



Encuentro latinoamericano:
ponencias e informes

RELIGIOSIDAD Y FE EN AMERICA LATINA

SERIE: LA FE DE UN PUEBLO ②

BIBLIOTECA NACIONAL DE CHILE

Sección Chilena

Ubicación.....*1041(041-45)*.....

Año Ed. *1975*.....Copia.....

Registro Seaco.....*152378*.....

Registro Notis.....*PSG 8399*.....

BIBLIOTECA NACIONAL



0318195

**RELIGIOSIDAD Y FE
EN AMERICA LATINA**

10M(041-45)

AAO 8399

LA FE DE UN PUEBLO

Estudios de Religión y Teología publicados bajo la dirección del Seminario Latinoamericano de la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Chile - Santiago. Colección dirigida por el Prof. Dr. Maximino Arias R.

2

Religiosidad y fe en América Latina

Ponencias y Documentos Informativos del Encuentro Latinoamericano de religiosidad Popular, celebrado en Santiago de Chile, Dic. 1973.

EDICIONES MUNDO

Condell 272 - Santiago (Chile)

152378

Inscripción N° 44816

Editor: MUNDO Ltda. (Condell 272 - f. 237722 - Cas. 1096, C. 22)

Impresores: Imprenta San José - Condell 50

Portada: Martín Hombauer R.

PRESENTACION

Desde el 2 al 6 de diciembre de 1973, tuvo lugar en Santiago de Chile un Encuentro sobre la Religiosidad Popular organizado por la Facultad-Instituto de Teología y la Vicerrectoría de Comunicaciones de la Universidad Católica de Chile.

Aunque con bastante retraso, podemos hoy entregar el material de ese Encuentro, que representó trabajo intenso y satisfacción, tanto por el nivel de las reuniones de trabajo como por el clima creado entre los participantes.

El material se agrupa en dos bloques: 1) las PONENCIAS, estudios que fueron objeto de debate y que ocuparon el máximo del tiempo de trabajo; 2) los INFORMES, aportes de diversa índole sobre el tema "Religiosidad Popular" y que no fueron objeto de debate.

La secuencia del libro que presentamos ordena las Ponencias desde el aspecto histórico-fenomenológico hasta las preocupaciones interpretativo-pastorales. Los informes están dispuestos según los temas que van del orden general hasta los que informan sobre fenómenos concretos y describen experiencias pastorales. El Índice General refleja este criterio de ordenamiento.

Este es el momento de presentar nuestras más sentidas excusas a quienes trajeron un aporte estimulante desde Argentina, los PP. Guillermo Rodríguez y Juan Filipuzzi, miembros del equipo "San Cayetano": fallas técnicas en la grabación y pérdida de cintas grabadoras impidieron la reproducción de sus Ponencias. Esto representa una mutilación seria en la publicación de este Encuentro.

El Encuentro no concluyó en acuerdos ni era ésa su intención. Si hubo alguno, ese fue el que se produjo más bien en un estado animico: entusiasmo, respeto, simpatía frente a las manifestaciones religiosas del pueblo. Fue una especie de "conversión al pueblo", a escuchar su voz, a obedecerle. Sobre esto volveremos.

Hubo, sin embargo, una serie de temas discutidos o, por lo menos, apuntados y que requieren una mayor explicitación a nivel tanto sociológico como teológico en orden a lograr una praxis adecuada. Señalemos cuatro rubros:

1.— LA RELACION "PUEBLO - PUEBLO DE DIOS"

Penó en el Encuentro la ausencia de Dn. Alberto Methol Ferré a quien se había pedido una Ponencia sobre este tema y que se vio impedido a última hora de participar en estos trabajos. El problema afloró muchas veces, pero nunca pudo ser abordado con la debida atención y profundidad.

Simplificando, digamos que se perfilaron dos actitudes que llamaremos la una "optimista" y la otra, "reticente".

La primera actitud se fundamenta en dos juicios: América Latina fue un continente fundamentalmente bien evangelizado por los misioneros: el cristianismo es una componente innegable de la cultura latinoamericana. En segundo lugar, el pueblo latinoamericano es un pueblo bautizado. Esto debe ser tomado en serio. El bautismo no es una palabra hueca sino una realidad sacramental de gracia depositada en las personas y que, por ellas, actúa en las comunidades. De ambos juicios se sigue la conclusión de que al escuchar al pueblo latinoamericano se escucha una voz cristiana: en ella viene la voz de Dios. En los proyectos históricos de este pueblo es discernible la voluntad de Dios. De ahí la necesidad de que la Iglesia, en cuanto institución, escuche y obedezca esta voz y haga suyos estos proyectos.

La actitud "reticente" subraya otras componentes: el cristianismo se da en la fe que es aceptación de la persona y del mensaje de Cristo. Hablaremos de cristianismo allí donde se dé esta aceptación. Ello significa que Cristo y su Evangelio no deben estar sólo como un componente implícito de la cultura. La fe debe explicitarse y, al hacerlo, se convierte en instancia crítica de las voces y proyectos de los pueblos. De ahí que la aceptación de la "vox populi" y de los proyectos históricos no puede sino ser crítica a partir de Cristo y su Evangelio.

Es obvio que las estrategias y roles pastorales y —más importante que eso— las actitudes derivadas de ambas posiciones ante el pueblo resulten harto distintas.

Como decíamos, este problema requiere máxima atención, pero una atención concreta, que tome razón de las características de nuestro continente.

2.— LATINOAMERICANIZACION DE LA PASTORAL

Es perceptible a lo largo de los documentos —y sobre todo lo fue en los debates— una urgencia por superar la dependencia pastoral foránea. Aparte el problema teórico de la universalidad de la ciencia teológica y la posibilidad de una teología particular latinoamericana y las relaciones entre ambas, resulta claro que las prácticas pastorales de los últimos años han estado demasiado condicionadas por presupuestos conceptuales franco-belgas.

Típico ha sido a este respecto la falta de sentido histórico con que tan frecuentemente se enfrentó el problema de la secularización con sus secuelas de "desritualización" y de embestidas contra manifestaciones populares de la vivencia de la fe. Se produce así un distanciamiento entre las élites europeizadas y la masa popular; la élite a su vez pretende ejercer una especie de colonialismo religioso interno.

Es necesario medir, sin chauvinismos estériles, la realidad que presentan entre nosotros problemas de otras latitudes y enhebrar las prácticas pastorales de tal manera que se produzca el reencuentro —mutuamente fecundador— entre masas y élites.

3.— APERTURA ECUMENICA

La semi-consagrada fórmula “catolicismo popular” deberá ser ampliada. Es cierto que, cuantitativamente, es el nuestro un continente católico. Sin embargo, al hablar de “religiosidad popular” no puede echarse por la borda el aporte cualitativamente significativo de los protestantes, muy especialmente de los movimientos pentecostales. Habría que hablar así de un “cristianismo popular”. Queda abierto el problema de la apertura, asunción o rechazo de otro tipo de vivencias religiosas pre o post-cristianas que en algunos países —por ejemplo, Brasil, Haití— son incluso cuantitativamente importantes.

4.— UN LLAMADO A LAS INSTITUCIONES DE IGLESIA

Pareciera que la tónica general del Encuentro postulara una revisión de las seis páginas que Medellín dedicara precisamente al tema de la Pastoral Popular. Muchas cosas allí señaladas parecen haber quedado cortas y hay omisiones notables (por ejemplo lo referente al alma mariana popular).

Párrafo aparte merece la queja contra la prescindencia práctica —a veces hasta hostilidad— de la Iglesia Institución frente a este mundo religioso popular.

Una Iglesia evangelizadora de los pobres deberá encontrar aquí un centro de preocupación pastoral decisivo. Milita en contra la enajenación cultural, la disparidad de lenguaje y de visión; ello puede ser superado en lo que se ha llamado una “conversión al pueblo”.

Queda así pendiente el problema del diseño de planes pastorales realistas y populares que produzcan el reencuentro de los estratos de Iglesia.

Concluyamos esta presentación.

Este volumen quiere ser un aporte al redescubrimiento de nuestro rostro religioso. Cuantos intervinieron en el Encuentro lo han hecho justamente para aportar. Entregar estas páginas a la simpatía, acogida, estudio y crítica de los lectores es una satisfacción.

No resta sino agradecer el apoyo prestado por el Pbro. Dn. Maximino Arias Reyero, director del Seminario Latinoamericano de la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Chile, sin cuya decisión esta publicación quizás no habría visto la luz.

Jaime Moreno G.
Coordinador del Encuentro

Ponencias

RAICES DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR DE AMERICA ESPAÑOLA

Por GABRIEL GUARDA, OSB

Profesor de Historia Eclesiástica en la
U. C. de Chile

Como primera medida debemos considerar que Chile es una parcela o una parte de la Iglesia Hispanoamericana, la cual, a su vez, es una parcela o una parte de la Iglesia Universal, Católica y que, como tal, la índole de ella es transcultural, es decir, trasciende las culturas nacionales, pero se encarna en todas las culturas, se reviste en cada región de formas propias y de matices distintos. No obstante ser el mismo contenido, la misma médula, debemos insertar nuestro estudio en relación con la Iglesia de toda América, no solamente de Chile; descenderemos al detalle de lo ocurrido en Chile, pero fundamentalmente ello es válido para toda América.

Nos referimos por cierto a **América Española**, porque dentro del término **Latinoamérica** está involucrado Brasil, y no sabemos exactamente si se dan las mismas condiciones, los mismos factores que tocamos aquí; por otra parte, también en la llamada **América Latina** se incluyen ciertos territorios de habla francesa que, evidentemente, no tienen mucho que ver con lo que vamos a tratar aquí.

I. DESARROLLO DE LA MISIÓN EN AMÉRICA

Una primera constatación que podemos hacer cuando miramos el panorama histórico del desarrollo de la Iglesia en este sector del mundo es la apertura de la misión de América desde los primeros tiempos: llama la atención una audacia de métodos, una continuidad en los experimentos misionales y en el perfeccionamiento de esos experimentos, y esto en el transcurso de más de tres siglos; hay un desarrollo constante de la misión en América desde el siglo XVI hasta el siglo XVIII y sería un error restringir el valor de esta acción solamente desde los primeros tiempos hasta el siglo XVI. Si nosotros miramos la misión en California, por ejemplo, (a fines del siglo XVIII y a principios del siglo XIX) y en ciertas regiones de América, dentro de las cuales está Chile, precisamente el país en el cual el auge de la misión sucede en el siglo XVIII por parte de los franciscanos, nos damos cuenta que la simplificación de restringir a su primera época el interés de la misión en América es enteramente falsa. Tenemos que tomarlo todo como una gran unidad, desde el siglo XVI hasta principios del siglo XIX.

¿Cuál fue la postura de la Iglesia frente al pasado indígena?

Porque se trataba de misioneros, de seglares católicos, que venían de un continente, Europa, en el que estaba muy lejos la idea de misión, puesto que se había dejado de misionar desde la época de la llamada evangelización de Europa por los monjes ingleses de San Bonifacio, habiendo transcurrido una gran cantidad de siglos, dentro de los cuales no había habido práctica de misión.

Es cierto que hubo algunos intentos o unos avances en la época de la evangelización de las Islas Canarias, pero no había ninguna relación inmediata respecto al siglo XVI, cuando ocurre el encuentro de los misioneros con las grandes culturas indígenas de México y de Perú.

La postura de la Iglesia frente a esas culturas es doble:

—Una, “bautizar” todo lo aprovechable, sobre todo en lo que tenían de religiosidad y sentido trascendente;

—otra, borrar todo lo que se opone a la transmisión del mensaje, es decir, del tesoro de la fe, en forma clara y neta.

Ambas posturas se traducen en la práctica en un movimiento que podríamos designar positivo y negativo frente a la religiosidad indígena; borrar todo elemento pagano que complicara la transmisión del mensaje evangélico y confundiera en los futuros fieles la claridad de ese mensaje; por otra parte, aprovechar todo aquello que se pudiera aprovechar, utilizando o interpretando la idiosincrasia del indígena.

En el siglo XVI no existen disciplinas que sirvan para un estudio de la sicología de estos pueblos. Es un anacronismo exigir a otras épocas descubrimientos culturales ulteriores, sobre todo cuando nos separan cuatro siglos. Sin embargo, es admirable cómo se hacen ciertos ensayos que servirán como avanzadas de esta ciencia moderna, respecto al conocimiento del modo de pensar y de la historia antigua de estas culturas y religiones.

Podemos citar, por ejemplo, al P. Bernardino de Sahagún (franciscano), que hace una encuesta de todos los ritos y de todos los modos de expresarse en su religión de los antiguos indios; esto sucede en todas las religiones en mayor o menor grado y con una mayor o menor felicidad en el resultado, puesto que la difusión de estas investigaciones estuvo muy restringida y, a veces, se podría considerar muda, puesto que el ámbito de uso fue muy limitado, o bien, fueron estudios que, como pasa hasta hoy día, fueron entonces encarpetados y descubiertos posteriormente; no tuvieron la difusión que debieron en el momento.

En todo caso, el siglo XVI fue el gran período de estudios sobre los indígenas, tanto desde el punto de vista religioso como del civil. Actualmente se están reeditando muchos de estos tratados, sobre todo los llamados de **idolatrías** en el Perú, que tenían por objeto un aspecto misional de vigilancia, para ver hasta qué punto rebrotan las antiguas idolatrías con la correspondiente investigación en torno a esto; esos trabajos revelaron realmente cómo era la idiosincrasia, la religiosidad del pueblo antes de la llegada de los misioneros españoles.

La necesidad de una transmisión pura del mensaje evangélico creó una serie de medidas que vigilaban la pureza de los nuevos cristianos

porque al trabajar los misioneros con los elementos paganos que podían ser aprovechables en los nuevos cristianos, había un doble juego y un grave peligro: que ellos dijeran que sí eran cristianos, pero que, en realidad, al tener estos elementos cultuales antiguos, pudiera su antigüedad pagana seguir trabajando contra la fe.

La práctica permitió a la Iglesia percibir estos peligros y crear una serie de instituciones que vigilaban la pureza de la fe: las ya citadas visitas de las idolatrías y una serie de otras instancias que detallaremos, por medio de las cuales se controlaba hasta qué punto la fe nueva había realmente suplantado la antigua creencia popular, tribal, mitológica.

Todo esto exigía una presencia muy grande de la Iglesia en las primitivas comunidades cristianas indígenas, presencia que era a la vez una vigilancia, pero que no tenía primariamente un carácter policial, negativo, sino que era un juego de admisión de unos elementos y limitaciones de otros.

II. ELEMENTOS ASUMIDOS POR LA IGLESIA

Entre los elementos del paganismo que fueron asumidos por la Iglesia, están:

—los “Bautismos”, “Confesiones” y “Comuniones” de la época gentil aprovechados en sus formas externas como vehículo para la enseñanza de los respectivos sacramentos de la Iglesia: Bautismo, Penitencia y Eucaristía; esto fue especialmente válido en México; el mismo uso de los nombres antiguos en la elección de las palabras para designar a Dios cuando había una palabra para ello en el idioma indígena.

—También en el culto, el uso de los bailes, de la música, son asumidos por la Iglesia: la catequesis en ciertas regiones se hacía en forma no sólo recitada, sino cantada y, sobre todo, bailada: un Obispo de Guatemala dirá que lo primero que tienen que hacer los párrocos y misioneros es enseñar a los indios a bailar la doctrina cristiana.

—Se intenta la utilización de los lugares de culto paganos como lugares de culto cristiano. Dentro de la más pura línea histórica de la Iglesia, así como las basílicas romanas habían sido originalmente basílicas paganas y las catedrales, mezquitas, en América los antiguos edificios o los antiguos emplazamientos, tratarán de ser utilizados en una continuidad lógica como lugares de culto cristiano.

Había, sin embargo, un problema básico: el local pagano no era aprovechable realmente para el culto cristiano. La Iglesia, la capilla, es un local, un espacio mínimo. Pero en México o en Perú no hay templos, espacios internos sino, generalmente, sólo espacios externos. En las pirámides de la religión mexicana el único espacio interno era un volumen que existía en la cúspide, que era el lugar de los sacrificios, que no podía albergar sino cinco o seis personas, a lo que se sumaba el hecho de que había sido lugar de sacrificios humanos, haciéndose abominable para los misioneros transformarlo en lugar de culto estando impregnadas y teñidas de sangre humana sus paredes.

La mentalidad de esas personas vio en todo esto y en las mismas

esculturas una representación del demonio que imperaba en aquellas regiones y, dentro de esta perspectiva, era lógico no utilizar estos lugares cultuales directa o indirectamente, sino demolerlos.

Es interesante destacar, sin embargo, que los emplazamientos de aquellas pirámides son los mismos que se utilizarán en los nuevos lugares de culto y así el gran Teocalli de México será la Catedral y sobre la pirámide de Cholula se construirá un santuario de la Virgen.

En España se legisla que al demolerse los templos y los lugares paganos que no puedan usarse para iglesias cristianas, se usen las piedras para edificar las iglesias y que las tierras que estaban adjudicadas a esos lugares para el sustento de los "papas" de la gentilidad, sirvan para el sustento de los actuales doctrineros y de sus comunidades.

—Se utilizará también la simbología indígena en la catequesis y la libertad artística de los artífices indígenas que trabajan para la Iglesia.

Sobre todo en el siglo XVII y a principios del siglo XVIII, en que la evangelización y la cristianización indígena va siendo cada vez más profunda y la expresión de los indígenas se halla como más natural, las formas artísticas, ya sean música, arquitectura, escultura o pintura, empiezan a ser interpretadas en un lenguaje que ha sido llamado artísticamente "mestizo"; en él coexisten formas europeas básicas y una florescencia típicamente aborigen. En Arequipa y Cuzco, en cierta arquitectura de Ecuador y, sobre todo, en México, la cantidad y presencia de este arte mestizo exuberante que invade la escultura se expresa con formas inéditas en relación al modelo europeo. Esto se da también en lugares de cultura indígena muy simples.

—Se utiliza la superposición de fiestas y, como expresión de esta política misional, una Bula del Papa Paulo IV de 1558 promulgará "que los días, —que los indios por sus antiguos ritos— dedicaban al sol y a sus ídolos, se reduzcan en honor al verdadero sol que es Jesucristo y de su Santísima Madre y demás santos en los que la Iglesia celebra sus festividades..."

El sol ocupará el papel del Padre en ciertas representaciones de la Santísima Trinidad junto a Cristo y al Espíritu Santo. El sol, la luna y las estrellas aparecerán en la decoración de algunas capillas mayores de iglesias; en la pintura de cuadros cuzqueños aparecerá en forma insistente el sol y la luna a un mismo tiempo: serán Dios Padre y la Virgen; incluso, a veces, estarán las estrellas con nombres, caras y atributos porque representan a los santos.

Junto a esto está la integración de modalidades locales con las propias de la época. En los siglos XVI, XVII y XVIII, auge del barroco, se trata de transformar las iglesias en una representación del cielo. Los indígenas se sienten interpretados por una Iglesia que les da superficie para decorar y expresarse con sus propios medios de expresión.

—También se utilizará la atracción por medio de la música y el arte; ya en las célebres ordenanzas para fundaciones de ciudades que da Felipe II (1573) se hace alusión a la necesidad de esta atracción.

Los testimonios de todo esto son muchos: el Obispo del Cuzco, fray Bernardo Serrada escribe al Rey en 1732 a propósito de ciertos tinglados para la Fiesta del Corpus y dice: "... Considerando que esta Iglesia Ca-

tedral está fundada a imitación de la de Sevilla y teniendo por experiencia práctica que en esta ciudad y en todas las Indias a los más les entra la fe y la veneración de tan alto y amoroso misterio (la Eucaristía) por los ojos . . .". Existían láminas para expresar y catequizar; representaciones teatrales para los misterios de la fe; existían, incluso, casos de confesiones de los pecados con dibujos tanto para simplificar las confesiones como para que los naturales se sintieran más expresados en sus capacidades artísticas. Todo este tipo de usos nos muestra una gran amplitud en la misión de América de los siglos XVI, XVII y XVIII.

III. EL TRABAJO PASTORAL EN CHILE

Entrando directamente a Chile, habría que distinguir regiones, porque estas regiones tendrán una distinta forma en su misión según los habitantes.

Podríamos distinguir una región de ascendencia incaica que se extiende en toda la zona norte hasta el Maule, límite en que se detuvo la conquista de los incas. Esta región es la más rica en cuanto a la forma de religiosidad, porque el incario constituía una de las grandes culturas de América; no sólo un imperio políticamente bien organizado, igual que el de los aztecas, sino además, de una riqueza espiritual religiosa muy grande; en Chile los restos que puedan haber quedado hacen que sea la región tal vez más rica en formas de religiosidad popular.

No sólo en el norte de Chile —la Tirana y Andacollo— encontraremos los "bailes" del incario sino aún en Vichuquén y en Lora, en los límites australes de esta región.

Después tendríamos una región de ascendencia mapuche que se extendería desde el Maule hasta el Toltén, distinguiendo allí otras regiones, entre el Maule y el Biobío o entre el Maule y el Itata, "tierras de nadie", en las cuales habría una influencia más bien incaica. Es, tal vez, la zona más pobre desde el punto de vista de formas de religiosidad.

Desde el Toltén hasta el sur de Chiloé, se extiende una zona "huillche" que se caracteriza por haber sido poblada por indígenas de cultura más elevada que la de los mapuches, de la cual quedan muy ricos restos de alfarería e industria textil y en la que debieron existir expresiones en lo espiritual más ricas que las de los mapuches, pero nunca más que las de los incas.

Paralelo a esto, no por regiones, existe el elemento africano desde el siglo XVI y con gran presencia en los siglos XVII y XVIII y que, por razones diversas, no prosperó, fundiéndose en el estrato racial chileno.

Entrando un poco en detalles, en la región de ascendencia incaica, están los llamados **bailes de Chinos**. Se incorporan desde el principio a la celebración cultural de la Iglesia, así como los ritos funerarios. El baile es cultural y se celebra no sólo afuera, sino dentro de las iglesias.

En la región mapuche, en el siglo XVI, hay constancia por cronistas y documentos que las fiestas religiosas eran tan numerosas y concurridas que en la ciudad de Villarrica, que tenía alrededor de 700 habitantes, en cierta fiesta había 12.000 indígenas celebrándola en la plaza. El cronista

Mariño de Lovera habla de haber visto con sus propios ojos, en la zona de Nueva Imperial, 40.000 indios con guirnaldas de flores en la cabeza y cruces en las manos cantando la doctrina cristiana. Aunque haya exageración en los números, basta saber que son muchos los miles de indígenas y que se comportan como en todo el resto de América.

El Gobernador Mujica en 1646 regala pendones para que los indios salgan con ellos cantando y bailando la doctrina cristiana, todo esto en la región de Arauco; otros cronistas hablan de la práctica de cantares, es decir, los cantares de los indígenas araucanos.

De la región huilliche en Chiloé es de donde hay mayores datos.

La gran misión de este archipiélago se debe a los Padres Jesuitas, que se encontraron ante una situación geográfica y antropológica totalmente distinta a la que ellos conocían, teniendo que inventar una solución inédita en relación a la que usaron en sus otras misiones de América.

Desde fines del siglo XVI, empiezan a crear todo un sistema que tiene una incidencia muy grande en la religiosidad popular, puesto que se plasma en una serie de formas de devoción y de religiosidad que son características y han permanecido hasta este tiempo. Hay que decir que este descubrimiento de los Jesuitas fue tan sabio y perfecto, que cuando fueron expulsados en 1767, sus herederos, los franciscanos, que tenían otros métodos de misión, muchas veces antagónicos, encontraron tan buenos los métodos de los Jesuitas en Chiloé que no cambiaron absolutamente nada.

Respecto al elemento negro, tan desconocido en Chile —y hoy desaparecido— citamos sólo el testimonio del jesuita Alonso de Ovalle. Según él, el 6 de enero, Epifanía, "Fiesta de Reyes" era en Santiago la fiesta de los negros quienes la celebraban con músicas y danzas de varios instrumentos de cajas, tímpanos y clarines. Las procesiones iban desde la iglesia de la Compañía a la Catedral haciendo un gran recorrido por las calles del centro de Santiago. Frente a la Catedral, en la plaza, se hacía un acto y se terminaba con una celebración litúrgica o con una misa en la Catedral.

En el análisis histórico de nuestra religiosidad debe tenerse presente, además, el caso de la práctica oficial, la misión urbana y la misión rural y, en consecuencia, la práctica **popular**.

Todo esto coexiste armónicamente en los siglos XVI y XVII, donde hay una gran "amistad" entre lo oficial y lo popular, entre lo urbano y lo rural.

Santiago de Chile es una ciudad campestre que invaden los huer-
tos y se confunde un poco con el "bosque de la ciudad"; en esta capital vivían el Gobernador del Reino, la Real Audiencia, el Obispo, todos los tribunales y todos los funcionarios públicos, pero todo esto mezclado en un ambiente amable con los indígenas de los alrededores que tenían su mercado en la Plaza de Armas. Esta mezcla entre lo oficial y lo popular, entre lo urbano y lo rural será muy integrada en los siglos XVI y XVII.

Es muy frecuente, y llama la atención a todos los viajeros europeos, la convivencia y la indiferenciación de clases que existe en América. En Europa, la nobleza tenía que usar un tipo de traje y el pueblo otro; les llama la atención que acá el pueblo use, si tiene los medios, el mismo tra-

je que la nobleza; incluso, esto producía a veces escándalo en el caso del traje de las damas. Había una gran interpenetración en todo.

Sin embargo, es evidente que existió una pastoral urbana y otra rural: los fieles que asisten a la Catedral de Santiago o a la iglesia de la Compañía son mayoritariamente los españoles, pero, por otro lado, en la iglesia de San Francisco está la gran Cofradía de los Indios; en Santo Domingo hay otra; en la Compañía está la de los Negros, y así sucesivamente. En las mismas iglesias de Santiago se da esta convivencia de pastores de situaciones diferentes; por una parte, los españoles con sus Ordenes y Cofradías y por otra parte, los indígenas y negros con las suyas.

Los bailes cultuales no eran de exclusividad popular o de ambiente rural; eran un elemento oficial en la liturgia más calificada. En el Monasterio de las Agustinas en Santiago, las novicias bailaban con trajes especiales delante del Santísimo Sacramento expuesto. El Monasterio de la Purísima Concepción, Agustinas, era el más importante de Chile, y allí, justamente dentro del ambiente más cortesano, con la asistencia del Gobernador y del Obispo las novicias bailaban con gran elegancia danzas cultuales; esto sucedía también en la Catedral de Santiago y en todas las iglesias. Dentro de este contexto, los bailes de Chinos no tienen nada de extraño. Es más adelante, un poco al final del siglo XVIII, cuando se produce el divorcio y la diferenciación.

Hay constancia de los grandes bailes de la fiesta de Corpus Christi en las calles de Santiago. No podemos pensar que eran sólo de ambientes populares, de indígenas. En La Serena, para la fiesta del Corpus hay grandes bailes en la plaza, no en Andacollo. Un informe al Consejo de Indias, a principios del siglo XVIII trata de la regulación de los trajes en las procesiones y en las Cofradías; ante la anarquía de trajes hay un pedimento para que se regulen y no se supriman. Se trata de una iniciativa totalmente oficial, bastante indicativa.

La Ilustración producirá paulatinamente la ruptura de este orden y la coronará la Independencia.

Parece ser que la mentalidad española fue propicia a estas manifestaciones integradas. La ruptura política con España generará el rechazo de todo lo español. Se mirará hacia lo francés, se admirará el purismo de la expresión gala, se trasplantará a Chile en los medios sociales altos. Los medios populares continuarán fieles a la tradición española, popular, y en los siglos XIX y XX se “despertará” frente a un divorcio que nunca existió en épocas anteriores.

ARTE POPULAR RELIGIOSO

Por MANUEL DANNEMAN R.

Investigador y Profesor de Folklore,
Universidad de Chile y Católica

Esta contribución a los propósitos del Encuentro Latinoamericano sobre Religiosidad Popular, organizado por el Instituto de Teología de la Universidad Católica, con el auspicio de la Vicerrectoría de Comunicaciones, está dividida en tres partes: la primera intenta mostrar la situación general del folklore religioso en la cultura chilena, la segunda ofrece un cuadro básico de manifestaciones de dicho tipo de folklore, y la tercera propone caracterizaciones fundamentales de él. Para una mejor comprensión de este trabajo, estimo imprescindible plantear algunas consideraciones que atañen tanto a la terminología como a los contenidos de nuestra materia, lo que haré en términos explicativos preliminares.

INTRODUCCION

Al utilizar la expresión **arte popular**, se apunta a un sector de cultura y se cae, indefectiblemente, en la necesidad de determinar conceptos tan complejos como los que encierran los dos vocablos aquí reunidos. Se podría, de una manera muy convencional, usar el primero para designar una conducta de creación, una técnica de elaboración, una habilidad particular, con múltiples recursos de comunicación y con diversas consecuencias de aceptación social; todo un proceso dinámico posible de observar en el **arte de cantar**, en el **arte de construir**, en el **arte de contar**, en el **arte de creer**, en el **arte de pedir**. No obstante, tal empleo no sólo sería restringido, sino que provocaría serias dificultades frente a la aceptación estricta del arte en cuanto a función estética, como lo concibe, entre otros, en una de sus obras el profesor Raimundo Kupareo¹ en donde comparte la posición que impugna la existencia de un **arte popular**. A su vez, la voz popular pertenece a un engorroso plano polisémantico, y ha servido de un modo siempre más ostensible para denotar una clase de cultura que estaría en inferioridad de condiciones respecto de una **cultura alta**, que llega al extremo de lo **docto**; o, peor aún, para construir la falsa e insostenible diferenciación de lo **culto** con lo **popular**.

¹ KUPAREO, El valor del Arte, pp. 17-31.

Con un criterio antropológico, podría admitirse la palabra en cuestión para indicar una notable expansión y recepción de hechos culturales, por lo común gracias a anchos y vigorosos canales de publicidad, pero que, o bien desaparecen con la misma o mayor rapidez con que fueron impuestos en forma masiva, lo que sucede la mayoría de las veces, o bien reaparecen con más o menos esporadicidad, lo cual no significa, en este último caso, que carezcan de repercusiones en la trayectoria cultural del grupo en que penetran, al que suelen imprimir rasgos que contribuyen a establecer períodos, como aconteciera con el cultivo de la poesía becqueriana o con el de la música compuesta por Pérez Freire, en Chile, interesante problema que ha sido recientemente investigado por estudiantes de la Universidad de Chile en su Seminario de Título, coordinado por el autor de estas líneas².

Por las razones expuestas, sustituiré la locución **arte popular religioso** y la más amplia de **religiosidad popular**, ambas sin duda equívocas, por la de **folklore religioso**, que, sin ser del todo satisfactoria, incluye la noción general de religión en el contexto de una clase de cultura, estudiada científicamente con el nombre de folklore por una disciplina de la misma denominación, correspondiente al campo de las ciencias antropológicas.

He afirmado que el folklore es una clase de cultura; por lo tanto, de la comprobación de sus propios y específicos caracteres, depende su distinción como fenómeno humano peculiar, acerca del cual hay un consenso creciente de que existe sustentado por una fuerza tradicional de efecto cohesionante para el grupo que la pone en práctica. Sobre este particular, resumiré algunos párrafos de mi artículo Teoría Folklórica³.

Entiendo por folklore "el comportamiento de una comunidad folklórica, vale decir el usufructo tradicional de cualesquiera bienes culturales que respecto de ella hayan adquirido la calidad funcional autónoma de comunes, propios, aglutinantes y representativos. Una comunidad folklórica aparece en un lugar determinado o no, con mayor o menor grado de frecuencia en su constitución y de transitoriedad en su duración". Y compréndase lo de común en el sentido de acervo comunitario espiritual, como producto de etapas de selección, simplificación y re-creación; lo de propio, en cuanto a la posesión de tradicional que ejercen los miembros de una comunidad folklórica sobre los bienes que los congregan; lo de aglutinante, porque, infaltablemente, actúan factores de vinculación de variada intensidad entre los integrantes de una comunidad folklórica, debido a la participación que les cabe en un usufructo tradicional; y lo representativo, en virtud de la depuración y consolidación de caracteres que suscitan elementos genuinos en las cosas folklóricas.

El vehículo y soporte de esta funcionalidad es el mencionado usufructo tradicional. La tradición folklórica no es sólo transmisión, sino una actitud anímica de validación, que permite mantener vivos procedimientos y cosas como una realidad inherente al ser de sus cultores, pues, como lo asevera Richard Weiss⁴ la llamada tradición folklórica no radica en

² UBILLA Y OTROS, La llamada Música popular en Chile.

³ DANNEMAN, Teoría folklórica.

⁴ WEISS, Volkskunde der Schweiz.

las cosas mismas, sino en la creencia en la tradición, posición espiritual que hace encontrar que algo es verdadero, valioso, bueno, porque ha sido entregado y transmitido en una órbita tradicional, interpretación psico-social como una mera transferencia.

La comunidad folklórica no es propiamente un núcleo de individuos, estable en su composición y en su existir, condicionado por razones étnicas, geográficas, históricas, económicas, lingüísticas, educacionales, ideológicas, además de las socioculturales generales, causantes todas de una determinada idiosincrasia, más los caracteres folklóricos que le pueda conferir uno u otro especialista, sino que es, sustancialmente, una incorporación o participación de una o más personas en un comportamiento configurado y consagrado por el usufructo tradicional de bienes —lo repito— con función autónoma de comunes, propios, aglutinantes y representativos, respecto de esas personas. En consecuencia, cuando la conducta folklórica cesa —reunión de narración de cuentos, celebración de fiesta con cantos y bailes tradicionales— desaparece la comunidad folklórica; de ahí que haya sostenido en mi definición que ella puede constituirse con una periodicidad variable, exceptuando las de fecha móvil o fija, y con duración diversa, según las causas que la ocasionan. Por consiguiente, en lo que toca al elemento humano, sólo debido a participar en una comunidad folklórica se obtiene calidad folklórica, la que concluye para sus portadores cuando se disuelve dicha comunidad o cuando se excluyen voluntaria o involuntariamente de ella, calidad que se recupera al incorporarse a otra comunidad folklórica.

Obviamente no pretendo calificar la cultura folklórica de ageográfica o ahistorical, por cuanto es indispensable su acontecer en el espacio y en el tiempo; ni tampoco sugerir que el hombre en situación folklórica en cualquier otra, pudiese despojarse de sus condiciones étnicas, socioeconómicas, educacionales, ideológicas. Lo que deseo enfatizar a través de mi caracterización de la comunidad folklórica, es, en primer lugar, su notable y frecuente indeterminación territorial, como ocurre con una sesión de adivinanzas o con el empleo de un conjuro, verificables en los puntos más dispares e imprevistos.

En segundo término, su independencia y autoridad para elaborar aspectos distintivos de su historicidad, en lo que se refiere a la evolución cronológica de su cultura tradicional, lo que se trasunta en hechos tildados de anacrónicos por quienes no los conciben como vivencias, como puede observarse en la vigencia de Carlomagno en los cantos de los poetas folklóricos chilenos, los cuales no se ocupan de sus hazañas con fines de estudio, o de admiración o rechazo por un pasado muerto, sino que las re-crean funcionalmente, como signos ejemplares de poderío y valentía, con propósitos de idealización de atributos humanísticos y de expansión de la fantasía, lo que he contribuido a interpretar en mi trabajo sobre Carlomagno en el Canto Hispano-Chileno⁵.

Por último, hay que destacar la mayor o menor supeditación de las peculiaridades individuales de los miembros que se incorporan a una co-

⁵ DANNEMAN, Carlomagno en el Canto Hispano Chileno.

munidad folklórica, al comportamiento tradicional que ésta sustenta, como se demuestra en la celebración de la festividad de La Tirana, la que sí está sujeta a una fecha y a una localidad determinadas, pues culmina el 16 de julio, en el pueblito del mismo nombre, provincia de Tarapacá. A ella asisten promeseros de las más distintas condiciones y procedencias, hasta de Argentina, Bolivia y Perú, pero todos ellos, tanto los danzantes como los no danzantes, en cantidad aproximada a las cuarenta y cinco mil personas, participan en una comunidad folklórica, con diferente intensidad y permanencia, mediante su conducta de rogativa y de homenaje a la Virgen del Carmen de La Tirana, acto que no tiene un significado de religiosidad católica propiamente tal para quienes lo ejecutan; muchos de ellos viven al margen de toda religión el resto del año, pero sí poseen un sentido elemental de creencia en un ser superior, con los ya mencionados objetivos de súplicas y adoración, sentido perteneciente a una comunidad folklórica, que, pese a la constante renovación de muchos de sus componentes, se ha consolidado y se exterioriza en formas rituales específicas, gracias a una fuerza tradicional viva y operante.

Esta es una muestra palmaria de cultura folklórica, y nada más impropedente que seguir llamándola **fiesta religioso-pagana**, nomenclatura y apreciación provenientes de la ignorancia o de falsas fuentes de información, y sobre la cual han lanzado luz esclarecedora los artículos escritos por profesores y alumnos de la Facultad de Teología de la Universidad Católica, bajo la dirección del Decano Pedro Gutiérrez⁶.

Es innegable la existencia de grupos cuyos miembros poseen una fuerte interrelación y una trayectoria tradicional, debido al mantenimiento de antiguas costumbres, algunas sólo vigentes para esos grupos, los que también suelen efectuar sus actividades de manera esporádica y hasta en distintos lugares, como ocurre con sectas religiosas, organizaciones deportivas, partidos políticos; sin embargo, ellos presentan diferencias radicales con las comunidades folklóricas.

En lo cultural, carecen de la multiplicidad de posibilidades de aglutinar a sus integrantes en torno a cualesquiera bienes, por cuanto están circunscritos a prácticas de índole precisa y delimitada, a su vez razones directas del ingreso a este tipo de grupos, como el cultivo de la música de Wagner, las tareas de un círculo napoleónico o el desempeño de una brigada de boy-scouts; en cambio, las comunidades folklóricas surgen a instancias de cualquier manifestación cultural que tenga una o más funciones folklóricas para ellas. En lo social, los componentes de dichos grupos disponen de un marcado nivel de homogeneidad general, que les facilita su conducta particular; por su parte, las personas que adoptan un comportamiento folklórico, y que, por lo tanto, constituyen una comunidad folklórica, pueden tener características individuales de muy diversos grados de heterogeneidad, y no obstante se produce entre ellas una vinculación de mayor o menor profundidad por su participación, de uno u otro modo, en un usufructo tradicional folklórico.

Así como los miembros de estos grupos no folklóricos se incorporan, cada uno por separado o en subgrupos, a comunidades folklóricas de dife-

⁶ GUTIERREZ Y OTROS, La fiesta de la Tirana.

rentes o de ningún tipo de contacto con tales grupos, así también en ellos se forman comunidades folklóricas internas, en las que intervienen o todos o una parte de sus integrantes, con o sin inclusión de personas ajenas a esos conglomerados no folklóricos. En muchos casos este proceso evidencia fenómenos folklóricos gestados de acuerdo con particularidades pertinentes a tal o cual grupo, las que se deben considerar con especial prolacidad respecto de sus factores ambientales y de su interacción con elementos sociales y culturales no folklóricos.

Apagar el fuego es la actividad principal de los bomberos, pero no tiene significación folklórica; sí la tiene la costumbre de pasar lista a todos los componentes de la Compañía, en el homenaje que se le rinde a un compañero fallecido, cuyo nombre se pronuncia también en alta voz, haciendo sonar la sirena de alarma de incendio.

De lo formulado hasta aquí se infiere que comportamiento folklórico y comunidad folklórica componen una unidad indivisible y en la que ambos actúan en interdependencia. A su vez, en el primero confluyen el elemento humano en posesión de la calidad folklórica y la cosa con función folklórica, usufructada tradicionalmente por aquel. Cosa folklórica, elemento humano folklórico y comportamiento folklórico constituyen el fenómeno folklórico, esto es un acto orgánico de cultura en su contexto social, verdadero objetivo-materia de la Ciencia del Folklore.

Completo esta secuencia de conceptos fundamentales, refiriéndome al tiempo, al espacio y al conjunto global de circunstancias inherentes a la conducta folklórica, involucrándolos en la palabra ocasionalidad, con la acepción de órbita donde se desarrolla la práctica funcional de los fenómenos folklóricos, ya sea con exclusión de fenómenos no folklóricos, o en coexistencia mayoritaria o minoritaria respecto de éstos. En una misma ocasionalidad es posible hallar una o más comunidades folklóricas, con uno o más fenómenos folklóricos cada una de ellas, fenómenos que pueden estar también constituidos por una o más cosas folklóricas. En caso de pluralidad de cualesquiera de ellos, su exteriorización se efectúa simultánea o sucesivamente. El ya citado ejemplo de la celebración de la festividad de La Tirana nos muestra, en su extensa ocasionalidad de cinco días de duración, la convivencia de numerosas cofradías de danzantes —que son otras tantas comunidades folklóricas particulares convergentes en una gran comunidad folklórica general— bailando al mismo tiempo o por orden de llegada, y expresando su comportamiento folklórico mediante el fenómeno del canto, de la danza, de la ejecución de instrumentos musicales, del uso del vestuario, el último de los cuales incluye prendas obligadas —cosas folklóricas— en cuanto a diseño, forma y color⁷.

I. RELACION : FOLKLORE Y FE

He señalado que el folklore como clase de cultura, inmersa en la cultura general, puede manifestarse en cualquier forma, sin limitación alguna de rubros. En una clasificación funcional que ensayé para ordenar

⁷ Ver sobre este particular HIDALGO y SALDES, Elementos decorativos del vestuario de la festividad de la Tirana.

los materiales de la Bibliografía del Folklore Chileno, en el año 1970, contemplé siete funciones primarias. En cada una de ellas podemos encontrar elementos formales relacionados con la religión, en el caso de Chile, preferentemente con la católica, lo que podría estimarse en su totalidad como folklore religioso.

En el plano de la función estructuradora y ordenadora social, hay intervención de tipos humanos como el **Fiscal**, en Chiloé, que, como dice Isidoro Vásquez de Acuña, “es el guardatemplo. Se encarga de la limpieza, conservación y adorno de la Casa de Dios; es **cantor de misa**; reza el ángelus y el rosario los domingos y festivos; **ayuda a bien morir**; sepulta a los muertos; a veces es el encargado de cuidar el cementerio; aviva permanentemente la fe de los fieles; avisa al pueblo la próxima llegada del párrroco o de los misioneros; etc”⁸.

En la esfera de la función amenizadora hallamos cuentos y cantos. Entre los primeros vale recordar el hermoso relato del hombre pobre, compadre de la muerte, que lograba dilatar una y otra vez el plazo establecido por Dios para el término de su vida terrenal, versión recogida por Raquel Barros y el autor de este trabajo, en 1965, en Los Cóndores, comuna de Los Vilos, provincia de Coquimbo.

Entre los segundos, incluso la versión de este **verso por padecimiento**, recogida por mí en 1952, en San Pedro de Melipilla, provincia de Santiago:

Ya se entregó a padecer
ese divino Señor
dejó su sagrada pasión
escrita en Jerusalén.
Todo fiel ha de tener
sus palabras resonantes;
dijo mi Dios, como amante,
antes de **finalizar** (sic),
en la Cruz al expirar:
“Han visto un agonizante”.

Ya salió el juez de letras,
la cual sentencia leía,
un Dios de la jerarquía,
de llevar la Cruz a cuestas.
La llaga más le atormenta,
su rostro se me asemeja,
de ver que en tanto se aleja
aquella Virgen Señora,
y atienden en las tres horas
con la aflicción que se queja.

Cuando al Calvario llegó,
donde era su paradero,
se hincó y besó aquel madero
y su alma le encomendó.
Señor perdonadnos Vos,
entre todos tus **culpantes** (sic);
San José, como constante,
dijole al Señor: “suceda;
¡buen dar, que Jesús no pueda
tener alivio un instante!”

Al apóstol San Mateo
cierto fue que lo azotaron,
y cierto fue que buscaron
un San Simón Cirineo.
Por su bendito deseo
su ley que ya le empareja,
su bendita boca y cejas
las lleva desordenadas,
en el costado una herida
y un dolor que no lo deja.

En lo que respecta a la función comunicativa, ella puede ejemplificarse con los recursos denominativos aplicados a la Virgen de Andacollo, entre los que resalta el nombre de **chinita**, que, por extensión, le dan los

⁸ VASQUEZ DE ACUÑA , Costumbres religiosas de Chiloé, p. 20.

chinos, uno de los tres tipos de promeseros danzantes que acuden a su fastuosa festividad y cuya nomenclatura obedece a la significación de servidores de tan poderosa Señora.

En cuanto a la alimentadora, cito el **gloriado**, hecho con aguardiente, azúcar, canela y clavos de olor, bebida propia de los **velorios de angelito**, cuyo nombre se vincularía con el ingreso de un niño a la Gloria de Dios.

La función indumentadora se refleja en una gran variedad de trajes de las abundantes cofradías, que participan en los ceremoniales de los distintos lugares del país. Sólo en la fiesta de La Tirana se aprecian más de cien grupos con su respectivo vestuario, si bien hay que reunir las vestimentas en especies que comprenden trajes afines, algunos de los cuales presentan escasas diferencias. No debe olvidarse que la indumentaria está bendecida por un sacerdote y que su uso le confiere una categoría especial al portador, quien procura llevarla dignamente desde un punto de vista moral y material.

En el terreno de la función utilitaria tenemos una buena muestra en la cerámica escultórica de temática religiosa, construida en Pomaire y Talagante, descollando los **nacimientos**, de fuerte representatividad hispano-chilena.

Finalmente, llegamos a la función interpretativa, la cual en su sentido más amplio y básico, esto es el que parte del hombre y su medio como objetos de una interrogante orgánica, se manifiesta en una comunidad folklórica a través de dos conductos: el predominantemente racional, por medio de conocimientos empíricos, obtenidos de una vinculación real y evidente del ser humano con sus creaciones y con la naturaleza, como ocurre en la utilización de refranes, entre los que también encontramos asuntos religiosos: "Cuando Dios le quiere dar, a la casa le viene a dejar", versión que obtuve en 1972, en San José, comuna de Algarrobo, provincia de Valparaíso. El eminentemente no racional es el segundo conducto, fruto de los recursos de la imaginación o de la fe religiosa, pródigo en idealizaciones expresadas en símbolos, traducido más en planteamientos de búsqueda que en situaciones de certidumbre, y sintetizado en la acción de las creencias, que simplemente existen en la medida en que son aceptadas culturalmente, así alcancen extremos inauditos en el horizonte de la fantasía.

Ellas se dividen en cuatro clases: supersticiosas, míticas, legendarias y religiosas. En consecuencia, folklore religioso, en rigor, es el comportamiento de una comunidad folklórica, cargado de función interpretativa y que se expresa mediante cualquier forma de cultura, de contenido y propósito religioso para esa comunidad.

Este enunciado conduce a una distinción entre bienes culturales folklóricos con contenido religioso y sin función religiosa, y bienes culturales folklóricos con contenido religioso y con función religiosa.

Las fórmulas "María, María, sácame esta porquería", petición a la Virgen para conseguir sacar un corpúsculo molesto de un ojo, y "Oye-me Santa Isabel, que el fuego no quiere arder", destinada a activar la lumbre en labores hogareñas, viajes, faenas, diversiones, ambas recogidas por mí en la Sagrada Familia, Provincia de Talca, en 1966, constituy-

yen **ensalmos**, una especie morfológica de la superstición y no folklore religioso propiamente tal, deslinde funcionalista que se aparta de los conceptos que orientan la excelente obra de don Ramón A. Laval, Orationes, Ensalmos y Conjuros del Pueblo Chileno.

A su vez, los textos poéticos-musicales de argumento religioso, pero carentes de finalidad interpretativa en cuanto a búsqueda de la divinidad, sólo constituirán medios expresivos de motivos religiosos de función amenizadora re-creadora, como puede ilustrarse con este romance recogido por el Seminario de Folklore de la Universidad del Norte, en 1962, en San Pedro de Atacama, Provincia de Antofagasta, reproducido y estudiado por Raquel Barros y Manuel Danneman en su Romanero Chileno:

"Caminito, caminito,
el que llega a Nazaret;
como el calor era mucho,
el Niño tenía sed.

—No pidas agua, mi Niño,
no pidas agua, mi bien,
que los ríos bajan turbios
y no hay agua que beber.

Allá abajo, a la derecha,
hay un lindo naranjel,
naranjel que guarda un ciego
que aún la luz no ve.

—Ciego, dame una naranja,
que mi Niño tiene sed.

—Recoja, no más, Señora,
cuantas ha de menester.

Ella recoge una en una
y brotan de tres en tres;
cuantas naranjas recoge,
más hay en el naranjel.

Ya se marcha la Señora
y el ciego comienza a ver.

—¿Quién es aquella Señora
que me ha hecho tanto bien?

Una Joven con un Niño
que van hacia Nazaret;
la Virgen María ha sido,
otra no podría ser.

Oh, Jesús, Rey bondadoso,
ayúdame para ser
un cristiano fervoroso
y observante de tu ley."

II. DESCRIPCION DE ELEMENTOS TRADICIONALES

No pretendo en este artículo elaborar una clasificación del folklore religioso chileno; pero, con el fin de hacer una ordenación de sus manifestaciones más salientes, daré a conocer un cuadro esquemático que permita un breve desarrollo descriptivo de especies más importantes en relación con el estado actual de nuestra cultura tradicional.

Conviene evitar la confusión entre ocasionalidades propicias para la práctica de fenómenos folklóricos religiosos y estos últimos propiamente considerados. Estas ocasionalidades son de índole colectiva o no colectiva, según la participación que le corresponde al elemento humano en posesión transitoria de calidad folklórica. Resaltan entre las de carácter colectivo, las fiestas patronales, las **novenas**, los **velorios de angelito**, la devoción de la Cruz de Mayo, y entre las no colectivas, los momentos oracionales privados. En relación con su práctica en estas y otras ocasionalidades, los hechos folklóricos religiosos denotan variadas interacciones, así como conexiones con el folklore no religioso, y, obviamente también con la cultura no folklórica que pueda haber en una ocasionalidad.

FOLKLORE RELIGIOSO

Tipos humanos intermediarios entre sus semejantes y la divinidad:	{ fiscal demandero alférez
Oraciones: "Yendo por un caminito..."	{ alabanzas Cantos de alférez versos por angelito
Composiciones poético-musicales:	{ alabanzas Cantos de alférez versos por angelito
Danzas: baile de morenos, lanchas	{ alabanzas Cantos de alférez versos por angelito
Elementos varios de ceremonial festivo: poner zapatos nuevos en el ataúd.	
Exvotos: emblemas puestos en el Santuario de Las Peñas.	
Instrumentos de homenaje, petición y protección :	{ animitas estampas escapulario
Imaginería: tallas de santos chilotas	
Vestimentas: empellejados de Lora, Curicó.	

De este panorama he elegido tres ejemplos para examinar la ya varias veces nombrada función interpretativa, como factor esencial de la naturaleza y acción del folklore religioso en Chile.

El primero de ellos corresponde a la versión de una oración que logró folklorizarse en diversas latitudes del mundo iberoamericano, y que recolecté en 1955, en la Comuna de Providencia, Provincia de Santiago.

“Señor, a acostarme voy,
a tus sepulturas voy.
Si yo me durmiera,
despiértame **Vos**;
si yo me muriera,
vélame **Vos**.

Con la Virgen me confesara,
con nuestro amo comulgara.
Señor, a todos los **habís** recogido:
¡recógeme a mí, Señor!,
aunque malo y pecador.

Escalera de la gloria,
arco de la eternidad;
cuando alzan la hostia,
quedá el cáliz en el altar.
Quien bendice la hostia,
bendice el altar;
bendice esta cama
en que me he de acostar.

Se trata de una de las plegarias usadas al iniciarse la etapa del descanso nocturno, como se desprende de su texto, y en ella está la dura prevención del sueño como imagen de la muerte y de la casa como antícpio de la sepultura, de tanto ímpetu didáctico en la época medieval.

En su estilo resalta el diálogo con el auditor implícito, al cual se le pide su intercesión, utilizando elementos lingüísticos breves y directos que concuerdan con la atmósfera de fragmentarismo general del texto, resultante de selecciones, simplificaciones, reelaboraciones y hasta refundiciones con otros textos, por los que atraviesan las formas del folklore oral. Sin embargo, este conjunto de peticiones tiene un tono intimista, delicado, que se acentúa después de la confesión de las culpas —“aunque malo y pecador”— elevándose con la alusión a los símbolos de la gloria y la eternidad, para dulcificarse y confiarse en la esperanza de la salvación, que se trasunta en el tranquilo reposo sobre un lecho protegido por el Señor.

El hombre tiene conciencia de su vulnerabilidad, de su vida corporal efímera, y busca cómo proteger su existencia cotidiana y la posibilidad de liberarse de las adversidades de instancias posteriores para él desconocidas. Para este efecto recurre empíricamente al usufructo tradicional de una oración, que lo une a su divinidad todopoderosa, capaz de resolver totalmente su problema de interpretación desconcertada, y por eso conflictiva, de sí mismo y del universo que lo rodea.

Interpretar es aquí responder interrogantes, es solucionar el problema existencial del ser humano.

El velorio de angelito, ocasionalidad rica en manifestaciones musicales del folklore religioso en su sentido estricto, consiste en una ceremonia de homenaje funerario a una creatura por lo común no mayor de

tres años, de cuya muerte se infiere la satisfacción que significa para sus padres, otros parientes, padrinos y personas cercanas a él, tener la absoluta seguridad de que se encuentra en el cielo, desde donde procurará ayudar a todos los que lo amaron en la tierra. Por lo tanto, su fallecimiento no debe ser sólo o principalmente motivo de pesar, sino que más bien de alegría por los dones sobrenaturales alcanzados por el angelito y por los que él conseguirá para los demás, interpretación que tiene hondas raíces cristianas y que muestra su más sólido mantenimiento en las composiciones folklóricas de **despedida de angelito**, también llamadas de **despedimiento**, cuyo dramatismo no sólo radica en su argumento, sino fundamentalmente, en el hecho de que sus **cantores**, de un modo figurado asumen la situación de la creatura muerta, que se despide ella misma de sus seres queridos.

El **cantor de velorio de angelito** es el portador declarado del recurso interpretativo de asignarle al pequeño niño la felicidad completa e inmediata, y de incentivar a los asistentes a la ceremonia, en virtud de la creencia señalada. Su intervención aminora los dolores de la madre, la cual, normalmente, sufre el mayor desgarramiento, y atenúa el clima de pesadumbre que, de llegar a un grado alto, podría tentar contra las expectativas óptimas a que se ha hecho con justicia acreedor el angelito. De ahí la frecuente advertencia sentenciosa que se escucha en estos ceremoniales: "Al angelito no hay que llorarlo mucho, porque le parece mal a Dios".

Ilustraré lo explicado con la primera estrofa de un **verso de despedida de angelito**, cuya versión obtuve en 1966, en la Comuna de San Pedro, Departamento de Melipilla, Provincia de Santiago.

"Madre, yo le pido a Dios
que por mí no haya ni un duelo
espero que allá en el cielo
los hemos de ver los dos.
Pedido que le hago yo
de que no me eche en olvido;
me haga un rosario medido
de las cuentas de cristal,
que me ponga en el altar
con tus ojos y los míos".

Añadiré la más significativa estrofa de final de **verso de angelito** que haya recolectado o conocido a través de las fuentes bibliográficas. En ella aparecen dos muertes, una de carácter de antimuerte, constituyendo una búsqueda tremenda de la subsistencia del género humano, que nos trae el eco de la imprecación a la muerte lanzada por Juan Ruiz, Arcipreste de Hita, en su Libro de Buen Amor: "¡Ay muerte! ¡Muerta seas, bien muerta y maladante!", pero cuyo objetivo de afirmación de la vida espiritual, pienso que se aparta de la posición de ansiedad terrena que se aprecia en esta décima folklórica:

“Angel glorioso y bendito,
cogollito de nogal,
yo vi pelear dos muertes,
dos muertes yo vi pelear.
Se tiraban a matar
y no se mataban nunca;
yo decía más que nunca,
que se pegaran bien fuerte.
Se han de matar las muertes
para no morirnos nunca.”

La fiesta de **Indios, Empellejados o Negros** de Lora, es un magnífico ejemplo de activación y reactualización de cultura tradicional impedida de exteriorizarse, sin que se hubiesen extinguido su potencia funcional y sus efectos sociales.

Considerada negativa por sacerdotes extranjeros de la Parroquia de Licantén y de Curepto, se la mantuvo suspendida aproximadamente diecisiete años, y en 1969, por iniciativa del autor de este trabajo, y gracias al esfuerzo del Instituto de Investigaciones Musicales de la Universidad de Chile, con la colaboración de antropólogos, folkloristas y sociólogos de la misma Universidad, y miembros de la Pastoral Popular de Maipú y de la Facultad de Teología de la Universidad Católica se reinició su celebración, la que se ha continuado ininterrumpidamente por propia voluntad de sus participantes, excepto el presente año debido a la prohibición de efectuar reuniones públicas.

Se realiza en la pequeña localidad de Lora, Comuna de Licantén, Provincia de Curicó, bajo la advocación de la Virgen del Rosario. Su antigüedad es considerable, como queda demostrado en mi estudio “La Fiesta de Lora” y en lo que dice relación a sus elementos coreográficos y musicales, es admisible la hipótesis de su procedencia precolombina, de acuerdo con las características del uso de flautas monófonas y del tipo de paso y movimiento de desplazamiento de la danza ceremonial, la cual es desempeñada por hombres y mujeres en el interior del templo.

Personajes protagónicos de la Festividad son los **empellejados**, cuya denominación proviene del empleo que éstos hacen de dos cueros de cordero u oveja en forma de capa, que cubre la parte anterior y posterior del cuerpo, hasta cerca de la altura de las rodillas; indumentaria que complementan con un largo bonete en el cual predomina el color rojo, y con una máscara, más una espada de madera que manejan durante las dos clases de baile que ejecutan.

Este traje de los **empellejados** es distintivo de los principales adoradores ceremoniales de la Virgen, de los que han decidido vestirse de una manera aparentemente ridícula para muchos espectadores del acto, con el fin de conservar una de las costumbres que se estiman tradicionalmente de las más adecuadas para honrar a la divinidad, que retribuirá la confeción y el uso de la indumentaria y la ejecución del baile, como signos de homenaje reverencial, atendiendo sus ruegos y apreciando sus agradeci-

mientos, así como también los de los devotos restantes, que estarán más seguros de la actitud comprensiva de la Virgen del Rosario como integrantes de una comunidad folklórica en la cual intervienen dichos **empellejados**, gratos a la Señora de los milagros.

De este modo, la posición interpretativa de un núcleo del folklore religioso cobra una materialización particular en el traje descrito, relevante y propicio en el proceso de vinculación de los problemas humanos con la fuente divina de su solución; traje que jamás podría calificarse de disfraz, como sucede a menudo con los empleados por componentes de conjuntos de proyección folklórica, sino que es el verdadero resultado de una tendencia anímica que requiere de expresiones tangibles para su cabal dimensión.

III. RELIGIOSIDAD FOLKLORICA ¿ESTADO PRE-SACRAMENTAL?

En suma, la religiosidad folklórica es una búsqueda de comunicación con un poder superior, mantenida tradicionalmente con carácter de bien común, aglutinante, representativo y propio de un grupo, que involucra básica y conjuntamente manifestación de homenaje y petición de auxilio, con múltiples grados y matices afectivos. Dicho poder no se trasciende en fórmulas mágicas independientes de él o en entes de morfología incierta, como ocurre con las supersticiones y los mitos, respectivamente, sino que se concreta en una variadísima gama de elementos de devoción bien determinados, desde la imaginería hasta los más nimios instrumentos de protección. En otras palabras, el folklore religioso significa creer en seres superiores que se pueden tener al alcance de la mano.

Cuando esta comunicación queda inmersa en ceremoniales festivos o no festivos, —festividad de San Santiago en Pachama, Departamento de Arica, Provincia de Tarapacá; procesión de Semana Santa en Putre, Departamento de Arica, como ejemplos de uno y otro— su función interpretativa se coordina con la estructuración y ordenación social de estos ceremoniales, y se enriquece y diversifica gracias a los cauces de la música, de la coreografía, del vestuario, de los emblemas, de las comidas, de las bebidas, todos ritualizados, con frecuencia en el marco de una romería expiatoria, que culmina en un centro establecido, como sucede con la magna festividad de la Virgen de Las Peñas, en el Departamento de Arica.

Sea cual fuere el grado de relación entre la cultura folklórica religiosa y las disposiciones oficiales de la o las religiones con que coexiste, la primera hace predominar en la comunidad folklórica sus propios recursos interpretativos, ya conceptuales, ya formales, o ambos a la vez.

Una de las demostraciones más convincentes de esta autonomía la constituyen las **animitas**, denominación que, en rigor, pertenece a un acto de veneración dedicado a personas fallecidas trágica y violentamente, el cual se traduce en pequeñas y diversas réplicas, totales o parciales, de templos o sepulturas, construídas en el sitio mismo del hecho. Por lo común están provistas de una cruz y a menudo tienen inscrita la fecha del

percance y el nombre de la víctima. En su interior y parte frontal se encienden velas, las que, junto con variados adornos florales son testimonio del culto folklórico, sostenido principalmente por parientes y amigos del difunto, aunque a veces el mantenedor de la **animita** ni siquiera sabe la identidad del causante.

Las hay milagrosas, desbordantes de luces y flores, cubiertas de placas de agradecimiento, y en tal caso rodeadas de un general cuidado, como ocurre con la Marinita, una niña de tres años degollada por su padrastro en el Parque Cousiño de Santiago. Las otras carecen de atributos prodigiosos, y, por lo tanto, son pobres en ofrendas y ornamentos, los que desaparecen del todo en la última etapa de su existencia, en la cual el abandono vence el respeto y el temor.

Por su situación cultural, esta manifestación de homenaje a los muertos es una forma de animismo cuyos elementos católicos de ascendencia hispánica guardan sólo validez externa, como producto de una folklorización diseminada por el territorio nacional a través de millares de **animitas**, y vigente también en la mayoría de los países iberoamericanos.

La autonomía del folklore religioso no es sino la ratificación de la general que posee la cultura folklórica, a causa de su carácter funcional configurado a través de un proceso tradicional.

Con respecto de esta posición que presenta el folklore religioso en relación con las religiones existentes en Chile, cuyo estudio ha sido planteado eminentemente en el plano de la catolicidad, y que se encuentra en una primera fase investigativa, he escuchado a algunos teólogos, como mi querido amigo Joaquín Alliende, en una conversación que tuvimos en la iglesia de La Tirana, inclinarse hacia una evaluación de la mal llamada religiosidad popular, como un estado presacramental; y otros, intransigentes, hablar de deformaciones o aberraciones del catolicismo.

Espero, animosamente, que de una correcta confluencia de recíproca auxiliaridad científica entre la Teología y el Folklore, capaz de depurar los meritorios esfuerzos ya realizados, surjan nuevos rumbos para hallar una justa valorización de la cultura folklórica religiosa, lo que significaría un gran aporte a las ingentes tareas del humanismo cristiano.

DESVIACIONES DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR

Por JOEL GAJARDO Y
ARTURO CHACON
Profesores en la Comunidad
Teológica Evangélica de
Santiago de Chile.

Las formas religiosas que el pueblo adopta y crea deben tratarse con deferencia y respeto: a lo mejor son lo único auténtico que poseemos, por lo tanto puede ser lo que nos inicie en el camino de búsqueda de nuestra propia salvación. Quizás si la Iglesia está hoy en día, en condiciones de caminar otra vez con su pueblo en una forma consciente, y para ello debe evitar errores que le impidan encontrar su identidad. Es por esto que intentaremos una especie de replanteo en el enfoque de lo que es la Religiosidad Popular y sus posibles desviaciones. Y pasamos ahora directamente al tema.

I. FALSA TIPOLOGIA DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR

En primer lugar los estudios de este tema de Religiosidad Popular han tomado como punto de partida y referencia la existencia de un catolicismo oficial o doctrinario. Este estaría representado por una serie de doctrinas y prácticas perfectamente definidas y cuya aceptación y ejercicio serían verificables.

Sin embargo, al hacer esta verificación nos encontramos con otras manifestaciones que conforman el fenómeno llamado catolicismo popular. El catolicismo popular viene a ser algo así como el catolicismo real, el efectivo, el que se vive, el que se practica y en el cual se cree. De aquí su importancia y la necesidad de conocerlo, ya veremos para qué.

El resultado de los estudios, hechos hasta ahora, especialmente los patrocinados por FERES que son los que yo conozco —puede que haya otros—, han llevado a la conclusión de que el catolicismo popular y religiosidad popular son casi la misma cosa. A esto se llega mediante el ejercicio estadístico en el que la mayor parte de las prácticas llamadas de religiosidad popular son aquellas del catolicismo popular y que comprenden a porcentajes de población lo suficientemente altos como para no tener que preocuparse por el tipo de identidad o identificación que se hace.

Eso sería más o menos un ejercicio de sociografía de la religiosidad popular que la identifica con el catolicismo popular o viceversa. Llegamos así a una oficialización religiosa, el catolicismo popular.

Resultado de esta aproximación o enfoque del problema es que se llamarán "desviaciones de la Religiosidad Popular" a todas aquellas que no están recubiertas del manto del catolicismo y que en términos puramente porcentuales, serían en último término casi accesorias.

Hay una referencia en el trabajo de Cruz Pacheco, al final de una nota, precisamente cuando hace mención de los pentecostales en Chile, en que dice que según el censo el año 1960, 431.000 personas en Chile son protestantes, lo que recubre aproximadamente un 5,6% de la población. ¡Y eso es argumento suficiente como para dejar de lado una profundización o una toma en cuenta de este grupo de chilenos que practican una determinada fe religiosa!

Se presenta aquí entonces la misma dificultad que existe en los estudios sociológicos con esa cátedra que existió y que va a volver a existir, supongo, llamada de desorganización social. La desorganización social se estudiaba siempre a partir de la noción de existencia de una sociedad considerada normal, considerada como tal sencillamente porque funciona. Todo lo que no funciona, o sea que es disfuncional dentro de una sociedad es desorganización o incluso patología social y cómo tal se estudia en forma separada.

Trasladando este esquema a nuestro tema, el catolicismo popular sería entonces la norma de lo religioso popular sencillamente porque funciona, porque sí, y es lo que observamos en mayor cantidad como centro de preocupación.

Esta perspectiva, nos parece, no le hace justicia a la riqueza del fenómeno que estamos estudiando que es la religiosidad popular, y cuyo conocimiento e importancia es algo que rebalsa su propio conocimiento para transformarse en hito y, como ya dijimos, punto de partida de nuestra búsqueda del camino de salvación. Por esto postulamos como alternativa un replanteo del problema a través de unas notas para una tipología de la religiosidad popular propiamente tal, prescindiendo por ahora de su identificación con el catolicismo popular.

II. LOS DOS POLOS DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR

Afirmamos la religiosidad popular como la expresión religiosa del pueblo. Lo de popular está relacionado con la extensión de una práctica y por lo tanto la palabra pueblo se entenderá aquí en un sentido también lato.

En términos generales, la religiosidad se encuentra en contenidos y formas orientadas hacia lo sagrado. Al prescindir de la normatividad discutida anteriormente, es decir, de tomar lo católico como marco de referencia, nos encontramos sin un juicio normativo dado, por lo que debemos inclinarnos entonces a mirar el fenómeno religiosidad popular a partir de sí mismo.

Este enfoque fenomenológico nos permite visualizar lo siguiente: los contenidos y expresiones de religiosidad popular se encuentran entre dos polos en tensión que llamamos el inmanentismo y el trascendentalismo.

Entre el inmanentismo y el transcendentalismo se establecería una especie de continuo que va de un lado para otro, y en él se ubicarían las diferentes expresiones de religiosidad popular, según predomine uno u otro carácter. De esta manera, el catolicismo popular, por ejemplo, se descompondría en sus elementos, los cuales pasarían a tomar su lugar según se acerquen a uno u otro de los polos en tensión. Lo mismo pasaría con el pentecostalismo, el animismo y todas las otras expresiones de religiosidad popular que vamos a encontrar en América Latina.

Con este método se procedería a la construcción de un tipo ideal de religiosidad popular, tal cual se da en la actualidad y que no se identificaría, creemos nosotros, con ninguno de sus componentes en especial.

Desgraciadamente por ahora, carecemos de este tipo ideal, ya que no ha sido construido, pero nos parece que vale la pena intentarlo. Consideramos que sólo así le haríamos justicia a la religiosidad popular como tal, sin tratar de interpretarla o encajonarla de acuerdo a nuestras posiciones iniciales.

Este trabajo haría que la religiosidad popular fuera realmente algo más inclusivo que los intentos actuales, pues abarcaría a la totalidad de las expresiones culturales identificadas como religiosas en el contexto latinoamericano.

Por vía de argumento podríamos decir que en la misma forma se podría hacer esto con los entes culturales que se identifican como seculares, componiendo así una popularidad religiosa secular con contenido latinoamericano y por lo tanto con mayor posibilidad de guiarlos en la búsqueda que propiciamos. Intuimos que el tipo ideal de religiosidad popular elaborado quedaría ubicado más o menos, digamos, a unos 40 grados del inmanentismo. A partir de este tipo ideal de religiosidad popular latinoamericana tendríamos que empezar a mirar las manifestaciones concretas: catolicismo, pentecostalismo, etc. y ver qué formas se acercan o se alejan del tipo ideal de religiosidad popular diseñado.

Esta es la sugerencia metodológica que haríamos para empezar a trabajar, precisamente con intención de tener un trabajo más inclusivo que el que se ha realizado hasta ahora, y que mediante ejercicios estadísticos ha hecho equivaler el catolicismo popular con la religiosidad popular. Así estamos perdiendo gran parte de la riqueza que existe como manifestación religiosa en otras esferas de la vida y que no son precisamente las identificadas con el catolicismo.

III. ¿QUE ES LO AUTENTICO Y QUE ES LO “DESVIADO”?

Debemos confesar que no nos hemos preocupado en forma especial de estos problemas. Sabemos que en este encuentro hay quienes han estado trabajando en pastoral popular y reflexionando a nivel teórico-práctico

por un tiempo largo. No puede haber pura teoría en esto. Las investigaciones de FERES han tomado unos cuantos años y el resultado que ha escrito Cruz Pacheco, a quién descubrimos tardía pero felizmente, es el resultado de una investigación en equipo bastante seria.

De la exposición que se ha hecho con una perspectiva más bien sociológica se hace fácil captar las dificultades que tenemos para enfocar el tema "Desviaciones en la religiosidad popular". Es complicado y realmente nos ha atormentado este asunto de las "desviaciones". Es siempre complejo precisar desviaciones porque eso presupone una marca de la que uno se desvía. Es como precisar el concepto de normalidad en lo sicológico. Son tan anormales los tontos como los genios, si tomamos el grado de inteligencia media.

Ya hemos propuesto que como punto de partida para una clasificación intelectual se pongan sobre la mesa fenomenológicamente todas las expresiones de religiosidad popular que se dan para ver realmente qué son ellas y dónde se ubican más o menos, y luego, usando el criterio de lo cuantitativamente medible (donde hay más gente) ubicar una especie de religiosidad popular tipo. Desde allí se juzgarían no tan sólo otras expresiones populares, sino que también se podría llegar eventualmente a juzgar y criticar las religiones no populares.

Porque si hablamos de religiosidad popular, tiene que haber otro tipo de religiosidad, algunos lo llaman elitista, de importación, sectaria ... los términos que usemos aquí no importa.

De todas maneras si nos preocupamos de la **religiosidad** popular quiere decir que hay una especificidad religiosa; si existe una **popular** debe haber otra aristocratizante. No sabemos cuál sería el nombre, pero en todo caso aquí lo que hemos querido plantear es la dificultad de precisar criterios para juzgar lo que es religiosidad popular.

Podemos creer que ganamos en claridad diciendo: es la religión que practica el pueblo, pero ahí viene el problema de quién es pueblo, y las distintas formas de enfrentar la respuesta: jurídica, sociológica, histórica o teológicamente. Pero después de haber visto estas dificultades todavía nos preguntamos: ¿quiénes somos nosotros realmente para juzgar cuando el pueblo tiene una expresión religiosa que es realmente auténtica? ¿Cómo podemos desde fuera o desde dentro decir cuál es una expresión correcta, y determinar cuál otra de ese grupo humano concreto es una expresión incorrecta, y por lo tanto es una desviación? ¿Tenemos derecho a juzgar y decidir cuándo una expresión debe ser estimulada y cuándo debe ser corregida y aún suprimida?

Hay una breve tipología apuntada por Aldo Buntig en un artículo sobre el catolicismo popular y su aporte al proceso de liberación en América Latina. Allí dice que existe una aproximación o actitud pastoral ingenua. El caracteriza así la actitud pastoral que acepta sin ninguna discriminación, sin ningún intento evaluativo, la religiosidad popular tal cual como está dada: "si es una expresión popular, es legítima".

Describe luego la actitud pastoral popular crítica; quiere decir, entonces, que hay una diferencia entre la ingenuidad y la criticidad: esto nos refleja y nos hace escuchar el sospechoso eco de ciertos criterios populari-

zados por Pablo Freire en cuanto a los mecanismos de educación; hay una educación ingenua, una conciencia ingenua, dice Pablo Freire, y todo el proceso de concientización es llegar a producir una conciencia crítica. Nos deberíamos mover de una aceptación ingenua de la religiosidad popular a una apreciación crítica. El autor argumenta con cierta validez, indudablemente, que Medellín ya se habría pronunciado, en alguno de sus Documentos, por esta actitud crítica frente a la religiosidad popular. Actitud que implica básicamente su aceptación como fenómeno, como hecho dado, pero a la cual habría que introducirle este elemento crítico para no caer en el conformismo, no quedarse en las cosas como están, sino que pueda haber un progreso y un avance.

Es claro que si introducimos un elemento crítico en una mentalidad o cultura, es porque ya sabemos desde antes, que ella es criticable.

Así, pues, estamos introduciendo elementos críticos desde el exterior a la problemática que el pueblo mismo está viviendo y a las soluciones que el pueblo mismo ha encontrado. Somos nosotros quienes hacemos surgir la criticidad... ¿para qué? Para que este grupo humano pueda crecer, pueda ascender a través de la crítica y de la autocrítica, como queramos ponerlo, a una superación de ciertas limitaciones que son limitaciones desde nuestro punto de vista y que tal vez sin nuestra ayuda y sin nuestra inyección de criticidad ese grupo humano no hubiera descubierto.

Creemos que todos nosotros tenemos necesidad de recordarnos continuamente el deber de identificarnos con esta gente que llamamos pueblo, no tan sólo frente a la religiosidad popular. Cuando deseamos identificarnos con el pueblo, hacer causa común con el pueblo, demostramos desde ya que estamos un poco fuera del pueblo.

En todos los niveles tenemos como una dicotomía, por no decir una tendencia esquizofrénica. Tenemos la mayor buena voluntad, pero ya nos hemos dado cuenta de que el voluntarismo solo no alcanza para nada. Tenemos la más buena voluntad de tomar en serio las manifestaciones del pueblo: "el pueblo sabe", "el pueblo es sujeto de su historia" y tenemos una serie de frases clisé que se repiten en cada escrito que se precie de importante, pero al mismo tiempo nosotros tenemos una carta en la manga, siempre tenemos algo que el pueblo no tiene, algo que nosotros tenemos que llevar al pueblo. Y nos encontramos en esta tensión.

Aldo Buntig dice que hay una exigencia del evangelio en la búsqueda de criticidad. Pero, ¿dónde está, entonces, esa dimensión que se cree exige el evangelio? No tengo la capacidad de resolver esta tensión, sino apenas apuntarla, pero debe estar muy consciente en cada uno de nosotros: por más que tratamos de identificarnos como pastores, como amigos de la gente, como parte del pueblo mismo, de hecho tenemos una cierta explicitación de nuestra fe que nos impide compartir cien por ciento con las expresiones populares y, confesémoslo de nuevo, ya que de alguna manera creemos que nuestra explicitación de la fe es mejor que la que tiene el pueblo, tratamos de identificarnos con él para que crezca a la medida que yo he alcanzado.

Pocas veces se tienen reuniones, no tan sólo de religiosidad popular sino de otros tipos de corte popular, en que se estudie cómo podemos llegar

a asimilar las prácticas de religiosidad o de militancia popular. Siempre, o casi, se trata de cómo hacer crecer al pueblo y ese crecer es un eufemismo que muchas veces usamos para significar el sacar a la gente de lo que ellos son y que puedan crecer de alguna manera a lo que nosotros somos. Que puedan cambiar, transvalorar.

Creemos que todo esto que hemos apuntado demuestra con una crudeza bastante seria los problemas que hay para establecer los o el criterio que nos permita al mismo tiempo aceptar y tomar en serio la expresión religiosa del pueblo, y mantener una actitud crítica ante ella.

Aquí la cuestión no es sólo poder mantener una actitud crítica frente a un fenómeno dado, como la religiosidad popular, sino el poder inyectar, contaminar a un grupo social determinado, con esta actitud crítica de su propia praxis, de su propia actividad, es decir otorgar al pueblo que practica una religión determinada el elemento que lo posibilite criticar su práctica religiosa.

IV. LA LITURGIA Y SUS MOTIVACIONES

Cuando apretamos un poco más las cosas para establecer si una expresión de religiosidad popular es adecuada o no, encontramos como una doble perspectiva o una doble posibilidad: una que tiene que ver con lo litúrgico y otra que tiene que ver con las motivaciones de una expresión religiosa determinada. Lo primero tiene que ver con los actos sagrados, con la práctica concreta, con los ritos, por eso hemos dicho lo litúrgico, que es lo que uno hace. Y lo otro tiene que ver con la significación, la motivación, el por qué uno hace realmente lo que hace.

Es innegable que las prácticas litúrgicas pueden estar relacionadas con las motivaciones que uno tiene, pero también es evidente que puede no darse esta correlación.

Es posible que expresiones concretas, actos litúrgicos que parecerían guardar relación con la norma, con lo que uno estaría llevado a aceptar como recta práctica religiosa, tengan una motivación que va en contra de los propios intereses y aspiraciones del pueblo.

Por el contrario, manifestaciones rituales desagradables, chocantes, insultantes para la sensibilidad del cristianismo oficial pueden satisfacer realmente una necesidad auténticamente latinoamericana y popular. Es decir, no hay una correlación absoluta entre los ritos y sus motivaciones.

Nos habría gustado poder precisar ciertas **desviaciones**, porque ese es el tema, después de todo: "Desviaciones de la Religiosidad Popular". Pero, si queremos ser consecuentes con nuestra postura, nos encontramos incapacitados para decirle a un grupo humano determinado, a las Macumbas en Brasil, a los practicantes del Vudú de Haití u otras prácticas que hay en México en algunas comunidades, que son desviadas, inauténticas. Algunas de ellas pueden resultar bastante chocantes, pero nosotros no estamos dentro de su problemática, —por algo nosotros no practicamos esas cosas—, y no las entendemos.

Debemos además tener en cuenta que tanto la humanidad como el hombre concreto no se proponen sino problemas que pueden ser resueltos.

Mirado más de cerca, se verá siempre que el problema mismo no se presenta sino cuando las condiciones concretas que rodean a la persona para resolverlo, existen o se encuentran en estado de existir. De esta manera no está en nosotros juzgar las condiciones que hacen necesario el surgimiento de estas expresiones religiosas.

Pero a pesar de eso y dado que tenemos que poner algunas cosas sobre la mesa, nos aventuramos dentro de este continuum, que se marcaba al principio, a tratar de descubrir ciertas cosas que podríamos estimar nosotros como desviaciones de la Religiosidad Popular.

Desde el punto de vista litúrgico, porque habíamos dicho que había un posible criterio litúrgico y un posible criterio de motivaciones, creo que se dan las dos desviaciones que estaban anotadas en el primer punto. Hay liturgias que nos demuestran claramente que en la práctica religiosa se da un inmanentismo y prácticas religiosas en que se da preferentemente un trascendentalismo.

V. EL SENTIDO INMANENTISTA

Las prácticas de tipo inmanentista han sido caracterizadas por numerosos estudios que se han hecho dentro de la propia Iglesia Católica en donde han sido identificadas con la magia. Todo lo que es mágico tendería al grado inmanentista, porque el inmanentismo se caracteriza, en líneas muy gruesas, por una ubicación de Dios dentro del cosmos. Dios es algo que está aquí a nuestro lado y que se expresa en cosas concretas y reales, tangibles. Creen los "mágicos" que las expresiones concretas, cósmicas, agotan la expresión de Dios. Tal vez esto no se dé en alguna doctrina en el plano teórico, pero sí en la práctica. En estos grupos predomina el concepto de utilización, de manipular la divinidad. La divinidad es algo privado, es algo utilizable, un Dios pequeño, un Dios de bolsillo, que sirve en los momentos en que yo quiero hacerlo servir. Predomina la utilización del servicio de lo divino, como una forma de superar los inconvenientes, las dificultades que la vida misma presenta.

En la página 88 del Informe sobre Religiosidad Popular, un estudio sicosociológico, sobre el caso de Chile se dan algunos ejemplos de los actos mágicos. De esta actitud mágica en las prácticas cárnicas tenemos casos concretos, dentro de la realidad chilena y en otros lugares latinoamericanos: todas las prácticas religiosas relacionadas con la salud, con la vida —bioreligiosa— donde entran a participar las machis, los curanderos, gran extensión de las prácticas del Vudú o que tienen que ver con la salud, no tan sólo para mejorarla sino también para perjudicarla, están los dioses concretos para hacer bien y para hacer mal. Dentro de esta línea están los adivinos, los astrólogos, gente que quiere de alguna manera utilizar la sapiencia de Dios encarnada aquí y ahora para ayudar a

salir a la gente de sus ansiedades, de sus inquietudes y de otros tipos de limitaciones.

En todo tipo de expresión religiosa popular que se acerca al polo de lo inmanentista hay una tendencia permanente de concretización de lo divino, de sacralización de las cosas simples, altamente irracional. Por lo tanto se presenta como bastante anticientífica. Lo que no les impide, de alguna manera, tener una cierta racionalidad frente a la vida. Hay un desdoblamiento: por una parte la práctica litúrgica religiosa y por otro lado las demandas concretas de la vida.

Aquí entraría en diferentes grados, todo el aspecto necesario para ciertas expresiones religiosas latinoamericanas y que si se acercan claramente al catolicismo, al mismo tiempo tienen grados de diferencias con su expresión oficial.

Esto vale también para la necesidad de santuarios, la mediación de los santos, el problema de las animitas, mandas, medallas, exorcismos, que también se encuentra en el pueblo evangélico y, principalmente para lo que un autor contemporáneo ha llamado la bibliolatría, especie de sacralización de la Biblia: La Biblia como instrumento mágico, la Biblia abierta en un determinado capítulo ahuyenta los malos espíritus, la Biblia colocada en cierto órgano que duele sana el dolor. Todas estas cosas que se hacen, son expresiones de una religiosidad popular.

En este tipo de religiosidad popular falta la criticidad en el acto litúrgico, falta de racionalidad. Pero, nos preguntamos, ¿por qué debería ser más racional el acto cíltico? ¿No tenemos nosotros también en un cristianismo más elaborado, en un cristianismo de élite, ciertas cosas que son irreductibles a la razón? ¿No parecemos nosotros también, con una expresión un poco más sofisticada de nuestra fe, bastante irrationales?

VI. EL SENTIDO TRASCENDENTALISTA

En el sentido trascendentalista, —y aquí sigo otra vez algunas pistas que se encuentran en el trabajo sobre Religiosidad Popular en Chile,— se encuentran especialmente aquellos que huyen de la realidad concreta de la vida y que se inspiran no en el monismo como en el caso del inmanentismo, sino en un dualismo. Todo trascendentalismo es dualista: “sí, hay una realidad aquí, pero lo que importa es la realidad de más allá”.

Hay quienes han querido identificar una religiosidad popular trascendentalista especialmente con los movimientos que surgen de las iglesias protestantes, es decir, con los diferentes pentecostalismos en América Latina. Porque es indudable que se da en estos grupos lo que Cristián Lalive llamara la “huelga social” de los movimientos pentecostales. El hizo el estudio en Chile, pero se da la situación más o menos pareja en otros lados. Hay una huelga social, es verdad. No hay práctica social en muchos de estos grupos, en cuanto grupos, pero es un error identificar las prácticas religiosas trascendentalistas con los movimientos pentecostales, ya que pueden ser muy inmanentistas y de hecho lo son en mu-

chas de sus prácticas (la Bibliolatría, los ungimientos) y el hecho de tener una serie de prácticas colectivas concretas, que parecerían, hacer aterrizar y concretizar la presencia del Espíritu Santo.

De manera que en América Latina los trascendentalistas, los que buscan una verdadera huída de este mundo para el más allá, en cuanto a religiosidad popular, son muy pocos. Tal vez ya se ha demostrado que, en general, toda religiosidad en sus orígenes es siempre un intento de satisfacer las necesidades concretas de la vida, es un intento de encontrar soluciones a los problemas que la vida nos plantea y que sólo en un segundo momento podrían venir las elaboraciones que conducen a un desdoblamiento de esta realidad concreta que nos interesa, es decir una preocupación inmediata por el hoy que se transforma en una preocupación escatológica.

VII. JUICIOS DESDE UNA PERSPECTIVA EVANGELICA

Al llevar a cabo la tarea de establecer ese tipo ideal de religiosidad popular que por ahora intuimos pero que realmente desconocemos, estaríamos en condiciones de juzgar **valorativamente**, desde una perspectiva evangélica, esa religiosidad popular. Esto, claro está, requiere una discusión sobre los criterios valorativos a emplearse y a ello pasamos.

Desde el punto de vista de las motivaciones tenemos un problema bastante serio, porque se necesita al menos indicar una ordenación tentativa, de los valores, pues son ellos los que en definitiva legitimizan o no una motivación determinada. Los motivos son buenos o malos según los valores que estos motivos encarnen.

Se ha dicho que la religión en general tiende a superar dos cosas:

a) el sentimiento de ansiedad, y

b) la actitud de inseguridad que tiene básicamente el ser humano.

En el caso de los chilenos, se habla de una personalidad más o menos generalizada. Todos sufrimos de un sentimiento de ansiedad y de la actitud de inseguridad, que podría extrapolarse a todo hombre. Es la tensión que existe, entre el descubrimiento de su propia identidad y su separación del mundo.

Si aceptamos esto, una expresión de religiosidad popular adecuada tendría que dar una respuesta satisfactoria a estos dos elementos. La religiosidad popular, sería adecuada en la medida que supera al sentimiento de ansiedad y que da respuesta a la actitud de inseguridad. Si no cumple con estas dos características, si deja al hombre con su misma ansiedad y lo deja siempre en el aire, inseguro de sí mismo, es una religiosidad popular desviada, equívoca, porque no lleva al hombre a superar aquello que la religión debería estar entregando.

Pero también cabría la posibilidad de tener otro criterio, tener otros valores.

En este sentido parece importante destacar algunas de las vivencias y valores que se descubren en nuestro propio pueblo: el sentido de solidaridad y fraternidad; la sensibilidad frente a las injusticias; preocu-

pación por el sufrimiento y las necesidades ajenas que se sienten como propias. Se da un nivel de indigencia compartida, la pobreza y disponibilidad ante las necesidades del prójimo más oprimido y marginado no obstante las propias penurias y carencias; la conciencia de su propia insuficiencia y de la necesidad de unirse para defender y promover lo que es justo; la insatisfacción creciente con los regímenes opresores, y las expectativas de mayor justicia, mayor dignidad, mayor participación en las decisiones claves de la sociedad organizada; las expectativas de un mayor respeto por la persona en un contexto de socialización de la riqueza, de la cultura y el poder. Las mismas luchas concretas por defender derechos pisoteados, la conciencia creciente por el amor y la justicia tienen una necesaria dimensión en toda vida que se precie de ser realmente humana.

Si tomamos este conjunto, o por lo menos alguno de ellos como valores reales del pueblo latinoamericano, entonces una religiosidad popular, de acuerdo con sus motivaciones, sería aceptable, sería humana, y no una desviación, en la medida que tiende a explicitar un poco más estos valores que estarían ya dados en el pueblo.

Y toda expresión religiosa que apartara al hombre latinoamericano de esta su problemática, de estos sus valores, sería una religiosidad desviada, porque no justifica su presencia sino como un instrumento de movilización, de apartar los ojos de este sentido solidario, de justicia, de la preocupación por el sufrimiento.

Todas estas características lo apartarían de esta línea que es la única que lo hace llegar a sentirse persona y persona realizada.

Creo que frente al problema de los valores nosotros tenemos que tener mucho cuidado en cómo los presentamos. ¿Hay realmente valores cristianos por sí mismos? ¿Tenemos que jugarnos nosotros por ciertos valores que hemos recibido como herencia, respetables tal vez en el pasado, pero que quién sabe si hoy día son los valores que satisfacen las necesidades del pueblo? ¿Hay valores cristianos, o son más bien valores humanos, y que por el hecho de ser realmente humanos también tienen una explicación en lo que es cristiano?

Identificar los valores del pueblo es una tarea ineludible para cada uno de nosotros, especialmente para poder tener un criterio en cuanto a las motivaciones, para decidir si una expresión religiosa es legítima o ilegítima, es correcta o desviada. Pero aquí volvemos a preguntarnos ¿Cómo hacerlo? ¿Quién es realmente el que crea los valores? ¿Los valores nos son dados desde la eternidad? ¿Hay valores impresos en el reino de la naturaleza? Volvemos a tocar aquí viejos problemas de teología natural, doctrina de la creación y otras cosas. Esta es la gran problemática que tenemos en el día de hoy desde el punto de vista de la Iglesia cristiana y del quehacer teológico.

Se habla de crisis de valores. ¿Crisis de cuáles valores? ¿Realmente los valores profundamente cristianos están en crisis? Preguntábamos recién quién es el que crea los valores. ¿Cuáles son los valores que realmente hay en el día de hoy? Me parece que la fe cristiana en cualquiera de sus expresiones: elitista, popular ingenua, popular crítica, cualquiera

sea la tipología, debería darnos la sensibilidad para descubrir en el pueblo mismo y como parte del pueblo que somos, cuáles son los valores que realmente importan, cuáles aquellos que reafirman un sí a la vida, sí a la vida que parece ser, en el fondo y en definitiva, la expresión más plena de la voluntad de aquel Dios que nosotros hemos conocido en Jesucristo.

Jesucristo definió su misión como la de dar vida y vida abundante al mundo. La tarea de toda expresión religiosa auténtica debería ser ayudar a esta expresión profunda, seria, dinámica de la vida. De manera que es la vida misma la que nos otorga sus valores, no una institución, por respetable que sea, como nuestra iglesia; ella, como un instrumento de la acción de Dios ha sido creada a causa del hombre y no el hombre para satisfacer y someterse a los criterios valóricos de una Iglesia determinada.

Creo que en la medida en que descubrimos lo que realmente importa para el pueblo, entonces también descubriremos que las expresiones en lo político, en lo social y en lo religioso están representando en forma auténtica este deseo de vida y de vida plena que los hombres tienen y que en la medida en que así lo anhelan están acercándose a aquello que precisamente Jesucristo les quiere dar.

Esta búsqueda de valores concretos que se dan en la realidad de hoy para el pueblo de hoy y que nos hacen posible apuntar hacia lo que es inaceptable como expresión religiosa, liberadora, humanizadora, es una tarea impostergable para planear no tan sólo una auténtica pastoral popular, sino que también para entender la misión y la tarea evangelizadora de la Iglesia en la hora actual. Por eso, esfuerzos como los que Uds. están realizando, tal vez con esta inquietud que Uds. han sabido sembrar en nosotros los protestantes, los que por haber sido minoría nunca tuvimos este problema de religiosidad popular en la medida en que ustedes se lo han planteado, es algo que nos ayudará a todos a crecer y a entender cómo dar a este continente —al cuál amamos y queremos— vida y vida abundante.

FUNCION Y SIGNIFICADO DE UN TIPO DE RELIGIOSIDAD POPULAR AL INTERIOR DE UNA SUBCULTURA

por ANTONIO BENTUE

Profesor de Teología Sistemática

en la Facultad de Teología de la U.C. de Chile

INTRODUCCION

El tema que se me indicó para este seminario era propiamente **Religiosidad popular y cultura**. Acepté, sin embargo, la ponencia con la condición de poder delimitar este tema general de tanta envergadura a un desarrollo dentro del campo de mi preparación y de mis posibilidades. El tema concreto que aquí propongo delimita, pues, los conceptos de Religiosidad popular y de cultura a un ámbito sociológico: el de la **marginalidad**. Esta delimitación de las premisas implica obviamente la limitación de las posibles conclusiones. No podré concluir nada sobre la Religiosidad popular y la cultura en general, sino sólo sobre **un tipo** de religiosidad popular y de cultura: la de los sectores poblacionales marginales. Esta restricción del marco de estudio constituye, quizás, una desventaja. Aunque sea una desventaja necesaria dadas mis posibilidades limitadas. Pero tiene asimismo una gran ventaja: puedo ahorrarme el entrar en debates interminables sobre el concepto de “popular” en la religiosidad popular; y sobre el concepto general de “cultura” latinoamericana o chilena, su especificidad, su dependencia, etc.

Concretando, la expresión “religiosidad popular” la tomaré aquí en el sentido siguiente: el tipo de religiosidad vivida y expresada por los sectores más modestos de nuestra sociedad, los sectores poblacionales-marginales. Estos representan en Chile alrededor de un 25%, y en la ciudad de Santiago un 30% de la población total. Por otra parte, el concepto de “cultura” lo restringiré aquí a la cosmovisión y forma de vida propios de este sector poblacional marginal. En el título le he dado el nombre de **sub-cultura**; quizás sería más propio aplicarle el término positivo empleado por Oscar Lewis: “Cultura de los pobres”¹³, aún cuando en la segunda parte del trabajo precisaré en qué circunstancias una cultura puede llamarse tal.

¹³ LEWIS, Los hijos de Sánchez.

Al restringir el concepto de "religiosidad popular" a la forma de religiosidad de la población marginal, no pretendo delimitar implícitamente el concepto de "pueblo" al de "pueblo marginado". Lo que sí hago es privilegiar a este sector como el que puede ofrecerme un prototipo de la Religiosidad popular. Asimismo, el término "sub-cultura" empleado aquí no implica necesariamente un juicio de valor con respecto a ella. Más bien esta "sub-cultura" puede implicar un juicio crítico con respecto a la "cultura" de la sociedad dominante, en la medida en que esta "cultura" dominante determina la existencia de aquella "sub-cultura". Así como tampoco el concepto de "subdesarrollo" implica necesariamente la valoración positiva del llamado "desarrollo" económico-social de los países avanzados. Antes bien, puede implicar un juicio crítico con respecto a ese "desarrollo" en la medida en que tal "desarrollo" provoca precisamente el "subdesarrollo" de otros sectores geográficos o sociales¹⁴.

Hechas estas precisiones de nomenclatura y de marco de reflexión, dividiré el trabajo en dos partes:

I. Función de adaptación socio-cultural de la Religiosidad popular.

- A. Principales elementos culturales subyacentes a las formas de religiosidad popular chilena.
 - 1. Fatalismo y respeto a la tradición
 - 2. Animismo
 - 3. Utilitarismo individual
- B. Expresión religiosa de esta sub-cultura
 - 1. Fatalismo
 - 2. Animismo
 - 3. Utilitarismo individual

II. Religiosidad popular y conciencia de grupo social

- A. Conciencia, capitalismo y marginalidad.
- B. De una religiosidad adaptadora a una religiosidad desadaptadora.

Observación: Mi fuente de documentación principal es un trabajo de sociología religiosa realizado en base a una población marginal típica de Santiago (La Victoria). Si me permite extraer conclusiones es a partir de otras observaciones y lecturas que me indican lo común del fenómeno observado inicialmente en La Victoria.

¹⁴ En este sentido ver los análisis de FREYSSINET, Le concept de sous développement; también los autores latinoamericanos tales como CELSO FURTADO, Desarrollo y Subdesarrollo; TH. DOS SANTOS, El nuevo carácter de la dependencia; F. CARDOSO y E. FALETTO, Dependencia y desarrollo en América Latina.

I. FUNCION DE ADAPTACION SOCIO-CULTURAL DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR

A. Principales elementos culturales subyacentes a las formas de religiosidad popular chilena.

En este primer punto señalo tres elementos que forman la estructura fundamental de la sub-cultura que aquí consideramos. Y, a la vez, determinan la mentalidad y la expresión religiosa popular en sus líneas principales. Veámoslo.

1. Fatalismo y respeto a la tradición.

Una cierta concepción fatalista —o si se quiere determinista— de la existencia ha estado presente en casi todas las culturas antiguas y modernas. La mitología astral de la antigua Mesopotamia así como de Egipto expresaba ese determinismo fatal¹⁵, asimismo la concepción védica del hinduismo con los cilos o “yugas” fatales del universo¹⁶ y la estructura social básica en 4 castas absolutamente incambiables; aún, la concepción helénica del destino, llevada a su máxima expresión en las tragedias¹⁷. Ese mismo elemento fatalista podría detectarse fácilmente en lo que se conoce de la antigua cultura precolombiana, fundamentalmente basada en la mitología astral y de la naturaleza¹⁸. Y hoy día el determinismo fatal está presente como elemento cultural en mil expresiones y comportamientos de nuestra sociedad moderna (horóscopos, presagios...).

Nada de extraño, pues, que el fatalismo esté integrado en la subcultura popular, como una coordenada de su cosmovisión. Sin embargo, en este contexto sub-cultural, el fatalismo tiene unas características propias que podemos señalar.

El poblador marginal concibe su propia situación socio-económica determinada fundamentalmente por ese **fatalismo**. Ha nacido pobre y morirá pobre, por la fuerza misma de las cosas. Su situación concreta puede mejorar, pero siempre dentro de ciertos límites, los cuales le está vedado sobrepasar por ese destino fatal que lo ha hecho pobre. Esta convicción se halla a la base de ciertos elementos que pueden observarse entre los pobladores. Cito dos que me parecen más importantes: 1. la actitud algo estoica ante el sufrimiento y la muerte. El lote propio de la pobreza es el riesgo inmediato de sufrir y morir. Esta realidad trágica constituye una amenaza tan constante en la población marginal que se encuentra necesariamente integrada a la normalidad de la vida, formando carne propia de la sub-cultura marginal. La muerte es ciertamente un mal; pero no hay que temerla porque entra en la normalidad de la vida¹⁹. Lo que sí se teme es el morir solo o el que una vez muerto no vaya gente al propio “velorio”. De ahí que todos tengan interés en no faltar al velorio de un vecino o conocido, porque uno desea que los demás hagan después lo mismo conmigo.

¹⁵ Ver E. DHORME, *Les religions de Babylorie et d'Assyrie*, cap. 10; C.J. BLEECKER, *The religion of ancient Egypt*, en *Historia Religionum* I, p. 102.

¹⁶ ELIADE, *Le Mythe de L'éternel retour*, p. 170 s.

¹⁷ A. W. ADRINS, *Greek Religion*, en *Historia Religionum* I, p. 432.

¹⁸ YARANGA-VALDERRAMA, *La religión andine précolombina*.

¹⁹ En la población La Victoria, el 40% de los pobladores opinan de esta forma.

Esta relativa desvalorización de la vida humana como oportunidad de vivir, por parte del poblador sub-urbano, tiene seguramente también algo que ver con el tipo de vida propio del campesino (vida disminuida y dependiente con respecto al patrón). No hay que olvidar el origen campesino de la mayor parte de pobladores.

2. La actitud de satisfacción expresada por el poblador con relación a su actual nivel y forma de vida. Esta satisfacción parojoal observable entre los pobladores²⁰ no puede comprenderse si no es como una forma camouflada de resignación ante el fatalismo. El poblador está hasta tal punto convencido del fatalismo de su situación económico-social desgraciada, que la menor evolución o el progreso más insignificante experimentado por él le parece ya una razón suficiente para considerarse satisfecho. Podría decirse que, en los labios del poblador, "estar satisfecho" significa que antes la situación familiar y personal era mucho peor y que incluso hoy su situación podría ser todavía peor. Ello hace también que muy a menudo —contrariamente a lo que pasa en otros sectores culturales y sociales—, el poblador confiesa que su infancia fue infeliz y que actualmente las cosas le van mejor que cuando niño.

La actitud fatalista que está inherente en la sub-cultura marginal, hace también difícil la iniciativa de cambio social profundo por parte de los pobladores. La situación objetiva que favorece socialmente a esa posible inquietud social del poblador, está al mismo tiempo bloqueada por la situación cultural que lo predispone a considerarse satisfecho con ciertas pequeñas reformas que lo beneficien.

Este fatalismo del poblador va estrechamente vinculado al respeto a-crítico por lo tradicional. La sociedad tradicional de hecho es aceptada como la sociedad de derecho. Asimismo, la autoridad es aceptada a-críticamente. El padre juega, en la familia, un papel de autoridad indiscutible, como también el patrón en el trabajo. El poblador, al igual que el campesino, difícilmente pondrá en duda, por propia iniciativa, la validez de la sociedad establecida. Esta sociedad, con sus instituciones y formas de vida, es así por su propio peso, independientemente de la voluntad del individuo y sobre todo del marginado. Criticar o combatir las formas de vida social o de autoridad sería inútil y, al mismo tiempo, sería una especie de sacrilegio contra el peso de la tradición y del destino.

2. Animismo.

El animismo constituye una estructura de la mentalidad primitiva. Sea cual sea el tipo de predominancia cultural y religiosa existente en un núcleo primitivo, está siempre presente el elemento animista²¹.

La mentalidad animista es, pues, también muy inherente a la cultura araucana primitiva. Esta cultura, cuya expresión religiosa típica es el chamanismo²², contiene la cosmovisión animista. El araucano primitivo ve a los diversos elementos de la naturaleza, y en primer lugar al hombre,

²⁰ En la Victoria, el 65,5% de los interrogados se considera satisfecho del nivel de su propia familia.

²¹ Esto lo demostró definitivamente E. B. TAYLOR, Primitive culture.

²² ELIADE, El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis, especialmente el capítulo sobre el chamanismo araucano. También DOWLING, Religión chamanismo y mitología mapuches.

como **animados** por un **poder** que les es inherente y que puede actuar a **voluntad**. Es la realidad de esa voluntad en los elementos lo que los hace temibles; porque pueden **decidir**, serme adversos. De ahí que el animismo tiene la necesidad de relacionarse con esas "almas" de la naturaleza para poderlas controlar. El medio normal de ese control de la naturaleza es la **magia**. Por el rito mágico, el hombre reduce la voluntad de esas almas poderosas, a la propia voluntad. Y la reduce de forma infalible o automática: si el rito mágico se desarrolla correctamente, no falla. Este carácter automático de la magia es importante, puesto que ahí está precisamente la garantía que tiene el hombre de controlar realmente a ese poder anímico, de decidir con voluntad propia en beneficio o en maleficio suyo.

Aunque sea en forma muy resumida, me ha parecido importante destacar este elemento animista como integrante de la cultura popular poblacional. Su origen está sin duda en la ascendencia campesina, de influencia indígena, de la mayor parte de estos pobladores²³.

Los elementos animistas integrados en la subcultura poblacional, se expresan sobre todo con referencia a las "ánimas" de los muertos que "penan", o que "vagan", y también a la práctica de los "velorios"; de las "capillitas" a ciertas ánimas... etc. Pero en la base de este tipo de animismo poblacional están los elementos generales del animismo: las ánimas son poderes con voluntad bienhechora o malhechora; poderes vinculados también a menudo a objetos o lugares concretos (por ejemplo, capillitas en el lugar de un accidente, en donde "peña" o "actúa" el ánima). Y el control de ese poder del ánima es posible gracias a recursos de tipo mágico (amuletos, mandas...)

3. Utilitarismo individual.

Más allá de los conceptos y de las descripciones idealistas o románticas sobre las relaciones comunitarias y sociales de los pobladores marginales, la experiencia común muestra que entre los marginales hay una especie de sub-cultura del aprovechamiento individual. El poblador suele ser individualista en sus aspiraciones. Si se alía a movimientos poblacionales reivindicativos es, generalmente, en la medida en que ello puede aportarle ventajas individuales o familiares concretas. Cada familia poblacional suele estar concentrada en los propios problemas y aspiraciones.

Este cuadro tiene su explicación. Con raíces profundas en el tiempo colonial, la subcultura de la masa oprimida es una sub-cultura de **dependencia**. Los indígenas, en tiempo de la colonia, fueron obligados, poco a poco, por necesidad de subsistencia, a aceptar el dominio invasor. Su lucha como pueblo independiente —sobre todo él de Arauco—, fue perdiendo vigor y posibilidad, hasta encontrarse de hecho subyugado. A partir de ese momento, el mestizo campesino ya no tendría otra posibilidad de sobrevivir que la que le brindara su propia habilidad **individual**. A partir

²³ Las poblaciones están formadas básicamente por sectores étnicamente mestizos. Estos provienen sobre todo de uniones entre españoles e indígenas de la zona central del país. También algunos de Arauco, presos o raptados durante las guerras. La emigración mapuche hacia Santiago nunca fue masiva y comenzó después de la guerra definitiva de 1855. En todo caso, los indígenas de la zona central tenían, seguramente, afinidad cultural con los araucanos, de quienes tenemos mejor información.

de 1885 el concepto de pueblo luchador comunitario, propio de los arau-canos, quedó atrás. Desde entonces la nueva situación de la dependencia obligará a abrirse camino individualmente, en la lucha por la propia subsistencia²⁴.

Este trasfondo histórico de dependencia que remonta a la invasión colonial está muy probablemente a la base de la actual dependencia interna de los sectores poblacionales marginados con respecto al conjunto de la sociedad urbana. Pasando antes por la dependencia del campesinado con respecto al patrón latifundista.

Todo esto determina que el poblador viva esa sub-cultura del aprovechamiento individual. Dentro de esa perspectiva, aspira sobre todo a procurar que sus propios hijos adquieran mayor formación escolar²⁵. Tal formación es considerada como el secreto para poder surgir personalmente. Y cuando logra llegar a tener formación universitaria, el poblador se separa definitivamente de su grupo social.

“No hay duda de que la educación constituye un elemento vital en el proceso de integración de los jóvenes a la sociedad; sin embargo, en un medio marginal debe ser redefinida la función integradora de la educación. En efecto, la educación más completa de los jóvenes salidos de un medio marginal provoca en ellos el deseo de abandonar su población y evadirse así **individualmente** de su propia clase social. La sociedad, a la cual la educación formal integra a estos jóvenes, está más allá de las fronteras del universo social que hacía de estos jóvenes unos marginales. En consecuencia, estos jóvenes, que son los elementos más preparados de su grupo social y cuya misión debiera ser la de guiar a su propio grupo social hacia una situación más feliz, buscan evadirse con nuevas perspectivas fuera de su propio contexto social”²⁶.

Este aspecto utilitarista de su sub-cultura marginal determina un estilo de vida de **falta de previsión** y de inmediatez de todo tipo de relaciones. El poblador vive al día en todos los niveles de su existencia: en lo económico, si bien es cierto que su capacidad de compra no le permite prevenir el futuro, no es esa la razón fundamental de la imprevisión, puesto que, por otro lado, a veces derrocha en una fiesta familiar el sueldo del mes. La razón principal es una actitud psicológica sub-cultural de inmediatez e imprevisión. En el plano de la amistad pasa algo parecido. El poblador se abre rápidamente a la amistad con otra persona; pero con la misma rapidez podrá olvidarla. La hospitalidad característica del poblador suele tener ese carácter espontáneo e inmediato, pero a menudo falto de profundidad. El otro es el que está delante de mí ahora. Después se olvida, porque la relación inmediata es ocupada por otra persona. No hay planificación ni generalización teórica de un sentido, sino que se vive al nivel inmediato de estímulo-reacción.

²⁴ ENCINA, resumen de la Historia de Chile, tomo I, cap. 33, p. 57.

²⁵ En *La Victoria*, interrogados los pobladores sobre el orden de utilidad de seis tipos de personas, responden: maestros 80%, policías 69,8%, sacerdotes 65%, sindicatos 39,7%, patrones 10,7%, políticos 6,4%.

²⁶ GURRIERI, estudios sobre la juventud marginal latinoamericana.

Los tres elementos señalados como más característicos de la subcultura marginal chilena —fatalismo, animismo, utilitarismo individual— están íntimamente vinculados entre sí. Esta relación aparecerá más claramente una vez que hayamos examinado las expresiones religiosas de esta sub-cultura.

B. Expresión religiosa de esta sub-cultura.

Los elementos culturales propios de la marginalidad se expresan a menudo en forma religiosa.

1. Fatalismo.

El destino fatal e incambiable de la vida no es considerado como una fuerza ciega y anónima. Es **alguien** que dirige el destino y quien puede modificarlo, aún cuando esta modificación no será casi nunca radical, sobre todo desde el punto de vista social y económico. Para la mayor parte de los pobladores²⁷ existe una providencia. Esta es buena, Dios, o es mala, el diablo. Aparte de Dios o el diablo, las almas pueden también a veces influir en el destino humano. Pero donde el destino providencial o religioso aparece en forma más clara es en el sufrimiento. Por eso, cuando sufre, el poblador piensa en Dios²⁸. Ve una relación directa entre esa situación adversa y el destino providencial sobre su vida concreta.

Ahora bien, ese destino providencial pasa por la autoridad y las instituciones establecidas. El poblador, dejado a su propia iniciativa, certamente sufre por las posibles actitudes discriminatorias con respecto a él por parte de las autoridades y de las instituciones socio-políticas; pero raramente deja de aceptarlas como naturales. Es, pues, natural que ese mismo destino se muestre a través de las autoridades y de las instituciones tradicionales. Criticarlas o rebelarse contra ellas sería rebelarse contra el propio destino, marcado por la providencia.

La carga religiosa del elemento fatalista del destino, propio de la subcultura marginal, hace que la **adaptación** del marginal a su situación socio-económica sea mucho más firme e interiorizada. Esa adaptación no sólo responde al peso de lo cultural, sino específicamente también a la fuerza moral del mandato religioso. La religiosidad marginal sacraliza la forma de relación entre sub-cultura y las formas socio-políticas y culturales dominantes.

2. Animismo.

La situación de dependencia crónica de la marginalidad es un **destino fatal** cuyo único correctivo posible está en los **logros individuales** o familiares que pueden irse obteniendo. La sociedad externa privilegiada y sus representantes políticos raramente se preocuparán de los margina-

²⁷ En *La Victoria*, el 66,6%.

²⁸ En *La Victoria*, el 51,6%.

dos²⁹. Las instancias de ayuda individual al alcance de la mano se las ofrecen las creencias animistas mágicas de recurso a los poderes sobrenaturales presentes en la naturaleza. A partir de la colonia, esas creencias animistas se encuentran evidentemente ampliadas y perfeccionadas por todo el conjunto de poderes sobrenaturales importados por el cristianismo. El poder de Dios, de la Virgen, de los santos y santas, viene a sumarse —a veces yuxtaponiéndose, otras veces superponiéndose— al poder de las ánimas, que constituye el objeto de la creencia ancestral³⁰.

Sobre la base cultural animista hay que ubicar la creencia y la devoción religiosa a las almas de los difuntos. La mayoría de los pobladores cree en la vida de las almas de los difuntos³¹. Sin embargo, la devoción a las ánimas no tiene mucho parentesco con la que encontramos en el cristianismo sobre todo primitivo (culto a los mártires). En la devoción original cristiana hay una manifestación de la fe en la resurrección y en la vida ulterior en Cristo. Mientras que aquí la devoción a las ánimas responde más bien a un trasfondo animista, como ya hemos dicho.

La creencia en la vida del alma de los muertos se relaciona también con otras convicciones o experiencias: reencarnación, peregrinaje del alma, relación del alma con los vivos ("penándoles" o "ayudándoles"...).

En la observación de las vivencias religiosas poblacionales, uno tiene la impresión de que la creencia en la vida eterna entendida en el sentido doctrinal cristiano —como una plenitud de vida exultante en Cristo— ha penetrado apenas en su religiosidad. La supervivencia del alma es más bien triste y no muy deseable. Su relación principal es con los vivos, de quienes esperan "capillitas", compañía, recuerdo... Se trata de una vida disminuída y, en cierto modo, "fome".

El poblador no tiene miedo ante la muerte en cuanto tal; puede temer el trance de morir, en cuanto es doloroso. Esta falta de temor, sin embargo, no se funda en la esperanza de una verdadera vida eterna, sino más bien en la convicción fatalista de un destino que viene a cortar la vida, la cual, por otra parte, no es interesante ni cómoda para ellos.

A partir de esta observación podríamos señalar, de pasada, que el concepto vulgar de alienación religiosa —en el sentido de aceptar los sufrimientos de esta vida porque se espera una vida mejor para después de la muerte— no puede aplicarse aquí tal cual. Ello no significa que no

²⁹ En *La Victoria* es evidente la opinión de inutilidad de los mandatarios políticos para solucionar los problemas socio-económicos de los pobladores. Los políticos están en el último lugar en el orden de ayuda prestada, reconocida por los pobladores, cf. nota 25.

³⁰ Ello no contradice el hecho de que la religión mapuche original contenga la creencia en divinidades superiores. Pero esas divinidades son, ante todo, poderes sobrenaturales estrechamente vinculados a fenómenos naturales: cordilleras, terremotos etc. Ver a este respecto la obra citada de J. DOWLING, especialmente el capítulo II, p. 40 ss. En cuanto a la creencia pre-animista en un ser supremo, aún cuando está comprobada en otras culturas más primitivas (W. SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee*), no es tan clara en la cultura araucana. En todo caso siempre queda el interrogante de distinguir en la creencia en el ser supremo mapuche —Ngenechen— lo que es original mapuche y lo que es superposición de la idea del Dios cristiano a la concepción mapuche original.

³¹ En *La Victoria* el 69,8%.

haya una forma de alienación en la religiosidad de base animista. En efecto, en primer lugar las expresiones animistas de la religiosidad en medio marginal juegan muy probablemente un rol de adaptación del ex-campesino a la vida sub-urbana, asegurándole una cierta continuidad entre un contexto y el otro, mitigando de esta manera su inseguridad social en el medio sub-urbano³². Y, en segundo lugar, la creencia animista original, que está a la base de las formas de religiosidad en medio marginal, es fundamentalmente creencia en un **poder** sobrenatural anclado en la naturaleza. Ese poder es útil para el hombre. A él se sumaron los demás poderes sobrenaturales aportados por el cristianismo y asimilados desde la perspectiva animista. Todos esos poderes están a disposición del poblador que puede recurrir a ellos con mandas u otro tipo de recursos. En todo caso, la utilización de esos poderes es individual y busca siempre efectos individuales o familiares (salud, favores, trabajo³³).

3. Utilitarismo individual.

Aquí tocamos ya la expresión religiosa del tercer elemento señalado de la sub-cultura marginal, el utilitarismo individual. La práctica religiosa de los pobladores es utilitarista y extra-comunitaria. En la observación de las prácticas católicas realizadas en medio poblacional se nota la baja asistencia de los pobladores a la iglesia si se compara con la asistencia en otros medios sociales. Por el contrario, las prácticas extra-comunitarias, sobre todo de mandas y de devoción a las ánimas, son significativamente superiores en medio poblacional con respecto a otros medios sociales³⁴.

A partir de este tipo de análisis se ve cómo la religiosidad en medio marginal toma sobre todo el carácter de **utilización personal** de un poder superior que viene a socorrer al poblador obteniéndole beneficios que la sociedad no le da, o bien consolándolo en su frustración.

Esta utilización no se refiere a beneficios que esperan obtenerse después de la muerte, en otro mundo más feliz. Al contrario, la creencia en ese mundo sobrenatural y futuro es relativamente débil entre los pobladores. La religiosidad es fundamentalmente algo que sirve para ayudar a una vida más soportable **en este mundo**. Aún cuando los pobladores

³² El sociólogo A. Cruz, en un estudio sobre la Religiosidad popular chilena —que él define como la *media* de la religiosidad de los chilenos—, cree hallar el fundamento psico-sociológico de esta religiosidad en la angustia provocada por la inseguridad social, angustia que constituiría la característica principal de la “personalidad de base” de los chilenos. Concluye textualmente: “La religiosidad popular chilena, en sus diversas manifestaciones —catolicismo popular, pentecostalismo y religiosidad secular—, representa un gran mecanismo de defensa (el principal quizás en los sectores rural y marginal) contra la angustia y la inseguridad propias de la personalidad de base chilena”.

³³ En *La Victoria*, salud 37,2%, trabajo 8,4%, otros 11%...

³⁴ Interrogados sobre la práctica de la comunión sacramental durante los últimos tres años, en *La Victoria* resultan haberla practicado alguna vez el 41,4%, mientras que A. Cruz detecta como la media del país, en el mismo período, 97,6%. En cambio, en *La Victoria* el 63,4% practica mandas, contra 43,7% en la media del país; y en la devoción a las ánimas resulta 58% contra 31,3%.

no crean tampoco que esta vida "soportable" pueda superar los límites de su propia suerte o destino fatal.

Esta creencia religiosa utilitarista en la ayuda sobrenatural constituye una nueva forma de adaptación del marginado a su situación falta de medios de vida naturales suficientes. Los poderes sobrenaturales y la fe en la eficacia de su utilización dan al poblador la necesaria tranquilidad para vivir, en la confianza de que nunca irá a faltarle lo necesario. Dios, los santos y santas, las ánimas, son poderes activos que están ahí disponibles; y el poblador tiene siempre la posibilidad individual de ofrecerles una manda . . . La religiosidad es, desde este punto de vista, una garantía que se le ofrece en los siguientes términos: la vida en el contexto marginal no será nunca del todo desesperada, ya que las cosas necesarias no llegarán nunca a faltar definitivamente.

La dimensión extra-comunitaria e individualista de esta religiosidad se explica precisamente por la función que cumple. Dado que la sociedad urbana no ayuda realmente al poblador, sino que lo mantiene en la marginalidad, éste tiene que asegurar su propia subsistencia por sus propios medios. Su religiosidad es, en definitiva, **a este nivel, un medio personal** indiscutible de que se sirve para suplir a los medios que le son negados por la sociedad dominante.

A esta conclusión podría objetársele lo siguiente: también los sectores más privilegiados de nuestra sociedad hacen mandas y recurren a poderes sobrenaturales para tratar de obtener soluciones a determinados problemas. Y aquí no puede hablarse de que la sociedad les niegue sus medios propios de solución. Esto es cierto. Sin embargo, hay dos observaciones importantes que hacer: primero, el recurso individual al poder sobrenatural —en forma de mandas sobre todo— es menos frecuente a medida que se sube en la escala social; y segundo, ese mismo recurso, utilizado por personas mejor ubicadas en la escala social, tiene una carga emotiva muy distinta a la que tiene cuando es utilizado por el marginado. La diferencia de significado emotivo está precisamente en que la relación con ese poder sobrenatural es más imprescindible en el caso del marginado.

II. RELIGIOSIDAD POPULAR Y CONCIENCIA DE GRUPO SOCIAL

En la primera parte he tratado de mostrar cómo un tipo de subcultura se expresa religiosamente. Y, al mismo tiempo, qué funcionalidad concreta juega esa religiosidad con respecto al contexto marginal en que se ubica. El interrogante que ahora planteo es el siguiente: ¿Qué tipo de relación ya no funcional sino **causal** ejerce la religiosidad popular sobre la marginalidad? En otras palabras: la religiosidad popular que, en un primer análisis, adapta al poblador a su contexto marginal, ¿es también una causa de la prolongación de esa marginalidad? El problema planteado de esta forma pareciera apartarse del tema que aquí nos ocupa. Creo, sin embargo, que no es así. La razón es que, para solucionar este interrogante, me parece necesario introducir un concepto esencialmente cultural, como es el de **conciencia de grupo social**. La conciencia constituye, efectivamente, el alma de toda cultura. Es en la gestación de la

conciencia de un pueblo, de un grupo étnico o social determinado, que se constituye realmente la cultura de ese grupo humano. Según esto, la conciencia de grupo social constituirá el alma de la cultura de ese grupo determinado. Y la falta de conciencia de grupo social será el impedimento principal para la formación de esa cultura, manteniendo a un sector determinado en situación sub-cultural. Con esto no digo más que lo siguiente: la **causa interna** de la prolongación de la marginalidad socio-cultural es la falta de conciencia social de los grupos marginados. La interrelación entre religiosidad popular y marginalidad pasa, pues, por el término medio “conciencia o falta de conciencia de grupo social”.

Para mostrar mejor esta hipótesis, creo interesante comparar los elementos sub-culturales de la religiosidad popular en medio marginal, con los elementos de cultura religiosa propios de un medio social opuesto, como es el capitalista, en sus orígenes, según el estudio realizado por Max Weber³⁵.

A. Conciencia, capitalismo y marginalidad.

El capitalismo inicial que estudia Max Weber asume dos elementos religioso-culturales importantes: el **predestinacionismo** desarrollado sobretodo por el metodismo calvinista; y el **individualismo ascético** religioso.

El predestinacionismo agudo de Calvin incluye una cierta **fatalidad** en el destino humano: cada persona está marcada de antemano por el destino de salvación o de perdición final que Dios le ha dado. Ese predestinacionismo lleva al hombre a concebir su existencia como algo ya fijado de antemano. Todo el problema es descubrir **signos** de esa predestinación, es decir de la bendición divina. Tales signos son de tipo ético: austeridad, eficiencia, responsabilidad en el propio trabajo profesional. Signos que tienen una dimensión social concreta: el desarrollo económico. A mayor austeridad y responsabilidad en el trabajo, mayor rendimiento y acumulación económica. El capitalismo como situación avanzada de desarrollo económico se convierte, pues, en un signo derivado de predestinación. El signo inmediato lo constituyen los valores éticos mencionados que están a la base del capitalismo.

Ahora bien, en la mentalidad religioso-cultural que subyace al desarrollo capitalista en sus inicios, está una concepción eminentemente **individualista** de la religiosidad. Lo fundamental es asegurarme **mi salvación** personal a través de signos de predestinación, cuya resultante es un desarrollo económico capitalista. Ese mismo carácter de **fatalismo providencial** y de **individualismo utilitarista** en lo religioso, lo hemos encontrado en la sub-cultura marginal.

Así, pues, un tipo de religiosidad igualmente individualista, puede relacionarse con un contexto socio-cultural capitalista y con un contexto de marginalidad. La religiosidad como tal no puede considerarse, por lo tanto, como causa de desarrollo económico o de marginalidad, puesto que puede hallarse vinculada a ambos contextos.

³⁵ WEBER, La Etica protestante y el espíritu del capitalismo.

Es más, un tipo de religiosidad individualista contribuyó al inicio del capitalismo industrial (Max Weber). Sin embargo, esta religiosidad ya no se encuentra en la mayoría de los capitalistas actuales. Y ello no impide en absoluto que el capitalismo haya llegado en la actualidad a su más alto grado. Max Weber atribuye este hecho a lo que él llama la "mecanización" del espíritu capitalista. La inercia de desarrollar el capital se habría convertido en una especie de "pasión deportiva" que se desarrollaría una vez perdido el "espíritu" original del capitalismo³⁶. Sin embargo, esta simple constatación —que hay desarrollo capitalista sin que se base ya en un "espíritu" religioso— podría ya por sí solo mostrar que la religiosidad no era el factor causal o determinante del tipo de desarrollo capitalista. Y puede postularse con buenas probabilidades de verdad que el elemento interno determinante del desarrollo capitalista, más allá del elemento externo consistente en el descubrimiento de las máquinas, fue la **conciencia de grupo social** de la burguesía. Esta conciencia hizo posible la revolución burguesa contra la aristocracia feudal. Y ella misma ha hecho también posible el mantenimiento y el incremento del sistema capitalista en una buena parte del mundo, contra los movimientos opuestos que podrían comprometerlo³⁷.

Paralelamente puede citarse el ejemplo del caso judío. No hay duda de que la conciencia de pueblo que lo caracteriza, y que tomó vigor especial debido a su historia, influye decisivamente en su poder económico universalmente reconocido. El mismo Max Weber señala cómo la exclusión del poder político que han sufrido los judíos desde su diáspora los llevó, por compensación, a buscar el poder económico en cualquier lugar en donde se hallaren³⁸. Y esa sed de poder se funda en su conciencia de pueblo oprimido y disperso. Pero, al mismo tiempo, consciente de tener un destino único, determinado por las promesas bíblicas a los patriarcas.

La religiosidad individualista tal como la analiza Max Weber aparece como un factor importante en el desarrollo capitalista. Pero ello es así en la medida en que ese tipo de religiosidad favorecía la conciencia de grupo social de la burguesía capitalista, que encontraba en el éxito de sus empresas no sólo un medio de poder económico, sino también un signo de predestinación a la salvación futura³⁹. Signo individual, pero, al mismo tiempo, signo de pertenencia al **grupo social** de los privilegiados por el destino divino.

Paralelamente, la causa interna determinante del subdesarrollo marginal, más allá de la causa externa constituida por las estructuras socio-políticas de dependencia, es la falta de conciencia de grupo social de los marginados. Esta falta de conciencia retiene la posibilidad de un ver-

³⁶ WEBER, O.c. p. 258.

³⁷ Un tema interesante sugerido por estas reflexiones es la relación entre conciencia e ideología; o, más precisamente, entre falta de conciencia de grupo social e ideología dominante. Por falta de espacio y por complejidad del problema no puedo tratarlo aquí.

³⁸ WEBER, O.c. p. 32. A este respecto ver la obra fundamental de W. SOMBART, *Les juifs et la vie économique*.

³⁹ WEBER, O.c. pp. 155 ss.

dadero cambio que pudiera establecer un nuevo tipo de sociedad sin marginados⁴⁰.

Aquí también la religiosidad individualista —formalista o mágica— puede contribuir a mantener la marginalidad en la misma medida en que bloquee la posibilidad de la formación de conciencia de grupo social.

Todo el problema está, pues, en saber hasta qué punto la religiosidad puede favorecer o, al contrario, bloquear la formación de esa conciencia de grupo social.

En la relación entre marginalidad sub-cultural y religiosidad, es interesante observar un fenómeno especial en Chile: el **pentecostalismo**. A un cierto nivel, no hay duda de que los pentecostales de nuestras poblaciones marginales tienen un alto grado de conciencia de grupo. Esa conciencia engendra ciertos valores éticos —no tomar, trabajar más . . .—, que determinan directamente una mejor situación económica de los pentecostales con relación a los pobladores equivalentes no pentecostales. Por supuesto aquí esa conciencia es posible gracias a la confesión religiosa pentecostal. Pero siempre la causante real de su mejor situación económica es la conciencia del grupo, que da fuerza al elemento religiosoético. Por otro lado, ese tipo de conciencia de grupo pentecostal es ambiguo en la medida en que no es propiamente de grupo social, sino de un grupo que excluye a otros de la misma extracción social que no son pentecostales. Y evita así precisamente que se geste la conciencia de grupo social a nivel de todos los pobladores⁴¹.

Resumiendo lo dicho hasta aquí, podríamos señalar las siguientes interrelaciones:

1) Existe relación directa entre conciencia de grupo social de un sector determinado y su desarrollo socio-económico. Y, a la inversa, hay también relación directa entre falta de conciencia de grupo social de un sector y su marginalidad socio-económica.

2) Por otro lado, un tipo de religiosidad igualmente **individualista** puede hallarse relacionado tanto con un proceso de desarrollo socio-económico extremo como con una situación de marginalidad social.

B. De una religiosidad adaptadora a una religiosidad desadaptadora.

Hemos visto cómo, en el contexto marginal, la religiosidad constituye un medio privilegiado de adaptación del poblador a su situación socio-económica concreta. No se puede, sin embargo, afirmar que la religiosidad sea una **causa** interna que mantiene a los pobladores en su condición de marginalidad. Esta responsabilidad corresponde a la falta de conciencia de grupo social. El rol de adaptación ejercido por la religiosidad viene después.

Ahora bien, así como la falta de conciencia de grupo social es un factor determinante en la mantención de la marginalidad, así también la marginalidad hace difícil dicha conciencia, sobre todo debido a la obliga-

⁴⁰ LUKACS, *Historie et conscience de classe*, p. 95.

⁴¹ Para este problema ver LALIVE, *El refugio de las masas. Estudio sociológico del protestantismo chileno*, especialmente p. 163.

da lucha de cada individuo por la propia subsistencia. Aquí hay un círculo vicioso muy difícil de romper. Sin embargo, la situación marginal puede constituirse en un factor de conciencia de grupo social y de transformación, cuando ciertas condiciones externas lo hacen posible.

Y la religiosidad, sin ser causa de la marginalidad, puede sí ser cómplice de su prolongación en la medida en que bloquea la formación de la conciencia de grupo social. Pero también esa religiosidad puede transformar su rol de adaptadora a la situación marginal en fermento de **desadaptación** o de **protesta** contra esa situación marginal. Ello significa que la religiosidad popular puede transformarse interiormente, por determinadas circunstancias, hasta influenciar en el sentido de una conciencia de grupo social desadaptadora, es decir crítica contra la situación de marginalidad⁴².

Y esa religiosidad popular habrá pasado así de ser la expresión religiosa de una sub-cultura marginal a ser expresión religiosa de una cultura popular animada por su esencia aglutinante y dinamizadora, a saber: **la conciencia del pueblo oprimido** (*Exodo 2, 23-25*).

Esa transformación implica la **auto-negación** de la religiosidad popular como adaptadora a una situación marginal. Ello parece significar dos cosas:

negar todo fundamento religioso (predestinación, providencia, destino dirigido por poderes sobrenaturales...) a la división de la sociedad entre ricos y pobres, o entre patrones y siervos;

negar todo fundamento religioso a una pretendida eficacia de los poderes sobrenaturales para obtener soluciones a los problemas técnicos socio-económicos cuyas causas están en la naturaleza y en la historia.

Pero esta doble negación ¿no constituye la negación pura y simple de la misma religiosidad popular en cuanto tal y de la sub-cultura subyacente? Creo que no. Precisamente en la medida en que esa doble negación se realiza conjuntamente con el surgimiento de la conciencia de grupo social.

La conciencia es el alma de la cultura. La falta de esa conciencia mantiene degenerados elementos culturales inherentes a un sector étnico o social. Les falta el centro de referencia que los anime y los transforme.

Enrique Dussel, en uno de sus penetrantes estudios sobre la cultura latinoamericana, señala la importancia central de esa toma de conciencia para la formación de una auténtica cultura. Cito, como ejemplo, un párrafo:

“En la historia de un hombre, y sobre todo de un pueblo, este momento (de toma de conciencia) es de suma importancia, porque marca un salto cualitativo en la historia. La conciencia se opone a sí misma, se distancia de las cosas entre las cuales se encontraba alienada, perdida, como extranjera a sí misma, exteriorizada en los útiles sin tener dominio sobre ellos. Hay ciertos momentos en la vida, en la historia, momentos críticos, edades originales, donde gracias a un desquicio, es decir, saliéndose de los

⁴² DESROCHE, *Socialisme et Sociologie*, p. 539: “Con el esquema de la religión madre de la resignación social —el opio del pueblo— podría escribirse toda una historia de las religiones. Sin embargo, no es menos cierto que podría también escribirse otra historia con el esquema de la religión madre de la protesta social”.

cauces normales la conciencia se vuelve a sí misma y hacia las otras conciencias para reconocerse como subjetividad, como una interioridad autónoma, suficiente”⁴³.

Ahora bien, la toma de conciencia de grupo social puede llevar consigo, es cierto, la **eliminación** de las formas de religiosidad popular. Pero puede también transformar esas expresiones religiosas y darles un nuevo contenido, haciéndolas pasar de su función adaptadora y conformista a una función desadaptadora y de protesta. Diría que, a partir de la toma de conciencia de grupo social, la religiosidad popular puede transformarse de mágica y utilitarista en profética. Esta transformación de la religiosidad popular implicaría, por supuesto, la transformación de los elementos culturales subyacentes que hemos analizado:

1. El **fatalismo providencialista** dejaría de responsabilizar de la propia situación marginal al destino y a los poderes sobrenaturales, y se convertiría en conciencia de la situación de dependencia extrema provocada por influencias externas de dominio socio-económico. Esa conciencia llevaría consigo ya no la adaptación sino la protesta. Y no la protesta contra un destino fatal, al estilo de las tragedias griegas, sino la protesta contra la injusticia que no pudo ser consagrada por ningún destino y que, por lo tanto, es vencible.

El elemento cultural transformado, a partir de la mentalidad fatalista, sería la convicción de que el futuro va a ser **ciertamente mejor**. Tal transformación implicaría privilegiar el interés por el futuro más que la referencia al pasado tradicional. La expresión religiosa de ese nuevo fatalismo optimista podría ser entonces la de la esperanza bíblica en una tierra prometida que manará leche y miel (Exodo 3, 8s).

2. El **animismo**, como creencia en poderes sobrenaturales bienhechores o malhechores cuyo control se asegura por medio de la magia, podría transformarse en conciencia del poder de Dios que ha bendecido a los pobres (Lucas 6, 20s), “ha derrocado de su solio a los poderosos y ha hecho surgir a los postergados” (Lucas 1, 52s). Asimismo, la conciencia de grupo social, lejos de suprimir la devoción a los propios muertos, podría vigorizarla con un nuevo sentido, puesto que crecería la solidaridad con los difuntos que sufrieron la existencia dura de los marginados. Y la expresión religiosa de esa devoción solidaria podría fundarse en la seguridad de la justicia que finalmente recibirán los pobres, “cuya alma está en manos de Dios” (Sabiduría 3, 1).

3. Finalmente, el **utilitarismo individual**, fruto sub-cultural de la dependencia étnica, social y económica, podría convertirse en compromiso histórico de superar las estructuras de dependencia responsable de la marginalidad. Ese compromiso se expresaría religiosamente en la actitud oblativa de Cristo, hecho “hombre por los demás”, y en la convicción de que morir por los demás es vivir (Mateo 10, 39).

Me doy cuenta de que, a partir del concepto de conciencia de grupo

⁴³ DUSSEL, América Latina y conciencia cristiana, cap. 3 Conciencia y autoconciencia.

social como alma de una cultura, he proyectado una cierta utopía de la Religiosidad popular. Pero considero que se trata de una utopía legítima en la medida en que es legítimo esperar la toma de conciencia social de los marginados, y esperar que esa conciencia no implicará la desaparición pura y simple de la religiosidad del pueblo marginado. Con el surgimiento de la conciencia, vendrá incluida una cultura transformada de los pobres, que se expresará religiosamente en forma no alienante sino profética.

Creo que esta utopía debe tomarla en cuenta cualquiera acción pastoral en medio marginal. La pastoral no puede olvidar que una forma de evangelización de los oprimidos que **objetivamente** puede estar de acuerdo con el auténtico evangelio es **subjetivamente** recibida en forma alienante, a no ser que vaya acompañada de la toma de conciencia progresiva de grupo social, con la consiguiente transformación cultural.

INTERPRETACION DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR

por MANUEL M. MARZAL

INTRODUCCION

Inicialmente el tema de esta exposición fue “Metodología de la investigación e interpretación de la religiosidad popular”. Pero luego se pensó que, a este nivel del seminario, era preferible limitarse al segundo aspecto —el de la interpretación— pues es el que exige un mayor esfuerzo de la Iglesia ante el complejo fenómeno religioso popular latinoamericano, y es donde puede aprovecharse mejor el aporte de los participantes. Los presupuestos del trabajo son:

I. Se parte del hecho de que **la religiosidad popular ha sido muy descrita**, como se desprende de la abundancia de trabajos etnográficos existentes, **pero ha sido poco interpretada**. Por consiguiente la postura pastoral de la Iglesia ante la religiosidad popular está poco fundamentada: por una parte, sigue habiendo una mayoría de agentes de pastoral que aceptan casi totalmente la religiosidad popular, y, por otra parte, una minoría de iconoclastas que la rechazan casi totalmente, pero unos y otros —pienso yo— sin mucho sentido crítico. La tercera posición, la de aceptar la religiosidad popular con el sentido crítico, supone una interpretación previa, y me parece que esta interpretación se ha trabajado todavía poco.

II. Esta interpretación puede hacerse **desde la ciencia de la religión** (entendida como reflexión sistemática sobre la palabra del hombre a Dios) y desde la teología (entendida como reflexión sobre la palabra de Dios al hombre). Yo voy a referirme sólo a la primera. Interpretar se toma aquí en el sentido de cómo la ciencia de la religión ayuda a explicar y predecir el comportamiento religioso popular por la formulación de hipótesis y de teorías, sobre todo de nivel micro y medio.

III. Voy a presentar un conjunto de **simples hipótesis sobre la religiosidad popular**. Aunque algunas se apoyan en evidencias suficientes y en el comentario respectivo voy a referirme a esas evidencias, sin embargo pienso que la mayoría están todavía poco probadas. Pero pienso también que un primer trabajo de interpretación de la religiosidad popular debe ser la clara formulación de las hipótesis en reuniones interdisciplinares y dejar que los investigadores y la misma praxis pastoral puedan probarlas y corregirlas. La mecánica de trabajo siempre será la misma: formulación de cada una de las hipótesis y breve comentario sobre la misma, para definir los términos, aludir al soporte teórico y añadir —cuando sea pertinente— alguna reflexión pastoral.

HIPOTESIS DE INTERPRETACION

1^a. Hipótesis: definición de la religiosidad popular.

“La religiosidad popular es la forma como se expresa religiosamente el pueblo latinoamericano o las grandes masas que tienen escaso cultivo religioso, por falta de una mayor atención por parte de la Iglesia institucional o porque esas masas no buscan un cultivo mayor. Dicha religiosidad:

- es una verdadera cultura, en el sentido antropológico del término, y así se transmite sobre todo por el proceso de socialización;
- como todo sistema religioso, supone un conjunto de creencias, de ritos y de formas de organización peculiares. Los ritos más característicos son las fiestas religiosas patronales, el culto de los santuarios, la devoción a las imágenes y demás símbolos religiosos y los ritos sacramentales de transición, como el bautismo, la primera comunión y el matrimonio. Las formas de organización más típicas son las cofradías y las mayordomías en sus distintas modalidades;
- finalmente, dicha religiosidad se divide en distintas sub-culturas, según el marco socio-económico del grupo que la vive (minorías indígenas o negras, campesinado, grupos proletarios sub-urbanos, clase media y aún burguesía)”.

Comentario :

la primera hipótesis es la **definición**: toda definición de un hecho social complejo es una manera de de-finirlo, de de-limitarlo o de interpretarlo; el acento de la definición **se pone en lo “popular”**, pero no como categoría económica, sino como **realidad socio-cultural**, y así la religiosidad popular no es la religión de las clases menos favorecidas económicamente, sino la religión de las mayorías con poco cultivo religioso, en cuanto contrapuestas a las minorías, tanto cléricales (sacerdotes, religiosas y demás élites institucionales) como laicales (grupos de fieles más cercanos al clero), que tienen un mayor cultivo religioso. Por lo tanto, más que de una religiosidad popular puede hablarse de una religiosidad cultural o propia de una sociedad donde la misma sociedad inicia la evangelización de la persona.

Pero no puede concluirse que se trata de una religiosidad meramente cultural. Es también personal, pues la persona la asume de muchas maneras. Y es también eclesial, pues se trata de un pueblo de bautizados, “animado” por el Espíritu Santo, que envió Jesús para que enseñe todas las cosas y que sopla donde quiere, y que puede suponerse que actúa especialmente donde la Iglesia clerical, por condicionamientos socio-económicos, sicológicos o de cualquier tipo, no puede actuar.

Esta religiosidad popular puede darse **incluso en personas de clase media o alta**, que tengan un profundo sentido religioso y que, por cualquier motivo, no hayan tenido un mayor cultivo religioso. Sin embargo, como los miembros de las clases económicamente más fuertes tienen poca o ninguna preocupación religiosa y además han tenido mayor atención religiosa, la mayoría de los practicantes de la religiosidad popular está entre los estratos más pobres económicamente.

2^a hipótesis: formación de la religiosidad popular (proceso de selección de formas religiosas peculiares).

“La formación de la religiosidad popular supone un doble proceso: un proceso de “selección” de formas religiosas peculiares, y un proceso de “reinterpretación” de las formas religiosas oficiales de la Iglesia católica.

La “selección” de las formas religiosas peculiares está condicionada, como toda selección cultural, por una serie de factores (ambientales, socio-económicos, históricos...) del mundo latinoamericano y da como resultado una religiosidad latinoamericana. Por lo tanto, la religiosidad popular debe, por una parte, respetarse, como deben respetarse todas las experiencias culturales del pueblo, sin imponerle cambios radicales, que responden quizás a otros mundos culturales; y por otra parte, debe cuestionarse, como todas las mediaciones culturales y religiosas, para ayudarla a evolucionar de acuerdo al nuevo mundo que está naciendo en el continente.

Comentario :

La religión, como los demás aspectos de la cultura, está condicionada por el hábitat geográfico por la sociedad respectiva. Un breve recuento de las formas religiosas populares de América Latina evidencian que son una respuesta al mundo físico, al nivel tecnológico, a las formas de organización social y a las distintas tradiciones religiosas (indígenas, hispánico-colonial, negras, etc.), que son propias del continente.

Ante la religiosidad popular latinoamericana puede haber **dos posiciones equivocadas**: la de aquellos agentes pastorales que quieren cambiarla radicalmente por no comprenderla (no hay que olvidar el alto porcentaje de clero extranjero que hay en la mayoría de los países) y la de aquellos que la absolutizan, olvidando que es una simple “mediación” y que el mundo latinoamericano está cambiando rápidamente.

3^a hipótesis: formación de la religiosidad popular (proceso de re-interpretación de la religiosidad católica).

En cuanto al segundo proceso, la religiosidad popular frecuentemente “re-interpreta” las formas religiosas oficiales de la Iglesia católica, añadiéndole o cambiándole los significados :

Al añadir **significados**, la religiosidad popular hace que la mayoría de sus expresiones (creencias, ritos y organización) cumplan otras funciones (sicológicas, económicas, sociológicas...), además de las específicamente religiosas. Un caso típico son las fiestas patronales, el rito religioso compartido por mayor número de latinosamericanos. En la sociedad campesina tradicional, sobre todo en el mundo indígena andino y mesoamericano, la fiesta, celebrada por el sistema de “cargos”, además de cumplir su finalidad cívica, es un mecanismo de promoción de la persona dentro de un sistema de prestigio social, un mecanismo de desahogo colectivo y de retorno al “tiempo inicial”, un mecanismo de integración del grupo y un mecanismo de distribución y nivelación del poder y de la riqueza.

Al **cambiar los significados**, la religiosidad popular es, con frecuencia, claramente sincrética. Este sincretismo nace de cambiar el significado de

ritos concretos en términos de viejas creencias, pero sobre todo de la "magización" del comportamiento religioso.

Comentario :

Entiendo por reinterpretación el proceso por el que se aumentan o se cambian los significados de una determinada forma cultural que se acepta como préstamo, al entrar en el campo de la propia cultura. Más exactamente se refiere al cambio de significados. Por ejemplo, para Herskovits en "El hombre y la cultura"⁴⁴ el proceso de reinterpretación es un proceso cultural, por el cual "los antiguos significados se adscriben a nuevos elementos mediante el cual los valores nuevos cambian la significación cultural de las viejas formas". Desde luego la historia de la Iglesia católica en sus dos épocas de "conversiones masivas" (los bárbaros de Europa y los indios de América) es pródiga en ejemplos de "formas" religiosas paganas a las que se le da un "significado cristiano", según el consejo de San Gregorio Magno a San Agustín de Cantorbery de "no destruir los templos paganos, sino bautizarlos con agua bendita, levantar en ellos altares y colocar allí reliquias. Allí donde haya costumbre de ofrecer sacrificios a sus ídolos diabólicos, permítaselas celebrar en la misma fecha festividades cristianas bajo forma distinta. . . En estos feroces corazones no se puede eliminar de una vez todo el pasado. Una montaña no se sube a saltos sino a paso lento"⁴⁵. Pero también lo es en "formas" cristianas, a las que se da un "significado" pagano.

Los "cargos" en el mundo mesoamericano han sido muy estudiados. E. Wolf⁴⁶ enumera las funciones de prestigio social, de regulador económico al liquidar los excedentes, de regulador político, pues es "el cargo el que gobierna, no la persona que lo ocupa" y todos van pasando por el cargo, y finalmente las funciones estéticas. "La fiesta, con sus procesiones, el incienso, sus fuegos artificiales, sus multitudes, su colorido, no es sólo un simple mecanismo de prestigio y de justicia económica, sino también una "obra de arte", la creación de un momento mágico mitológico, cuando hombres y mujeres trascendiendo las realidades de la vida cotidiana, avanzan en procesión y entran en el recinto sagrado de la iglesia, de bóvedas invadidas por el incienso, y dejan que sus almas se eleven en la fulgurante trayectoria de un cohete, anegando las penas de la vida en la embriaguez de un día festivo. Para los indios el tiempo no es lineal . . . El plano de vida indio se mueve indefinidamente en un círculo en el que el trabajo diario desemboca en el momento mágico de los ritos religiosos".

Otro antropólogo norteamericano con muchos estudios sobre zonas rurales de América Latina⁴⁷, opina sobre la naturaleza del prestigio que proporciona el pasar al "cargo": "¿Por qué cuidar de las imágenes, pasar por los deberes rituales y gastar dinero en alimentos, velas, misas, juegos pirotécnicos —en una palabra, el consumo conspicuo— constituye un "servicio a la comunidad"? ¿Por qué todo esto conduce al prestigio? . . .

⁴⁴ HERSKOVITS, *El hombre y la cultura*, p. 598.

⁴⁵ ROPS, *La Iglesia de los tiempos bárbaros*, p. 251.

⁴⁶ WOLF, *Pueblos y culturas de Mesoamérica*, p. 194.

⁴⁷ FOSTER, *Tzintzuntzan*, pp. 205-206.

En un nivel superficial el dar alimentos y proporcionar diversión para los individuos, y mantener sus relaciones con lo sobrenatural, de lo cual todos dependen, es, ciertamente, un "servicio". Pero . . . yo sugiero que el prestigio es la consecuencia de la capacidad o de la voluntad para simbolizar el concepto que una sociedad tiene de su "hombre ideal". En Tzintzuntzan y en otras sociedades campesinas, el consumo conspicuo subyacente al sistema de mayordomía lleva al prestigio, . . . porque permite a un hombre demostrar visiblemente que se conforma al tipo de su sociedad. Le permite poner énfasis en su compromiso, en el principio de igualdad que significa una comunidad saludable. El, mucho más que cualquier otro, es "igual", y por razón de adhesión al ideal que se considera como significativo de la estabilidad social, su sociedad no sólo puede permitirse otorgarle el prestigio, sino que debe hacerlo. La igualdad que proviene de la pobreza compartida descansa en uno de los platos de la balanza y el prestigio está en el otro . . . En consecuencia el prestigio no es un don de una comunidad agradecida a la que se alimenta y divierte; es, más bien, algo que la comunidad debe conceder para mantener el equilibrio de la escala.

Los casos de **cambios de significado en los ritos cristianos** son más frecuentes cuando se dan las siguientes condiciones: a) existencia de una tradición religiosa autóctona arraigada; b) aceptación de formas cristianas bajo presión o demasiado rápidamente o que tenían poca relación con la matriz cultural indígena. Ambas condiciones se han dado, con mayor o menor intensidad en las regiones indígenas de América y por eso allí han sido más frecuentes los casos de reinterpretación de los ritos cristianos. Un par de ejemplos: entre los indígenas otomíes de México se ha difundido mucho el "responso" por los difuntos; pero entre muchos de ellos no es sino un rito para "librarse de los difuntos" que son los causantes de las enfermedades y para lo cual los indígenas, antes de hacerse cristianos, tenían la ceremonia autóctona de la "ndajaña", que ahora ha sido reemplazada por el responso.

Otro ejemplo, del que habla Evon Z. Vogt⁴⁸ al tratar de los cientos de cruces y de calvarios que hay en todo el municipio, y que le dan apariencia muy cristiana. "El concepto zinacanteco de Calvario es un tipo especial de cruz donde se reúnen determinados grupos de dioses ancestrales, deliberan sobre los asuntos de sus descendientes vivos y esperan que les hagan ofrendas de pollos negros, velas blancas y aguardiente. También . . . simbolizan unidades de la estructura social (linaje, grupos de ojo de agua...) y la relación con las deidades ancestrales que están a cargo de esas unidades".

Son interesantes en este sentido las abundantes re-interpretaciones del bautismo, el rito cristiano más universalmente aceptado en América Latina. Los indígenas y campesinos bautizan a sus hijos para hacerlos cristianos y para que "no les agarre el rayo" en el mundo andino, o "para fijar el alma interior del niño a su cuerpo"⁴⁹, entre los zinacantecos de Chiapas en México, o "para que no les crezca la cabeza", en las zonas rurales paraguayas, etc.

⁴⁸ VOGT, Los zinacantecos, un grupo maya en el siglo XX, p. 28.

⁴⁹ VOGT, O.c. p. 102.

Pero más importante que la re-interpretación de ritos concretos, es todo el riesgo de “magización” de la religiosidad popular, como se expresa en una nueva hipótesis.

4^a hipótesis: religiosidad popular y magia.

Un peligro serio de muchas formas religiosas populares es que se conviertan en una especie de magia. Aunque la ciencia social no ha encontrado criterios definitivos para distinguir la religión de la magia, ha señalado indicadores que expresan al menos la “orientación” de un fenómeno concreto dentro del continuo religioso-mágico y así pueden ser útiles en un proceso de “des-magización” de la religiosidad popular. Según tales indicadores, los fenómenos que entrañan manipulación de lo sagrado, que se realicen sólo con fines utilitarios, por un especialista al margen del grupo o para controlar ciertas fuerzas cósmicas sin ninguna referencia al comportamiento personal, puede decirse que tienen una “orientación mágica”. En cambio, los fenómenos que entrañan súplica a los poderes sagrados, que son celebratorios más que utilitarios, que se realizan por una comunidad de creyentes o que tienen clara referencia al comportamiento personal, puede decirse que tienen una “orientación religiosa”.

Comentario :

Es sabido que **la diferencia entre la religión y la magia** ha sido uno de los primeros problemas que se planteó la ciencia de la religión del mundo occidental. Se debió, entre otros motivos, al clima evolucionista que dominaba toda la ciencia social, y así se pensaba —por ejemplo Frazer— que la magia era una “etapa” del desarrollo humano anterior a la religión y a la ciencia, olvidando que en las culturas más arcaicas siempre han co-existido estos tres modos de aproximarse a la realidad, por más que el énfasis dado a cada uno y el consecuente desarrollo del mismo haya sido distinto.

Entre los indicadores para separar la religión de la magia merecen destacarse las siguientes teorías:

Teoría de la manipulación-súplica (Frazer)

Para el antropólogo inglés de “La rama dorada”⁵⁰, existe distinción: la magia supone una fuente de poder sobrenatural, que puede ser “manipulada” por determinadas personas en una relación de causa y efecto, de manera que, una vez que se realiza la ceremonia mágica, tiene que producirse necesariamente el efecto; en cambio, la religión supone un poder sobrenatural, al que se implora por medio del rito y del que se espera alcanzar lo que se pide, pues dicho poder, a semejanza de los seres humanos, se deja convencer por la súplica, aunque el efecto no tenga que producirse necesariamente.

⁵⁰ Ver especialmente p. 77.

Teoría de la utilidad-celebración (Malinowski)

El antropólogo polaco-inglés, autor de “Magia, ciencia y religión”, descubrió una notable diferencia de comportamiento en los isleños de Trobriand, cuando pescaban en la laguna y cuando pescaban en mar abierto; en el segundo caso, más difícil y más peligroso, realizaban una serie de ritos previos para asegurar el éxito y así la finalidad de los mismos era “utilitaria”. En cambio para Malinowski la religión es un fin en sí misma y sus rituales no tienen la finalidad de conseguir el éxito, sino que son una “celebración”, como ocurre por ejemplo con los ritos de transición.

Teoría de lo individual-comunitario (Durkheim)

Para el sociólogo francés, autor de “Las formas elementales de la vida religiosa”⁵¹ queda establecido que “las creencias propiamente religiosas son siempre comunes a una colectividad determinada, que declara adherirse a ellas y de practicar los ritos correspondientes”; hasta los cultos privados tienen ese sentido. En cambio, las creencias mágicas, aunque también estén muy difundidas en amplios sectores de la población, “no tienen como efecto ligar unos a otros a los miembros que las aceptan y unirlos en un mismo grupo que lleve la misma vida. No existe una Iglesia mágica... El mago tiene una clientela, no una iglesia”. Durkheim hace, pues, la distinción entre religión y magia, a base del sentido de pertenencia al grupo.

Teoría del control del ambiente natural-ambiente social (Aberle)

David Aberle, antropólogo norteamericano, que ha estudiado sobre todo los indios navajos y el fenómeno de peyotl en “Religion-magical phenomena and Power, Prediction and Control”⁵², propone un nuevo criterio de distinción entre los fenómenos religiosos y mágicos. Para Aberle los ritos encaminados al control por el hombre de su ambiente físico (enfermedad, actividad agropecuaria) pertenecerían a la magia, y los ritos encaminados al control del ambiente social (código de conducta, evitar o resolver los conflictos sociales...) pertenecerían a la religión. En este sentido la magia no tiene nada que ver con el comportamiento ético o moral de la persona.

Ante esta serie de teorías dicotómicas, otros científicos sociales han preferido hablar de un continuo con un polo religioso y un polo mágico, y muchas situaciones intermedias. Por ejemplo, William J. Goode, en su obra “Religion among the primitives” quien sitúa en el polo religioso y en el polo mágico respectivamente todos los aspectos indicados en las teorías expuestas y añade otros (menos emoción en el polo mágico y mayor en el religioso, por ejemplo). El concepto de continuo aclara un poco la dificultad de clasificar un fenómeno concreto dentro de la religión o de la magia, al suponer que la mayoría de los comportamientos van a ser difíciles de clasificar y sólo podrá decirse que tienen una orientación religiosa o mágica.

Más aún, no faltan quienes dicen que el problema de la distinción de la religión de la magia es un problema exclusivo de la civilización

⁵¹ pp. 46-47.

⁵² Publicado en la revista “Southeastern Journal of Anthropology”, 1966.

occidental, como consecuencia de sus propias experiencias históricas. Tal es el caso de Ernesto de Martino en su antología "Magia y civilización"⁵³, obra en la que afirma: "Las polémicas del cristianismo contra el mundo pagano, de la magia natural contra la magia ceremonial, de la nueva ciencia contra la magia, del protestantismo contra el operatum del sacramentalismo católico, de la sociedad europea contra la brujería en la época de los procesos y de las persecuciones, han modelado así profundamente nuestro modo de juzgar la magia donde quiera que ella se presente —o creamos que se presenta—, al punto de orientar inconsciente e inmediatamente nuestra identificación e interpretación de los comportamientos mágicos también en aquellas civilizaciones que no experimentaron nunca aquellas polémicas específicamente nuestras, y que en cambio tuvieron las suyas, que nosotros tenemos, sin embargo, que entender, si queremos ampliar los confines de la 'provincia' occidental".

Es evidente que, a partir de los indicadores expuestos, **es fácil catalogar de mágicas muchas formas religiosas populares**. Así, según la teoría de Frazer, toda la instrumentalización o absolutización de las creencias, ritos o formas de organización religiosas populares: ejemplos, la eficacia de la devoción a determinadas imágenes, la eficacia de determinados ritos (oraciones, agua bendita, peregrinaciones, etc.).

Según la teoría de Malinowski, es claro que muchas veces está "magizada" una religiosidad popular centrada en la solución de problemas de la vida diaria en una sociedad súbdesarrollada, y por eso dicha religiosidad está tan cargada de utilitarismo.

Según la teoría de Durkheim, parece claro también que muchas formas religiosas populares son muy individualistas (devociones "personales") y que otras son más masivas que comunitarias.

Finalmente, según la teoría de Aberle, también parece claro que para los fieles de la religiosidad popular es mucho más importante realizar ritos cristianos que vivir según la ética cristiana.

Por todo lo cual, parece que, por más que sea difícil clasificar un comportamiento concreto de religioso o de mágico según los indicadores de la ciencia social, éstos pueden prestar una gran **ayuda en "el proceso de des-magización"** que los agentes de pastoral deben promover como parte de la catequesis. En este sentido puede ser de utilidad libros como "Lo mágico en nuestra Iglesia: una aportación de la desmagización del cristianismo" del teólogo Gottfried Hierzenberg.

5^a hipótesis : religiosidad popular como sistema cultural.

"La religiosidad popular imprime en la persona que la vive un conjunto de disposiciones o fuerzas sicológicas características, a saber, "estados de ánimo" peculiares, que acompañan a la persona, y una serie de "motivaciones", que la orientan a la práctica. Tales disposiciones son profundas y duraderas prestan un carácter estable a la experiencia popular y forman lo que se ha llamado el sentimiento religioso del pueblo".

⁵³ p. 9.

"La religiosidad popular parece tener escaso valor, por dar tanta importancia a aspectos que, para la religiosidad oficial, son marginales (por ejemplo, a los sacramentales) y aún por conservar restos poco coherentes de diversas tradiciones religiosas (como ocurre, por ejemplo, entre las minorías indígenas y negras). Sin embargo, el valor de la religiosidad popular no hay que medirla por sus ritos, sino por el papel que desempeña en la solución del problema del "sentido de la vida". Por medio de su cosmovisión religiosa-popular, el hombre latinoamericano convierte en "cosmos" el "caos" existencial que le amenaza cada día, es decir las cosas que no tienen explicación, el sufrimiento y el mal. Así nuestro pueblo presenta una personalidad social básica más segura que la de otros pueblos más "desarrollados" económicamente, pero que han perdido el sentido religioso de la existencia".

Comentario :

Este hipótesis se basa en la teoría del antropólogo norteamericano Clifford Geertz sobre la religión como un sistema cultural⁵⁴.

La idea central de Geertz es que la religión es un sistema de símbolos que sirve para modelar de un modo peculiar a la persona y para darle una visión peculiar de la realidad; como ocurre con los demás sistemas culturales que hacen un tipo especial de hombre y le dan una visión especial del mundo. Geertz comienza con el paradigma de que "los símbolos sagrados tienen la función de sintetizar el ethos y la cosmovisión de un pueblo" (donde símbolos sagrados se refieren al conjunto de creencias, ritos y organización del sistema religioso, ethos al tono, estado de ánimo, al estilo moral y estético, y cosmo-visión a la visión comprensiva y ordenada de la realidad) y termina desarrollando una nueva definición antropológica de la religión, que no hace sino ampliar el contenido del paradigma. "Religión es un sistema de símbolos que actúa, para establecer en el hombre estados de ánimo y motivaciones, fuertes, penetrantes y duraderas, por medio de la formulación de concepciones globales del sentido de la vida, y que viste dichas concepciones de una atmósfera de tal verdad que los estados de ánimo y las motivaciones parecen efectivamente de acuerdo con la realidad".

Para Geertz los símbolos religiosos o, mejor dicho, todo el sistema religioso simbólico no sólo expresa o significa la realidad, tal como dicha religión la ve, sino que da forma a la realidad, "**por inducir en el creyente un cierto juego distinto de disposiciones**, que prestan un carácter estable a... su experiencia. Por ejemplo, "el aguante, coraje, independencia, perseverancia, y fuerza de voluntad apasionada que la búsqueda de visión hace practicar al indio de las llanuras, son las mismas brillantes virtudes por las que él espera vivir: mientras él adquiere un sentido de revelación, estabiliza un sentido de dirección". Es lo mismo que ocurre con cualquier sistema cultural: que el individuo es al mismo tiempo la causa y el efecto de su cultura.

⁵⁴ GEERTZ, Religión as a cultural system, artículo en el "Reader in comparative religion", pp. 204-216.

Las disposiciones inducidas por el sistema religioso son de dos tipos: "estados de ánimo", que son algo "espontáneo, pre-racional, un encontrarse, sin saber por qué, triste o alegre, confiado o desesperanzado, angustiado o tranquilo en medio del mundo", y "motivaciones", que son orientaciones para conseguir algo.

Pero Geertz se pregunta cuándo disposiciones inducidas en la persona son religiosas y cuándo son seculares, y responde que son religiosas, cuando se refieren a un fin absoluto o a un orden general de la existencia. **Por medio del sistema religioso simbólico el hombre** puede manejar el "caos" existencial de las cosas que no tienen explicación, el sufrimiento y el mal, y así **convierte el "caos" en "cosmos"** y encuentra el "sentido de la vida".

En cuanto a las cosas que no entiende, el ser humano utiliza la religión para explicar los sucesos anómalos (por qué tal desgracia cayó sobre tal persona y no la otra) y desde luego está mucho más dispuesto a cambiar de explicación que a renunciar a la explicación. En cuanto al sufrimiento, aunque la religión, a lo largo de la historia, "probablemente ha perturbado tanto al hombre como lo ha animado" ella le ha ayudado a soportar el dolor y el sufrimiento, como problema religioso, no es cómo evitarlo, sino cómo soportarlo más fácilmente. Finalmente, en cuanto al mal, el problema de la "brecha entre lo que nosotros creemos que algunos individuos merecen y lo que vemos que consiguen" en sus vidas, también la religión trata de explicarlo. En síntesis, la experiencia diaria nos hace sospechar que la vida carece de auténtico orden. Y la respuesta religiosa a esa sospecha es siempre la misma: la formulación de "tal orden auténtico, que explicará y aun celebrará las ambigüedades, paradojas y enigmas de la existencia humana".

Si aplicamos este marco teórico a la religiosidad popular, parece claro, o al menos es algo que merece investigarse para probar la hipótesis, que ciertos rasgos de la religiosidad popular (el recurso continuo a Dios en la oración para la solución de problemas de todo tipo que preocupan cada día; la idea de un Dios providente; el supuesto de que el mundo es un "cosmos" donde todo está sabiamente fijado por Dios; las celebraciones religiosas dentro de celebraciones globales —desahogo, interrelaciones sociales, promoción en la escala de prestigio, superación de límites culturales y aún temporales— y aún considerar lo religioso como un fenómeno humano integral y no como un comportamiento estanco, etc.) inducen en la persona que la vive una serie de rasgos sicológicos característicos, que se manifiestan en la bondad tan peculiar del hombre popular latinoamericano. Al menos la religiosidad popular va a ser una de las fuerzas sociales que influyen en este hecho. Además la conversión del caos existencial en cosmos, por medio de la cosmovisión religiosa-popular, va a determinar ciertos rasgos de la personalidad social "básica" (entendida como aspectos de la personalidad que son fruto de la experiencia endo-cultural en el grupo) del hombre latinoamericano, como la seguridad y la tranquilidad, a pesar de los bajos niveles de vida.

6^a hipótesis : importancia del rito en la religiosidad popular.

“El ‘rito’ juega un papel clave en la religiosidad popular, porque el rito es no sólo un modelo de lo que se cree, sino también un modelo para creerlo. La aculturación religioso-popular se hace preferentemente por medio del rito, y por eso la formación religiosa del hombre latinoamericano es tan rica en emoción y en contenido básico, como pobre en elaboraciones teológicas, tan rica en contenido mítico, como pobre en contenido histórico. Aunque es indispensable mantener el ‘proceso de des-magización’ de los rituales religiosos populares (para que el rito no deje de ser un medio y se convierta en un fin), hay que evitar caer en la “des-ritualización”, porque no puede haber verdadera religión sin ritos”.

Comentario :

Geertz, en su artículo ya citado, piensa que “a través del rito (es decir, de la conducta consagrada) es cómo, de alguna manera, se genera la convicción de que las concepciones religiosas son verídicas y las directrices religiosas son sólidas. En la actividad ritual (aunque ésta no sea apenas más que la recitación de un mito, la consulta de un oráculo o la decoración de una tumba), es donde los estados de ánimo y las motivaciones que los símbolos sagrados inducen en el hombre y las concepciones globales del sentido de la existencia humana se encuentran y se refuerzan mutuamente. En la actividad ritual el mundo que vivimos y el mundo que imaginamos se fusionan bajo un singular juego de formas simbólicas, vienen a ser el mismo mundo. . . Cualquiera que sea el papel que la intervención divina pueda o no pueda jugar en la formación de la fe (y no es asunto del científico pronunciarse sobre esta materia a favor o en contra), es en el contexto de estos actos concretos de la conducta religiosa donde emerge en el plano humano, primariamente al menos, la convicción religiosa.” O también, en expresión del mismo Geertz, el rito no es sólo un “modelo de” lo que se cree, sino un modelo para creerlo. Gerard Lukken, en un reciente artículo de la revista “Concilium”⁵⁵, también sostiene la misma tesis y afirma que la liturgia es “mucho más que la simple confirmación de la fe ya existente, porque la fe sólo alcanza su realización al expresarse en forma simbólica. Sólo en y por las palabras, símbolos y acciones simbólicas de la liturgia puede la fe realizarse como mi fe.”

Parece que la aculturación religioso popular se realiza sobre todo en el rito, un rito que se entiende poco, pero que enseguida es significativo para la persona, pues resulta eficaz para lo que desea, y por todas las demás implicaciones. Por eso, la religión transmitida de esa manera va a ser tan emocional y va a estar tan cargada de contenido básico (que existe un Dios y unos santos, que se hacen presentes en los momentos importantes) como desprovista de contenido histórico y de elaboraciones teológicas (es poco lo que se conoce de ese Dios y de esos santos, fuera de que existen y de que se puede contar con ellos).

Una consecuencia valedera de la importancia del rito es que no se puede caer en un proceso de des-ritualización total, pues el rito hace

⁵⁵ LUKKEN, Realización de la Fe en la Liturgia, Concilium 1973, pp. 167-182.

falta para vivir la fe, es un "modelo para". Quizás la experiencia de determinados grupos religiosos —el fenómeno creo que se da incluso en algunos sectores de algunas órdenes religiosas— confirma esta afirmación. Por eso hay que cambiar las expresiones de la fe, para que no se absoluticen y se conviertan en cierto tipo de magia y para que se adapten al contexto de un mundo que cambia, pero no es posible prescindir de esas expresiones.

7^a hipótesis : religiosidad popular y comportamiento social.

"El ser humano se mueve dentro de distintas perspectivas o modos de ver la realidad (la del sentido común, la científica, la estética, la religiosa, etc), que no son contradictorias, sino más bien complementarias y que pueden mezclarse en la solución de determinados problemas. Además la perspectiva religiosa "colorea" todo el comportamiento humano del hombre que la vive, porque la religión no es sólo un comentario de la vida social y psicológica.

Ambas cosas suceden con la religiosidad popular. Por eso, la pastoral popular debe:

—desempeñar una función crítica para evitar que se mezclen las distintas perspectivas humanas y así vaya a darse, por ejemplo, al problema del "caos" social (la mala organización del sistema de propiedad y de las relaciones de producción en la sociedad) justificaciones o soluciones religiosas;

—hacer una crítica a las creencias (imagen de Dios, concepto de pecado . . .) y de los ritos de la religiosidad popular, lo que va a repercutir en otros sectores del comportamiento humano y puede así contribuir a la "humanización" del hombre latinoamericano".

Comentario :

1. Para Geertz, en el artículo citado, **una perspectiva es un modo peculiar de ver la vida** y de construir el mundo. La perspectiva del sentido común admite el mundo, sus objetos y procesos, tal como parecen ser ("realismo ingenuo"); la perspectiva científica no acepta el mundo tal y como aparece, sino que parte de la duda deliberada y de la búsqueda sistemática de una concepción formal de la realidad ("realismo crítico"); la perspectiva estética tampoco acepta el mundo tal y como aparece, sino que, por medio de símbolos, construye un mundo ideal; por último, la perspectiva religiosa, tampoco acepta el mundo tal y como aparece, sino que trata de llegar a lo "real de verdad" y, por medio de la fe, descubre en el "caos" existencial un "cosmos" fundamental. Hay que reconocer que esa fe, en la que se basa la perspectiva religiosa, no envuelve ninguna inducción baconiana de la experiencia, sino más bien una primera aceptación de la autoridad que transforma esa experiencia. La autoridad tiene un origen distinto, según el tipo de religión (tribal, mística, carismática, escriturística, sacerdotal), pero en todas la revelación brota de la aceptación de la autoridad: si quieres conocer, primero debes creer.

2. Aunque la mayoría de los hombres —continúa Geertz— viven habitualmente la perspectiva del sentido común, las disposiciones que los

rituales religiosos inducen tienen su mayor impacto, desde el punto de vista humano, fuera de los límites del ritual mismo, al “colorear” el mundo de un modo determinado. La religión es sociológicamente importante, porque las concepciones religiosas se expanden más allá de sus fronteras metafísicas. Por ejemplo, un cristiano mira el nazismo frente al telón de fondo del pecado original que, aunque no lo explica en sentido causal, lo sitúa dentro de un sentido cognitivo, moral y afectivo. Así el orden cósmico de las creencias viene a ser un “comentario” sobre el mundo mundano de las relaciones sociales y de los sucesos sicológicos.

Pero esas creencias no son sólo un comentario, sino también una “norma”. Ellas no sólo interpretan los procesos sociales y sicológicos en términos cósmicos,—pues entonces no serían una religión, sino una filosofía,— sino que le dan forma. “En la doctrina del pecado original se encuentra encerrada una actitud aconsejable ante la vida, un recurrente estado de ánimo y un persistente conjunto de motivaciones”, dice Geertz. Los estados de ánimo y las motivaciones de la orientación religiosa emiten una luz tenue sobre los sólidos trazos de la vida secular de la gente.

Parece claro que, si esto ocurre en cualquier sistema religioso, ocurre mucho más con la religiosidad popular. Un análisis de contenido de muchos mitos o de biografías de personas del mundo religioso popular prueba que contiene muchas justificaciones de situaciones sociales injustas. Por eso mismo la crítica de esas creencias va a mantener la originalidad de la perspectiva religiosa, pero al mismo tiempo va a repercutir en otros sectores del comportamiento humano.

8^a hipótesis : religiosidad popular y cambio social.

“Aunque las ciencias sociales hayan establecido muchas correlaciones entre la religión y los aspectos socio-económicos y aún hayan formulado algunas grandes teorías sobre el influjo de la religión en el cambio social —las más importantes, aunque de signo contrario, son las de Marx y Max Weber—, es un punto poco estudiado, y sobre todo faltan teorías suficientemente elaboradas sobre la acción simbólica, es decir de qué manera la religión retarda o acelera el cambio social. Por eso, la pastoral popular debe estar atenta, para beneficiarse de los avances de la investigación socio-religiosa en este punto”.

Comentario :

Esta hipótesis amplía el tema de la hipótesis anterior. Se han hecho muchos estudios para correlacionar la variable religiosa y las variables socio-económicas. Por ejemplo, Milton Yinger, en su obra “Religión, persona y sociedad”, estudia este punto en su capítulo religión y economía.

Las dos grandes teorías de la ciencia de la religión sobre religión y cambio social son las de Marx y las de Max Weber. Marx en “Contribución a la crítica del derecho de Hegel” condensa en frases expresivas su teoría sobre la alienación religiosa: “El fundamento de la crítica irreligiosa es: el hombre hace la religión, la religión no hace al hombre. Y en realidad la religión es la conciencia de sí mismo o el sentimiento del hombre que todavía no se ha conquistado a sí mismo que ya se ha perdido. Pero el hombre

no es una esencia abstracta transplantada fuera del mundo. El hombre es el mundo del hombre, Estado, Sociedad. Este estado y esta sociedad producen la religión, una conciencia del mundo transtornada, porque son un mundo transtornado... La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el sentimiento de un mundo sin corazón, al mismo tiempo que el espíritu de una condición sin espíritu. Es el opio del pueblo". Por consiguiente, la religión no sólo no es un estímulo para el cambio, sino que impide que el oprimido tome conciencia de su realidad.

En cambio Max Weber sostiene una tesis opuesta en su obra "La ética protestante y el espíritu del capitalismo", donde afirma la importancia que tuvo la sobrevalorización del trabajo y del ahorro, propia del calvinismo, en el nacimiento del capitalismo.

Pero ambas teorías se mantienen a un nivel muy general, lo que las hacen difícilmente aplicables para explicar o predecir los fenómenos del cambio social. Además, como dice Geertz, faltan teorías suficientemente elaboradas sobre la acción simbólica.

9^a hipótesis : algunos principios de la religiosidad popular.

"Aunque las creencias, los rituales y las formas de organización de la religiosidad popular son tan diversas en las distintas sub-culturas que la viven, parece que es posible señalar ciertos principios generalizadores que sirven para explicar y predecir ese comportamiento religioso. Así la religiosidad popular puede calificarse de :

sacral: porque está montada sobre una visión sacral de la realidad, según la cual lo "sagrado" (Dios y los demás seres sobrenaturales) se manifiesta en el mundo y en la historia humana y así el hombre adopta una actitud religiosa y parece más interesado en colaborar en la conservación del "cosmos" que en construir la "historia".

emocional: porque el hombre religioso-popular, aunque conozca poco o aún parezca ignorar las formulaciones racionales de lo sagrado, tiene una vivencia muy profunda de sus aspectos no-racionales, como "misterio tremendo y fascinante", según la clásica teoría de Otto. Así la religiosidad popular viene a ser, para el que la vive, un "sedante" de sus problemas diarios más que una "problemática" de sus actitudes.

mítica: porque la religiosidad popular se expresa a través de mitos (sobre el origen y el fin del hombre, sobre las distintas hierofanías en la historia, sobre ciertos hechos socio-económicos, que son "racionalizados" religiosamente, etc.) y porque tiene una orientación mítica, en el sentido de que no le interesa tanto lo real e histórico cuanto lo significativo en relación a su propio contexto socio-cultural. Esta religiosidad mítica puede "mitologizarse" cuando se pierde el sentido genuino del mito, y por eso la religiosidad popular debe someterse a un proceso de "des-mitologización".

Finalmente la religiosidad popular puede calificarse también de **sociológica y sincrética** en el sentido expuesto en las hipótesis anteriores".

Comentario :

La visión sacral de la realidad supone que Dios actúa directamente en la historia humana y por eso premia y castiga ya durante la vida terre-

na, dirige a los hombres en sueños y “revelaciones”, es el causante de la enfermedad y de la salud, de la buena y de la mala suerte; en una palabra, según esta visión sacral, es poco clara la autonomía de lo humano. Más aún, en ciertas formas de religiosidad popular, como entre muchos grupos indígenas, se da también la *sacralización* de la naturaleza, se rinde culto a la tierra (pacha-mama andina) y a otras fuerzas naturales (cerros, manantiales, etc.). Como consecuencia de esta visión *sacralizada* no es extraño que haya un cierto fatalismo en el hombre religioso-popular ante un mundo que se nos da ya hecho y en orden, y que trate de manejarlo más por métodos religiosos que técnicos.

Rudolf Otto, en su libro clásico “Lo santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios”, afirma que siempre en lo sagrado se ha dado mucho más énfasis a la dimensión racional, y así se piensa que una religión está más desarrollada cuando tiene elaboraciones teológicas más complejas, que a la dimensión no racional. Para él esta dimensión no racional puede reducirse al sentimiento “numinoso”, es decir lo experimenta el hombre al ponerse en contacto con el numen o Dios, al que experimentaba como “un misterio tremendo y fascinante”, algo que lo atrae porque le da una gran seguridad y algo que le da miedo porque es muy exigente y puede castigarlo. El hombre de la religiosidad popular con frecuencia tiene muy poco conocimiento de su religión y sin embargo la siente muy profundamente. Esto tiene relación con lo que ya se dijo en la hipótesis 6^a de que la aculturación religioso-popular se hace preferentemente por medio de ritos, que son símbolos mucho más adecuados para crear condicionamientos emocionales que ideas claras.

Eric R. Wolf, en “Los campesinos”⁵⁶, hace la afirmación que “la religión campesina es utilitaria y moralista, pero no es ética, ni especulativa”, con la diferencia entre reglas morales y éticas, que Wolf recoge de Gaering: las primeras son directrices que se aplican a determinados papeles sociales, como el de “padre” o “policía” y las segundas son directrices que no dependen de la función social de aquel a quien se aplican, sino una visión más profunda de su naturaleza humana. Al no ser “especulativa” ni “ética”, la religiosidad campesina tradicional parece confirmar las dos afirmaciones de esta 9^a hipótesis.

Son muy abundantes los “mitos” dentro de la religiosidad popular. Los mitos son narraciones de sucesos que han sido muy diversamente interpretados: como una reposición verídica del pasado (escuela histórica), como una justificación retrospectiva de los elementos fundamentales de la cultura de un grupo humano (escuela funcionalista), etc. A los estructuralistas no les interesa tanto interpretar los mitos, cuanto tener un método para analizarlos, porque “la verdad del mito no consiste en su contenido privilegiado, sino en sus relaciones lógicas desprovistas de su contenido”⁵⁷. Puede decirse con Luis Concilio⁵⁸, que el mito es un producto espontáneo de la cultura, que escapa a la iniciativa individual como escapa el lenguaje donde no interesa la realidad física de los hechos o personajes

⁵⁶ p. 130.

⁵⁷ STRAUSS, Le cru et le cuit, p. 246.

⁵⁸ CONCILLO, Mito: semántica y realidad, p. 9.

míticos, sino su función significativa, de modo que tanto la historia real como la ficción pueden mitigarse, y finalmente que responde a las cuestiones más graves que el grupo se plantea. A partir de este concepto de mito se pueden analizar todas las narraciones de la religiosidad popular: las tradiciones históricas sobre los grandes santuarios latinoamericanos o sobre la devoción de determinados santos, los mitos cosmogónicos o de la muerte, que tienen muchos grupos negros, indígenas o campesinos, etc.

Pero este conocimiento mítico puede aplicarse no sólo a sucesos del pasado, sino a realidades del presente. Una imagen religiosa o la misma tierra pueden mitificarse, y tomarse como símbolo de la providencia de Dios, a través de la ayuda en las necesidades o a través del poder de la fertilidad. Aún en la más estricta ortodoxia esto tiene sentido. Pero es indudable que muchas veces la "imagen" para muchos cristianos populares y la "tierra" para muchos indígenas de los Andes deja de ser un simple símbolo transparente de una realidad distinta y se "mitologiza", se absolutiza, se diviniza. Es el riesgo de todo conocimiento mítico. Lo que pasó en una época de la historia de la Iglesia con el mito bíblico de los 6 días.

10^a hipótesis : Religiosidad popular y secularización.

"Hay dos formas de secularización: una 'sociológica' que brota de una comprensión más profunda del mundo y del hombre y así deja menos zonas oscuras que sean invadidas por lo sagrado, y otra 'teológica' que brota de una mejor comprensión del mensaje evangélico. Parece discutible que las formas religiosas populares del mundo latinoamericano vayan a desaparecer tan radicalmente como en algunos países 'desarrollados', porque el cambio social no sigue una línea evolutiva única, y porque esas formas religiosas responden a necesidades humanas y así pueden re-aparecer de otras maneras, como está ocurriendo en algunas sociedades 'desarrolladas'. Por consiguiente, es necesario descubrir nuevas formas religiosas populares, más de acuerdo con el mundo técnico e industrializado que está naciendo en nuestro continente, y además profundizar en la evangelización, si se quiere evitar que la secularización se convierta en secularismo.

Comentario :

La secularización sociológica es producto de ese proceso "desencanto" que ha sufrido el mundo occidental, como consecuencia del avance de la civilización técnica. Por eso y dentro de presupuestos evolucionistas —uno de los mecanismos más sutiles de dominación inventados por occidente para estar siempre delante del Tercer Mundo—, parecía evidente que las formas religiosas populares de América Latina iban a desaparecer tan radicalmente como han desaparecido en otros países cristianos más "desarrollados" de occidente. Sobre este punto, la ciencia de la religión afirma dos cosas :

—el **fenómeno de la sacralización** no es sólo consecuencia de ignorar la realidad física y científica de las cosas, sino de cargarlas de una dimensión simbólica. El indígena que emplea abonos y aún tractor para cultivar sus campos no por eso deja de hacer su pago a la pachamama (al

menos en aquellos en que su creencia no se ha “mitologizado”). El obrero que pide trabajo a Dios, o la madre que pide la salud de sus hijos, no por eso deja de poner medios “normales” para resolver esos problemas.

Es indudable que hay **una cierta evolución religiosa** que es paralela a toda la evolución cultural de la sociedad. Y en esa evolución una de las variables más importantes va a ser la realidad socio-política. Pero no hay que olvidar que la evolución social no sigue una línea evolutiva única y que en el comportamiento religioso como en los demás comportamientos sociales —al menos en gran parte— iremos donde queramos. No deja de ser interesante cómo ciertos países occidentales, que se habían dejado arrastrar por sus propias teorías seculares, están viendo ahora un renacer religioso, en ciertos movimientos religiosos espontáneos o en la multiplicación de la magia en las grandes ciudades. Es el desquite del hombre que no se resigna a vivir en una civilización técnica y positiva y anhela la “dimensión perdida”. Es la dimensión religiosa que conserva viva el hombre latinoamericano, a pesar de todas sus ambigüedades.

Más serio es el problema de **la secularización teológica**, la que brota de una mejor comprensión de la revelación. “Ni en este monte ni en Jerusalén....: adoradores en espíritu y en verdad”. Pero esto ya supone un enfoque teológico del problema, y así se sale de este trabajo que ha tratado de mantenerse en una interpretación del fenómeno religioso popular desde la ciencia de la religión.

ÍNDICE

Pág.

Presentación	5 - 7
--------------------	-------

PONENCIAS

Raíces de la religiosidad popular de América española	11 - 17
I. Desarrollo de la misión en América	
II. Elementos asumidos por la Iglesia	
III. El trabajo pastoral en Chile	
Arte popular religioso	19 - 32
Introducción	
I. Relación: folklore y fe	
II. Descripción de elementos tradicionales	
III. Religiosidad folklórica, ¿estado pre-sacramental?	
¿Secularización en América Latina?	33 - 48
I. Definiciones	
II. Hipótesis en torno a la secularización en América Latina	
III. Pistas para una reflexión pastoral	
Desviaciones de la religiosidad popular	49 - 59
I. Falsa tipología de la religiosidad popular	
II. Los dos polos de la religiosidad popular	
III. ¿Qué es lo auténtico y qué es lo desviado?	
IV. La liturgia y sus motivaciones	
V. El sentido inmanentista	
VI. El sentido trascendentalista	
VII. Juicios desde una perspectiva evangélica	
Función y significado de un tipo de religiosidad popular al interior de una subcultura	61 - 76
I. Función de adaptación socio-cultural de la religiosidad	
II. Religiosidad popular y conciencia de grupo social	
Interpretación de la religiosidad popular	77 - 93
Introducción	
Hipótesis de interpretación	
Intentos de un análisis teológico pastoral del catolicismo popular	95 - 100
I. Una tarea interdisciplinar	
II. Los elementos cristológicos y eclesiológicos	
III. Signos eclesiales del catolicismo popular	

Hacia una pastoral de la religiosidad popular	101 - 108
Introducción	
Experiencia de trabajo en diez tesis	

INFORMES

Mito y cristianismo en Latinoamérica	111 - 115
Los Bailes Chinos en las provincias de Valparaíso y Aconcagua	117 - 146
Anexo I: Lista de Bailes Chinos de Valparaíso y Aconcagua	
Anexo II: Recopilación de versos	
Anexo III: Bibliografía elemental	
El tema "secularización", ¿es aplicable aún a la religiosidad popular?	147 - 149
Evangelización y religiosidad popular	151 - 157
I. Principios teológicos	
II. Caracterización de la religiosidad popular	
III. Líneas tentativas de solución	
Reflexión pastoral en torno al santuario de Lourdes	159 - 163
I. Fundamentos para la reflexión	
II. Cómo se reflexionó la realidad	
III. Algunas metas pastorales	
Religiosidad popular en una caleta de pescadores	165 - 172
Introducción	
I. Breve historia de la caleta "El Membrillo" narrada por los pescadores	
II. Testimonios de algunos personajes claves y característicos de la caleta "El Membrillo"	
III. Fiesta de san Pedro en la voz de los pescadores	
Experiencias misioneras en el "mes de María"	173 - 188
I. Lugar de la experiencia	
II. Sentido y objetivos de la experiencia	
III. Realización de la experiencia	
IV. Evaluación de los resultados	
Devoción popular a la "animita" de la Estación Central	189 - 193
I. Descripción del lugar	
II. El personaje venerado	
III. El testimonio de los ex-votos	
IV. Gestos y oración	
V. Presencia milagrosa	
Bibliografía	195 - 198
INDICE GENERAL	199 - 200



EDICIONES MUNDO

SERIE " LA FE DE UN PUEBLO"

Estudios de Religión y Teología publicados bajo la Dirección del Seminario Latinoamericano de la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Chile-Santiago.

títulos publicados :

1 LA SABIDURIA DE UN PUEBLO

Recopilación de folklore religioso campesino.

2 RELIGIOSIDAD Y FE EN AMERICA LATINA

Ponencias e Informes del Encuentro Latinoamericano de Religiosidad Popular.

en preparación :

3 CANTO A LA VIDA

Recopilación de Versos a lo humano y Versos de Bailes chinos.

