

Capítulo 7

La diversidad de lo sagrado: Encuentros y desencuentros entre religión e interculturalidad

Ma. de la Luz Maldonado Ramírez

<https://doi.org/10.61728/AE24003940>



En el XII Censo de Población y Vivienda 2010, las cifras en torno a la pertenencia religiosa en México indicaron que un 82.7 % de la población se consideraba adscrita al catolicismo. La población restante se distribuía entre otras evangélicas, Pentecostales y Neopentecostales, Testigos de Jehovah, Protestantes Históricas, Adventistas del Séptimo Día, La Luz del Mundo, Mormones y Judaica, en tanto que los sin religión contaban con un registro importante, comparable a las cifras de las minorías religiosas. En el siguiente ejercicio censal, pese a las dificultades de su realización en el contexto de la pandemia COVID-19, se registró una disminución de las cifras del catolicismo en un 78.1 %. Esta modificación confirma lo que los estudiosos del cambio religioso en México han observado en los últimos 30 años: una tendencia lenta pero sostenida del crecimiento de las denominaciones cristianas evangélicas y de las personas sin religión, sin una adscripción religiosa institucional o eclesial, pero no necesariamente ateos o agnósticos. Asimismo, sostienen que el catolicismo logra reproducirse en las prácticas rituales dirigidas a santos y vírgenes, los cultos festivos y los espacios sagrados como altares (Véase Encuesta de creencias y prácticas religiosas en México 2016).

En los resultados del último Censo Poblacional lograron identificar 14 grupos religiosos en los que se organizaron 40 denominaciones religiosas e incluyeron otros movimientos religiosos, complementado con el registro de los sin religión. En la información que presenta el INEGI a través del documento *Panorama de las religiones en México 2020*, destacan algunos indicadores que cruzaron con los datos recabados, entre ellos, los que más llamaron nuestra atención fue lengua indígena y población afrodescendiente. De esta forma, es posible observar los cruces entre los grupos religiosos cuantificados con la población de habla indígena y la afrodescendencia, lo cual arroja cómo se adscriben estos grupos poblacionales a diferentes grupos religiosos: población de habla indígena que se adscribe a algún tipo de protestantismo o religión evangélica, o afrodescendientes adscritos al judaísmo, por mencionar algunos ejemplos.

Estas cifras, muy generales, permiten medir la situación de la religión en México y nos plantean una serie de problemáticas a desarrollar en los estudios del fenómeno o hecho religioso. El acento en el cambio de

religión, fuertemente influenciado por las consecuencias de la secularización y los esfuerzos por constituir un estado laico, han sido una de las tendencias predominantes, con aportes significativos al campo de estudio. En esa línea creció el interés por explorar las minorías religiosas y los efectos de la crisis del catolicismo en México y América Latina. Curiosamente, los estudios sobre pluralismo religioso en México se desarrollaron a partir de la problemática en torno a las minorías religiosas, identificadas en los protestantismos que comenzaban a incrementar su presencia en el país, principalmente en el México posrevolucionario. Es decir, son estudios del pluralismo intracristiano, donde

las principales preocupaciones en estos trabajos resaltaban las siguientes: las estrategias de difusión de las religiones, las estructuras de organización institucional, los procesos de conversión de los creyentes, el papel de la mujer en las religiones cristianas, las tensiones y los conflictos con la comunidad local, el efecto de las nuevas religiones en las comunidades étnicas, el papel político de las religiones y su relación con el Estado y la sociedad. (De la Torre, 2007, p. 13)

En ese sentido, podríamos argumentar, siguiendo el pensamiento de Alejandro Frigerio, que los estudios del pluralismo religioso en México son resultado del “paradigma católico-céntrico” predominante en los estudios sobre religión en América Latina que, entre otros elementos, no logra pensar y observar más allá de las formas institucionalizadas de la religión.

Ante este panorama de diversidad religiosa y pluralismo cristiano, que apenas si alcanzamos a esbozar muy generalmente, nos interesa plantear algunas reflexiones sobre religión e interculturalidad, en el que nos preguntamos ¿Cuál es el lugar de la religión en un mundo que clama por la pluralidad, la diversidad y la tolerancia de las diferencias? Nuestro interés en abordar la temática surge por la poca atención que se ha dado a la religión en los estudios interculturales, lo cual incluye los cruces con el pensamiento decolonial. Hay una predominancia a pensar la interculturalidad desde las prácticas y contextos pedagógicos, pero olvidan que la evangelización fue un proyecto político de cambio religioso basado en

la enseñanza del mensaje del Dios Verdadero, es decir, la colonización tuvo en la evangelización uno de sus primeros despliegues pedagógicos hegemónicos.

Por otro lado, los pensadores hispanoamericanos que han abordado la relación entre religión e interculturalidad lo han hecho desde una posición de observación clara: el cristianismo. Destacaremos cual ha sido esa crítica intercultural intracristiana que problematiza el diálogo interreligioso y la crisis del cristianismo, lo cual, desde nuestro punto de vista, logra vislumbrar un acercamiento crítico a la colonización de las prácticas, creencias y mentalidades religiosas. Presentaremos reflexiones sobre la crítica a la inculturación teológica y la emergencia de un giro intercultural que no solo reconoce, sino que necesariamente se sustenta en el diálogo intercultural e interreligioso en la diversidad de lo sagrado. Esto nos permitirá plantear cómo la poca atención a la dimensión religiosa de la interculturalidad, que se ha decantado por la relación entre interculturalidad y diálogo interreligioso, entre los que llamaremos “modalidades de la religión”, y ha olvidado, incluso invisibilizado, otras formas de experiencia, vivencia y pensamiento religiosos, contrahegemónico en el seno del propio catolicismo, como lo es la religión popular y la tradición religiosa mesoamericana (A. López Austin).

La religión y lo religioso: el *homo religiosus* ante la legitimación institucional de Dios

La propuesta categorial, que a continuación compartiremos, abrevia de unas tradiciones o corrientes de pensamiento en el campo de los estudios de la religión, donde se encuentran, complementan, confrontan y, en el mejor de los casos, dialogan diversas disciplinas como la sociología, la filosofía, la teología, la antropología, la filología, la historia, en el entendido de que los estudios de la religión se constituyen como un campo multidisciplinar. Lo cierto es que, dependiendo de la perspectiva disciplinar de estudio, se han propuesto diferentes definiciones de religión, con el fin de delimitar el objeto de estudio. En nuestro caso, partiremos de una definición clásica, más cercana a la sociología y a las aproximaciones desde la fenomenología y hermenéutica: entenderemos

por religión un sistema de prácticas y creencias en torno a lo sagrado. Lo que buscamos destacar al plantear la religión como un sistema, son las relaciones entre prácticas y creencias, es decir, entre idea y acción sobre lo sagrado. Pero no solo la relación en sí misma, sino la forma en que se constituyen cada uno de los elementos de la relación y cómo se configura la misma, es decir, las posibles formas que toma, por las que se manifiesta y comunica lo sagrado.

Al referirnos a lo sagrado buscamos, por una parte, problematizar la relación dicotómica frente a lo profano como distinción analítica de las cosas del mundo y como dimensiones de la experiencia del ser en el mundo. A través de las cosas sagradas del mundo podemos tener una experiencia de la misma índole, a la vez que la experiencia sagrada puede atribuirle cualidades de lo sagrado a las cosas del mundo, que experimentamos como profano en nuestra vida cotidiana. En consecuencia, lo sagrado implica una experiencia y cualidades otras a las del día a día, porque lo sagrado acontece, se manifiesta, es hierofanía, históricamente situada y con pretensiones de universalidad. Siguiendo el pensamiento de Mircea Eliade, quien a su vez abreva de las ideas de Rudolf Otto, lo sagrado es una potencia por la que se desvela, se muestra, siempre momentáneamente, el *mysterium tremendum* y fascinante: es potencia divina que (re)instaura otra realidad, de allí que lo sagrado también es teofanía, manifestación de la divinidad.

En consecuencia, para Eliade, lo sagrado no solo implica cualidades y experiencias del ser y estar en el mundo, sino una ontología en la que lo sagrado está saturado de ser y, a su vez, es una modalidad del ser. De allí que podemos hablar del *homo religiosus*¹ como una dimensión del ser humano en vínculo con otras de sus dimensiones constitutivas: la política, la social, la económica, la lingüística o semiótica, la técnica y la racional. A su vez, es innegable el carácter epistémico de la religión,

¹ En el pensamiento de Blanca Solares, pionera en los estudios del imaginario en México, el *homo religiosus* es *capax simbolorum* (L. Duch), posee una capacidad simbólica, se expresa mediante símbolos, no solo a través del lenguaje convencional, arbitrario y lineal, sino que usa símbolos para configurar el sentido de su existencia, lo cual no está exento de los abusos del poder y el mercado. Además, la dimensión religiosa y la capacidad simbólica del ser humano se vincula con la dimensión lúdica y creativa, con el juego y el arte (Véase Solares y Valverde, 2005, p. 9-14).

desde el cual podemos entenderla como otra forma de pensamiento que ejerce el ser humano sobre lo sagrado, es decir, no solo se refiere al conocimiento sobre lo sagrado, sino a cómo mujeres y hombres pensamos y conocemos el mundo a través de lo sagrado, por mediación de narraciones míticas y acciones rituales en el seno de las culturas.

Lo sagrado puede tomar muchas formas, comunicarse por diversos lenguajes, abrirse a la interpretación o cerrarse en el dogma, transformar la materia con un plus de significado por el que se comunica la experiencia religiosa del mundo. Por ello retomamos una de las categorías centrales del pensamiento de Eliade: la “morfología de lo sagrado”, donde interesa destacar tanto las formas y lenguajes por los que se comunica y las modalidades que suscitan las hierofanías, es decir, observar y comprender tanto el contenido como su expresión. En ese sentido, Eliade apunta una idea muy interesante que tomamos para los fines de estas reflexiones, con consecuencias metodológicas: “¿En qué medida estamos autorizados —considerando la heterogeneidad y la precariedad del material documental— a hablar de las ‘modalidades de lo sagrado’? Lo que nos atestigua la existencia real de las modalidades es que una hierofanía se vive e interpreta de una manera diferente por las élites religiosas y por el resto de la comunidad” (Eliade, 1979, p. 31).

Esto nos permite introducir una distinción categorial que consideramos fundamental: la religión y lo religioso. De manera simplificada, para aperturar complejidad reflexiva, entenderemos por lo religioso las diferentes formas por las que se experimenta, comprende y manifiesta lo sagrado, lo cual configura las vivencias religiosas de los individuos y grupos sociales; en tanto que la religión se refiere a los procesos de institucionalización que sancionan y legitiman el contenido de las hierofanías y su transmisión. Dicho de otra forma, se trata de las modalidades institucionalizadas de lo sagrado. De esta forma, es posible problematizar los procesos del pensamiento y modos de vida religiosos, en tanto que con la religión damos cuenta de las religiones históricas que instituyen el monopolio legítimo de la universalidad de las hierofanías.

Es menester insistir en que esta distinción tiene una función analítica, en tanto busca distinguir entre lo instituido y los institucionalizante, lo cual apunta a abrir el espectro de estudio del hecho o fenómeno religioso

ya no solamente al sistema social que ordena las prácticas y creencias a fin de orientar acciones y regular las conductas, sino también al modo de pensamiento religioso en el que convergen, se nutren y confrontan la razón y la imaginación: las mentalidades religiosas que pueden ser moldeadas por la institución, pero que también son las fugas a la religión establecida, la agencia creativa y estratégica de los creyentes.

La religión o, mejor dicho, las diferentes religiones, históricamente determinadas, constituyen procesos de elaboración de los individuos y grupos humanos, a fin de construir un horizonte de sentido para sus enigmas originarios y últimos, fundacionales o destinales: ¿quién soy? ¿de dónde vengo? ¿cuál es mi destino? Cuestiones que también pueden ser desplegadas bajo otras interrogantes: ¿existe Dios? ¿cuál es el sentido de la vida? ¿en qué consiste la felicidad? ¿es el amor fuente de realización? ¿por qué el mal? ¿por qué la muerte? ¿qué nos salva? ¿hay una vida eterna? (Lavaniegos, 2016, p. 14).

En consecuencia, metodológicamente se construye un horizonte de observación con múltiples posiciones, con entrecruces, con intersecciones, que hace necesario el abordaje multidisciplinar, pues si la religión como objeto de estudio es polisémico, requiere de un concierto disciplinar que haga resonancia de su complejidad inherente.

La dimensión religiosa de la interculturalidad

Este despliegue categorial traza el camino por el que queremos desarrollara la relación entre religión e interculturalidad: un acercamiento a la interculturalidad desde los estudios de religión, unas lecturas de la religión en clave intercultural, repositionar lo religioso como formas de pensamiento y experiencia del mundo en la relación entre culturas. Para colocarnos en el centro de la discusión y trazar los caminos de las reflexiones que propondremos, nos hace falta un invitado más a este banquete de categorías, la interculturalidad. Compartimos las ideas de Juan José Tamayo al respecto, que nos sitúa en la querrela y fungieron de punto de partida para construir nuestro interés temático:

La interculturalidad es un paso más sobre el multiculturalismo, cuyas carencias intenta corregir. No se queda en la mera coexistencia de cultura, etnias y religiones, sino que defiende la interacción cultural. Amén de actitudes de tolerancia y de diálogo, implica comunicación fluida entre grupos cultural, religiosa, étnica y socialmente diferentes, comunicación inter-cultural, así como diálogo inter-religioso y convivencia inter-étnica dinámica, en la medida en que eso supone enriquecimiento de la propia cultura y de las demás. Y todo ello asumiendo los conflictos que puede generar —y que de hecho genera— la interculturalidad. (Tamayo, 2009, p. 280)

Esta cita es detonadora en varios aspectos: presenta la interculturalidad como la superación del multiculturalismo, en el sentido en que no es suficiente el reconocimiento de las diferencias culturales, étnicas y religiosas, sino atender las problemáticas que surgen de su coexistencia e interacción. Sí bien, hay avances significativos para posicionar valores como la tolerancia y el respeto a la diferencia a fin de construir un diálogo abierto a la participación, un diálogo inclusivo; pero no alcanza con establecer las condiciones de posibilidad del diálogo, sino que se requiere generar las condiciones para la comunicación intercultural que también es interreligiosa y que, junto a la convivencia interétnica, aportan a la dinámica de las culturas y sociedades. Más aún, incluir las múltiples voces en el diálogo implica un movimiento de fuera hacia adentro, donde está constituido un centro con su agenda, sus aspiraciones y expectativas al cual se integra una participación silenciada.

Dicho de forma muy general, la interculturalidad refiere a la interacción entre culturas, etnias y religiones, lo cual, por sí mismo, es conflictivo. Coincidimos con J. J. Tamayo en el hincapié que hace en la relación entre interculturalidad y conflicto, ya que la interacción entre culturas y religiones, que se constituyen como universos en sí mismos, en su encuentro se en-frentan a la diferencia, a la otredad desde el código de la mismidad: en el mejor de los casos, surgirán problemas de entendimiento a través del casi imposible, pero necesario, trabajo de traductibilidad cultural, donde el diálogo se construye más en el disenso que en el acuerdo, pues se desarrolla en el riesgo del malentendido; en

el peor de los casos, el diálogo intercultural, que pone en juego la variedad de lenguajes por los que se expresa la cultura y se manifiesta lo sagrado, no será posible, lo que dará lugar a las violencias voraces que desestructuran culturas, descarnan cuerpos, aniquilan emociones, persiguen las creencias como idolatría y destruyen la naturaleza, tal como se experimentó en la historia de América en el S. XVI, donde “no hubo, ni podía haber un diálogo intercultural o interreligioso pues la seguridad occidental de poseer en su cultura y religión la clave de lo absoluto, condujo a la espontánea descalificación de la cultura y religión de otro” (Fornet Betancourt, 2007, p. 15).

Como la advertíamos anteriormente, poco son los estudios interculturales que consideran la cuestión religiosa. ¿A qué se debe tal falta de atención al tema? Una de las respuestas posibles la encontramos en la reducción de lo religioso a la religión, en tanto que otro elemento que observamos es la relación entre religión y cultura. Para el primer caso, del que ya hemos reflexionado con anterioridad, complementamos con algunas ideas de Lluís Duch, antropólogo y teólogo catalán, donde articula la compleja relación entre lo religioso y la religión:

En última instancia, los comportamientos concretos (la *religiosidad*) de quienes se adhieren y practican una determinada religión y confían en su capacidad de orientación lo hacen por el simple hecho de que el ser humano, a causa de su finitud congénita, posee una ‘predisposición estructural’ hacia lo religioso y no posee simplemente unas determinadas afinidades ‘históricas’ o culturalmente reguladas. (Duch, 2012, p. 255)

Para nuestro autor, lo religioso es posible en tanto que el ser humano es un *homo religiosus*: tal “predisposición estructural” es su capacidad simbólica, que se expresa en tanto que “para el *homo religiosus*, el misterio posee una profundidad que —a no ser que se la idolatrace— no puede ser formalizada de una vez para siempre, sino que sin interrupciones ha de ser experimentada de nuevo. Lo cual exige un constante poner en cuestión lo ya vivido y expresado” (Duch, 2012, p. 50). Es por ello por lo que el *homo religiosus* realiza una constante crítica religiosa de la religión, donde entra en conflicto con las condensaciones dogmáticas

de lo sagrado en su legitimación institucional. De allí que se constituya la religiosidad como resultado de la regulación de la conducta, como ordenamiento de los comportamientos en la función social de la religión, por la que se manifiesta la voluntad religiosa del ser humano. En ese tenor, podemos observar que la experiencia histórica de la colonización en América implicó, a través de la evangelización, el sometimiento de lo religioso a una forma institucionalizada de la religión en perspectiva monocultural, elemento fundante de la dominación política que daría forma a la Colonia, proceso de larga duración que podemos rastrear hasta nuestros días en el colonialismo interno que permea el campo académico de los estudios de la religión en México.

Por otro lado, en la relación entre religión y cultura, se presenta una reducción de la primera a la segunda en los abordajes sobre la interculturalidad: lo religioso queda supeditado a una forma cultural, lo que imposibilita observar y problematizar la compleja y rica relación entre religión y cultura: la dimensión religiosa de la cultura, las manifestaciones culturales de la religión y, en la querella intercultural, la diversidad de lo sagrado que se pone en juego en la interacción entre culturas.

La religión es lo que no atañe incondicionalmente (*underbingt*); es la sustancia que da sentido a la cultura; y la cultura es el conjunto de formas que permiten que la intensión fundamental de la religión encuentre su expresión. Expresándolo brevemente: la religión es la sustancia de la cultura y la cultura es la forma de la religión. Una tal concepción imposibilita (*verhindert*) definitivamente un dualismo de religión y cultura. Todo acto religioso, no solo en la religión organizada, sino también en el rincón más recóndito de nuestra alma, está configurado (*geformt*) culturalmente. (Tillich, 1989, p. 77, en Duch, 2012, p. 255)

Religión y cultura son inseparables: la religión y lo religioso se configuran culturalmente, en tanto que la cultura tiene en la religión uno de sus núcleos más potentes, si no es que el central. Lo que queremos destacar con esta cita es que ni la religión se reduce a la cultura, ni la cultura se reduce a la religión, lo cual sería polarizar la dinámica de la relación y los elementos que se ponen en juego. Esto es así porque lo sagrado, en

tanto potencia otra, escapa a las determinaciones culturales, a las representaciones colectivas, que buscan fijar su apareamiento, pero requiere de la cultura como escenario en el que acontece y en el que toma forma su presencia. Esto ha llevado a que se estudie la relación religión y cultura desde dos perspectivas, en buena medida contrapuestas: la perspectiva fenomenológica y la histórica.

La primera considera la religión como un absoluto, como un dato universal que, más o menos explícitamente, puede detectarse en todas las religiones históricas. De esta manera, sin embargo, se llega a una profunda devaluación de las relaciones entre religión y cultura porque se da por supuesto que la religión —no lo religioso, que con frecuencia se identifica con la religión, procediendo entonces a la “trascendentalización” de ésta— en su núcleo más profundo y decisivo, es ahistórica y en el fondo, acultural. La perspectiva histórica, por el contrario —aunque teóricamente niega cualquier referencia a lo religioso, a algo “sobrenatural”, en el fondo también lo hace coincidir con la religión en una suerte de “inmanentización absoluta” de aquel— afirma que el único y exclusivo fundamento de la investigación son los datos empírico, es decir, las articulaciones culturales tal como son observadas y descritas por los investigadores que, en cada aquí y ahora, adopta una determinada religión. (Duch, 2012, p. 191)

Desde el pensamiento de Lluís Duch, con el cual coincidimos y tuvimos la posibilidad de formarnos gracias a las invitaciones académicas que lo trajeron a México, gestionadas por Blanca Solares a través de la UNAM, la ambigüedad es una de las cualidades inherentes de lo sagrado, en el que sus continuidades son tan importantes como sus transformaciones: memoria y tradición, estructura e historia, núcleo e interacción están co-implicadas, “continuidad en el cambio y cambio en la continuidad: esa es la característica fundamental del ser humano y, por lo tanto, también lo es de la religión” (Duch, 2012, p. 192). Desafortunadamente, la problematización de la religión y lo religioso en los estudios interculturales ha padecido de una culturización de lo sagrado, resultado de un acercamiento antropológico que homogeneizó la cultura e hizo de la religión un elemento más.

Finalmente, no queremos dejar de enunciar que otro lugar desde el cual se puede esbozar respuesta a nuestra interrogante es la secularización y sus consecuencias: ¿cómo la secularización, en tanto crítica al poder de la religión, impactó en la diversidad de lo sagrado, en las manifestaciones de lo religioso sancionadas, prohibidas, limitadas o incorporadas como asimilación estratégica en la dominación del cristianismo? El debate sobre el tema es de una bastedad que rebasa los objetivos de este texto, por ello es que retomamos el trabajo de Andrea Meza Torres (2018), “Interculturalidad e interreligiosidad desde una perspectiva decolonial: un diálogo de ‘conocimientos desde lo Divino’”, donde presenta una problematización muy interesante al respecto. Desde el punto de vista de Meza, la secularización estaría ahondando en la invisibilización y silenciamiento de “lo Divino otro”, ya sometidas por el cristianismo eurocéntrico y monocultural. Por lo que, la secularización fungiría como otra forma de “colonización de las almas” (S. Gruzinski) hacia la racionalización de lo sagrado, introduciendo los principios de libertad individualista.

No obstante, nos alejamos de los planteamientos de la autora cuando argumenta que, para el caso del islam, la secularización como “colonialidad de la religión” impactó en el culto público, retrayéndolo al ámbito de lo privado. Nos parece una lectura muy interesante para el caso del islam, donde retoma el trabajo de la pensadora feminista Sirin Adlbi Sibai, pero que para el caso de la tradición religiosa mesoamericana proponemos que, por un lado, fue la salvaguarda del culto en el espacio íntimo, de la familia y la comunidad, lo que logró su pervivencia, no sin experimentar transformaciones históricas, y que tuvo en la religión popular el “disfraz” (E. Marroquín) más elocuente para simular adaptación incuestionable como ejercicio de dominación de la institución eclesial en el espacio público.

Lo que buscamos al posicionar la religión y lo religioso en los estudios sobre la interculturalidad es que la interacción entre culturas implica un conflicto entre sistemas religiosos, propiciado por el proceso de colonización: entre sistemas de gestión de lo sagrado, en un marco de disputa entre poder y religión, y entre formas de pensamiento que configuran modos de vida, en el que se escinde el lugar de la imaginación creadora,

manifiesta en los mitos y rituales, por el imperio de la razón. Así vista, la evangelización no se trató solo del conflicto entre dos religiones históricas, la politeísta de los pueblos mesoamericanos, dominados por la Triple Alianza y liderada por el imperialismo de los mexicas del posclásico, y la monoteísta cristiana de la cultura europea, administrada por la iglesia católica; como ejercicio de dominación de la religión colonizadora, la evangelización en América fue un proyecto de desestructuración sistemática de las prácticas y creencias religiosas regionales y locales, que en consecuencia clausuró toda posibilidad epifánica de lo sagrado cristiano en las culturas amerindias. Mientras que, en tanto proyecto político, monopolizó el despliegue público de lo sagrado.

Finalmente, una lectura intercultural de la religión, de la mano de las distinciones categoriales que hemos propuesto, busca hacer evidente la diversidad de lo sagrado que, de la mano de la “morfología de lo sagrado” propuesta por M. Eliade, invita a abrir la mirada a la multiplicidad polimórfica y polisémica de las hierofanías; a decolonizar nuestro acercamiento a la religión para dejarnos tomar por lo religioso; implementar la “crítica religiosa de la religión” (L. Duch) a las relaciones de saber-poder de la palabra de Dios; adentrarse en la diversidad de cristianismos, en sus configuraciones regionales dentro y fuera de Europa; analizar y denunciar los fundamentalismos de la universalidad del mensaje de la divinidad en otros sistemas religiosos. Así mismo, busca posicionar que lo sagrado también se disputa en la diversidad, mejor aún, en las diversidades que han sido silenciadas, blanqueadas, heteronormadas, sexualizadas y erotizadas.

Los problemas en la inculturación de la fe: ¿Giro intercultural en el cristianismo?

Al preguntarnos por el lugar de la religión en un mundo donde se busca la transformación de las sociedades desde la diversidad, lo cual implica la reconfiguración de las identidades, la otredad y la alteridad, podemos vislumbrar varios niveles en los que se pone en juego la relación entre lo religioso, la religión y la interculturalidad: por un lado, los esfuerzos desde el diálogo interreligioso para problematizar

la compleja relación entre las religiones históricas; la posibilidad de un diálogo intrareligioso que busca revisar los procesos de expansión de la influencia de las religiones históricas, sus diferentes formas de institucionalización, sus consecuencias socioculturales e incluso una revisión de sus fundamentos acorde a los tiempos que corren; indagar sobre lo religioso de religión que se expresa culturalmente y que trasciende lo instituido, más aún, apunta a señalar los procesos instituyentes de la diversidad de lo sagrado.

En los debates sobre el diálogo interreligioso se ha introducido la querrela intercultural, escenario reflexivo donde se formuló la crítica a la inculturación de la fe cristiana. Como lo detalla Juan José Tamayo, los esfuerzos por posicionar el diálogo entre las religiones históricas ha tenido en los cuatro Parlamentos de las Religiones del Mundo, inaugurados en Chicago en el año 1893, un espacio de coincidencia donde se han discutido las limitantes de la idea en torno al choque civilizatorio, a fin de transitar al diálogo interreligioso, necesario y urgente por “la pluralidad de manifestaciones de Dios en la historia, como demuestra la historia de la religiones, y el carácter dialógico de la v(V)erdad con minúscula y con mayúscula. Dos son las características que debe tener el diálogo: correlacionalidad y responsabilidad global” (Tamayo, 2009, p. 19), lo cual implica a las religiones de raíz abrahámica, con todas sus singularidades, donde toma centralidad la compleja relación, a manera de confrontación, entre el cristianismo y el islam, la cual ha nutrido la otredad enemiga y ha transitado, en el peor de sus resultados, hacia la clausura dogmática de los preceptos religiosos en los fundamentalismos.

Con la apertura hacia el reconocimiento y valoración de todas las religiones, planteada desde el Concilio Vaticano II y registrado en el decreto *Nostra Aetate*, se ha impulsado la pertinencia del diálogo desde la pluralidad religiosa, a fin de establecer puentes de comunicación con las religiones de oriente, las religiones africanas, las religiosidades amerindias, entre otras formas religiosas. No obstante, llevarlo a cabo implica un reto mayúsculo, en la medida en que impera un desconocimiento mutuo entre las religiones, carecen de sentido autocrítico, es decir, se han cerrado a la “crítica religiosa de la religión”, dando como resultado las descalificaciones entre religiones en la disputa por la Verdad

de Dios (Tamayo, 2009, p. 20), sin dejar de lado las trabas que ejerce la propia institución eclesial. Justamente es en el reconocimiento de estas dificultades que la interculturalidad juega un papel central:

La interculturalidad, que va más allá de la inculturación y del reconocimiento del pluralismo cultural, y busca el diálogo entre culturas entendidas no como universos cerrados en sí mismos, sino en permanente dinamismo. Entiendo la interculturalidad como comunicación simétrica, interrelación armónica e interacción dinámica de diferentes culturas, filosofías, teologías, concepciones morales, sistemas jurídicos, modos de pensar, estilos de vida y formas de actuar, en un clima de diálogo entre iguales. La interculturalidad parte del valor y de la dignidad común de todas las culturas, de la no superioridad apriorística de una sobre las demás y de la relación no jerárquica entre ellas. Es un antídoto contra el fundamentalismo cultural, muy extendido sobre todo en Occidente, que considera su cultura superior a las demás y tiende a ponerla como universal. (Tamayo, 2009, p. 22-23)

Esto es así porque la inculturación, como programa de renovación para optimizar las actividades de catequesis, pastorales y misioneras, no ha logrado romper con la cosmovisión hegemónica de la cultura europea en su relación con las otras culturas, incluida la relación con las diversidades que la configuran en su interior.

Desde el punto de vista del antropólogo Luis Mujica, la inculturación busca superar el principio de aculturación de los procesos evangelizadores que impuso un encuentro desigual entre culturas,² dos principales donde una cultura somete y domina a la otra, lo que apunta a la integración

² Si bien, cuando pensamos en la evangelización en México, son dos las religiones hegemónicas protagonistas: el catolicismo y la religión mesoamericana. Partimos de la idea, ampliamente aceptada como paradigma antropológico de estudio, en torno al núcleo cultural mesoamericano. No obstante, es indiscutible que la diversidad cultural mesoamericana es tan amplia que la frontera regional con Aridoamérica y Sudamérica nos permite identificar particularidades locales, pero también continuidades, coincidencias culturales en todo lo largo de la América profundamente diversa. Por otro lado, es importante no olvidar que con los españoles colonizadores también llegaron judíos, moros, chinos y africanos, todos ellos con sus culturas y religiosidades singulares, que se encontraron con las propias de los pueblos originarios de América.

sociocultural de la empresa civilizatoria. Introducida en la iglesia católica en 1979, con motivo del Sínodo de catequesis, señala el autor que

inculturar es entrar en otra cultura llevando no solo ‘un mensaje’ sino también patrones culturales externos con la pretensión de liberar o hacer progresar a los otros, fundamentalmente por una acción educativa eficaz y por la distribución de productos técnicamente elaborados, que vienen a ser como la mejor opción para la recuperación o la sanación definitivas. (Mujica, 2002, p. 9)

Pese a que con la inculturación se propone el reconocimiento de las culturas en singular, no se aleja de la visión normativa y evolucionista de la cultura occidental europea que ha definido su historia como universal.

Lo singular de las culturas es que requieren del impulso exterior para lograr el progreso y la liberación de sí mismas, situación de dominación heredada por quienes se presentan ahora como los nuevos agentes liberadores, sujetos externos a las culturas que observan, en su posición privilegiada de punto ciego para las propias culturas. Los agentes de la inculturación, mediadores que vehiculan el mensaje universal de Dios a través de los valores correctos, necesarios y suficientes, enseñarán a los otros diversos, les mostrarán los problemas de sus comunidades y grupos sociales. A través de la inmersión en los contextos con el fin obtener la “perspectiva del otro”, del lugareño, del local, les guiarán en la selección de elementos valiosos de sus propias culturas, susceptibles de salvaguarda para su protección patrimonial. La Verdad cristiana se niega a dejar de cuestionar las culturas de la otredad radical. Los sujetos de las diversas culturas se presentan como minorías excluidas, subalternizadas por los agentes que gestionan la inculturación para la salvación.

Desde el punto de vista de R. Fonet Betancourt, con las que coincide J. J. Tamayo, el cristianismo requiere de la autocrítica a su occidentalización monocultural, a la reducción occidental de un cristianismo que ha padecido en su historia y ha hecho padecer en la historia de otros pueblos, pues “no veía ni experimentaba la pluralidad cultural como manifestación infinita de la riqueza de lo divino, sino más bien como impedimento para la propagación de la Verdadera versión de la religión cristiana” (Fonet Betancourt, 2007, p. 14), sino que ha operado una negación excluyente

de la pluralidad y la diferencia. Por lo que requiere, desde el punto de vista de la crítica intercultural de R. Fornet Betancourt, relativizar su forma occidental que ha (auto)impuesto límites culturales y que se ha servido del principio de universalidad del mensaje cristiano para juzgar y evaluar a las culturas, a fin de incluirlas en la comunidad universal que gestiona la iglesia en el mundo de los hombres.³ Para J. J. Tamayo, las respuestas al problema de la universalidad en la inculturación de la fe se están generando desde las “Teologías contextuales” desarrolladas en América Latina, Asia y África: la teología minjung de Corea, la lucha de Filipinas, la de los dalit, la feminista, la ecologista y la teología de la liberación (Véase Tamayo, 2007, p. 38-44), las cuales hacen evidente que la universalidad requiere de lecturas desde los contextos históricos y socioculturales. Esto es así, porque:

Todas las expresiones de una religión concreta se encuentran ubicadas en una tradición cultural precisa, de tal manera que una religión extraña en un ámbito cultural determinado, si quiere conseguir adeptos, deberá someterse a un conjunto de traducciones y adaptaciones con las que obtendrá al mismo tiempo ganancias y pérdidas respecto a su punto de partida inicial. Creemos que puede afirmarse que lo religioso expresado por mediación de las religiones concretas —no las religiones concretas— es un “universal cultural”. (Duch, 2012, p. 256)

Este giro que introducimos a través del pensamiento antropológico y teológico de Lluís Duch, se propone resaltar que lo universal de la religión se encuentra en lo religioso, por lo cual es, de principio, diverso. Las

³ Es oportuno distinguir entre la universalidad de la religión y lo universal del mensaje de las religiones históricas: “La cuestión sobre la universalidad de la religión se encuentra íntimamente vinculada con la de su definición, con el agravante de que, en principio, toda definición se formula desde una perspectiva escogida como punto de partida para dar razón exhaustiva del fenómeno que se pretende definir, lo cual constituye una cierta *contradictio in terminis*” (Duch, 2012, p. 256). Nosotros comenzamos proponiendo una definición de la religión como objeto de estudio, lo suficientemente general para aperturar hacia la diversidad de lo sagrado, siempre conscientes de que incluso el término religión no se encuentra en todas las lenguas del mundo para comunicar la experiencia otra de la realidad.

religiones históricas han sido una homogeneización de lo universal que anula, excluye, somete, con pretensiones de aniquilación, de lo religioso diverso. De esta forma, la categoría “universal cultural”, que coincide con las “teologías contextuales” y bien podría nutrirse de ellas, plantea su contradicción intrínseca no como error, sino como otra dimensión constitutiva de la ambigüedad de lo sagrado. En palabras del autor:

La expresión “universal cultural”, sin embargo, es en sí misma contradictoria porque pone en relación dos elementos que suelen ser totalmente incompatibles entre sí: “lo universal”, que sea cual sea su naturaleza, se refiere siempre a algo que al menos teóricamente no posee restricciones ni condicionamientos lingüísticos, culturales o coyunturales, y “lo cultural”, cuya nota característica ha de ser precisamente la determinación histórica y las dependencias que dimanen de las adscripciones espaciotemporales de individuos y colectividades. (Duch, 2012, p. 256)

Vinculado al problema de la universalidad se encuentra la visión meta o transcultural del mensaje cristiano, que parte de la existencia de un núcleo duro del que se desprende el campo de influencia del mensaje cristiano. Consideramos que la idea del núcleo duro es a fin a la universalidad de la religión, uno de los compromisos epistemológicos que sustenta nuestras reflexiones. Lo pensamos como la fuente primigenia que contiene la inagotable potencia de lo sagrado, de la que emanan sus múltiples hierofanías y que regresan a él para alimentarlo, bajo la metáfora del eterno retorno. El problema pasa cuando este trayecto se historiza en las religiones concretas, se establecen relaciones de influencia con otras culturas porque son susceptibles de manifestar en ellas el mensaje universal de Dios, en sus propios códigos de expresión y vivencia, pero estas elaboraciones culturales no tienen ninguna influencia en las religiones concretas, pues “suponer la transculturalidad significa aceptar que hay justo ese núcleo duro que debe ciertamente alterar las culturas pero que estas no pueden alterar sin más, sino transmitir con fidelidad en formas propias” (Fornet Betancourt, 2007, p. 14).

Las religiones concretas, en este caso el cristianismo, se hacen de la potestad de ese núcleo que usan como condición de posibilidad ampliada

de su influencia, pero clausuran toda posibilidad de influencia recíproca, no hay lugar para la intersubjetividad de lo sagrado. Esto hace de las culturas meras receptoras de la hierofanía cristiana y perpetúa el eje normativo del cristianismo como evaluador del modo correcto en que las culturas transmiten el mensaje de Dios: se aferra a su centro y a ser la medida de todas las cosas de lo sagrado. En consecuencia, opera un silencio sobre la dogmatización de la fe cristiana y su peso en la historia: en su propia historia, donde se ha demonizado la diversidad constitutiva del imaginario cristiano y las influencias culturales que lo constituyen; en la historia de los pueblos que han sido juzgados desde su religiosidad como paganos, salvajes, bárbaros y herejes. Si se ha llegado al reconocimiento de la diversidad cultural y religiosa, se ha recurrido a un uso instrumental al servicio de la misión cristiana, a través de estrategias de tolerancia adaptativa que reconocen la diversidad, pero no logran empatizar con ella, por lo que la transforman en instrumento de promesa y no de hecho, tal como el estado-nación ocupa a los pueblos originarios y su “ancestralidad” para prescribir la cultura e identidad nacional.

La crítica a la inculturación ha vuelto la atención hacia la interculturalidad como paradigma que busca nutrir el pluralismo religioso, posicionando que el diálogo interreligioso también implica al diálogo intercultural. Con ello, se busca desquebrajar el eurocentrismo cristiano hacia uno policéntrico. De esta forma, el diálogo interreligioso ya no es visto solamente en su dimensión macroestructural, sino que se introduce la cuestión microsocia: un diálogo entre sujetos con distintas confesiones religiosas, creencias, prácticas y experiencias en torno a lo sagrado. Para que esto suceda, es indispensable identificar quienes dialogan y que tengan voluntad de dialogar: lo cual apunta a una pluralidad narrativa en la que se restituye la dignidad de la palabra con una escucha atenta del otro y de sí, es decir, una conversación interna resonante, lo cual propiciará una relacionalidad polifónica, verdaderamente empática hacia las verdades y sus múltiples lenguajes. Se trata de dar lugar a la “mística del diálogo” (R. Panikkar) en la comunicación con los otros y lo otro. Nutrido por el diálogo intercultural, “el diálogo interreligioso sería así la vía de intercomunicación de experiencias religiosas con valor en sí mismo, y con ello el horizonte concreto donde el cristianismo aprendería

a comprenderse como una luz en el coro polifónico de las religiones” (Fornet Betancourt, 2004, p. 30-31).

Notas sobre religión popular en clave intercultural

Este trayecto reflexivo nos lleva al encuentro con la religión popular: un punto nodal, una situación límite, quizá hasta una bisagra entre la dimensión macroestructural y microsocietal del diálogo interreligioso, que se ha establecido entre modalidades de la religión, pero que al introducir el horizonte intercultural gira la atención en lo religioso y la religiosidad de los creyentes, en el marco y en los límites de la religión oficial, lo cual impactaría en problematizar ese diálogo entre formas de pensamiento y sus contenidos situados. A su vez, esto nos conduce, irremediablemente, a la crítica del sincretismo: en términos muy generales, entendido como el resultado de la adaptación y asimilación de una cultura ante otra, de la que surge algo nuevo. El problema clásico con el sincretismo es su visión estructural-funcionalista por la que se describe una forma de integración societal, adecuaciones de la diferencia a la norma de una cultura dominante, por la que los individuos quedan sujetos a esa forma de integración, con nulas posibilidades de agencia y voluntad. Y es que no podemos olvidar que el sincretismo es una categoría que describe, a manera de legitimación epistémica, los resultados de la colonización histórica.

Desde nuestro punto de vista, consideramos un error que la noción de sincretismo trate de dar cuenta del resultado de una relación y se olvide la relación misma. Volcar la atención en los elementos que se ponen en relación y cómo se relacionan, observar la dinámica por la que son factibles varios resultados en diferentes momentos y bajo condiciones nuevas, harían de la noción de sincretismo un elemento interesante para el análisis de la religión popular, con la que está intrínsecamente relacionado pues, de forma muy simple, lo nuevo de la relación entre el cristianismo y la religión mesoamericana, para el caso mexicano, fue la religión popular.

Un ejercicio muy interesante al respecto lo encontramos en el texto “Aproximaciones a la religión indígena de Oaxaca: la cruz mesiánica y el culto a los santos” de Enrique Marroquín, sociólogo y sacerdote estudioso

de la religión indígena, donde propone unas distinciones históricas del sincretismo religioso en Oaxaca. La primera etapa se sitúa en los albores de la evangelización, durante la imposición violenta del catolicismo y las persecuciones idolátricas: “el sincretismo en esta etapa tuvo que ser el “disfraz”. La estrategia de supervivencia de la religión autóctona encubre, bajo el símbolo de la religión dominante, sus creencias ancestrales. De esta forma, para poder mantener el culto a sus lugares sagrados, planta cruces sobre ellos” (Marroquín, 1987, p. 7). La segunda etapa se define por un cambio de actitud en las órdenes religiosas: la tolerancia de ciertos ritos de la población indígena, tras la confianza en el avance de la conversión al catolicismo y la incorporación de la fe cristiana. Nosotros añadiríamos que es la etapa en que se generan las condiciones para el diálogo intercultural y la “crítica religiosa de la religión”: la convergencia entre modos de pensamiento religioso que poseen coincidencias sustantivas con expresiones culturales diferenciadas.

La tercera etapa histórica, en la que el sincretismo da lugar a la “religión nueva”, la religión popular, es en la que se encuentran actualmente las comunidades indígenas:

la forma de sincretismo más profundo, es la de “síntesis”, o sea, una forma de religión inédita, que no corresponde, ni a la antigua religión autóctona, ni al catolicismo oficial. Esta forma de sincretismo es la que ha prevalecido, si bien los actuales indígenas reconocen al catolicismo como parte de su propia identidad. (Marroquín, 1987, p. 7)

Lo que queremos destacar con la lectura de Marroquín son, por un lado, los procesos de constitución de la religiosidad indígena en su relación sincrética con el catolicismo, en la que también juegan un papel importante los procesos políticos de conformación del estado-nación mexicano (Véase Báez-Jorge, 2011, p. 114), lo cual impacta incluso en la semántica del sincretismo. Por otro lado, en consecuencia, las religiones indígenas no son versiones contemporáneas de la religión mesoamericana, sino configuraciones dinámicas, interculturales e interétnicas (Bartolomé y Barabas) de su memoria colectiva que se recrea en los contextos y vivencias históricas de las comunidades y sus transformaciones.

Sería absurdo plantear que los pueblos indígenas de nuestros días son expresiones ininterrumpidas del mundo precolombino. Su condición subalterna es resultado de las complejas dinámicas del dominio colonial, de múltiples transculturaciones, de un permanente quehacer contrahegemónico y de creatividad orientada a defender el patrimonio cultural en los marcos de la opresión política y social, acrecentada por los regímenes neoliberales. Lo que es correlato de la destrucción civilizatoria que el proceso colonial y la nación moderna han perpetrado en sus culturas para instaurar el modelo occidental. (Báez-Jorge, 2011, p. 107)

En esta línea de argumentación, proponemos entender la religión popular, teórica y metodológicamente, como una posición de observación, que marca la distinción entre una religión de “élite” y una religión “popular”, como resultado de la estructuración jerárquica de la religión institucional. Es decir, la religión popular agrupa una serie de prácticas y creencias que están fuera de los cánones que establece el dogma eclesial, pero que se realizan en el marco instituido de la religión concreta, por lo que se genera una experiencia de lo sagrado a contracorriente de la estandarizada por la iglesia. Estas prácticas y creencias tienen un fuerte arraigo en las masas populares, campesinas, urbanas, indígenas y marginadas, donde son resignificados y aprehendidos, a la vez que son los sujetos sobre los que recae el estigma del dogma eclesial.

Retomamos aquí las reflexiones de Antonio Gramsci, en su texto *Observaciones sobre el folclore*, donde plantea la religión del pueblo como resultado del folclore, el cual entiende como concepción del mundo y de la vida. Es decir, como visión del mundo y no como un elemento “pintoresco” de las clases subalternas, en oposición y confrontación a las visiones de mundo “oficiales”, ligadas a las clases cultas o a la alta cultura. Por lo que la religión popular no surge de la ignorancia del pueblo, sino de un proceso secular en el establecimiento de la religión oficial y de los procesos de resignificación y reinterpretación para la adaptación de los contenidos en las vivencias de los creyentes y las formas de organización del culto. Religión y cultura se articulan en el folclore, que es la cultura del pueblo, su mundo de la vida, de lo cual se nutre su religiosidad.

Así, nuestro objetivo para futuros trabajos de investigación apunta a comprender la vinculación de los elementos que configuran la religión

popular en los pueblos originarios de México, distinguirlos en su morfología de lo sagrado y expresiones culturales, cuya relación no necesariamente es de asimilación o de síntesis, sino que también puede ser de tensión y confrontación, formas diferenciadas en las que los indígenas piensan, organizan y practican su religión y experimentan lo religioso dentro de sus culturas.

El fenómeno que se conoce con el nombre de sincretismo, que no sólo es activo en el campo religioso, expresa este complicado proceso de traducciones y adaptaciones al que se deben someter —y continúan sometiéndose a él— las religiones de todos los tiempos, orientales y occidentales, del norte y del sur, porque la universalidad de “lo religioso” solo es accesible al ser humano a través de las particularidades idiosincráticas de culturas, talentos personales y religiones concretas. (Duch, 2012, p. 257)

Por lo que una aproximación intercultural a la religiosidad de los pueblos originarios en la actualidad se empobrece si escindimos para el análisis los componentes prehispánicos de los católicos o, por el contrario, si antepoemos los elementos del catolicismo como superación positivista de la religiosidad de las sociedades tradicionales, incluso es necesario pensar también cómo la religiosidad de los pueblos mesoamericanos y la religión popular han impactado en los cristianismos. Así es como consideramos que en el estudio de la religión popular se despliega la diversidad de lo sagrado y sus disputas en la que participan diversos actores que se encuentra, confrontan, negocian y acuerdan, de lo que surgen influencias mutuas, ya que “estamos ante un fenómeno que se realimenta de manera permanente y en el que emergen tanto manifestaciones interculturales de lo religioso como modalidades de religiosidad popular en que lo religioso se expresa interculturalmente” (Ameigeiras, 2022, p. 47).

Desde esta óptica podemos pensar el sincretismo ya no solo como “la mezcla” de dos culturas o civilizaciones que terminan enlazándose, sino como los procesos culturales, políticos y sociales de relación entre dos o más culturas que incentiva ejercicios de selección de los elementos de unas y de otras, lo que invita al estudio de los motivos que orientan la selección, lo que se selecciona y se resignifica en la semántica del pensamiento propio, de la tradición y religiosidad, así mismo tratar de

comprender lo que se rechaza y lo que no se conserva. En estos procesos surgen diversos procesos de simbolización en los que se enlazan valencias simbólicas para configurar el sentido de la experiencia social de la diversidad de lo sagrado, “un sincretismo que implica procesos de resemantización y de construcción de nuevos andamiajes simbólicos religiosos en una trama sociocultural en que los cruces, pujas y tensiones caracterizan distintas modalidades de vinculación con lo sagrado” (Ameigeiras, 2022, p. 34).

Conclusiones

A lo largo del texto que presentamos, hemos desarrollado algunas reflexiones que buscan llamar la atención sobre la relación entre interculturalidad y religión, que nos llevó a repensar la relación entre cultura y religión, desde lo que llamamos la diversidad de lo sagrado. A su vez, la distinción entre la religión y lo religioso nos permitió observar, analíticamente, lo universal de lo religioso, en la capacidad simbólica del ser humano que lo constituye en *homo religiosus*, y sus configuraciones históricas, que van desde la institucionalización de lo sagrado, hasta la persistencia de las prácticas y creencias locales que se adaptan, transforman y resisten ante la tendencia homogeneizante de la cultura occidental cristiana. En ese sentido, no es de extrañar que sea en el pensamiento cristiano, posterior a los conflictos bélicos que marcaron la mitad del siglo pasado, donde se han realizado los esfuerzos de crítica a la empresa evangelizadora y sus consecuencias desde un enfoque intercultural, con todo y el peso de su propia historia y organización conservadora.

Con la insistencia en el diálogo interreligioso, el cristianismo da un paso de gran importancia hacia el reconocimiento y trabajo desde la pluralidad, escenario crítico y reflexivo por el que se introdujo la querrela intercultural. En ese sentido, la “crítica religiosa de la religión” aplicada a la inculturación de la fe cristiana, uno de los puntos de partida para transitar hacia el horizonte intercultural en el cristianismo a través del diálogo interreligioso, plantea relativizar su forma occidental, así como examinar la occidentalización de las religiones históricas de otras latitudes y de lo religioso local. Reconocer que el hecho religioso es una realidad que se

manifiesta en las diversidades, lo cual implica el respeto a la sacralidad y al misterio que se anuncia en la pluralidad de las religiones, en tanto manifestaciones complejas de lo universal religioso, de lo que resulta universalizar la fe de manera culturalmente diferenciada y la comunidad universal como unidad que potencia la convencionalidad en la diferencia. Este viraje repercute también en los estudios sobre la religión, donde han predominado lecturas y visiones excesivamente institucionalizadas que llevan a la predominancia del cristianismo monocultural y eurocentrista como punto de partida en las observaciones del “hecho religioso”. Por ello se requiere la redefinición crítica y contextual de nuestras categorías centrales, elaboraciones metodológicas que relativicen la racionalidad: que se propongan la observación, registro y trabajo con otras formas de pensamiento que no son la negación de la razón, en tanto dimensión constitutiva del ser humano, sino su límite y posibilidad.

Bajo esa óptica, para el caso mexicano, pensamos la religión popular como la articulación de la compleja relación entre dos cosmovisiones generales: la mesoamericana y la católica, cuyo resultado nunca se establece de una vez y para siempre, sino que es una relación dinámica, que toma diversas formas y se arraiga como parte del sistema de creencias y prácticas sobre lo sagrado. Si bien, la religión popular es consecuencia de la implementación hegemónica monocultural del cristianismo, al mismo tiempo, implica su fracaso en la empresa evangelizadora por homogeneizar la universalidad del mensaje de Dios en las culturas. Así, la religión popular es un escenario de disputas por la diversidad de lo sagrado, de los creyentes y su agencia creativa-creadora en la relación con lo otro ante el Otro generalizado que se erige en la Iglesia. Escenario de interacción entre culturas y de diálogo intercultural, de acuerdos y disensos, de conflicto religioso y cultural que ha estado presente en nuestra historia desde la colonización e incluso antes.⁴

⁴ Destacamos aquí que para la historiadora de los pueblos mesoamericanos, Johanna Broda, es posible el uso de la categoría de religión popular para el análisis del expansionismo mexica, así como para el área de influencia maya, donde la estructura social que se fundamentaba en el culto religioso marcaba las diferencias y asimetrías entre las clases dirigentes (sacerdotes, gobernantes y guerreros, principalmente) frente a la población en general, lo que entre los nahuas se distinguía con las categorías generales de *pipiltin* y *macehuales*, incluidos los poblados bajo su influencia y dominio. En este

En cuanto a su contemporaneidad, en los estudios interculturales de lo religioso y la religión a través de la religión popular tendríamos que ir más allá de lo mesoamericano-católico; a buscar cómo es que los protestantismos han impactado en la religión popular, su vinculación con las religiosidades afrodescendientes y, sin lugar a dudas, la diáspora migrante se coloca como uno de los escenarios de interacción cultural y religiosa más ricos y complejos de confesiones, conciencias y religiosidades que trascienden los territorios con el movimiento y que a la vez se territorializan, en la actualidad. Las posibilidades de transgredir la modernidad y socavar el colonialismo interno que nos somete, tiene una de sus trincheras en el horizonte religioso, a contracorriente de quienes lo consideran el “opio del pueblo”, donde la religión popular se nos presenta como una arena de combate contrahegemónico para construir el horizonte intercultural de diálogo interreligioso.

Con esto queremos destacar que el diálogo intercultural está atravesado por los diferentes lenguajes de lo sagrado. Sin ello, participaremos en la reproducción y repetición de los discursos colonialistas que hacen de la interculturalidad una política de estado, basada en la simulación del reconocimiento de la diferencia, en la tolerancia neoliberal del otro racializado, exotizado, sexualizado, y que no alcanza, no puede o no quiere vislumbrar que la otredad y la alteridad también se construyen en la relación con lo otro. La interculturalidad y la diversidad de lo sagrado nos muestran lo que tenemos en común: somos diversos, como los rostros de Dios(es)(as).

sentido, apunta la autora que “la utilidad del concepto de religiosidad popular reside en que permite plantear esta diferenciación entre la ideología oficial del Estado y el culto público, por un lado, y las expresiones de la ritualidad del pueblo, por el otro, lo cual implica que son sociedades complejas con una clara división entre los gobernantes y el pueblo” (Broda, 2009, p. 11).

Bibliografía

- Ameigeiras, A. (Coord.) (2022). *Religión, migración e interculturalidad Perspectivas desde el Gran Buenos Aires*. Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Broda, J. (Coord.) (2009). *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*. INAH.
- De la Torre, R. y Gutiérrez, C. (Coord.) (2007). *Atlas de la diversidad religiosa en México*. Congreso del Estado de Jalisco. Disponible en Asuntos Religiosos (asociacionesreligiosas.gob.mx)
- Duch, L. (2012). *La religión en el siglo XXI*. Siruela.
- ENCREER/RIFREM. (2016). *Encuesta de creencias y prácticas religiosas en México*. CONAHCYT, CIESAS, COLEF. ENCREER/RIFREM - Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas en México
- Eliade, M. (1998). *Lo sagrado y lo profano*. Paidós orientalia.
- Eliade, M. (1979). *Tratado de historia de las religiones*. Era.
- Fornet Betancourt, R. (2007). *Interculturalidad y religión. Para una lectura intercultural de la crisis actual del cristianismo*. Ediciones Abya-Yala.
- Frigerio, A. (2018). ¿Por qué no Podemos ver la diversidad religiosa?: Cuestionando el Paradigma Católico-Céntrico en el estudio de la religión en Latinoamérica. *Revista Cultura y Representaciones Sociales*, 12(24), 51-95. DOI: <https://doi.org/10.28965/2018-024-03>
- Gramsci, A. (1986). "Observaciones sobre el folclore" en *Cuadernos de la Cárcel: Literatura y vida nacional*, 4 (pp. 239-247). Juan Pablos Editor.
- INEGI. (2023). *Panorama de las religiones en México 2020*. México. Disponible en Publicación (inegi.org.mx)
- Lavaniegos, M. (2016). *Horizontes contemporáneos de la hermenéutica de la religión*. UNAM.
- Marroquín, E. (1987). *Aproximaciones a la religión indígena de Oaxaca: la cruz mesiánica y el culto a los santos*. UABJO.
- Meza Torres, A. (2018). Interculturalidad e interreligiosidad desde una perspectiva decolonial: un diálogo de "conocimientos desde lo Divino". *Interdisciplina*, 6(16), 61-82. <http://dx.doi.org/10.22201/cei-ich.24485705e.2018.16.65635>

Mujica, L. (2001-2002). Aculturación, inculturación e interculturalidad: los supuestos en la relación entre “unos” y “otros”. *Fénix: Revista de la Biblioteca Nacional del Perú*, (43-44), 55-78.

Solares, B. y Valverde M. (Editoras) (2005). *Sym-bolon. Ensayos sobre cultura, religión y arte*. UNAM.

Tamayo, J. J. (2004). *Nuevo paradigma teológico*. Trotta.

Tamayo, J. J. (2009). *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*. Trotta.