
LA TERCERA ORILLA

Religión popular y vida urbana

Jesús Galindo Cáceres

El mundo evidente aparece ante nuestros sentidos, su composición guarda el orden de lo cotidiano y lo extraordinario. Cada hombre y cada mujer cumple con su itinerario diario con puntualidad impresionante. El día empieza, el día termina, hora de comer, hora de dormir, los meses, los años. Cierta historia se repite, nace un niño, ahora adolescente, luego adulto, por fin viejo, y la muerte. Mientras el mundo se convulciona por mil razones, los estallidos se multiplican, los que recorren la vida con su paso firme de días y años se conmueven, son presionados, casi sucumben, sobreviven, todo en movimiento y agitación. Y el centro existe, quizás la casa, tal vez la familia, la tradición. También existen las órbitas, alguna vez el trabajo, el fútbol, el paseo, las compras, o por que no, los tránsitos por la ciudad y sus calles. Este es el mundo, el evidente, cualquiera debe conocer lo que le toca para poder vivir, quizá una parte, quizá otra, o casi todo, o muy poco. Este es el mundo, algún sentido tiene el estar aquí.

Los individuos se mueven en búsqueda de algo, de objetos, de situaciones, de status. El horizonte de lo deseable también es de este mundo, los individuos pueden constatar el movimiento observando la presencia y ausencia de los objetos que componen la vida. Unos buscan conservar, otros mayor desarrollo; unos se defienden, otros atacan. El mundo se presenta así, la habilidad en su manejo depende de muchas variables personales y externas a la persona. El sentido de todo ello, lo

que le da valor a una cosa sobre otra, lo que permite que algo sea más significativo que los demás, éso se necesita para dar consistencia a lo que se hace, lo que se ha hecho y lo que se piensa hacer. Ese sentido proviene de la historia, de la memoria, de lo fijo en contra de lo móvil, de lo resistente al cambio, de lo que permite que los distantes en el tiempo y en el espacio compartan identidad; el sentido está antes y después de cada componente social y sobre todo durante su gestación y conformación.

El sentido se arma desde la vida cotidiana misma, su tiempo está compuesto de lo inmediato y de lo mediato. En cualquier acción aparece en algún grado, en cualquier acto se confirma, se modifica, se inaugura o clausura. Pero también en algún grado está presente más allá de cualquier instante o situación. El sentido es el armazón último de todo orden social. El sentido es individual pero su naturaleza es colectiva. El sentido aparece en cada formación de un sujeto, sea este un individuo o un grupo, o una colectividad grande. El sentido le da consistencia a la acción de ese sujeto, le da consistencia al sujeto. El mundo de los objetos no es identificable, no puede ser distinguido sin el sentido que conforma al sujeto que identifica y distingue.

Este es un texto que inicia un comentario sobre el sentido y la vida, sobre los actores sociales y su identidad, sobre lo que sucede y cómo es ordenado subjetivamente por los sujetos sociales. Los caminos del sentido no son sencillos, los pasos que nos llevan hacia él nunca nos dejan en destino.

En este trabajo de búsqueda de las condiciones del sentido la meta es inalcanzable; sólo se aprende del camino. El sentido es la tercera orilla del río de la vida, no es evidente pero está ahí, si nó estuviera nada sería evidente.

El sentido está presente entonces en todo comportamiento y situación social, su caracterización requiere de una labor extensa e intensa de descripción de la composición social y su dimensión subjetiva. La propuesta de este texto es asimilar la religión a la forma sentido de la vida, aunque el análisis religioso quizá no coincida en todo con el análisis del sentido, y por tanto el análisis del sentido conlleve otros elementos además de lo religioso.

Existe un punto en el que coinciden, en el que se compenentran. La idea aquí es que ese punto es central para la composición y la organización de la vida social.

I. Vida cotidiana y vida social

La vida social transcurre sobre coordenadas tiempo — espaciales, cualquier acontecimiento puede ser ubicado en un lugar y en un momento. Este es un principio ordenador muy útil, puesto que de esta manera puede pensarse al mundo social como *descifrado* por medio de mapas, cartografías que describan lo que sucede según la ubicación geográfica e histórica del acontecer. Siendo esto posible, el problema inmediato a resolver es la magnitud del evento a registrar, lo que implica proporciones y escalas del acontecer social. De cualquier manera la base descriptiva de lo social según el tiempo y el espacio abre múltiples posibilidades analíticas, permiten imaginar en mapas tridimensionales que ubiquen cualquier acción en algún lugar y en algún momento, con sus relaciones respectivas. La propuesta aparece como factible y práctica.

El curso metodológico del trabajo etnográfico es sencillo, se trata de registrar todo en forma exhaustiva. Se vuelve complejo cuando se piensa en la forma de registro y en el esquema de categorías donde se asienta la descripción. Partiendo de lo *elemental*, las coordenadas tiempo — espaciales son un punto de partida útil. La consideración sobre el evento es la parte complicada. La teoría de la acción y las perspectivas de la sociología cualitativa son de una ayuda fundamental. El evento puede ser considerado como la situación, y la situación como el campo de ejercicio de la acción de un sujeto en búsqueda de un objeto. La vida social entonces se discrimina por sujetos, objetos y acciones. Se puede proponer en consecuencia la confección de mapas situacionales, cartografías tiempo — espaciales de sujetos realizando acciones en busca de ciertos objetos. Todo el mundo social en su composición y organización puede ser ordenado de esta manera.

El apunte descriptivo permite fijar lo que está en movimiento constante, la vida, y señalar las regularidades y patrones que se presentan de tiempo en tiempo y de lugar en lugar, en ciertos sujetos al realizar ciertas acciones en búsqueda de ciertos objetos. La vida colectiva y la vida individual pueden visualizarse en lo particular y en lo general en forma efectiva por medio de estos mapas. Así, la vida cotidiana y su impulso inmediato de acción sobre lo presente, puede delinearse en toda su trayectoria con precisión y exhaustividad. El contorno de lo individual en tanto sujeto elemental del movimiento social adquiere entonces un perfil definido. Y el sujeto colectivo

también puede configurarse en el fondo de la vida social general con sus marcos de tiempo y espacio mediatos.

En el montaje de los mapas aparecen las *situaciones* como cuadros de acción social, escenificaciones dramáticas con gestos, parlamentos, escenarios, vestuarios, utilería. Todos estos cuadros están cargados de significación, son composiciones únicas que responden a ciertas gramáticas de selección y combinación de elementos. Los actores sociales se expresan en estas escenificaciones, aprenden a comportarse a partir de ellas. El proceso de lectura y escritura del comportamiento social tiene su sintaxis, sus normas de significación y sentido. A través de la etnografía se van induciendo las formas más concurridas de ser social, y las gramáticas que las conforman. El camino de la descripción a la explicación y comprensión de la vida social es este, el que parte de los mapas y culmina en las gramáticas del sentido.

Sobre este programa de trabajo pueden operar las categorías de orden teórico de la vida social. Estas categorías, tal y como lo propone la etnometodología o la tradición crítica del lenguaje ordinario, no requieren ser constructos complejos y difíciles de entender, pueden ser sencillamente la puesta en forma de la experiencia sistematizada por el método en nombres ordinarios, comunes y corrientes del lenguaje de todos los días. En este sentido, el esfuerzo de los investigadores sociales por la búsqueda de un lenguaje más sencillo es también un objetivo del trabajo intelectual.

El antropólogo brasileño Roberto Da Matta hace una propuesta de categorización del espacio de relaciones sociales del Brasil, de tal manera que también a este texto le viene a modo. El mundo social está ordenado en diversos espacios posibles, los cuales marcan en sus relaciones el tipo de sociedad global que se este considerando. Es decir, la cultura como forma de organización y composición social se explicita en las áreas espaciales que los sujetos demarcan, y las relaciones que se establecen entre ellas. Así para el caso de Brasil la demarcación queda entre el espacio de lo privado, de lo público, y lo otro.

Esto mismo puede entenderse como el ámbito de lo doméstico, de la calle, y del más allá. La propuesta es ingeniosa, la vida brasileña queda enmarcada entre estos tres espacios y sus relaciones, las observaciones sobre el caso y su comparación con la vida de los Estados Unidos de Norteamérica actuales, es por lo menos sugerente.

Regresando al hilo de la exposición, los ámbitos de lo público y lo privado pueden ser claves para la comprensión de la cultura urbana contemporánea. Sus relaciones varían de ciudad a ciudad en forma tal, que no quedan dudas del papel que esta demarcación tiene para el orden de lo particular y de lo general. Así por ejemplo, una ciudad como Colima tiene una vida doméstica hacia el centro de su orden social, puede ser catalogada como una ciudad tradicional, conservadora, aunque no únicamente. Este mismo patrón se encuentra en otras ciudades del país en forma más o menos evidente, sobre todo cuando son ciudades pequeñas y medias con tradición cultural propia. Cuando las ciudades crecen el patrón se rompe, el orden de lo conocido tiende a desaparecer ante el orden de lo desconocido, lo público ordena a lo privado. El caso típico de ciudad pública es la ciudad de México, las unidades domésticas están aisladas en el mar de los desconocidos y de la ley general. Existen ciudades grandes como la ciudad de Guadalajara, que a pesar de los cambios sigue manteniendo un patrón doméstico de vida social. Y estas observaciones son sólo el principio.

Estas dos orillas del orden social cubren todo el espacio del mundo evidente, nada quedaría fuera de estos dos ámbitos al ordenar los mapas situacionales según sus demarcaciones y relaciones. El mundo aparece entonces como un microcosmos de lo doméstico, y un macrocosmos de lo público, lo individual y lo social tocándose y encontrándose. Pero esto no es suficiente para entender la vida humana. Si bien es cierto que todos los aspectos del mundo público y privado ordenan a la totalidad social, y que el sentido de la vida nace y desaparece en dichos mundos, esto llevado a sus últimas consecuencias negaría la existencia de la tercera orilla, la que ordena al sentido de la vida.

Un mundo de sujetos y objetos pudiera reducirse a rutinas repetidas al infinito, si solo de instrucciones y operaciones se tratara, pero está el **sentido**, lo que permite entender lo presente y lo ausente, lo actual y lo histórico. El contacto entre lo posible y lo imposible, entre lo deseable y lo indeseable, entre la repetición y el cambio, lo permite el **sentido**.

El sujeto no sólo actúa, también entiende, ese es su marco natural de ser. En el mundo de la acción se mueve en los márgenes de las orillas de lo público y lo privado, en el mundo del entendimiento aparece la tercera orilla, y ahí, en forma privilegiada **la religión**.

La religión es un mundo de prácticas y sentidos diversos y contradictorios, su contacto con el sentido es sustantivo, y su base material es explicitable. En la cartografía de los mapas situacionales pueden ser identificadas las situaciones con connotación religiosa, así como su relación con las otras situaciones. La religión es descriptible en mapas, sus gramáticas también son inferibles.

II. Cultura política y sentido de la vida

El fenómeno religioso es un asunto complicado, Ortega y Gasset decía que las ideas *se tienen* y en las creencias *se está*. Esta frase muestra el corazón de la complicación, ante la religión nos asombramos de nosotros mismos, de la criatura que hemos creado y de la cual somos producto. La creencia es asunto delicado, todos las tenemos, somos nuestras creencias, de ahí la dificultad del análisis de la religión. Aparece de inmediato la oposición y relación compleja entre la Teología y los distintos puntos de vista sobre lo religioso. Según Luckmann todo lo humano es religioso: “la religión es la capacidad del organismo humano de trascender su naturaleza biológica a través de la construcción de universos de significación que son objetivos, imponen una moral y todo lo abarcan”. Aquí aparecen como clave los elementos de creación humana y de imposición moral, el sentido de trascendencia y de totalidad son lo propio de lo religioso. Pero hay más. Berger afirma que: “la religión es la empresa humana por la que un cosmos sacralizado queda establecido... la religión es una cosmización de tipo sacralizante... por sagrado se entiende un tipo de poder misterioso e imponente, distinto del hombre y sin embargo relacionado con él, que se cree reside en ciertos objetos de experiencia”. Lo sagrado, las fuerzas suprahumanas hace su aparición, el vínculo de lo humano y lo sagrado. El hombre es el que necesita de lo sagrado y construye un contacto ritual y simbólico con él. Pero hay más. Benedetto Croce, propone una versión menos extrahumana: “La religión es una concepción de la realidad con una moral en consonancia con esta concepción, que se presenta de forma mitológica”. Y más. Otto Maduro ante la imposibilidad de una definición con un perfil definitivo, asume una postura sociológica de prudencia y trabajo programático y desde ella postula, religión es: “una estructura de discursos y prácticas comunes a un grupo social y referidos a algunas fuerzas (personificadas o no, múltiples o unificadas) a las que los creyentes consideran como anteriores

y superiores a su entorno natural y social, frente a las cuales los creyentes expresan sentir una cierta dependencia (creados, gobernados, protegidos, amenazados, etc.) y ante las cuales fuerzas los creyentes se consideran como obligados a una cierta conducta en sociedad con sus semejantes". El panorama es sumamente complejo.

Lo religioso hace alusión a creencias, las cuales proponen un vínculo entre lo humano y lo divino, entre lo terrenal y fuerzas más allá de lo terrenal. También impone una moral, una guía de acción, la cual está vigilada y administrada institucionalmente. Además es elementalmente humana, responde a asuntos básicos de lo humano y lo trascendente, cualesquiera que sean sus formas particulares. Por otra parte, lo religioso depende de los factores de su definición, y como tantas otras cosas opera independientemente de las reglas de enunciado y sentido del discurso científico, que también es religioso en cierto sentido.

Ante este marco conceptual, el retorno a lo empírico, a las etnografías y gramáticas de lo social, el buen sentido de partir de lo elemental. Como ya se dijo al final del punto anterior, es posible hacer el *mapa situacional* del campo de organización y composición de lo religioso. El punto de partida puede ser el propio punto de vista del actor social, y la mirada atenta del investigador crítico y respetuoso.

Complementario al modelo descriptivo de los mapas situacionales se requiere un *modelo de interpretación*. Los rasgos de este segundo modelo serían su flexibilidad y su capacidad de relación entre el todo y las partes. De este escalón se podría ir profundizando en las regiones de lo social una por una, si así fuera el caso. Este modelo requiere también articular por lo menos dos niveles de composición del sentido, uno superficial y otro profundo. Ambos niveles ordenan la vida social desde lo cotidiano y lo social actual, hasta lo cotidiano y lo social en una dimensión histórica.

En los últimos años, he venido trabajando con una categoría que pertenece a este modelo de interpretación, la **cultura política**. En un principio apareció como la posibilidad de dar cuenta de la relación entre el sujeto y el orden social. El punto de vista de los sujetos sobre el ordenamiento social y su relación con él, sean cuales sean las condiciones de donde surge esta concepción, es la cultura política que posee sujeto. *Lo político* se entiende aquí como lo relativo al orden social en su confección, conservación y movimiento. *Lo cultural* se entiende aquí como la historia interiorizada, como el mundo objetivo

dentro del sujeto, lo subjetivo como efecto del orden objetivo. Así las cosas, la categoría daba cuenta del vínculo subjetivo del sujeto con el mundo, y complementariamente requería dar cuenta del vínculo objetivo. Desde el primer momento que fue usada — hace seis años — el programa que proponía era la indagación sobre las relaciones entre los sujetos y el medio social a través de la percepción y la memoria del curso de composición y organización de la vida social, del orden de la vida social. El resultado ha sido bueno y la categoría ha ido cambiando y requiriendo complementos conceptuales para su mejor uso y utilidad.

El nuevo marco de uso de la noción de cultura política es la reflexión sobre el **sentido**. La cultura política se ubica en el primer nivel de composición del sentido, se entiende por este status, que la relación primera del sujeto con el mundo es su ubicación en la red relacional de objetos y sujetos que conforman el orden social, la norma. La cultura política sería en este sentido *la vivencia de la norma social, del orden, del poder*. Desde este primer nivel de composición y organización del sentido se ordenan el segundo y el tercero. El segundo se compone sobre lo **inmediato**, sobre la vida cotidiana, sobre el curso de lo ordinario en la relación del sujeto con los objetos que ordenan su mundo inmediato. Este nivel se asemeja a lo que se denomina lo profano. El tercer nivel se compone sobre lo **profundo**, sobre lo trascendente, sobre los valores generales que se conforman por el paso de los años, de los siglos. Este tercer nivel se asemeja a la vivencia de lo sagrado, al orden social por lo trascendente, por lo absoluto, por lo superior. El segundo y el tercer nivel tienen una relación muy cercana, son como las dos caras de una misma moneda, como la parte *humana y profana* del sentido y la parte *humana y sagrada* del mismo sentido. Sosteniendo a los dos y a su vez sostenido por ellos, está el sentido del orden social presente, **la cultura política**.

Regresando a las tres categorías de lo *doméstico, lo ciudadano y lo otro*, la cultura política se ordena en la relación de lo público y de lo social, hacia lo doméstico y hacia lo otro.

La cultura política en un sentido amplio plantearía la relación entre las tres entidades, pero su ubicación parte de lo social general, de lo público. Según el tipo de sociedad del que se trate, la norma de *lo otro* aparece ordenando a lo doméstico o a lo público. La cultura política fue pensada como categoría para sociedades donde *lo otro* tiene un lugar relativamente independiente de *lo doméstico y lo públi-*

co, como es el caso de la sociedad mexicana. Pero se da el caso de que la cultura política en tanto relativa al orden social general, se mueve sustantivamente en *lo público*, y en *lo privado* la presencia de la norma de *lo otro* es mayor. El análisis de casos concretos muestra esta situación con mayor claridad. La sociedad poblana es más religiosa en general que la bajacaliforniana, la relación entre *lo público*, *lo privado* y *lo otro* es distinta en los dos casos. En Puebla *lo religioso* presiona sobre *lo doméstico* y sobre *lo público*, en Baja California *lo público* presiona sobre *lo doméstico* casi sin presencia importante de *lo religioso*.

El asunto de los ámbitos, de *las tres orillas*, trae de nuevo la relación entre el sentido y lo religioso. Lo sobrenatural ocupa un lugar importante en la composición del sentido en el tercer nivel y desde ahí impacta al primero y al segundo. Según el tipo de sociedad se ubica como un componente central de todo el sentido, pero también se da el caso de que incluso en el tercero disminuye mucho su presencia. Para mejor considerar el asunto hace falta delimitar el concepto de religión, definir su extensión. En un sentido amplio, siempre está presente y es indispensable para el movimiento social, en un sentido restringido, aparece con gran fuerza en algunas regiones sociales y en otras menos. El asunto parece simplificarse en los *mapas situacionales*, ahí se identifican diversas religiones concretas y su distribución social, el análisis del sentido requiere una interpretación aparte.

III. Movimiento social y religión popular

El sentido religioso corre paralelo al sentido de la vida, el discurso de o religioso es *texto*, pero también *sentido*, y en tanto tal, es continente además de contenido. La puesta en forma de la experiencia en *sentido* y a es *sentido*, y a este tipo corresponde la religión. Como *continente* está en la misma puesta en escena de la vida, es vida. De ahí que el esfuerzo por analizarla tenga ciertas dificultades peculiares, pero también de ahí que sea muy importante apuntar hacia ella cuando se desea conocer a fondo al movimiento social y la cultura que sustenta. La religión está en la conformación de los movimientos sociales, pero no se nota en muchos casos a primera vista, aparece con una fachada que no connota de inmediato lo religioso, pero ahí está. En el caso de un pueblo y una cultura como México, la intervención de la religión en los movimientos sociales es más que lógica, más de cuatro siglos de

religión católica no se borran de pronto. Lo que sucede es que se miran otros componentes más inmediatamente evidentes, incluyendo al religioso. Pero detrás, en el sentido de la acción, en el continente de la energía que mueve, está la cultura profunda y vital, y ahí está la religión.

La tercera orilla no está lejos de la acción social individual y colectiva. El movimiento social conmueve al espacio público, transforma al espacio privado, y condiciona al sentido futuro, de forma contigua a la reproducción de los tres ámbitos. El movimiento social está condicionado por la cultura, pero a su vez promueve a la cultura. El sentido está antes del movimiento social, y está después de él.

La cultura se asemeja a la forma fija de la vida, es el marco de la seguridad, de la solución sabida, del reconocimiento, de la certidumbre. Si su peso fuera total, el curso vital sería una repetición infinita — como a veces parece. Pero no, la vida se mueve además en la ruptura, en el cambio, en la novedad en la transformación. Vida es movimiento y cultura, innovación y tradición, ruptura y continuidad. Mirar a la vida social de esta manera permite entender porque todo parece igual, y porque aparece tan distinto. Existen movimientos sociales determinados por factores culturales en forma definitiva, y existen formas culturales modificadas por movimientos sociales. El mundo social se trama entre lo fijo y lo móvil.

El sentido se asimila a la cultura, el movimiento social a la experiencia. En este marco la religión fija a la vida social dándole **sentido**, es cultura. ¿Cuál es su relación con el movimiento social? En América Latina en los últimos veinte años han sido muchas las experiencias sociales de complejización en la relación entre lo religioso y lo político, condiciones de organización y composición de la época y de la región han propiciado cambios institucionales en el administrador de la religión mayoritaria, la Iglesia Católica. La crónica de lo sucedido en países de Centroamérica, en Brasil, en Colombia, en Chile, y otros, dejan testimonio de la relación importante entre movimientos sociales y religiosidad mediada por la iglesia católica popular. Abundar sobre esto sería llover sobre mojado, pero sigue siendo un referente básico para el análisis el señalar que así ha sucedido.

Lo acontecido en las áreas rurales, entre las comunidades campesinas, es un relato de sangre y esperanza como diría Enrique Dussel, las condiciones rurales de vida en nuestra región están afectadas demasiado por las formas de gestión política y económica de sociedades dependientes, autoritarias y relativamente pobres. En el tiempo

que aquí se menciona, el fenómeno urbano ha adquirido cada vez mayor proporción, la concentración demográfica en las grandes ciudades y la migración campo — ciudad se han intensificado. Si a principios o mediados de siglo el escenario primario de la vida colectiva era el campo, para esta época más contemporánea la ciudad ha tomado una relevancia terrible y costosa. Los movimientos sociales urbanos son una fuerza de composición y organización social innegable y gigantesca, lo que suceda hacia finales de siglo y principios del siguiente tendrá como escenario primordial a las ciudades. Conocer lo que ahí se ha gestado y se gesta, es indispensable para hacer frente al futuro.

Los movimientos sociales urbanos son de diversos tipos, según el criterio de los *mapas situacionales*, pueden clasificarse de acuerdo a los objetos, los sujetos, las acciones, los escenarios, el tiempo en que se llevaron a cabo y su duración, y también según sus estrategias, conflictos, éxito y fracaso, oportunidad, y otros criterios más. De este orden de tipos, los más abundantes en número de participantes y en número de acciones son los populares, la razón es obvia, los sectores populares componen en más de cincuenta por ciento a las ciudades latinoamericanas, y en algunos casos son más del ochenta y el noventa por ciento. Para el caso de México, los movimientos sociales urbanos y populares se han ido convirtiendo en actores principales de la escena pública contemporánea. En primer lugar han llegado a ocupar la mayor parte del espacio territorial de las áreas urbanas, en segundo lugar, han construido a las ciudades en sentido real y figurado.

Los movimientos sociales urbanos y populares típicos de las últimas dos décadas son de situación emergente, es decir, lo que sucede tiene pocos antecedentes o ninguno, los sujetos tienen que aplicar una cultura de migrantes a la conformación de un asentamiento social, el resultado es que la fuerza del movimiento de adaptación inaugura un germen cultural caracterizado por la novedad, una cultura emergente. La composición y organización social de la ciudad en su totalidad se baña de esta emergencia, recibe el efecto de la energía del movimiento social y se conmueve. En veinte años son muchos los que han llegado y en algunos casos — como el de ciudad de México — son más los que llegaron que los que ya estaban.

Como puede seguirse de la situación emergente, el peso del movimiento que modifica y que promueve una nueva cultura es más que el de una cultura que guía y conforma al movimiento. Y ahí está lo relevante para lo que aquí nos ocupa. En la mayor parte de los casos

la situación de emergencia conforma un registro cultural de adaptación que aparece como muy novedoso, lo que sucede después tiene variantes. Por una parte el nuevo registro se confirma, lo cual marca hasta cierto punto una ruptura con el registro cultural anterior. Pero por otra parte, al superarse la situación de emergencia el registro anterior aparece de nuevo aunque con un rostro diferente, lo que marca de cierto una continuidad. En este balance entre movimiento y cultura la religión ocupa un lugar ¿Cuál es?

En este punto empieza el juego entre la reflexión y la observación, todo está por ser dicho, los ensayos deben ser cautos y agudos. Un antropólogo italiano — De Martino — en un trabajo sobre el campo de su país, acuñó el concepto de *miseria psicológica* para nombrar lo que sucedía en los campesinos que abandonan su tierra y migran. Míticamente lo definía como el concepto de *bien como ausencia de mal*, no hay noción de bien en sí misma, si hay noción de mal. Estos campesinos abandonan su tierra con derrota moral, con la muerte en el sentido, con la pérdida de consistencia entre lo que creen y es útil y lo que sucede que es intolerable. El cuadro no es muy distinto en nuestro medio latinoamericano en general y mexicano en particular. Y lo interesante del asunto es que ese migrante llega a la ciudad y la coloniza. La situación no es tan simple, el perfil del migrante rural es más amplio que lo que aquí se muestra, lo que importa del apunte es lo referente al *sentido*, a la organización del *sentido* profundamente afectada. La cultura emergente no es comparable en consistencia total con la cultura previa, pero le supera en efectividad, la cultura previa es inútil, la cultura emergente es útil, aunque sea débil.

Como se ha mencionado la cultura emergente tiene una determinación grande de la situación del movimiento social, pero también se ordena por el continente de la cultura previa. La religión forma parte de esta situación. Quizá la primera cuestión que hay que indagar son las condiciones de organización y composición del *sentido* previas a la cultura emergente, en ese campo del orden subjetivo — objetivo se ubica la religión. Si los antecedentes son de *baja intensidad* la situación es una, si son de *alta intensidad* la situación es otra. Se dan casos decambios de baja intensidad a alta y viceversa, así como la continuidad de la situación previa a la situación posterior. Sólo el análisis de casos puede ofrecer luz sobre estas variantes.

Los tres ámbitos de la vida dan más elementos sobre la relación entre lo religioso y los movimientos sociales. Existe una oposición

planteada entre el campo y la ciudad desde la propuesta de Tönnies sobre la *sociedad y la comunidad*. La sociedad es moderna, anónima, ordenada por leyes y el orden público, corresponde a las formas urbanas contemporáneas. La comunidad es tradicional, cálida, doméstica, ordenada por lazos afectivos y de cara a cara, corresponde a las formas rurales de vida aún hoy día. La religión de la sociedad y de la comunidad es muy distinta, en un caso el orden público ordena al privado, en el otro el privado ordena al público. En las ciudades contemporáneas en México coexisten los dos tipos de asociación, el peso de uno y otro marca el tipo de vida urbana en particular. La cultura de comunidad es más propia del campo que de la ciudad, el sentido de la vida con la calidez de lo doméstico sólo es privado en las ciudades. La religión se incorpora al sentido comunitario tanto en la ciudad como en el campo. La asociación comunitaria es escasa en la ciudad, pero la religión promueve los espacios comunitarios urbanos, en ciertos casos incluso gobierna las relaciones entre lo público y lo privado, como en el caso de las sectas fundamentalistas. Pocas formas del sentido conforman *comunidad* en las ciudades, la religión es una de ellas, una de las más importantes.

Una de las características de la cultura emergente es el brutal enfrentamiento entre la soledad y la solidaridad. El movimiento urbano popular reúne a partes y las cohesiona por la búsqueda de objetos comunes, la tierra, los servicios, después de un tiempo se descohesiona, sólo agrupa a individuos que persiguen sus propios intereses, entonces el referente religioso es uno de los pocos elementos de comunidad dentro de *la sociedad de soledades*.

Los movimientos sociales urbanos y populares no son promovidos por principios religiosos, la carencia material tiene poco de teológico en sí, pero es la religión como continente la que da consistencia a muchas de las acciones que los componen. Y no sólo como *sentido* tiene presencia, sino que ordena la vida pública en las asociaciones comunitarias, como las de las comunidades cristianas de base, y ordena la relación entre lo público y lo privado, como en el caso de las sectas fundamentalistas. Lo religioso está presente en los movimientos sociales urbanos y populares, su presencia es múltiple y extensa, la riqueza de su relación con ellos permite incluso repensar todo el asunto sobre el cambio y la continuidad, sobre la cultura y el movimiento, sobre lo rural y lo urbano.

El énfasis se ha puesto sobre el sentido, pero también existe la acción, el mundo del encuentro con el otro en forma directa e intencionada. Las relaciones entre sentido y acción van mediadas por el poder, y aquí se inicia otra argumentación que sólo quedará enunciada en forma general, más aún que lo que hasta ahora se ha expresado. Este es el campo de las relaciones entre *política e ideología*, entre *poder* y *sentido*. El punto de partida puede ser de nuevo los mapas situacionales, ahí se describen todas las escenificaciones del poder, del dominio, del control. Los aparatos sociales y las instituciones que los administran son los actores del gran poder, los sujetos individuales conforman papeles secundarios. En este caso la iglesia y la religión se enfrentan a otras organizaciones políticas y a sus ideologías, se presentan entonces luchas, alianzas, pactos, traiciones, triunfos y derrotas. Lo divino es muy humano en esta dimensión del proceso de composición y organización social, la acción y su eficiencia son el centro del movimiento y de la cultura.

Los movimientos sociales están ordenados por su cultura política, ella les sirve para identificar a objetos y a sujetos de acción. La cultura política se obtiene de la puesta en forma de la experiencia cotidiana. Parte de esta experiencia esta programada en forma social, depende de marcos de organización y composición superiores y externos a los individuos, de la aguja e hilo del poder. Y la puesta en forma también esta preestablecida, es la cultura de clase, de región, de generación, y depende también en buena parte de la aguja e hilo del gran poder. El individuo es un *sujeto sujetado*. Pero si esto fuera así al cien por ciento supondría un poder centralizado y absoluto tal que sólo es imaginable teológicamente. En el mundo social sucede otra cosa, existe la *lucha*, diversas voluntades que buscan ejercer su poder sobre las demás, el movimiento está garantizado. A pesar de la concentración de poder, la voluntad magnífica y triunfante no tiene el monopolio de la iniciativa, lo humano resiste a lo omnipotente terrenal. Queda el recurso de lo divino, la política y la religión en una misma guía. El mundo de la acción es el mundo del poder, no hay poder social sin sentido. La religión también cambia, asistimos al surgimiento de nuevos mundos sociales, aún queda tanto por suceder.

Notas y referencias bibliográficas

- Aguilar Camín, Héctor (1982). *Saldos de la revolución: cultura y política de México 1910-1980*, Editorial Nueva Imagen, México.
- Alonso, Jorge (ed.) (1980). *Lucha urbana y acumulación de capital*. Ediciones de la casa Chata, México.
- Arias, Patricia et. al. (1981). *Radiografía de la iglesia en México*. UNAM, México.
- Berger, Peter (1981). *Para una teoría sociológica de la religión*. Editorial Kairós, Barcelona.
- Bettin, Gianfranco (1982). *Los sociólogos de la ciudad*. Gustavo Gili, Barcelona.
- Bourdieu, Pierre (1982). *A economía das trocas simbólicas*. Editorial perspectiva, San Paulo.
- Buckley, Walter (1977). *La sociología y la teoría moderna de los sistemas*. Amorrortu editores, Buenos Aires.
- Carozzi, Maria Julia et al. (1980). *Conceptos de Antropología Social*. Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.
- Cornelius, Wayne A. (1980). *Los inmigrantes pobres en la ciudad de México y la política*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Damatta, Roberto (1985). *A casa e a rua*. Editorial brasiliense, Sao Paulo.
- De la Rosa, Martín y A. Reilly, Charles (coords) (1985). *Religión y política en México*. Siglo XXI editores, México.
- Deutsch, Karl W. (1971). *Los nervios del gobierno*. Editorial Paidós, Buenos Aires.
- Dussel, Enrique (1979). *De Medellín a Puebla*. Edicol, Centro de Estudios Ecuménicos, México.
- Eco, Umberto (1978). *Tratado de semiótica general*.
EVANS PRITCHARD, E.E. (1973). *Las teorías de la religión primitiva*. Siglo XXI editores, Madrid.
- Ferrater, José (1984). *Diccionario de filosofía*. Alianza editorial, Madrid.
- Fossaert, Robert (1979). *A sociedade, I. Uma teoria geral* Zahar Editores, Río de Janeiro.
- Galindo, Luis Jesús et al. (1986) *La antropología urbana y la computadora*. IIMAS-UNAM, México.

- Galindo, Luis Jesús (1984). *Análisis del discurso del estado mexicano*. CIESAS, México.
- (1984). *Análisis del discurso del estado mexicano*, CIESAS, México.
- (1987). *Movimiento social y cultura política*. Universidad de Colima, Colima.
- (1987b). *Organización social y comunicación*, Premia editora, México.
- Gastalver, Matilde y Salas, Lino (1982). *Las comunidades eclesiales de base y el movimiento popular en México*. UIA, México.
- Hannerz, Ulf (1986). *Exploración de la ciudad*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Kahn, J.S. (compilador) (1975). *El concepto de cultura*. Editorial Anagrama, Barcelona.
- Kaplan, David y Manners, Roberts A. (1979). *Introducción crítica a la teoría antropológica*. Editorial Nueva Imagen, México
- Lefebvre, Henri (1983). *La revolución urbana*. Alianza Editorial, Madrid.
- Lenk, Kurt (1974) *El concepto de ideología*. Amorrortu editores, Buenos Aires.
- Maduro, Otto (1980). *Religión y conflicto social en América Latina*. Centro de estudios ecuménicos, México.
- Malinowski, Bronislaw (1975). *Los argonautas del pacífico Occidental*. Ediciones Península, Barcelona.
- Marx, Karl (1976). *La ideología alemana*. Ediciones de culturas populares, México.
- Matthes, Joachim (1971). *Introducción a la sociología de la religión (dos tomos)*. Alianza editorial, Madrid.
- Mauss, Marcel (1974). *Introducción a la Etnografía*. Ediciones Istmo, Madrid.
- Mead, George Herbert (1968). *Espíritu, persona y sociedad*. Editorial Paidós, Buenos Aires.
- Morris, Charles (1962). *Signos, lenguaje y conducta*. Editorial Losada, Buenos Aires.
- Parsons, Talcott et al. (1970). *Apuntes sobre la teoría de la acción*. Amorrortu editores, Buenos Aires.
- Pecheux, Michel (1978). *Hacia el análisis automático del discurso*. Editorial Gredos, Madrid.
- Peirce, Charles S. (1987) *Obra lógico semiótica*. Taurus, Madrid.

- Petrini, Joao Carlos (1984). *CEBs; un novo sujeito popular*. Paz e terra, Río de Janeiro.
- Portelli, Hugues (1977). *Gramsci y la cuestión religiosa*. Editorial LAIA, Barcelona.
- Samuel, Raphael (ed.) (1984). *Historia popular y teoría socialista*. Crítica, Barcelona.
- Schwartz, Howard y Jacobs, Jerry (1984). *Sociología cualitativa*. Editorial Trillas, México.
- Tonnies, Ferdinand (1979). *Comunidad y asociación*. Ediciones Península, Barcelona.
- Unikel, Luis (1976). *El desarrollo urbano de México*. El colegio de México, México.
- Wolf, Mauro (1982). *Sociologías de la vida cotidiana*. Ediciones Cátedra, Madrid.