levi-Strauss, C., 1966; Leach, E., 1976), del proceso ritual y por esta razón nos fijaremos en las estaciones buscando las relaciones estructurales que se dan entre ellas, fijándonos en el aspecto narrativo y en la interpretación dramática de los actores. En otra esfera, complementaria del mismo análisis, puesto que los momentos puntuales (estaciones) se construyen concretamente a través de complejos simbólicos, explicitaremos los más importantes relacionándolos con la estructura narrativa y con la actuación popular. Por último, para complementar el análisis estructural del rito, propondremos a través de una exploración fenomenológica (Schutz, A., 1970) un acercamiento a los procesos más notorios de la conciencia social de los participantes y a los cambios que se operan en sus percepciones sociales. De esta manera pensamos comprender tanto los procesos sociales cuanto los elementos de conciencia social que se desarrollan en este ritual sacrificial.

5.2 Análisis estructural

5.2.1 El ritual se organizó con pequeñas modificaciones de las estaciones del Viacrucis. Las estaciones representadas fueron:

- 1— Juicio y sentencia de Jesús.
- 2— Jesús se encuentra a su madre.
- 3— Jesús cae por primera vez.
- 4— Verónica limpia el rostro de Jesús
- 5— Jesús cae por segunda vez
- 6— Simón ayuda a Jesús a cargar la cruz.
- 7— Jesús cae por tercera vez.
- 8— Jesús es consolado por las mujeres de Jerusalén.
- 9— Crucifixión de Jesús.
- 10— Entierro de Jesús.

Los códigos simbólicos alrededor de los cuales se construyeron las estaciones y que analizaremos a lo largo del rito son los siguientes:

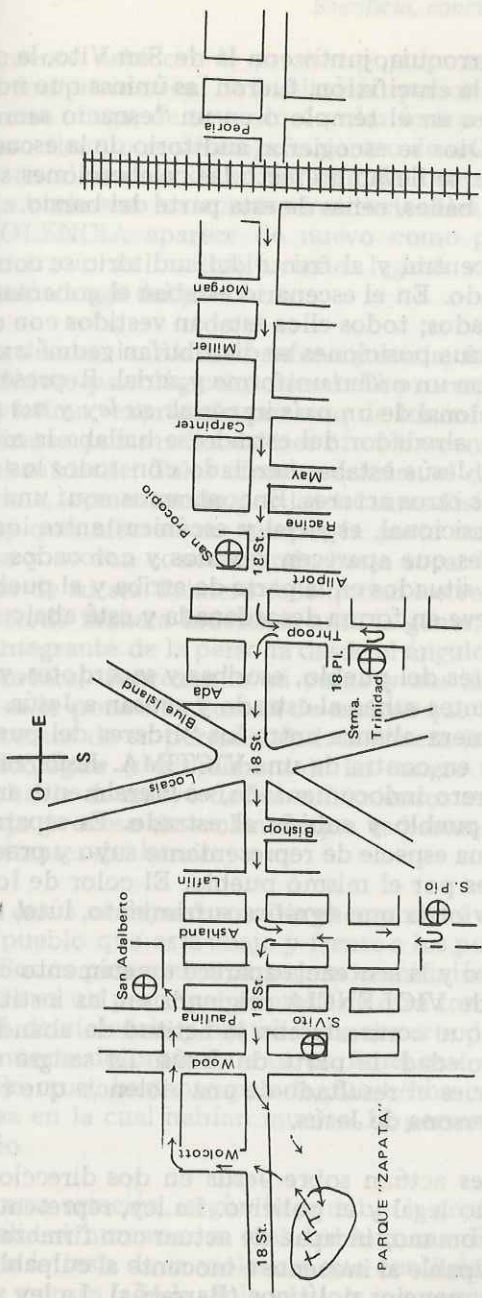
- 1— Código de actores.
- 2— Código de elementos simbólicos centrales (cruz, sangre, etc.)
- 3— Código de posiciones de los actores y de los elementos simbólicos centrales.
- 4— Código de espacios: lugares escogidos para la representación y direcciones espaciales de la procesión.
- 5— Código de actuación popular: formas de desplazamiento y posiciones del pueblo.
- 6— Códigos institucionales: en este código queremos significar la actividad institucional de las parroquias en la realización del ritual y otras intervenciones institucionales del mundo exterior a la comunidad (policía y medios de comunicación).

El drama ritual se estructuró alrededor de *dos estaciones nodales* en las que se efectuó una condensación de símbolos, significados y actores. Estas estaciones fueron el juicio y la sentencia de Jesús (1) y la crucifixión de Jesús (9). Las estaciones intermedias sirvieron de camino, de proceso entre el juicio y la crucifixión. En estas estaciones intermedias se fue operando un proceso transformativo en el pueblo, en la persona de Jesús y en los otros elementos simbólicos del ritual. El entierro de Jesús, que es una especie de epílogo al ritual, tuvo en el caso de Pilsen una función de recapitulación práctica del ritual en la vida de la comunidad.

5.2.2

Primera estación

a) La primera estación se desarrolló en la parroquia llamada Providencia de Dios. Esta iglesia está muy involucrada en los problemas sociales de la comunidad. El énfasis socializador propuesto por la parroquia en el campo religioso se orienta más hacia un compromiso con la comunidad y a colaborar por lo tanto con los problemas cotidianos de los inmigrantes; dentro de esta perspectiva sitúa las diversas celebraciones li-



Mapa del recorrido de la procesión.

El signo + representa los sitios de las parroquias.

El signo + + representa el lugar de la crucifixión.

túrgicas. Esta parroquia, junto con la de San Vito, la cual estuvo a cargo de la crucifixión, fueron las únicas que no tuvieron las estaciones en el templo o en un "espacio sacro". En la Provincia de Dios se escogieron auditorio de la escuela que es el lugar donde se llevan a efecto las celebraciones sociales como reuniones, bailes, cenas de esta parte del barrio.

b) En la parte central y al frente del auditorio se construyó un estrado elevado. En el escenario estaban el gobernador romano y los soldados; todos ellos estaban vestidos con colores rojo y blanco y sus posiciones se distribuían geométricamente, de acuerdo con un orden uniforme y serial. Representaban el poder institucional de un país imperial: *su ley y sus fuerzas militares*. Abajo, alrededor del estrado se hallaba la masa popular del barrio. Jesús estaba mezclado con todos los demás, lo mismo que los otros actores. Encontramos aquí una primera oposición (posicional, espacial y escénica) entre los poderes institucionales que aparecen vestidos y colocados de manera uniforme y situados en la parte de arriba y el pueblo que conversa, se mueve en forma desordenada y está abajo.

Los representantes del pueblo, escribas y sacerdotes, vestidos de colores brillantes suben al estrado y acusan a Jesús. Se forma así una primera alianza entre los "líderes del pueblo" y las instituciones en contra de una VÍCTIMA. Jesús, representado por un obrero indocumentado, es literalmente arrebatado de entre el pueblo y subido al estrado. Es separado del pueblo, como una especie de representante suyo y presentado a las autoridades por el mismo pueblo. El color de los vestidos de Jesús es violeta que significa sufrimiento, luto, muerte.

Durante el juicio y la sentencia aparece un elemento constante y creciente de VIOLENCIA originada en las instituciones y en el pueblo que contrasta con la actitud de abandono indefenso, y de soledad de parte de Jesús. La sangre que comienza a brotar es el resultado de una violencia que realmente exprime la persona de Jesús.

Las instituciones actúan sobre Jesús en dos direcciones distintas: el camino legal y el policivo. La ley, representada por el gobernador romano, incapaz de actuar con firmeza y rectitud, declara culpable al inocente e inocente al culpable, quien es liberado por manejos políticos (Barrabás). La ley se aplica

injustamente debido a la presión popular manejada por sus líderes institucionales. La institución policiva castiga a Jesús de manera ciega, de acuerdo con las órdenes recibidas, pero al mismo tiempo se desempeña dentro de un espacio de autonomía en el manejo de su víctima. La brutalidad, el desprecio y la burla son los aportes institucionales de los soldados. La VIOLENCIA aparece de nuevo como protagonista que actúa a través de las instituciones legales y policivas con la aprobación ciega del pueblo.

Por otro lado, la Víctima sufre injusticia, falta de respeto y dolor físico, psicológico y moral. El proceso de sufrimiento de la víctima, expresado por uno de los informantes, puede simbolizarse por medio de tres círculos concéntricos alrededor del sufriente. Tales círculos señalan el dolor que padece la víctima, comenzando por las torturas físicas (círculo más amplio) que afectan su cuerpo, la parte más externa de la persona y se van concentrando hasta tocar los aspectos más internos de su ser. Primero se le quitan los vestidos quedando expuesto de manera indefensa ante la gente; los vestidos son parte integrante de la persona desde el ángulo cultural. Luego se le tortura, destrozando su carne y sus miembros y finalmente se le pone una corona de espinas que toca los aspectos más internos de su personalidad: la cabeza (se le trata de acabar psicológica y moralmente). La sangre que comienza a brotar habla de nuevo de los sufrimientos originados por un complejo proceso de violencia que es bastante conocido por los habitantes del barrio.

Luego, Jesús es dejado solo en el centro del estrado, rodeado por el pueblo que está abajo y frente a los poderes institucionales. Todos piden su muerte y su crucifixión. Jesús recibe la cruz que es un peso que expresa de otra forma el proceso relacional de violencia y brutalidad por parte de unos y que expresa muerte dolorosa para otros. En el caso concreto de este ritual, la cruz, bastante pesada, fue hecha con la madera de una casa en la cual habían muerto 12 personas a causa de un incendio.

c) En esta estación, según lo percibía la gente, se presentaba una realidad humana: su realidad humana. En este punto se presenta la tesis de la violencia que continúa presente el día de hoy: por un lado la violencia y la incompetencia de los po-

deres institucionales que destrazan y victimizan a inocentes, violencia de las masas, manejadas ideológicamente y que actúan de manera ciega, por venganza, pero careciendo de razones claras y violencia de los líderes de la comunidad, que aliados con la maquinaria institucional destrazan los individuos sin importarles sus vidas. Por otro lado está el individuo que "porque le tocó" y por las circunstancias estructurales de la sociedad tiene que sufrir: es la víctima. En este caso se subraya el carácter de soledad de Jesús, su situación de indefensión, su realidad de impotencia y de abandono frente a la sociedad. Representa una realidad cotidiana, producida por la violencia social que en cierto sentido se calma cuando alguien es sacrificado: desde este ángulo el proceso condenatorio de Jesús es cargarlo con toda esa angustia comunitaria, con toda la furia y oscuridad popular encerrada en sus frustraciones que no entiende en sus orígenes ni en sus proyecciones el dolor existente. Es el resultado de la violencia institucional, orgullosa de haber "cumplido con su deber" cuando sabe muy bien que ha obrado mal.

Jesús, como víctima (ya aquí entra toda la problemática epistemológica del mundo religioso) representa además en este caso, un modelo para la gente que sufre, que ve que puede compartir sus sufrimientos con él. Las gentes se sienten seguras al mirar el sufrimiento de Jesús puesto que él es hombre pero al mismo tiempo se dice Dios. Por lo tanto, piensan ellos, los sufrimientos de Jesús son mayores que los suyos. Puesto que Jesús se entiende "como perteneciente a la comunidad" pero estando al mismo tiempo por encima de ella, más allá de ella, por ser Dios, los sufrimientos comunitarios se reconfortan; no se les suprime, ni se les olvida sino que se les da otra dimensión para afrontarlos. Finalmente este episodio plantea a la gente una serie de preguntas sobre el sentido mismo del sufrimiento, del mal moral, del abuso, de la crueldad y del caos incomprensible del dolor que parece ser el eje estructural del mundo. Los elementos de esta estación pueden condensarse de la siguiente manera:

Sociedad

Jesús

Poderes institucionales

Soledad personal

Pueblo

Víctima

Sociedad

Violencia

Injusticia

Burla

Actividad

Jesús

Sangre

Inocencia

Humillación

Abandono

Jesús, condenado a morir es bajado de la cruz y se mezcla de nuevo con el pueblo. Es el *muerto vivo* que camina entre la gente. Se comienza a realizar a través del *proceso* ritual una transformación antitética frente a la afirmación de la VIOLENCIA propuesta en el primer momento. Los elementos que tomaremos en cuenta, en primer lugar, para señalar este proceso de cambio son la dirección que toma la procesión, la distribución posicional del pueblo, los lugares por donde se atraviesa y las *inversiones* sociales y culturales propias de este tipo de ceremoniales.

5.2.3

a) La procesión toma ahora la dirección oriente-occidente que es significativa para la gente del barrio, tal como fue expresado por ellos. Oriente-occidente es la dirección que toman las personas del barrio cuando quieren mudarse a un lugar mejor. Los barrios del occidente son una meta para la mayoría de la gente de Pilsen. La parte occidental es también la mejor del barrio; en el oriente las casas son más pobres y más viejas; la mayoría de los edificios abandonados y lotes desocupados está en esa parte del barrio. La autopista que corta la parte oriental del barrio es percibida como una concretización del plan de desarrollo urbano que amenaza su estabilidad. En el oriente existe también más violencia e inseguridad. El occidente, por otro lado, es visto como lugar de promesa y oportunidad: significa mejores casas, mejores trabajos, mejores escuelas, más parques, más seguridad.

b) La estructura posicional de la gente cambia radicalmente cuando comienza la procesión. De una posición desordenada y circular, alrededor del estrado, se organizan ahora en una formación ordenada y longitudinal. Hemos señalado antes que entre la primera estación y la crucifixión hay un camino, un proceso, un andar, un movimiento; al mismo tiempo, den-

tro del dinamismo del ritual este trayecto espacio-temporal corresponde también a un proceso. En este proceso, la posición y las actitudes del pueblo comienzan a cambiar.

Al frente de la procesión, Jesús camina con la cruz. Ahora la gente lo sigue, va detrás de él. Después de Jesús y formando dos filas dispuestas horizontalmente van los actores que representan personajes de la Escritura (María, Apóstoles, santos, escribas, etc.). Luego, siguiéndolos por el centro de la calle caminan cientos de personas ordenadamente. Estas gentes son personas más cercanas a la Iglesia y a las actividades religiosas. Otras personas, de manera desorganizada, se desplazan por las aceras siguiendo a Jesús; es gente menos involucrada con la Iglesia pero que reciben una clara influencia de su código simbólico. Frente a las tiendas y desde las ventanas aparecen muchos curiosos que son simples espectadores. Es esta una buena discriminación del pueblo y de sus diversos sectores al código religioso.

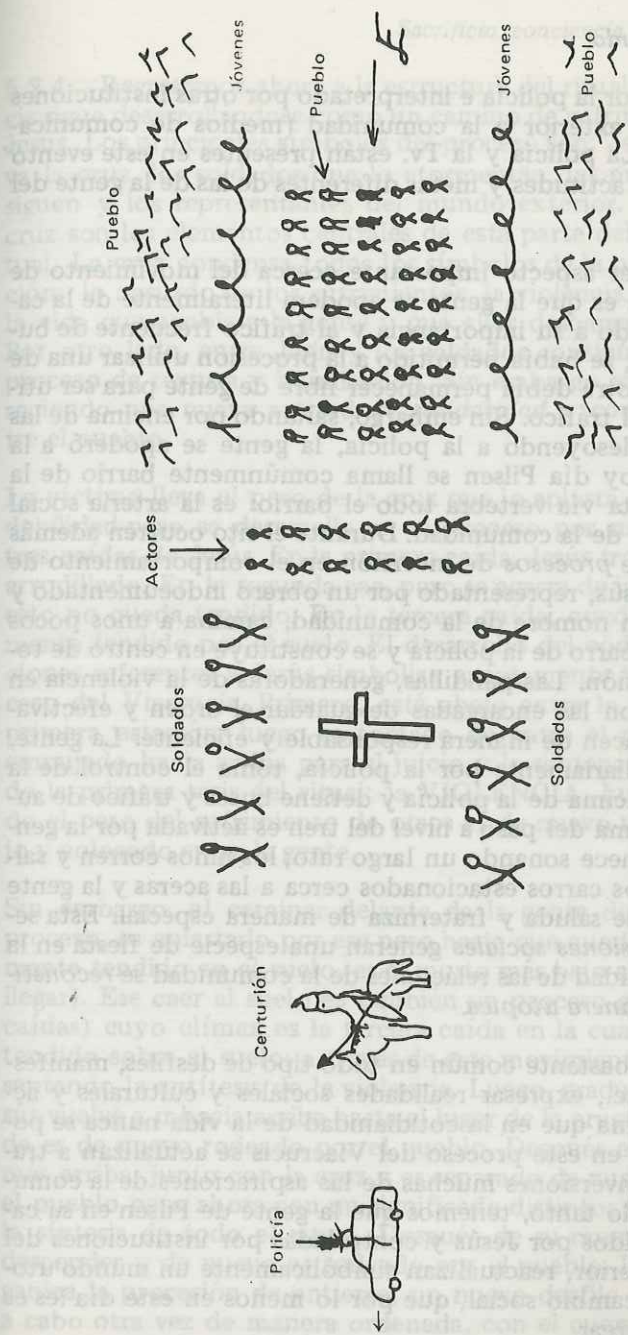
Cuando analizamos las características sociales de la comunidad, anotamos que la gente de Pilsen hace una distinción entre su comunidad y el mundo exterior a ella. Pues bien, en la procesión este mundo externo al barrio se hace presente por medio del carro de la policía que va al comienzo, abriendo el camino y por los equipos de medios de comunicación, especialmente de la televisión que se mueven de un lado al otro a lo largo del desfile. El carro de la policía que representa para la gente mucho de la represión y brutalidad del mundo "exterior", es seguido muy de cerca por el centurión que va a caballo y que es como una especie de prolongación entre la policía de hoy y las fuerzas represivas del tiempo de Jesús. Los otros soldados romanos caminan a los dos lados de Jesús, ordenadamente, continuando la prolongación policial. Entre la calle y las aceras y guardando el orden entre el pueblo, hay unos doscientos muchachos pertenecientes a *pandillas*. El orden de la procesión es como se presenta en la página siguiente.

Por lo tanto, si consideramos el camino al occidente como un proceso de cambio hacia mejor vida (realidad descubierta y analizada por los informantes), encontramos que Jesús, en cierto sentido lo dirige, sufriendo y llevando la cruz. De todas maneras, Jesús muestra un camino a la gente y esta lo sigue. Sin embargo, en otro sentido, el camino también es señalado

oral
osi-
a la
ndo
re-
san-
ca-
ntes
reli-
zan
ada
có-
pa-
esta
cto-

uni-
en-
n la
por
o el
spe-
otro
pa-
ndo
e va
ntre
sús.
sús,
ntre
hay
or-
nte.

un
ca y
en
das
gue.
ado



y dirigido por la policía e interpretado por otras instituciones del mundo exterior a la comunidad (medios de comunicación, Tv.). La policía y la Tv. están presentes en este evento pero tienen actitudes y metas diferentes de las de la gente del barrio.

c) Un tercer aspecto importante acerca del movimiento de la procesión es que la gente se apodera literalmente de la calle 18. Debido a su importancia y al tráfico frecuente de buses y carros, se había permitido a la procesión utilizar una de sus vías; la otra debía permanecer libre de gente para ser utilizada por el tráfico. Sin embargo, saltando por encima de las barreras y desoyendo a la policía, la gente se apoderó a la otra vía. Hoy día Pilsen se llama comúnmente barrio de la calle 18; esta vía vertebra todo el barrio: es la arteria social y comercial de la comunidad. Durante el rito ocurren además una serie de *procesos* de inversión en el comportamiento de la gente. Jesús, representado por un obrero indocumentado y actuando en nombre de la comunidad, camina a unos pocos metros del carro de la policía y se constituye en centro de toda la procesión. Las pandillas, generadoras de la violencia en el barrio, son las encargadas de guardar el orden y efectivamente lo hacen de manera responsable y eficiente. La gente, dominada diariamente por la policía, toma el control de la calle por encima de la policía y detiene buses y tráfico de autos. La alarma del paso a nivel del tren es activada por la gente y permanece sonando un largo rato; los niños corren y saltan sobre los carros estacionados cerca a las aceras y la gente en la calle se saluda y fraterniza de manera especial. Esta serie de *inversiones sociales* generan una especie de fiesta en la cual la totalidad de las relaciones de la comunidad se *reconstituyen de manera utópica*.

Aunque es bastante común en todo tipo de desfiles, manifestaciones, etc., expresar realidades sociales y culturales y actuar de forma que en la cotidianidad de la vida nunca se podría hacer, en este proceso del Viacrucis se actualizan a través de las inversiones muchas de las aspiraciones de la comunidad. Por lo tanto, tenemos que la gente de Pilsen en su camino, dirigidos por Jesús y controladas por instituciones del mundo exterior, reactualizan simbólicamente un mundo utópico y un cambio social, que por lo menos en este día les es permitido crear.

5.2.4 Regresemos ahora a la estructura del ritual. El Viacrucis sigue desarrollándose como un camino de sufrimiento para Jesús. Los principales símbolos del proceso son: Jesús que lleva la cruz, los soldados que lo atormentan, las masas que lo siguen y los representantes del mundo exterior. Jesús y su cruz son los elementos centrales de esta parte del proceso ritual. La cruz condensa todos los símbolos de la primera estación: lo absurdo de los sufrimientos, la violencia, el peso de la vida que agobia a la gente y que ellos descargan en Jesús. Por otro lado, entre Jesús y los soldados continúa el mismo proceso de tortura y humillación. Sin embargo ahora va apareciendo una nueva actitud de *solidaridad* y *compasión* entre el pueblo.

La víctima lleva el peso de la cruz que lo aplasta. La relación debilidad-peso se desarrolla en el proceso por medio de las tres caídas de Jesús. En la primera caída, Jesús tropieza y cae arrodillado. En la segunda cae, pero se agarra de la cruz y por esto no queda tendido. En la tercera caída, queda completamente tendido por el suelo. El desarrollo del código de posiciones referentes a Jesús simboliza exactamente todo el proceso del Viacrucis. Primero, está abajo entre la gente en la primera estación, luego es tomado de entre el pueblo y es empujado hacia arriba para el juicio y la sentencia planteando la primera tesis del ritual: la VIOLENCIA. Luego, llevando el peso del sufrimiento de otros es de nuevo tomado abajo y colocado entre la gente.

Sin embargo, al caminar delante de la gente dirigiendo un proceso, es aplastado por ese peso hasta que queda completamente tendido en el suelo (es el punto más bajo al que puede llegar). Ese caer al suelo es también un proceso gradual (tres caídas) cuyo clímax es la tercera caída en la cual queda extendido sobre el suelo; a través de este movimiento se va presentando la antítesis de la violencia. Luego, gradualmente Jesús vuelve a ir hacia arriba hasta el lugar de la crucifixión donde es de nuevo rodeado por el pueblo. Después es levantado más arriba, junto con la cruz y es separado de nuevo de entre el pueblo pero ahora con un significado distinto; se opera allí la síntesis de todo el ritual. Después de su muerte vuelve a descender y de nuevo es rodeado por el pueblo. Luego se organiza la procesión de entierro, un nuevo desfile que se lleva a cabo otra vez de manera ordenada, con el cuerpo de Jesús

al frente del cortejo. Finalmente vuelve de nuevo a yacer sobre la tierra de su tumba. Sin embargo, este segundo yacer sobre el suelo no significa sufrimiento sino, por el contrario, esperanza y nueva vida. En esta segunda procesión se efectúa una recapitulación de todo el ritual que es revivida por la comunidad.

Volvamos a la tercera caída de Jesús. Frente a su sufrimiento, aparece un contrapunto de compasión y solidaridad de la gente. El sufrimiento de Jesús comienza a suscitar un proceso *transformativo* de la violencia hacia la solidaridad a través de la compasión. Estructuralmente, a cada caída de Jesús corresponde un movimiento de *compasión* entre la gente, encarnado en diferentes tipos de personas. Esta estructura didáctica del rito tiende a transformar a la gente, a moverla a compasión y solidaridad. Ante Jesús que toma la cruz, aparece la compañía de su madre; frente a la primera caída se presenta Verónica a ayudarlo; en la segunda caída, Simón lo releva del peso de la cruz; ante la tercera caída lo consuelan las mujeres de Jerusalén. Esta estructura procesual del rito puede sintetizarse así:

- 1- Juicio de Jesús (tesis)
Condensación de símbolos

Antítesis

2- Jesús toma la cruz	Es consolado por su Madre	Consuelo afectivo	María representa a las Madres
3- Primera caída	Verónica limpia el rostro de Jesús	Consuelo psicológico.	Verónica representa a las jóvenes.
4- Segunda caída	Jesús es ayudado por Simón	Consuelo físico.	Simón representa a los hombres.
5- Tercera caída	Jesús es consolado por mujeres de Jerusalén	Consuelo moral Responsabilidad Moral	Mujeres representan a las mujeres mayores.

- 6- Crucifixión de Jesús (Síntesis)
Condensación de símbolos y transformaciones

Un aspecto importante de esta estructura transformativa es el papel de apoyo afectivo, delicado (psicológico), moral y la *compasión* aportada por las mujeres y el papel de apoyo físico (cargar la cruz) realizado por los hombres. El ritual hace énfasis en la función de las mujeres como madres, como jóvenes delicadas y como mujeres maduras al confortar a Jesús. Simón, el hombre, es el único que tiene que ser obligado para que ayude a Jesús. Esta distribución estructural de papeles sexuales se desarrolla de acuerdo con la percepción cultural mejicana acerca de los valores, y funciones de los dos sexos y de sus actitudes en la sociedad.

5.2.5 *La segunda estación representa el encuentro de Jesús con su madre*

Se desarrolló en el jardín de la iglesia de San Procopio. Esta parroquia difiere en su estilo pastoral de las parroquias que organizaron la primera y la novena situaciones. Su enfoque paternalista y tradicional es bien conocido. Aunque ofrece varios servicios sociales, sus directivos están interesados en un severo control religioso y devocional sobre la gente. La estación se desarrolló cerca de la iglesia, en un jardín rodeado por una alta cerca de alambre.

El encuentro de Jesús con su madre tuvo lugar bajo un enorme mural de la Virgen de Guadalupe, Madre de Méjico. Para los mejicanos, el papel de la madre y de la esposa debe ser silencioso pero al mismo tiempo debe servir de ayuda al hombre; una ayuda casi indispensable. La madre nutre, sufre, cuida y permanece en casa. Las madres deben amar y ser amadas como no se ama a nadie. El Día de la Madre es algo muy importante en la comunidad. Las canciones y el folclor mejicanos están llenos de historias de madres y esposas que deben sufrir en silencio la violencia y el machismo de los hombres (hijos y esposos); deben estar dispuestas a recibirlos tiernamente, a curar sus heridas y a darles valor. Por otro lado, Guadalupe es uno de los símbolos más arraigados entre los mejicanos, entre los mestizos: es la *madre mestiza* de tanto arraigo emotivo entre ellos y que ha desempeñado una función esencial en la identificación étnico-religiosa y nacional entre los mejicanos. Ella condensa todo ese mundo interrelativo de madre, de raza, de nación y de religión entre los

habitantes populares de Pilsen frente al mundo exterior y en las mismas relaciones de la comunidad.

Es significativo que en esta estación se reunieron alrededor de cien madres de la comunidad y en este lugar se sumaron a la procesión; llevaban una pancarta enorme en la que se leía: NO MAS VIOLENCIA, refiriéndose a la violencia de las pandillas en la que sus hijos están involucrados. En este lugar, por otro lado, se había hecho presente la más grande concentración de jóvenes. El proceso transformativo del ritual en el cual los sentimientos de violencia se transforman en solidaridad por medio de la compasión, no se efectúa a través de una estructura formal que obra mecánicamente, sino a través de una participación en los símbolos que concretizan una situación, la potencian emotivamente, dan una relevancia a lo que en la vida ordinaria es difícil de sintetizar y posibilitan así una respuesta entre los participantes. En este punto, la realidad del contexto social que el pueblo quiere transformar articula interpelaciones familiares, maternas, referentes a los roles culturales del hombre y la mujer, étnicas y nacionales y atinentes al caos producido por la violencia; todo esto relacionado con la problemática del "mundo exterior" y articulado de manera global por la interpelación religiosa. En esta estación encontramos como elemento central la díada MADRE-HIJO que en este caso concreto *evoca* y *condensa* otros elementos simbólicos:

<i>Madre</i>	<i>Hijo</i>
Sufrimiento	Violencia
Lágrimas	Sangre
Ternura	Machismo

Esta cadena interpelativa, que se condensa en la relación Madre-Hijo, se proyecta en la imagen de la Virgen de Guadalupe, símbolo de la oposición entre la comunidad y el mundo externo. Desde el ángulo estructural del rito, en esta estación se da un paso transformativo hacia la compasión que genera la solidaridad a través de la representación y condensación de todos estos elementos interpelativos.

5.2.6 En la cuarta estación y después de la primera caída de Jesús, aparece Verónica. Es una mujer joven, una "señorita"

a quien en la cultura mejicana se le debe respeto y a veces casi devoción. Verónica es delicada y su gesto de limpiar el rostro de Jesús de su sangre, expresa muy bien esta actitud. Las jóvenes para los habitantes del barrio se identifican por lo general con la vulnerabilidad de la *virginidad* que debe protegerse a toda costa de innumerables peligros. Verónica, al intentar limpiar el rostro de Jesús contraponiéndose a la vulgaridad y brutalidad de los soldados arriesga su integridad personal. Varias veces es rechazada por estos, pero ella insiste hasta que logra acercarse a Jesús. Como premio a su compasión, el rostro de Jesús queda estampado en su velo. En la procesión ella va presentando el velo como bandera que refleja el premio concedido por Jesús y como espejo del sufrimiento de los otros. Es un llamado nuevo a la compasión.

En esta estación, la delicadeza de una joven se enfrenta a la tosquedad de los soldados, el riesgo de una virgen que se enfrenta sola a muchas dificultades se encuentra con un premio a su generosidad recibido de un condenado a muerte en cuya persona ella ha leído a Dios; el consuelo que ella ofrece y da se transforma en un espejo que retrata la cara de Jesús como un llamado a la compasión.

Después de la segunda caída, un joven espectador, obrero de una fábrica, es sacado de entre el pueblo para representar el papel de Simón de Cirene. Según cuenta la leyenda, Simón tuvo que ser forzado para que ayudara a Jesús a llevar la cruz. Con su ayuda, Simón trae un descanso físico a Jesús. El hombre mejicano del barrio, sobre todo el joven, arrogante y jactancioso de su hombría, comenta sus conquistas en el amor, habla de su éxito en el juego, en la bebida o de su valor para burlar a la policía durante sus pillajes para realizar sus asaltos o en el tráfico de drogas; es capaz de derramar su sangre o la de otros por nimiedades pero se resiste a expresar sentimientos más íntimos relacionados con la compasión, con el quebranto diario, con la flaqueza suya como hombre. Piensa que las lágrimas y la expresión de estas actitudes son propias de mujeres y por eso, al hacerlo, se siente como desnudo, disminuido en su valer y en su hombría.

Por estas razones, cuando un hombre desea expresar este tipo de actitudes lo hace en privado, cuando está solo y cuando ayuda expresando compasión, lo hace sin jactarse, en silen-

cio. En esta estación se expresa de manera casi exacta esta problemática, pues Simón es obligado a ser compasivo en público; sin embargo su ayuda se manifiesta de una manera "varonil", colaborando físicamente con Jesús.

Después de la tercera caída, otro grupo de mujeres viene a consolar a Jesús. Esta estación se desarrolló en las escalas del atrio de la parroquia de San Pío, conocida por su enfoque de trabajo centrado en el fomento de devociones a determinados santos, por las grandes sumas de dinero que recoge en estas prácticas y por su énfasis en un ejercicio de los sacramentos organizado en serie.

El grupo de mujeres que intentan consolar a Jesús en esta estación es llamado "mujeres de Jerusalén", representativas en cierto sentido de esa ciudad. Cuando hablan a Jesús para consolarlo, él les contesta: "No lloren por mí; lloren mejor por sus hijos, a los que aguardan situaciones y tiempos muy difíciles". Según la interpretación de los informantes, bastante de acuerdo con el tipo de parroquia que describimos, estas mujeres fueron representadas por grupos de damas de la parroquia y por sus amigas. La mayoría eran viudas o mujeres maduras, madres de familia de estado social acomodado, que manejaban la parroquia y se dedicaban a hacer reuniones sociales y a fomentar "servicios sociales" paternalistas, dejando a un lado los problemas reales del barrio, especialmente los de la juventud. Esta estación fue leída como una lección acerca de este tipo de *compasión*. La respuesta de Jesús, se entiende como una recomendación a las personas que tratan de ayudar a los demás de una manera externa y formalista sin fijarse en sus problemas sociales o personales. Tales personas necesitan más bien consoladas por las gentes a las que consuelan. Al tratar de dar un consuelo moral deben recibir un llamado a la responsabilidad moral que las haga conscientes de su propia situación. Esta estación se convierte en un llamado a la introspección acerca de la manera como se ayuda a los otros; es una advertencia para fijar la atención y descubrir las verdaderas causas del sufrimiento humano.

5.2.7 Al término de esta parte del camino de la cruz en la que vimos el proceso didáctico de los sufrimientos de Jesús generadores de la *compasión* popular, llegamos a la Cruci-

fixión. En esta estación nos encontramos de nuevo con una condensación de símbolos, de actores y de significados. En ella se opera la síntesis de un proceso cuya tesis es la VIOLENCIA, cuya antítesis es la COMPASION y el SACRIFICIO por los otros; es, por lo tanto, el término del proceso transformativo que se realiza en dos niveles distintos pero íntimamente relacionados: en el sufrimiento de Jesús y en la actitud del Pueblo.

Esta estación se realiza en el parque *Harrison* que fue rebautizado por los mejicanos con el nombre de Parque Zapata, en memoria de un campesino del Estado de Morelos en Méjico, que se levantó en una revuelta para conseguir tierra para los campesinos a comienzos de este siglo. La representación aquí, fue organizada por la gente de la parroquia de San Vito que está muy involucrada en el trabajo con el pueblo más humilde y empeñada en la solución de sus problemas. Escogieron conscientemente el Parque Zapata como un símbolo de la crucifixión y de todo el proceso del Viacrucis.

No se quiso tener la representación en el templo pues se deseaba la participación del mayor número de personas en la crucifixión; el lugar fue escogido puesto que el parque es expresión de las reuniones del pueblo de su descanso y de su solidaridad. "El parque, según lo señalaron, es también el símbolo de las áreas rurales de donde venimos; representación además de nuestra vida puesto que está rodeado de nuestras casas y por algunas fábricas donde trabajamos". "El parque en un símbolo de su pasado, de su presente y de su futuro, considerado a través de una interpretación comunitaria".

La elevación sobre la que se "crucificó" a Jesús fue inicialmente un enorme montón de *basura* que los trabajadores de la ciudad acarrearón para tapar una depresión grande que había en el parque. Los trabajadores la dejaron allí y dijeron que se iría nivelando con el tiempo. De todas maneras, el montículo expresaba muy bien la situación de la comunidad y servía con bastante propiedad como base para sintetizar la transformación operada en la cruz.

En este momento, y a pesar de una temperatura de varios grados bajo cero, más de 7.000 personas continúan siguiendo a Jesús. Cuando entran al parque, la procesión ordenada se

desbanda y Jesús, lo mismo que en la primera estación, es rodeado de nuevo por el pueblo. Después de haber caminado con la cruz se identifica otra vez con el pueblo. A lo largo del camino ha habido un proceso de identificación entre Jesús, la víctima y las víctimas del pueblo; pero al mismo tiempo el pueblo se ha distanciado de Jesús, se ha colocado ante su dolor y en el interior de las gentes se ha desarrollado una actitud de compasión clara por el otro que sufre. Muchas personas tratan de tocar a Jesús pero ninguno se atreve a tocar la cruz. Como en la primera estación, Jesús es tomado de entre el pueblo, como su representante y elevado, puesto sobre la pequeña elevación.

En la colina se desarrolla un proceso similar al de la primera estación aunque con un significado diferente. Hay varios soldados presentes para cumplir las "órdenes superiores". Allí Jesús es desnudado de nuevo casi completamente; sin embargo, en esta estación no se hace énfasis en la violencia sino en una actitud de *ofrecimiento* de Jesús. De manera casi idéntica a la de la primera estación en la que dominaba la violencia, en esta estación el proceso de ofrecimiento puede representarse a través de tres círculos concéntricos: en el primero de los cuales ofrece lo más externo de su ser: es desnudado; en segundo lugar entrega sus manos y sus pies (su movilidad y su capacidad de trabajar, de construir), para ser clavado en el peso de la violencia y del sufrimiento que es la CRUZ. Aquí, por medio de los clavos se compromete definitivamente con su dolor y con el dolor del pueblo. Finalmente, con la lanzada del centurión, *ofrece* lo más íntimo de su persona.

En el momento de levantar la cruz se produce un silencio casi total que sólo se rompe cuando Jesús es bajado de la cruz. Identificado con la violencia y el sufrimiento del pueblo se coloca ahora entre el cielo y la tierra explicitando claramente la dimensión religiosa del proceso ritual. Al ser Dios y hombre al mismo tiempo, se constituye como una expresión de la solidaridad entre Dios y los hombres. En sus palabras desde la cruz, Jesús interpreta el camino de la cruz y su propio sufrimiento; explicita toda una lógica de pensamiento y de acción encerrada en *este* proceso ritual: habla del perdón, del don que deja al pueblo en su madre, de la urgencia de construir la solidaridad. Reconcilia a uno de los ladrones que ha sido crucificado con él; contrapone sus sentimientos de sole-

dad y desespero a la necesidad de confiarse en las manos de Dios; así afronta la realidad misma de la muerte que es el resultado de todo el proceso de la cruz. Entonces un soldado clava su lanza en el pecho de Jesús de donde brota más sangre; sin embargo esta sangre no es producto de la violencia, como en la primera estación sino la expresión de un DON completo ofrecido a los otros.

En la última estación, a través de las palabras y acciones de Jesús y por medio del proceso de la crucifixión, *mediado* todo por el sacrificio (MUERTE), encontramos una transformación múltiple cuando comparamos la *crucifixión* con la primera estación (JUICIO). Hemos insistido en que la crucifixión, como estación, es una síntesis que se efectúa a través del camino de la cruz (proceso transformativo o antitético) en dos niveles: *en el de Jesús* con quien la gente se identifica hasta cierto punto pues es hombre salido de entre el pueblo, pero quien desborda al pueblo, puesto que es Dios y *en el pueblo* en el cual se opera también una transformación. En la *primera estación* habíamos descubierto estos elementos estructurales:

<i>Sociedad</i>	<i>Jesús</i>
Poderes institucionales	Indefensión personal
Pueblo	Víctima
Violencia	Sufrimiento
Injusticia	Inocencia
Burla	Humillación
Actividad	Abandono

A través del caminar con la cruz, Jesús transforma la oposición entre la actividad de los poderes institucionales y la indefensión personal en una *nueva solidaridad* por medio del sacrificio suyo y de la compasión generada entre el pueblo; la oposición pueblo-víctima es transformada en la relación pueblo-salvador, por medio de la muerte por los otros que genera solidaridad; la relación violencia-sufrimiento se cambia en reconciliación; la oposición injusticia-inocencia es transformada en conversión; la burla-humillación en respeto y la actividad-abandono se convierte en *DON*. Tenemos entonces, este proceso transformativo que expresa el movimiento dialéctico desarrollado en el rito:

<i>Primera estación</i>	<i>Mediación</i>	<i>Crucifixión</i>
Poderes institucionales	Indefensión personal	Solidaridad
Pueblo	Víctima	Salvador
Violencia	Sufrimiento	Reconciliación
Injusticia	Inocencia	Conversión
Burla	Humillación	Respeto
Actividad	Abandono	Don
Muerte en vida	Muerte	Vida

La *paradoja* del proceso sacrificial, su lógica interna es que Jesús al ser indefenso produce solidaridad contra los poderes institucionales; por ser víctima se convierte en salvador del pueblo; al sufrir transforma la violencia en reconciliación entre el pueblo (otra manera de expresar la solidaridad); por su inocencia cambia la injusticia en conversión dentro del pueblo; a causa de su humillación transforma la burla en respeto; por el abandono total en que se encuentra se convierte en Don. Al ser tomado por la fuerza se convierte en oferente y al morir transforma los muertos vivientes de la sociedad en seres vivos. Ahora bien, todo este proceso de transformaciones paradójicas se logra por la *mediación* de dos elementos que como lo hemos anotado, condensan a los demás: el *Sacrificio* de Jesús (Su *muerte* voluntaria por *los demás*) y la *Compasión* que el sacrificio genera entre las gentes.

5.2.8 Cuando Jesús muere se respira un sentimiento creciente de respeto entre la gente, mezclado con una actitud de alegría que va creciendo en la última estación (entierro de Jesús). Jesús es de nuevo bajado de la cruz, de manera similar a la primera estación; otra vez el pueblo lo rodea. Luego se forma, de nuevo, una segunda procesión con el cuerpo de Jesús a la cabeza del cortejo. Como ocurrió también durante el primer camino, el cuerpo de Jesús yacerá de nuevo en la tierra, pero en este caso como símbolo de una nueva esperanza en la actividad popular.

El sentido nuevo de solidaridad y de transformación del pueblo, síntesis del proceso sacrificial se expresa a través de tres hechos que ocurren en la comunidad. En primer lugar se opera un proceso reversivo de occidente a oriente que encarna una especie de retroalimentación o recapitulación de lo suce-

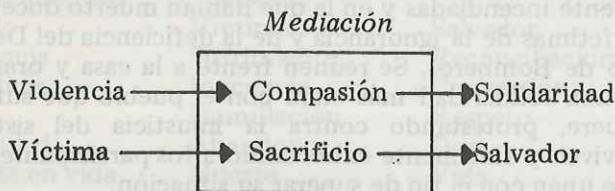
dido, en la misma comunidad. Esta retroalimentación se hace con el cuerpo (cadáver) de Jesús al frente del desfile. Se dirigen en primer término hacia el oriente, a una de las casas recientemente incendiadas y en la que habían muerto doce personas, víctimas de la ignorancia y de la deficiencia del Departamento de Bomberos. Se reúnen frente a la casa y oran pidiendo una solidaridad más clara con el pueblo que sufre y que muere, protestando contra la injusticia del sistema en que viven y finalmente exhortando a los participantes para que se unan con el fin de superar su situación.

El segundo hecho que expresa la transformación que se opera en el pueblo de una situación de violencia a la solidaridad, es la procesión que se continúa con el cuerpo de Jesús hacia la iglesia de San Adalberto, enorme templo que en los últimos años ha permanecido casi abandonado. En el templo ocurre otro proceso de *inversión* similar a los señalados anteriormente cuando se analizaba el proceso del Viacrucis en su momento antitético y que se concretiza en una suspensión de las normas institucionales sobre los espacios sagrados: en primer lugar, ponen el cuerpo de Jesús sobre el mismo altar, lo cual es considerado, por la misma gente y en ocasiones ordinarias, como una seria violación (sacrilegio) de ese lugar sagrado. Al mismo tiempo, mujeres y niños caminan libremente por el presbiterio que está reservado para las ceremonias litúrgicas y al cual a ellos les está casi vedado el acceso; muchos niños y personas adultas se trepan cerca del sagrario lugar donde se guardan las hostias y que es uno de los más sagrados espacios del templo, o a los púlpitos de la iglesia. El silencio que es debido al templo se rompe con charlas y cantos espontáneos.

Esta segunda inversión de los espacios litúrgicos o sagrados, habla también de solidaridad popular pero en una forma distinta a la oración frente a la casa incendiada. Se expresa en primer lugar *una libertad* para quebrar *normas* institucionales lo cual implica cierta protesta contra las mismas. A través de la suspensión de las normas sobre espacios sagrados, la protesta se orienta contra el *mundo institucional* pero se concretiza en la simbología religiosa que se tiene a la mano.

El tercer proceso reversivo o de inversión simbólica que habla de solidaridad se realiza en la misma iglesia de San Adalberto,

Ahora bien, esa transformación se logra por la mediación de otros dos elementos: sacrificio y compasión.



Obviamente, en el proceso del Viacrucis, como en muchos procesos contemporáneos humanos (políticos, sociales, culturales) que abordan la problemática del dolor o de la tortura social, todos estos elementos están íntimamente, estructuralmente relacionados entre sí.

a) Jesús es tomado de entre el pueblo como su representante y se convierte en *Víctima* de las instituciones; recibe la violencia y el sufrimiento del pueblo (cruz) y tiene que llevarla; sin embargo, Jesús acepta voluntariamente esa situación (sacrificio) por los demás, haciéndose así DON para los demás. A través de su caminar con la cruz, por medio de su sacrificio-don acepta el sufrimiento y la MUERTE; al hacerlo por los demás suscita entre el pueblo compasión que se encarna en una nueva solidaridad del mismo pueblo, no sólo hacia Jesús sino hacia todos los demás que padecen lo mismo. Tal solidaridad es una situación nueva, camino hacia la lucha contra la violencia institucional.

Este proceso transforma a Jesús de víctima en Salvador del mismo pueblo y al pueblo lo constituye como salvador en la medida en que siga a Jesús. Por esto, en la cruz, al transformarse en Salvador, transforma la MUERTE (violencia) en VIDA (solidaridad). En otro nivel del proceso religioso, Jesús, siendo Dios y siendo hombre al mismo tiempo, establece por su sacrificio (víctima) una reconciliación (solidaridad) entre la vida de Dios que es *solidaridad*, al superar la antítesis de la solidaridad que es muerte y que es *violencia*.

b) *Este mismo proceso se expresa desde diversos ángulos por medio de los múltiples códigos del drama que se refuerzan en-*

en la cual mucha gente insiste en participar en la *comunión* alrededor del "cadáver" de Jesús, a pesar de las reglas litúrgicas de ese día. Además del deseo de comulgar, de recibir a Jesús que de por sí expresa la construcción de la solidaridad, el hecho de hacerlo de manera extemporánea y alrededor del altar, expresa el deseo de la construcción de una nueva solidaridad litúrgica.

5.2.9 Hasta el momento, nos hemos centrado en el análisis de la estructura significativa del ritual sacrificial y de las mediaciones estructurales por las cuales se operan en éste una serie de transformaciones. Hemos hecho énfasis, además, en los diversos códigos simbólicos a través de los cuales la estructura general toma cuerpo concreto y se expresa. Estos códigos, al concebirse y afirmarse como expresiones de un grupo social concreto, nos remiten al contexto social por un lado, y nos confirman que la estructura del Viacrucis que analizamos, es irrepetible, como lo es el grupo social que lo realiza y su misma manera de vivir el mundo religioso.

Ahora bien, al centrarnos en el aspecto estructural, hemos querido fijarnos *principalmente* en una realidad que señala los procesos populares, vistos desde un ángulo más externo. Aunque nuestra interpretación no ha sido gratuita sino elaborada con los informantes y de acuerdo con su percepción del proceso, en esta parte el elemento simbólico social y su estructuración ha sido el núcleo del análisis. Más adelante nos adentraremos en la consideración del proceso fenomenológico de las principales *percepciones* populares durante el ritual. Obviamente, estos son dos ángulos distintos desde los cuales se puede examinar la conciencia social, relacionándola primero, con un polo centrado en la estructura y los símbolos del proceso y luego, con otro polo o ángulo más orientado a los elementos perceptivos. Aunque cada ángulo está constituido por elementos estructurales, procesuales, simbólicos y perceptivos, en el análisis de cada uno se hace énfasis en aspectos distintos.

Estructuralmente, el ritual está basado en la oposición y transformación de dos pares de elementos:

Violencia — Solidaridad
 Víctima — Salvador

tre sí para expresarnos tal realidad. Si tomamos el código de las posiciones de Jesús en sus movimientos, nos encontramos con una secuencia estructural que nos habla de este proceso. Jesús está en primer lugar *abajo* y es *subido* para destacar la violencia; luego vuelve *abajo* para ponerse al frente del pueblo; en este proceso sigue bajando hasta *caer al suelo*. Luego de estar *abajo* de nuevo con el pueblo, es *subido* otra vez a la cruz para destacar la salvación; luego vuelve *abajo* y se sitúa frente al pueblo para *yacer* por lo último en *el suelo*. Encontramos pues, dos cadenas posicionales que tienen sentidos distintos, pero que se replican estructuralmente para destacar el proceso de transformación de la víctima a salvador:

Víctima: abajo-arriba — abajo — sobre el suelo.

Salvador: abajo-arriba — abajo — sobre el suelo.

c) La relación de posiciones entre Jesús y el pueblo expresa, desde otro ángulo la misma realidad: *rodeado* por el pueblo es arrancado de entre el pueblo — Jesús permanece *separado* durante el juicio (víctima-violencia) y recibe la cruz — Jesús con la cruz es de nuevo *rodeado* por la gente — Jesús toma luego una posición al *frente* del pueblo en el camino a la crucifixión — en el lugar de la crucifixión es de nuevo *rodeado* por la gente — Es de nuevo *separado* de entre la gente para morir en la cruz — al ser bajado de ella es de nuevo *rodeado* por el pueblo — el cuerpo de Jesús toma de nuevo una posición *frente* al pueblo en la procesión hacia la tumba. Tenemos entonces una estructura que se repite de manera idéntica para significar la transformación de víctima en salvador, con *relación al pueblo*.

Víctima: rodeado — separado — rodeado — al frente.

Salvador: rodeado — separado — rodeado — al frente.

d) El código de espacios y la actuación de las masas señala la relación dialéctica entre la violencia y la compasión: la violencia es transformada en solidaridad por medio de la compasión. Las masas rodean a Jesús de manera violenta — aprueban el sufrimiento de Jesús en el juicio y participan en la violencia de este — toman a Jesús violentamente cuando coge la cruz — las masas siguen a Jesús, quien encabeza la procesión y por el camino a la cruz varios representantes de la comunidad expresan su compasión por Jesús como una lección para

el pueblo. En este segmento de la procesión se encuentra esta estructura: Jesús toma la cruz — compasión — 1a. caída — compasión — 2a. caída — compasión — 3a. caída — compasión. En el lugar de la crucifixión las masas rodean de nuevo a Jesús con respeto y admiración — miran a Jesús calladamente cuando es elevado en la cruz — las masas rodean con gozo el cuerpo de Jesús bajado de la cruz — las masas son de nuevo guiadas por el cuerpo de Jesús actuando de manera solidaria.

Cuando analizábamos antes este código de espacios y de actuación de las masas, señalamos algunos elementos que expresan la transformación de la violencia a la solidaridad a través de la compasión. Durante el camino de Jesús con la cruz hay varias *inversiones* de funciones y actitudes entre los miembros de la comunidad que señalan este proceso: un indocumentado — el papel de Jesús es representado por un indocumentado — es el centro de la procesión; las pandillas se encargan de cuidar el orden; la gente fraterniza en las calles; se apodera de la calle principal desbordando a la policía. Después de la muerte de Jesús hay una segunda afirmación de la reconstrucción utópica (transformación) de la comunidad que expresa esa nueva solidaridad: la dirección del desfile se invierte, y se regresa al seno de la comunidad; vuelven del oeste al este; hay oraciones y protestas frente a una casa quemada; se rompen las reglas institucionales de los espacios sagrados; se insiste en recibir la comunión alrededor del cuerpo de Jesús.

e) La cruz, la sangre, la misma tortura tienen significados diferentes al comienzo y al fin de la procesión. Al principio expresan violencia, opresión, abuso, humillación, crueldad; al final prima el sentido de don y de salvación.

f) El Viacrucis revela también el código institucional que expresa la orientación y el manejo de significados realizados por las parroquias, que concretizan la acción ritual y canalizan luego lo que ocurre en el rito. Aunque el proceso transformativo es enfatizado por todas las parroquias, su canalización será muy distinta: mientras varias de ellas insisten en oraciones y actos litúrgicos, otras harán énfasis en la necesidad de construir la solidaridad humana, cuyo objetivo es la transformación de las relaciones sociales entre los miembros de la comu-

nidad y la lucha por los derechos de la misma frente al mundo exterior.

En otras palabras, todos los códigos señalan que los *dolientes* (víctimas) producidos por cualquier tipo de *violencia*, pueden ser transformados en *solidaridad* (salvación) cuando son aceptados con *compasión* y cuando saben entregarse con un espíritu de *don* (sacrificio) por los otros. Sufrir por los otros se convierte en sacrificio y sacrificio es salvación.

6. ANALISIS FENOMENOLOGICO

A continuación y como lo anotamos antes, señalaremos los elementos más notorios de la percepción interna del proceso del Viacrucis por parte de los participantes, haciendo énfasis en la manera como ellos incorporan el drama en sus vidas. Este ángulo de análisis acaba de develar el sentido del ritual sacrificial en la conciencia social.

6.1 Todos los informantes estuvieron de acuerdo en un *primer núcleo de percepción*: vivieron el drama ritual de la pasión de Jesús como si fuera *algo real*. Todos afirmaron que la representación en vivo de la pasión había sido una revelación para ellos pues nunca se habían imaginado cuánto había sufrido Jesús. Todos dijeron que habían leído o escuchado algo referente a la pasión, inclusive habían visto representaciones dramáticas de la pasión o habían participado en otros Viacrucis en Méjico; sin embargo, insistían, la percepción visual y dinámica de su participación en el drama les dio un tipo de comprensión más viva de los sufrimientos de Jesús.

Describen la percepción visual de la sangre, de los escupitajos sobre el rostro de Jesús, del peso de la cruz, de los azotes, del frío que tuvo que soportar, de su desnudez, de la corona de espinas; expresan sentimientos de horror, temor, compasión, rabia y admiración. Señalan los sufrimientos morales de Jesús, expresados en la injusticia del juicio, en la brutalidad de los soldados, en el encuentro con su madre, en la burla y humillación frente a los sicarios y expresan actitudes de desesperación, ternura, angustia e indignación. La percepción visual del drama y su participación en él, les ayuda a sacar dos

conclusiones: saben que el drama es una representación de la pasión de Jesús; ahora bien, si en la representación Jesús sufre tanto, cuánto debió sufrir en su pasión verdadera. Segundo, anotan que Jesús sufrió todo esto por *nosotros*; brota entonces una actitud de reciprocidad, un deseo de convertirse en servicio para los otros.

6.2 El segundo punto nodal de percepción es una introspección que hacen acerca de sus problemas individuales. Aunque no se identifican completamente con Jesús, El es sin embargo una especie de espejo en el cual pueden identificar sus problemas. Al aparecer ante sus ojos la problemática del dolor en el ritual, la abordan de manera sintética y comprensivo al mismo tiempo. La mayoría de los informantes expresó: "Mi vida también es un Viacrucis y yo tengo que llevar también una cruz diaria". "Durante el Viacrucis estuve pensando en mis problemas. No creo que Jesús tenga que resolver mis problemas pero éstos no son gran cosa cuando los comparo con los sufrimientos de Jesús". "Después del Viacrucis soy más consciente de mis propios problemas y me siento mejor después de identificarlos".

Los informantes identifican sus problemas y sienten una especie de consuelo pues "Yo no me siento solo ahora cuando sufro pues Jesús murió por mí". Se les preguntó acerca del significado de estas frases pues se quería saber si el sufrimiento de Jesús les ayudaba solamente a sobrellevar esos problemas o si existía alguna dinámica detrás de estas palabras. Diez informantes respondieron en estos términos: "Yo no puedo evitar él llevar la carga de mis problemas; yo no puedo negar que tengo que sufrir; sin embargo, cuando encuentro alguien que me acompaña y que quiere, puedo manejar mis sufrimientos mucho mejor y siento que soy capaz de resolverlos. Jesús me ama puesto que sufrió por mí".

6.3 El tercer núcleo de percepción de los informantes se relaciona con la comunidad, con el *pueblo*. Todos insistieron en que lo que más les había impresionado había sido la percepción de ver tanta gente "*caminando con el Señor*". Era la percepción de la totalidad del "pueblo" moviéndose hacia la misma parte. Ahora bien, la comunidad era percibida como un pueblo sufriente. Esta percepción se relacionó de nuevo con

los sufrimientos de Jesús. La mayoría de ellos había pasado por experiencias similares a las de los sufrimientos de Jesús presentados en el Viacrucis o había visto a otros miembros de la comunidad (parientes, amigos, familiares o desconocidos) pasar por el mismo trance. Así, identificaron el juicio de Jesús con las injusticias padecidas por ellos en juzgados y cárceles; el despojo de los vestidos de Jesús fue comparado con el caso de varias jóvenes que fueron aprendidas por la policía cuando estaban en una protesta organizada frente a unos almacenes y que fueron desnudadas (deshumanizadas, dicen los informantes) en la estación de la policía; también compararon esa situación con las múltiples requisas a las que se ven obligados y en las que se abusa de ellos; la persona de Jesús fue identificada con la del indocumentado; los soldados fueron asimilados a la policía; las caídas de Jesús con su situación en las fábricas.

Sin embargo, estas percepciones de la comunidad a través de las masas populares que caminan con Jesús, encierran algo más que compasión: "Si Jesús sufrió por nosotros, debemos sufrir para que los demás salgan de esta mala situación"; "Sabemos que la unidad del pueblo es el único medio para resolver nuestros problemas"; "Dar sangre quiere decir dar vida; si sufrimos por los demás, podemos darles vida. Esto es lo que necesitamos". Así, en la percepción de la totalidad del pueblo que camina con Jesús, ven, manejan, estudian las dimensiones de la totalidad de los sufrimientos de la gente del barrio. El captar los sufrimientos de Jesús que marcha al frente de la comunidad entregándose a los otros, los mueve a pasar de una actitud de compasión a una posición de solidaridad activa. Obviamente, en este proceso ayuda la reconstrucción utópica de la comunidad que se logra en rituales o ceremoniales de este tipo.

Los informantes eran también conscientes de que la solidaridad exige nuevos sacrificios. Esta necesidad de *dureza* para poder ayudar a los otros se percibió y se expresó en la fortaleza con que soportaron la bajísima temperatura durante la procesión, en la manera como padecieron hambre ya que la mayoría sólo vino a almorzar a las 4:00 p.m. y sin embargo permaneció alegre; en el caminar durante la procesión hasta el final. Así pues, la percepción de caminar, de avanzar con los otros, les ayudó a entender la necesidad de fomentar

la solidaridad detrás o alrededor de Jesús. Así, se entiende de que tomando como base la percepción de la pasión, transforman su sufrimiento en sacrificio (dándose a los demás, a los otros) y transforman su sacrificio en salvación (creación de una nueva comunidad). Reconocen que el compromiso del pueblo con esta tarea tiene varios niveles y está lleno de dificultades; sin embargo, la presencia de la juventud fue considerada como un signo de éxito en este proceso. Todos los informantes manifestaron una firme seguridad en el éxito de este proceso de solidaridad. Sus creencias religiosas les daban esa seguridad; uno de ellos anotó: "Si Cristo camina con nosotros, nada ni nadie puede hacernos daño realmente. Dios nos ayuda en los momentos difíciles y está con nosotros en las etapas positivas".

De este modo, el código religioso realiza, finalmente, el aglutinamiento y la identificación de la comunidad frente al "mundo exterior a la comunidad": reconocen que hay divisiones en la comunidad, sin embargo, están unidos en el mismo propósito, con la misma percepción religiosa en su lucha contra ese mundo exterior hostil a la comunidad. Por otro lado, el Viacrucis cumplió la función de identificar y afirmar al pueblo del barrio en una línea étnico-nacionalista frente al mundo hostil que los acecha pues como señalaban acerca de la información presentada por la televisión a través de los canales locales: "Estamos educando a los 'gringos' acerca de nuestra religión y nuestra cultura. Les hemos demostrado que nosotros podemos hacer cosas que ellos no hacen y que nuestro Viacrucis ha sido una representación artística".

7. EPILOGO

7.1 Al comenzar este ensayo nos propusimos como objetivo y problemática general, analizar las relaciones existentes entre el fenómeno religioso del pueblo y la participación popular. Para llevar a cabo dicho análisis de manera concreta nos centramos en la consideración de un ritual sacrificial (Viacrucis) y sus implicaciones en la conciencia social de un grupo concreto: la comunidad mejicana del barrio Pilsen. Siendo el mundo religioso un aspecto de la conciencia social del pueblo, quisimos hacer énfasis en ese nivel concreto y sopesar sus relaciones mutuas.

7.1.1 Si consideramos el mundo religioso popular como un sistema simbólico cuyo horizonte presenta un orden general de la existencia para el pueblo, vivido como algo real, con actitudes y motivaciones específicas y si abordamos la problemática de la participación popular dentro del marco de la articulación del pueblo a un proyecto social libertario frente al bloque en el poder, que puede incidir en el cambio de las formas de reproducción del sistema social, concluimos que la relación entre estos dos elementos no puede darse de manera concreta partiendo únicamente del mundo religioso como si este tuviera una existencia en sí, independiente de la sociedad. Efectivamente, la pregunta central de este ensayo tiene muchas respuestas concretas de acuerdo a como existan las diversas formaciones sociales, de acuerdo a la forma como le mundo religioso esté articulado en ellas y de acuerdo a lo que este mundo religioso signifique para la sociedad. Si el mundo religioso es por esencia significativo, las simples *formas* religiosas no pueden darnos una respuesta a este problema. Debemos recurrir al mundo de los *significados* religiosos y estos siempre están condicionados en una u otra forma por la formación social concreta.

7.1.2 La pregunta por las relaciones entre religión y participación populares nos remite siempre a una formación social concreta, y en ella a la manera como el polo popular se conforma ante el bloque en el poder. Si la religión es un fenómeno significativo, las realidades sociales estarán presentes en ella de una u otra forma especialmente en el nivel *connotativo* de los símbolos a través de todo el sistema religioso.

Por lo tanto, encontramos una primera línea de condicionamientos ascendente que parte de las relaciones sociales (con todo lo que ellas implican) y afecta al mundo religioso en su totalidad. En el caso concreto que consideramos, detectamos un grupo humano de inmigrantes, principalmente campesinos, que conforman, en una ciudad extranjera, una comunidad *obrero* en la que los problemas étnicos son de gran relevancia, sea dentro del barrio respecto a otros grupos étnicos de edad más antigua y que se enfrentan con los nuevos, o fuera de él, frente al "mundo exterior" a la comunidad. Como mano de obra barata y en oferta, dadas las condiciones macrosociales de la ciudad, su demanda de obreros y la evolución urbanístico-económica de la misma, los habitantes

de Pilsen están arrinconados y aplastados por innumerables problemas de desempleo, de explotación salarial, de pésimas condiciones de vivienda, educación y familia; como expresión de toda esa situación aparece un serio problema de violencia juvenil, agravado en múltiples ocasiones por la frustrada situación de los indocumentados.

7.1.3 Es evidente que no en todos los grupos populares de una misma formación social, ni en todas las formaciones, aunque tengan una configuración similar de relaciones sociales, aparece un mundo idéntico de representaciones sociales o conciencia social. Esta afirmación es evidente cuando consideramos diversos núcleos o comunidades concretas de obreros, inmigrantes mejicanos de Chicago y los comparamos con los del barrio Pilsen. ¿De dónde proviene esta diferencia en el ámbito de la conciencia social? La primera diferencia la encontramos en lo que hemos denominado *eje central* de sentido de la conciencia social, o *eje interpelativo* central de la conciencia social, que articula las demás interpelaciones socioculturales del grupo en cuestión. Mientras en muchos barrios de obreros mejicanos similares a Pilsen en su configuración social, las gentes aceptan su situación como algo normal, natural, el pueblo de Pilsen rechaza esa situación, se enfrenta a lo que llaman "mundo exterior" al que califican de *discriminatorio* y de manera poco clara aunque decidida tiende a luchar contra él.

Este eje central de sentido articula de manera general y vaga pero efectiva las demás constelaciones interpelativas de la conciencia social, estableciéndose un proceso de condensación o evocación simbólica entre ellas como resultado de la articulación. Por lo tanto, la segunda diferencia entre las otras comunidades mejicanas de Chicago, que aceptan la situación de opresión como algo normal y la de Pilsen que lo rechaza, está en la *articulación* de las constelaciones interpelativas al eje central de sentido. Por medio de esta articulación las demás interpelaciones, aunque de contenidos distintos al eje central, se refieren a él y lo significan (ordinariamente en el aspecto de las connotaciones de sus símbolos).

Las principales constelaciones interpelativas que encontramos en Pilsen son la étnico-nacionalista, que a su vez condensa las interpelaciones de "raza", de nación (bandera, costum-

bres, música, comidas, geografía y paisaje), de costumbres étnico-nacionales referentes a la constitución de la familia, al parentesco, al papel y función de los sexos, a la ética individual y social y a la manera general de afrontar la vida. Aunque en esta constelación de sentido aparecen contradicciones entre distintas orientaciones, sobre todo al tratar de enfocar los problemas en el interior de la comunidad, la orientación que tiene frente al mundo exterior es la misma; es un rechazo a la "discriminación racial y nacional", usando y potenciando en esta dirección todos los elementos implicados en esta constelación y articulándolos de esa manera al eje central de sentido. Por esta razón, esta constelación interpretativa, evoca simbólicamente ese eje, operándose así una condensación entre ellos.

Una segunda constelación interpelativa notoria e influyente es la que hemos denominado de "clase social", que representa en líneas generales una visión marxista-leninista de la sociedad, de su acción y de su lucha. Aunque su *proyecto concreto* no es muy coherente y aunque no interpela a todos los habitantes del barrio, está articulada de manera general eje central de sentido. Esta interpelación tiene contradicciones con la constelación étnico-nacionalista, tal como es implementada por algunos grupos, pero es aceptada por otros. Su papel en este sentido es ambiguo y los grupos interpelados por la "clase social" no se preocupan mucho por apropiarse el núcleo interpelativo étnico-nacionalista a su proyecto. Por otro lado, los grupos étnico-nacionales que aceptan la interpelación de clase, lo hacen de una manera general, sin entrar en muchos detalles, de modo que en último término lo identifican con el que hemos propuesto como eje central de sentido: una resistencia general al "mundo exterior a la comunidad". De esta manera, se puede afirmar que también esta interpelación está articulada al eje interpelativo central y que ella misma no ha logrado afianzarse demasiado en la conciencia social popular.

La tercera constelación interpelativa es la religiosa que ofrece una cosmovisión de sentido último y una simbología específica en la que Dios, los santos, las devociones, la Iglesia y los sacramentos desempeñan un papel central. En *términos generales*, la gente articula el mundo religioso al eje central que es *antidiscriminatorio* y de rechazo a la dominación del "mundo

exterior". Al insistir en que esta articulación ocurre en "términos generales", queremos significar que los *modos concretos* como se realiza la articulación del mundo religioso al eje central varían en formas y significados específicos. Sin embargo, desde la óptica popular se da una equivalencia simbólica entre su mundo religioso y el eje central de sentido.

La interpelación religiosa es de por sí un elemento de la constelación étnico-nacional, aunque por su "peso" dentro del sistema simbólico que conforma la conciencia social y por la fuerza de la institución en que se apoya, toma características propias. La relación con el mundo étnico-nacional facilita una condensación entre los símbolos religiosos y los étnico-nacionales, como lo anotamos en el Viacrucis al hablar de las estaciones en las que por ejemplo, la madre, la mujer, la virgen, el papel de los sexos, la evocación de Guadalupe, la misma memoria histórica condensan nombres, paisajes, personas, costumbres (Zapata, el campo, la patria, etc.) del mestizo-mexicano-migrante. Pero por otro lado, la misma simbología del mundo religioso tiene un grado alto de potencial articulador de los símbolos étnico-nacionales como Cristo, la cruz, la pasión, el Viacrucis, María, la Semana Santa, etc. Todos estos elementos son considerados por los migrantes de Pilsen como suyos, pertenecientes a su identidad; por esta causa tienen una fuerza especial cuando se articulan al eje central de sentido y lo evocan simbólicamente.

El papel que desempeña el mundo religioso toma una fuerza mayor, dentro de la conciencia social, cuando, como lo anotamos antes, se articula en algunos de sus sectores institucionales y de grupos con toda la problemática social del barrio y con la interpelación de clase. Lo religioso, en parte, condensa también de esta manera la constelación de clase y se inserta directamente en el eje central de sentido. Sin embargo, hay contradicciones entre áreas significativas del mundo religioso y algunas áreas étnico-nacionales, sobre todo en cuanto se refiere a los grupos religiosos más involucrados en la problemática social del barrio y los grupos étnico-nacionales que manejan de modo clientelista esa simbología de acuerdo con sus intereses; existen, por otra parte, contradicciones entre la constelación religiosa expresada por algunas parroquias y la constelación interpelativa de clase. Las parroquias que fomentan esta posición están bastante cerca de las organizacio-

nes étnico-nacionales que propician un manejo clientelista de su simbología.

Tenemos pues, un sistema de representaciones sociales que aunque no totalmente coherente, de manera general se articula al mismo eje central de sentido. Las constelaciones interrelativas concretizan la *identidad* de la comunidad de Pilsen, condensan el mismo eje que expresa la oposición a la dominación discriminatoria del "mundo exterior" y se orientan en un proceso similar de participación popular.

En otras comunidades obreras de Chicago, cuyo eje central de sentido es distinto, por ejemplo el *consumismo*, aunque tengan las mismas constelaciones interrelativas que aparecen en Pilsen (religión, étnico-nacional, etc.), el sentido de ellas, su dinámica, su proceso condensatorio y su orientación en cuanto a la participación popular se refiere, se desarrolla en líneas muy diferentes. Es decir, toman otro significado y otra dirección.

Al hablar anteriormente del sector popular, anotábamos que es multiforme, fragmentario, heterogéneo, asistemático, etc. En Pilsen, al considerar la esfera de la conciencia social, encontramos que debido a la existencia de un eje central de sentido que articula la diversas constelaciones interrelativas situándolas en una línea de oposición y resistencia al bloque en el poder, se dan unas líneas generales que canalizan un proceso de participación popular, aunque no sea suficientemente coherente ni totalmente claro. En ese sentido, se supera la heterogeneidad, multiformidad y asistematicidad del sector popular, que aparece en otros barrios obreros de la ciudad.

7.1.4 Dentro del proceso de constitución de la conciencia social, a nivel del eje central de sentido, a nivel del manejo y de la articulación de las distintas constelaciones interrelativas y por lo tanto a nivel de la orientación de la participación popular, los *núcleos organizacionales* o *núcleos de poder* desempeñan un papel importante. Los grupos organizacionales o institucionales, que en términos abstractos son ambiguos, tienen una función socializadora que incide en la reproducción del sistema o en su cambio; son fuentes generadoras de significados concretos y en ese sentido de articulaciones interrelativas; son núcleos orientadores de acción y legitimación y por

lo tanto tienen la función de generar y manejar *poder*. Las organizaciones institucionales inciden pues, en la conformación y en la configuración de la conciencia social. En nuestro caso concreto hemos mencionado algunas, haciendo referencia al mundo de la conciencia social: las familias, los centros educativos, los grupos étnico-nacionales, las pandillas, las organizaciones de clase y las diversas parroquias.

Todas estas organizaciones institucionales se convierten en líderes de acción y de opinión, ya que su función general es fijar pautas para la acción, interpretando la realidad. Unas de ellas sirven de intermediarios entre la comunidad obrera y el mundo exterior; aunque todas ellas de una u otra forma se articulan en el mismo proyecto de participación popular, varían notablemente entre sí en cuanto a la concretización de ese proyecto.

7.2 Dentro del panorama presentado y condicionado por él, aparece el mundo religioso; siendo la religión una interpelación importante dentro de la conciencia social popular, se recurrirá a ella efectivamente para buscar una concretización del eje central de sentido. Por otra parte, la esfera religiosa incidirá, con su autonomía relativa en la comprensión y orientación de la situación sociocultural de Pilsen, determinará en cierto sentido su significado y propondrá elementos de acción, estableciendo una línea de influjo descendente hacia las relaciones sociales.

7.2.1 En ese proceso de doble influjo ascendente y descendente nos fijamos ahora en el mundo religioso para concluir y sintetizar su papel dentro de la comunidad de Pilsen. En este proceso, las parroquias que reciben un influjo de la situación social, asumen dicho contexto y lo orientan de nuevo en direcciones distintas. De las siete parroquias del barrio, dos de ellas *parecen* ignorar la situación sociocultural y divorcian su acción y orientación de tal contexto: se centran principalmente en acciones culturales de raigambre popular como devociones en cuya práctica recogen mucho dinero, mandas y promesas, misas relacionadas con el culto de los santos, oraciones y festividades tradicionales. En este tipo de práctica ritual, la gente traduce y maneja su situación de inquietud frente a su contexto social individualizándola y proyectando

tándola a una esfera "de otro mundo" en el que espera encontrar una respuesta. La orientación de estas parroquias, el significado que indirectamente proponen acerca de la situación global del pueblo, no suprime la articulación con el eje central de sentido, sino que la canaliza hacia la individualidad y hacia una esfera en la que el mundo de los santos, las promesas y las devociones se constituyen como fin en sí mismo.

En una tercera parroquia, la práctica religiosa que es, en líneas generales, sacramental y devocional, se centra en un conflicto étnico-nacional entre los mejicanos y los polacos que se sienten desplazados por este nuevo grupo, que según ellos, quiere apropiarse de su iglesia. El párroco, polaco, favorece al grupo europeo suscitando fuertes reacciones entre los mejicanos. En este caso, la problemática planteada por el contexto social se acrecienta pero situándose dentro de un horizonte *parroquial*. El mundo religioso refuerza en este caso toda esta problemática orientando de manera localista la práctica religiosa que es vivida y traducida en términos étnico-nacionales. De esta manera la articulación al eje central de sentido se reduce y se enfoca, desde el ángulo religioso, a una disputa local, que por otra parte incide en toda la comprensión del mundo religioso. Existen otras dos parroquias que implementando unas formas religiosas similares a las de la parroquia anterior orientan al mundo religioso y lo traducen respecto al eje central de sentido canalizándolo a través de la ayuda del gobierno local y aliándose con la maquinaria del partido demócrata del cual obtienen servicios varios y algunos empleos. Están bastante cercanas a los grupos mejicanos que están abriéndose paso en la política local por medio de prácticas clientelistas. Encontramos aquí toda una visión religiosa que incide en prácticas y orientaciones sociales que tratan de "limar asperezas" con el sistema, creando en el fondo una situación que implementa una acción y unos significados sociales específicos frente al proceso de participación popular.

Por último están las parroquias de San Vito y de Providencia de Dios que impulsan unas formas religiosas sacramentales y devocionales pero dándoles un sentido distinto a las anteriores. Su concepción y su trabajo se desprenden de la convicción de que la religión debe implementar la libertad con-

creta de la gente de Pilsen y que por lo tanto debe darles fuerza para transformar su realidad humana y social, luchando por construir una sociedad nueva. Las gentes de estas parroquias están muy involucradas en todas las acciones socioculturales que se realizan en esta dirección.

Nos encontramos entonces con parroquias que implementando *formas* religiosas similares, al orientarlas en direcciones distintas, dan un significado diverso al mundo religioso y una concretización diferente al eje central de sentido. Recibiendo un mismo influjo del contexto social, las parroquias por medio de su acción religiosa, diversifican sus respuestas devolviéndolas a la sociedad para implementar acciones e interpretaciones distintas y aun contradictorias. La acción institucional de la iglesia y las formas religiosas son ambiguas si se les considera de manera abstracta; su verdadero significado sólo se entiende en la manera concreta como implementan, traducen, interpretan e impulsan los elementos socioculturales de un grupo concreto.

7.2.2 En la realización del Viacrucis, las parroquias de San Vito y de Providencia desempeñaron un papel central, dada su actitud participativa, sus iniciativas, elementos que no se encontraban en las otras parroquias.

Por lo tanto, desde el comienzo se implementó el eje central de sentido en una línea de libertad, de apertura a la problemática social, de rechazo a las diversas formas de violencia. Dadas las relaciones de estas parroquias con los diversos grupos del barrio y su misma concepción de la religión, los representantes de estas parroquias propiciaron en el Viacrucis una articulación con las interpelaciones de clase, con las interpelaciones étnico-culturales en las que se procuró activar la memoria histórica (Zapata, Guadalupe, la situación de los campos en Méjico, etc.) articulando todo esto en un proyecto religioso que fortalecía la participación popular. Se aceptó el ritual sacrificial de Viacrucis como un elemento de alto significado cultural para el pueblo de inmigrantes y se rechazaron otras formas de expresión religiosa que no pertenecían al lenguaje popular ni evocaban elementos de la memoria colectiva. El planteamiento del Viacrucis se hizo en forma tal que todas las interpelaciones convergieran o fueran articuladas al

eje central de sentido presente en la conciencia social, pero concretándolo un poco más: superación de la violencia social y cultural por medio del afianzamiento de los lazos comunitarios. Aunque toda esta problemática se percibía y se intuía nunca se había llegado a formular claramente en la vida cotidiana. Sin embargo, a lo largo de este proceso se logró una verdadera condensación simbólica entre las más importantes interpelaciones de la conciencia social y el eje de sentido concretizado por estas dos parroquias.

7.2.3 Dentro de la esfera religiosa, además del papel institucional de las parroquias, aparece el rito mismo del Viacrucis, a través del cual se pueden apreciar una serie de características del *funcionamiento* de los símbolos religiosos, importante para entender la relación entre el mundo religioso, la conciencia social y la participación popular. Obviamente, el problema de la violencia, del dolor, de la miseria social no se presentó al pueblo de una manera abstracta; se escogió una representación en la que los símbolos expresaban icónicamente, de manera narrativa y dramática, una realidad de violencia y dolor social. Como lo anotamos antes, en esta representación el pueblo tomó parte libremente y al hacerlo pudo expresar sentimientos y actitudes que en la vida cotidiana no manifiesta de manera pública y colectiva.

La primera característica de la representación icónica del ritual sacrificial fue la de posibilitar de manera plástica y viva una *reconstrucción de la sociedad* de Pilsen durante el rito. Esta reconstrucción social hecha de manera sintética en la representación simbólica puso frente a la comunidad de Pilsen su realidad social y su problemática de dolor y violencia, que en la vida cotidiana intuía pero que *no* podía apreciar en su totalidad, en sus orígenes, en su desarrollo procesual o en sus vías generales de solución. Aunque en todo ritual se opera una reconstrucción de la sociedad vista desde ángulos diversos, aquí nos encontramos con una actualización social considerada desde el ángulo de la violencia y del dolor. Es claro que la lectura del Viacrucis tal como fue hecha por la comunidad de Pilsen, dependió mucho de su situación social y de sus representaciones sociales acerca de esa situación, sin embargo la importancia del rito sacrificial consistió en sintetizar lo que en la vida ordinaria aparecía disperso, en organizarlo y desarrollarlo procesualmente haciéndolo inteligible y mane-

jable. La violencia, la víctima, los jueces, la policía, la discriminación, el bloque en el poder, el pueblo, sus líderes, los procesos de marcha atrás de Jesús, la presencia de las pandillas, todos los códigos simbólicos apuntaron en primer lugar a una reconstrucción de su propia sociedad desde el ángulo de la violencia y el sacrificio.

Encontramos pues una primera característica de la acción simbólica que llamamos su "eficacia icónica" y que consiste en plasmar y sintetizar siempre una reconstrucción de la sociedad y de sus problemas en términos plásticos, vivos, que hacen identificables y manejables múltiples situaciones y realidades que aparecen dispersas en la vida diaria. Obviamente, la síntesis sociocultural efectuada por la acción simbólica no es siempre la misma. Como lo hemos dicho al referirnos al significado del mundo religioso, depende de muchos factores.

La eficacia icónica es por otro lado la concretización de la *capacidad condensatoria o evocativa que tienen los símbolos*. En nuestro caso hemos hablado de que el mundo religioso, presentado en el Viacrucis articulaba (evocaba) interrelaciones sociales, étnico-nacionales y a través de ellas muchos elementos de la memoria histórica del grupo de inmigrantes. Puesto que el mismo mundo religioso estaba articulado a un eje central de sentido que hemos explicitado, la capacidad evocativa de los símbolos religiosos que de por sí condensaban el eje central de sentido, se ampliaba a las otras constelaciones interrelativas colocándolas en la misma línea interpretativa y complementando así a través de todas esas evocaciones la reconstrucción simbólica de la sociedad. Este proceso nos explica la fuerza condensadora de este ritual en la línea simbólico-religiosa del dolor, de la violencia, de las víctimas, del salvador y de la solidaridad.

Al analizar los procesos del funcionamiento del mundo religioso y de su incidencia en la conciencia social y en la participación popular, debemos anotar otro elemento que se refiere a la *epistemología propia* de ese mundo y que aparece en el Viacrucis. El carácter de "realidad real" que se atribuye al mundo religioso por parte de los creyentes y la convicción de que Jesús es Dios, suscita en el Viacrucis una atmósfera de "pasión", de seriedad, de respeto, de atención y de importancia en lo que ocurre en el ritual y despierta tal serie

de motivaciones y actitudes (angustia, compasión, lágrimas, reverencia, etc.) que son difíciles de obtener en otro tipo de ceremonial. En el análisis estructural y fenomenológico del ritual anotamos los procesos internos de percepción social y la identificación que se efectúa entre el pueblo y la persona de Jesús y el distanciamiento del mismo, quien por ser Dios se constituye como modelo. La calidad modelante de Jesús, leída e interpretada dentro de la situación de violencia social que sufre la comunidad, adquiere un significado y una fuerza grandes. En todo este proceso que refuerza la eficacia icónica del simbolismo religioso, la epistemología religiosa que capta a Jesús como modelo, tiene un papel importante.

Todo rito, por otro lado, es por su misma estructura un *proceso* y todo proceso supone un cambio, una transformación; las acciones simbólicas de cualquier tipo implican un cambio que se opera a través de los símbolos. Ahora bien, entre el punto inicial y el resultado final de la acción simbólica, en nuestro caso, durante el desarrollo mismo del rito, se da un estadio de transición llamado "liminal", en el cual se presentan muchas situaciones y actitudes que contribuyen al proceso transformativo, pero que en la vida ordinaria pasarían por excentricidades. Una de las funciones del estadio liminal es la de poder reconstruir la sociedad de *manera utópica*, en vistas al proceso de transformación. En nuestro caso, además de la actuación de la gente y del mismo drama de la pasión, se dan una serie de *inversiones sociales* que apuntan a esa reconstitución utópica de la sociedad a través de procesos simbólicos: Jesús representado por un indocumentado camina cerca de la policía, las pandillas guardan el orden, se rompe el orden de los espacios sagrados, se fraterniza en las calles, etc. Obviamente, aunque este proceso de inversiones sociales y de reconstitución utópica de la sociedad se sitúan dentro de la dinámica transformativa del rito y en caso del Viacrucis de Pilsen su orientación es clara, el *significado concreto* de cada *reconstitución* utópica de la sociedad depende de la articulación del mundo religioso dentro de la conciencia social y de su función dentro de la misma sociedad. En nuestro caso tales inversiones apuntan a un cambio social superando la violencia, las víctimas y tendiendo a la constitución de salvadores en la solidaridad.

En el caso del Viacrucis, todos los elementos que hemos señalado operan la transformación que desemboca en la solida-

ridad, tal como lo explicitamos en el análisis del rito. El binomio víctima-violencia se transforma en salvador-solidaridad, no sólo al nivel abstracto de la creencia religiosa sino en la *misma lógica de la vida social*; se desarrolla y se fortalece toda una lógica nueva que es asumida no al nivel abstracto de la teoría sino en el nivel de las actitudes y de las motivaciones, como una vía de solución vital al problema de la violencia.

BIBLIOGRAFÍA

En el proceso del Viacrucis que hemos analizado, después de examinar diversas instancias del desarrollo sociocultural, institucional y simbólico, concluimos que el ritual sacrificial despertó efectivamente un fuerte movimiento de participación popular mediado por la instancia religiosa; a través de la acción simbólica sacrificial se pudo identificar y manejar sistemáticamente el problema de la violencia dándole una solución en la solidaridad frente al mundo discriminatorio y opresivo generado en el "exterior" y dentro de la misma comunidad. En este sentido, la función social del mundo religioso fue, a través del Viacrucis, la de articular toda la transformación sacrificial a un eje central de sentido que tiende a negar la opresión y a superar las imposiciones del bloque en el poder. Obviamente toda esta función está limitada por los mismos alcances del eje central de sentido, y por la generalidad del proyecto libertario popular, que aparece vago y en muchos aspectos incoherentes.

7.2.4 El interés de nuestro ensayo ha sido fundamentalmente el de mostrar procesos y señalar estructuras referentes a la relación existente entre la religión y la participación popular centrándonos en la conciencia social. Después de habernos fijado en el Viacrucis de la comunidad de Pilsen, enmarcándolo dentro de su formación social, podemos entender por qué, como lo señalamos en la introducción de este ensayo, el Viacrucis del barrio de la Victoria tuvo un significado eminentemente partidista y por qué en una pequeña comunidad del Tolima, en el mismo año, durante la Semana Santa, el mismo ritual significó una explosión de las facciones diversas que existían en esa comunidad.

BIBLIOGRAFIA

- ALTHUSSER, Luis, "Ideología y aparatos ideológicos del Estado" en *La filosofía como arma de la revolución*, Córdoba (Argentina), Cuadernos de Pasado y Presente, 1968, p. 30.
- AZEVEDO, Thales de, "Problèmes Méthodologiques de la Sociologie" en *Cultura e Situação racial do Brasil*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1969, pp. 165-194.
- BOURDIEU, Pierre, "Genèse et Structure du Champ religieux" en *Revue Française de Sociologie*, París XII, 1971, pp. 295-334.
- BETANCUR, John, *Employment Opportunities in Pilsen*, Chicago, 1976, mimeo.
- BUNTIG, Aldo, "Dimensiones del catolicismo popular latinoamericano y su inserción en el proceso de liberación en *Fe cristiana y cambio social*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1973, pp. 129-151.
- CASTILLO, Fernando, *Religión popular: Iglesia y pueblo*, París, 1980, mimeo.
- CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano) *Iglesia y religiosidad popular en América Latina*, Bogotá, ed. Celam, 1977.
- , *La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*, Bogotá, ed. Celam, 1979.

- COHEN, Percy S., "Theories of Myth", *Man*, Vol. 4, No. 3 (Sept.), 1969, pp. 337-353.
- COMAROFF, John; COHEN, A. P., "The Management of Meaning: On the Phenomenology of Political Transactions" en Bruce Kapferer ed. *Transaction and Meaning*, Philadelphia, Institute for the Study of Human Issues, 1976, pp. 87-107.
- COMBLIN, P., "Pour une Typologie du Catholécisme au Brésil", en *Revue Ecclésiastique Brésilienne*, 28 (1), Mars, 1968, pp. 46-73.
- CRICK, Malcom, *Explorations in Language and Meaning*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976.
- DUSSEL, Enrique, "Fisonomía actual del Catolicismo Latinoamericano considerando su Génesis Histórica" en *Fe cristiana y cambio social*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1973, pp. 343 - 35.
- EVANS-PRITCHARD, E. E., *Theories of Primitive Religion*, Oxford, Oxford University Press, 1965.
- GEERTZ, Clifford, "Religion as a Cultural System" en *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, ed. Michael Banton, London, Tavistock Publications, 1969.
- GIMENEZ, Gilberto, *Cultura y Religión en el Anahuac*, Méjico, Centro de Estudios Ecuménicos, 1978.
- GIRARD, R., *Violence and the Sacred*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1977.
- GRAMSCI, Antonio, *Literatura y Vida Nacional*, 1976, Méjico, Juan Pablo ed.
- HENRIQUEZ, L. E., "Pastoral de masas y pastoral de élites", en CELAM, *La Iglesia en la actual transformación de América Latina I*, Bogotá, ed. Celam, 1968.
- HOORNÁERT, E., *Formação do Catholicismo Brasileiro: 1550-1800*, Petropolis, Ed. Vozes, 1974.
- IPLA (Instituto Pastoral Latinoamericano) "Pastoral popular y Liberación en América Latina, IPLA, No. 14, 1970, Bogotá.
- IZQUIERDO M., Gabriel, *The Political Role of Religion in New Granada: 1810-1819*, Chicago, M. A. Thesis, the University of Chicago, 1979.

- _____, "Profetas, Tierra y Capitalismo", *Controversia*, No. 97-98, Bogotá, ed. CINEP, 1981, pp. 6-104.
- _____, *El mundo religioso del afroamericano del Litoral Pacífico Colombo-ecuatoriano. Ensayo de interpretación*, Esmeraldas (Ecuador), 1983, mimeo.
- JACKSON-GILMORE, *Encyclopedia of Religious Knowledge*, Newark, Frank and Wagnalis Company, 1911.
- LACLAU, Ernesto, *Política e ideología en la teoría marxista. Capitalismo, populismo*, Madrid, Siglo XXI, 1980.
- LANTERNARI, Vittorio, "La Religion Populaire, Perspective Historique et Anthropologique" en *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 53.1, Janvier-Mars, 1982, pp. 121-143.
- LEACH, Edmund, *Culture and Communication*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976.
- LEVI-STRAUSS, Claude, *The Savage Mind*, Chicago, University of Chicago Press, 1966.
- MADURO, Otto, *Religión y conflicto social*, Méjico, Ed. Integrada Latinoamericana, 1980.
- MARX, Carl, *Capital: A Critique of Policial Economy III*, Nueva York, International Publishers, 1967.
- MARZAL, Manuel, "La religión de la pobreza" en *Catolicismo popular*, Quito, Ipla, No. 3, 1969.
- PEARSE, Andrew, STIEFEL, Mathias, "Debaters Comments on Inquiry into Participation", A research Approach, *United Nations Research Institute for Social Development Participation Programme*, 1980.
- POULANTZAS, N., *Poder político y clases sociales en el Estado capitalista*, Méjico, Siglo XXI, 1969.
- PRICE, Thomas, *Saints and Spirits: A Study of Differential Acculturation in Colombian Negro Communities* PhD Tesis, Northwestern University.

- REDFIELD, Robert, *Yucatán, una cultura en transición*, Méjico, Fondo de Cultura Económica, 1944.
- RIBEIRO de Oliveira, Pedro, "Le Catholicisme Populaire en Amerique Latine, *Social Compass*, XIX, 4, 1972, pp. 567-584.
- ROLIM, Francisco Cartaxo, *Estudo Socio-Religioso: Diocese de Oeiras Piauí*, Rio de Janeiro, Sociedade de Pesquisas e Estudos Socio-Eclesiais, 1966, mimeo.
- , "Catolicismo no Brasil", *Limiar*, 7 (26) Abril, 1970, pp. 93-153.
- RICHARD, Pablo, *Religión y política en América Central: hacia una nueva interpretación de la religiosidad popular*, San José, Costa Rica, Gráficas de Centro América, 1981.
- RODRIGUEZ, G., "Instituciones para Pastoral Popular" en *Pastoral Popular*, Bogotá, No. 37, 1974, p. 40.
- SCHUTZ, A., *Reflections on the Problem of Relevance*, New Haven, Yale University Press, 1970.
- SEGNA, Vittorio, *Análise Crítica do Catholicismo no Brasil, e perspectivas para una pastoral de Libertação*, Petropolis, Ed. Vozes, 1977.
- SEGUNDO, Juan Luis, *Masas y minorías*, Buenos Aires, Edit. La Aurora, 1973.
- TAUSSIG, Michael, *The Devil and Commodity Fetichism in Spoth America*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1980.
- TURNER, Víctor, *The Forest of Symbols*, Ithaca, Cornell University Press, 1970.
- , *Dramas, Fields and Methaphors*, Ithaca, Cornell University Press, 1974.
- , *The Ritual Process*, Ithaca, Cornell University Press, 1977.

United States Department of Labor, Bulletin, "Workers of Spanish Origin", 1978.

UNSRID, Instituto de Investigaciones de las Naciones Unidas para el Desarrollo social, *Diálogo sobre participación*, Ginebra, junio, 1981.

VAN GENNEP, Arnold, *The Rites of Passage*, Chicago, The University of Chicago Press, 1975.

VIDALES, Raúl, KUDO, Tokihiro, *Práctica religiosa y proyecto histórico*, Lima, Cep., 1975.