

Reflexión sociológica sobre el tema de la religiosidad popular

Floreal H. Forni ()*

Esta es una exposición que pretende esbozar algunas reflexiones desde una perspectiva sociológica sobre la religiosidad del catolicismo popular. El reconocimiento del valor religioso de este elemento —explícito en las prácticas y expresiones, implícito en los contenidos valorativos profundos— central de la cultura latinoamericana plantea la posibilidad de una deslumbrante revolución copernicana en dos campos de pensamiento. -

I. En el terreno expresamente religioso hace manifiesto un hecho, —la persistencia de la religiosidad en las clases populares aún después de los grandes procesos de cambio: industrialización, urbanización, etc.—, que contrasta con la experiencia europea —o con la interpretación de la misma— que nutre e inspira la literatura teológica y sociológica. Efectivamente desde los inicios de la revolución industrial europea se constata un abandono de la religión institucional por parte de los sectores obreros (*) y un debilitamiento o abandono militante (ateísmo) de las creencias en que habían sido socializados en sus medios de origen rurales.

En Latinoamérica en cambio se ha dado el doble proceso de a) persistencia religiosa en zonas rurales por largo tiempo carentes de toda mediación eclesial. Transmisión de dichas creencias vía vida familiar y comunitaria por generaciones; b) mantenimiento del mismo patrón —a través muchas veces de reelaboraciones simbólicas— en medios urbanos y en nuevas generaciones de mayor educación formal.

II. En lo que hace a la identidad cultural latinoamericana este descubrimiento de la persistencia, similitud y coherencia de orientaciones religiosas y prácticas populares permite plantear desde una nueva perspectiva el tema de los valores implícitos en la misma; y resolver positivamente la vieja cuestión que se agita desde el siglo XIX sobre su compatibilidad con modernización y desarrollo (²). Partimos del supuesto de que no existe un solo camino evolutivo que lleve al conjunto de la humanidad hacia el "progreso", a imagen de los países ahora desarrollados, sino que el desarrollo en cada cultura implicará explicitación y perfeccionamiento de sus propios valores (lo cual

* CEIL- CONICET

obviamente implicará tensiones y transformaciones pero estas expresadas "al interior" de la cultura y no como imitación o consecuencia de mera presión externa). En tal caso el sustrato religioso de la cultura es uno de los elementos claves para comprender el conjunto de valores, símbolos, legitimaciones e interpretaciones del mundo que la orientan (*). Sin duda en el caso latino-americano el catolicismo popular es el elemento básico para tal comprensión.

En estas notas nos vamos a centrar casi exclusivamente en el primer punto, sobre el cual versa el seminario, tratando de poner el foco en la temática pastoral. El cuadro de análisis ha de ser la literatura sobre religiosidad popular latinoamericana y en menor medida una apreciación fenomenológica sobre las distintas sub-culturas religiosas argentinas (con la finalidad de establecer hipótesis sobre su dinámica).

Si bien estas reflexiones no van a tratar especialmente el tema de la religiosidad popular en Santiago del Estero, —pues yo no he realizado investigación sistemática en ese campo y aún mi conocimiento de las expresiones de esa religiosidad es limitado— la lectura, —y apreciación gráfica de iconos y concentraciones a través de fotografías— de una monografía (4) sobre la religiosidad popular rural en Santiago del Estero me ha movido a hacer mi contribución al seminario a partir de esa fresca descripción del contenido, génesis y transformación de las festividades y ceremonias religiosas.

Allí en una reseña cercana al reportaje aparece el despliegue vital de un pueblo que define espacios y momentos "sagrados" cargados de sentido (la fiesta — el rito de pasaje — el velorio - el día de difuntos). A su vez el hecho religioso provee a esos sectores populares de un lenguaje profundamente expresivo: a veces articulado en canciones y rezos, otras en gestos, las más en elección o "afinidad electiva" con imágenes cargadas para ellos de sentido (como lo señala Max Weber para el comportamiento religioso de los campesinos del Sur Italiano). Finalmente la fiesta si bien expresa, como en puntos de condensación, una religiosidad difusa y latente en la vida y los gestos cotidianos; también permite al canalizarse fuera de marcos institucionales la expresión de impulsos vitales habitualmente reprimidos.

Como documento este es un aporte significativo al conocimiento de la realidad de esta provincia. Pero además Santiago, —centro de la colonización española en el Noroeste y marginada, subordinada y desarticulada posteriormente por el proceso de

crecimiento económico y modernización centrado en Buenos Aires y el Litoral—, presenta características que son por un lado una clave para la comprensión de los rasgos básicos de la cultura argentina; y por otro, valores a dinamizar en una perspectiva de desarrollo autónomo. Es decir que más allá de su valor etnográfico el trabajo ofrece un buen punto de partida para la indagación sobre estos elementos esenciales de nuestra identidad colectiva.

En estas notas vamos primero a presentar las posturas teóricas e interpretaciones ideológicas dominantes sobre el fenómeno y su evaluación. Luego señalaremos los tipos históricos de religiosidad popular, que aún manteniendo elementos básicos de identidad y coherencia, corresponden a distintos momentos históricos y a distintas áreas culturales. En el siguiente punto, luego de una discusión sobre posiciones teóricas y metodológicas de la sociología de la religión esbozaremos los tipos ideales de los estilos de religiosidad que creemos básicos para comprender el catolicismo popular. Finalmente señalamos sucintamente el camino que pensamos debe seguirse para formular preguntas significativas y consecuentemente avanzar en el conocimiento de este tema.

Religiosidad popular, Iglesia Organizada y Cambio Social y Cultural: el caso de Latino América.

La religiosidad popular, fe de los simples o más bellamente piedad popular — religiosidad imbricada en la cultura y expresada con signos sensibles muchas veces espontáneo y realizados al margen del ritual y disciplinas del cuerpo eclesiástico—.

Al cristianismo sin duda lo ha nutrido desde muy temprano pero aparece seguramente como un fenómeno relevante después de fe conversión masiva de las masas rurales a fines de la Edad Antigua. La Edad Media es sin duda un periodo de florecimiento y creatividad de esta religiosidad popular (iconos» peregrinaciones, leyendas) en el seno de comunidades "a escala humana" y ordenadas por principios e instituciones religiosas. Entre las creencias del pueblo, la organización religiosa y la elaboración teológica existía sin duda comunicación y concordancia. Aunque obviamente el cuadro no fue siempre armónico y sin conflictos (5).

Pero no es el aspecto ebullitivo y sectario de la vida religiosa el que quiero considerar ahora, sino el aspecto que hace al mantenimiento de elementos (y quizá contenidos) del anterior acervo religioso pagano, y a la transformación de elementos en su origen cristiano en objetivos o rituales mágicos. El contacto con otras tradiciones religiosas tiene sin duda los mismos efectos. El sincretismo es una tendencia constante, aunque difieran sus orígenes, de este tipo de religiosidad y la Iglesia organizada trató permanentemente de controlar los desbordes de creatividad y las incorporaciones heterodoxas.

La constatación de este hecho no nos lleva a descalificar el contenido de la piedad popular, suelo del que se nutre todo desarrollo de la vida y organización religiosa. Ni ignorar tampoco sus potencialidades creativas. Sino a señalar que se trata de un proceso dinámico que afecta y es afectado por el medio y es sensible —pese a tratarse de uno de los elementos básicos— a las grandes transformaciones que afectan sociedades y culturas. De allí nace una especial problemática para los empeñados en su estudio que aquí sólo vamos a esbozar como una perspectiva para la consideración de la situación Latino Americana. Superando la polémica sobre la validez de esta religiosidad (Ver nota 1) es importante pasar a considerar “las” *formas que asume* en distintos contextos y su dinámica.

Para los pastoralistas su reconocimiento es un paso fundamental (un cambio de paradigma), pero asumirla unívocamente como la continuidad y herencia de una cultura colonial (concebida bajo las luces de la leyenda dorada), y no tener en cuenta la interacción con cambiantes contextos y los problemas emergentes sería un camino hacia la complacencia intrascendente.

En el caso de Latino América la evangelización de poblaciones indígenas a través de una acción en la que predominaron las órdenes religiosas, creó el basamento del posterior desarrollo religioso. Tenemos así varias áreas o conjuntos culturales en que puede ordenarse el continente en la época colonial desde esta perspectiva:

a) aquellos sectores indígenas nómades o ubicados fuera de las áreas de "alta cultura", que mantienen su religión natural o asumen formas sincréticas extremas. Sobre estos sectores obró la acción de las órdenes —franciscanas y jesuitas— con la

metodología de reducciones. Los frutos de la misma se expresaron en íconos de gran expresividad.

Luego de la expulsión de los jesuitas hay desorganización y regresiones sincréticas en estas poblaciones.

b) las poblaciones, generalmente de meseta o alto-andinas, de base agrícola donde los conquistadores encontraron las culturas superiores, y donde se establecieron como dominadores. La vida indígena resultó notablemente alterada pese a mantener muchos elementos culturales y de organización comunitaria propios. La evangelización fue aquí sistemática y forzada aunque adaptándose y superponiéndose a formas y ¿quizá a contenidos? de la propia religiosidad indígena. Una cultura peculiar y propia se desarrolla en estas regiones y períodos. Floreció en ciudades como Lima, México, Cuzco y Quito y se expresó en iconografías dolientes de gran calidad. A ella contribuyen también poblaciones mestizas y/o "cholas" (⁶), la nobleza indígena y los españoles residentes. Justamente aquí se da la coexistencia dentro de un mismo territorio y sistema de interacción de tres elementos fundamentales en la conformación del catolicismo latinoamericano. La religiosidad natural indígena superpuesta al cristianismo recibido; la expresión ingenua pero llena de fe de esa evangelización cristalizada en puntos focales de imágenes polarizantes de profunda identificación con ese mundo de indígenas y mestizos; para las clases dominantes el catolicismo "barroco" post-trentino corporizado en templos espectaculares, una compleja estructura eclesiástica de cuño español, universidades escolásticas que se distanciaban en su quietismo de los movimientos intelectuales europeos pero donde a la vez se enseñaban las doctrinas de Francisco Suárez sobre democracia, tolerancia al pecado y a la injusticia —explotación de indígenas en trabajos mineros— y al mismo tiempo emergencia de santos.

Ese es el mundo que la "leyenda negra" execra, el que pinta con colores trágicos los frescos de Diego de Rivera. El que la ideología oficial de la Revolución Mexicana y muchos intelectuales de ese país y chicanos, señalan como responsable de la destrucción cultural y aniquilación física de millones de indígenas. Ese es el mundo que en cambio es evocado con nostalgia y admiración en los trabajos históricos de Methol Ferré y que marca el tono en la imagen de religiosidad popular latinoamericana que domina en el documento de Puebla. No es este el lugar para dirimir esta polémica histórica, pero sin

duda el "partípri" en la misma afecta no sólo la evaluación sino la comprensión del problema. Obviamente este mundo basado en la sumisión de indígenas sedentarios fue el modelo dominante y desde donde se irradió la nueva cultura hacia las restantes áreas.

c) La franja sub-tropical de colonización donde la plantación y la esclavitud se imponen. Allí es donde Fray Bartolomé de las Casas y los dominicos elevan su voz condenatoria. Donde San Pedro Claver ejerce su obra humanitaria. Allí el sincretismo con la religiosidad animista africana creó una faja cultural de caracteres propios. La conquista y explotación ibérica aunque despiadada no fue racista como la de origen anglosajón, tal como lo acredita el trabajo magistral de Gilberto Freyre: "Casa grande y Senzala".

d) Las áreas de poblamiento más hispano (Ej.: estados de Guadalajara y Jalisco en México, llanos de Colombia, zonas de Argentina), y aquellas de poblamiento indígena o mestizo "hispanizado" (el N.O. de Argentina), dieron origen a sociedades más igualitarias y/o de corte más patriarcal (⁷). En estas áreas generalmente más pobres y menos relevantes en el mundo colonial la evangelización depositó contenidos hispanos transmitidos intergeneracionalmente con gran pureza. Santiago del Estero se ubica en este espacio de la tipología, que en la Argentina llamaremos de "catolicismo criollo"*. En esta provincia y otras del N.O. pueden encontrarse áreas relativamente preservadas de contactos externos. Allí es donde los folkloristas han recogido de labios del pueblo villancicos del siglo de oro español, se escuchan actos de constricción arcaicos de conmovedora profundidad, se ha mantenido el contenido de la fe a través de la transmisión del credo, se encuentran bellos iconos y nacimientos. El gran valor artístico y la pureza de estos hallazgos no deben llevarnos a creer que podemos generalizar estas observaciones al conjunto del área. Eso sería una idealización poco realista y un diagnóstico equivocado. La destrucción de los marcos comunitarios es antigua, el impacto externo, el vaciamiento demográfico, la urbanización y comunicación de masas que han operado por decenios, etc. No por ello deja de ser admirable la persistencia cultural, la creatividad popular que en las situaciones más adversas ha reconstruido, sus fiestas, creencias y leyendas (bajo forma de imágenes y mediaciones}, "sus puntos polares", como manera de encontrar sentido al mundo y expresar su fe. En los espacios marginales de esta cultura, y llenando equívocamente

necesidades sentidas, aparece la magia manipuladora. Formas de curanderismo teñidos de espiritismo que usan los símbolos de la fe popular.

Definidas las grandes áreas originales pasaremos a considerar los grandes momentos de su desarticulación y las respuestas emergentes de la cultura popular.

La partida de los jesuitas primero, la independencia después y la desconexión que la ruptura del Patronato de la corona española creó con la Iglesia jerárquica debilitaron significativamente las estructuras eclesiales. Como consecuencia dependiendo en intensidad de los países, zonas y periodos predominó como tendencia general el abandono y debilitamiento de la práctica formal. La persistencia de prácticas espontáneas transmitidas tradicionalmente es lo que configura el perfil del catolicismo popular que estamos considerando. Este tipo de religiosidad se mantuvo con fuertes raíces en las capas populares (incluyendo al conjunto social en áreas enteras) a pesar del debilitamiento organizacional de la Iglesia, su pérdida de influencia en el instado y la indiferencia y aún hostilidad" de las nuevas élites. Efectivamente entre las clases dominantes el liberalismo y otras corrientes laicistas predominaron, y en la vida política de muchos países el corte del conflicto fue entre élites liberales urbanas y de orientación europea-norteamericana por lo menos en sus perspectivas (hay también circunstancias de enfrentamientos interregionales con estos rótulos) y conservadores católicos con base tradicional de sustentación en las masas rurales. Estos conflictos tendieron a debilitar aún más las estructuras eclesiales al poner en cuestión su control sobre educación, legislación civil, afectar los bienes, etc. (Ej. la reforma Mexicana) (8).

Una reacción de la organización jerárquica católica comenzó a insinuarse a fines del siglo XIX. Ella tendió a reforzar las estructuras eclesiales con el envío desde Europa de órdenes, misioneros, énfasis en la educación, el entrenamiento de cuadros en un seminario vaticano, etc.. Todo esto en el contexto de una fuerte "romanización". En el plano temporal nacen en esa época iniciativas de organización social al estilo del social-cristianismo europeo. Pero si bien estas iniciativas produjeron un robustecimiento de las estructuras organizativas y élites católicas no afectó mayormente el cuadro de las prácticas populares.

Las mismas fueron toleradas y aún estimuladas, con aportes de nuevas devociones (pastoral de santuarios), pero en muchos casos se valoró negativamente el

carácter popular, "dionisíaco", espontáneo de las festividades. Se trataba en todo caso de un tipo de religiosidad de segundo orden.

En una síntesis temporal apretadísima podemos decir que el siguiente cambio socio-cultural significativo, en el continente el cual todavía está en vías de concreción es el gigantesco movimiento de urbanización, por un lado, y la expansión de actividades económicas y pautas urbanas al conjunto del territorio de los países. Tal movimiento que ha tenido muchas de las características traumáticas que acompañaron la experiencia europea, no ha tenido necesariamente el mismo impacto en términos de modificación de conductas en el plano religioso. La participación informal tradicional se continúa, o asume nuevas formas luego de la migración. Lo que es propio de esta situación es la aparición de nuevos tipos de sincretismos y expresiones de religiosidad natural, por un lado, y la "competencia" de sectas protestantes y grupos espiritistas.

Dentro de este cuadro el caso de la Argentina Litoral, Montevideo y quizá San Pablo es excepcional y sumamente interesante al mismo tiempo. Estas áreas urbanas recibieron migrantes europeos —principalmente Mediterráneos— a principios de siglo que trajeron consigo patrones de religiosidad formal, elementos de religiosidad popular y también una fuerte tradición anticlerical (de origen socialista y anarquista) ajena a la población nativa. Al menos en Buenos Aires, lugar donde tengo experiencia, puede notarse que transgeneracionalmente se ha diluido ese anticlericalismo, y la mayor parte de esta población se asume como católico cultural. De allí se recluta una minoría que conforma el sector de pertenencia y práctica más intensa. El grueso si bien es de práctica sacramental limitada a los ritos de pasaje participa en diverso grado de una forma de religiosidad popular (hay que tener en cuenta el superior nivel educacional de este sector) que tiene elementos comunes con el patrón dominante en el país pero a la vez rasgos propios. La convergencia de este tipo de religiosidad, propia de los sectores medios y populares de origen migratorio, con la de los sectores populares y bajos de origen rural hace que en el área metropolitana de Buenos Aires sean comunes eventos religiosos masivos de esta naturaleza.

La fuerza y persistencia, creatividad y espontaneidad de esta vida religiosa imbricada en la cultura. La que está sometida a tensiones, desgaste, sincretismo, ha sufrido cambios y puede elaborar transformaciones. Pero a su vez influye sobre esferas relevantes de conducta individual y colectiva, y da claves para la comprensión de

procesos profundos. Es el fenómeno que ha sido revalorizado por la Iglesia jerárquica y exige respuestas hoy de los pastoralistas. Como campo de investigación está prácticamente intocado y sólo podemos intentar describirlo y ensayar algunas hipótesis orientadoras para iniciar la discusión.

Santiago del Estero territorio por excelencia del "catolicismo criollo" no es sin duda tampoco una realidad homogénea. Una vez definidos los grandes rasgos de sus características estos no son más que pistas para la indagación de infinidad de situaciones diferentes y con problemas propios (estructura social, esquema comunitario-eco-lógico, urbanización, tipo de ocupación, movilidad espacial, mantenimiento de tradiciones, desintegración o innovación, etc.). La experiencia de los pastores es el medio irremplazable para asomarse a esas realidades. Su reflexión compartida les va a proveer de ricas hipótesis y pistas de indagación. Los esquemas que en este momento les podemos ofrecer los intelectuales e investigadores sociales son sólo mapas provisionarios que desbrozan esquemáticamente un territorio que ellos "observadores participantes" por definición conocen desde su interior.

Elementos para la interpretación de la religiosidad popular; estilos de religiosidad y su interpretación

El catolicismo latinoamericano tiene a través de:

- a) su profundidad histórica (y aún de sus raíces medievales);
- b) de las diversidades de implantación v evolución socio-cultural que en el punto anterior hemos esbozado;
- c) de la pluralidad de influencias europeas (integrismo, "maritenismo" o progresismo, intimismo pietista, etc.) que sus élites y cuadros laicos han recibido y a veces digerido y reelaborado, una gran diversidad pero al mismo tiempo una notable unidad e inserción cultural. En vez del cuadro de una diferenciación sectaria creciente correspondiente a la corriente diferenciación social que ofrece el protestantismo Norteamericano, por ejemplo (9) el catolicismo latinoamericano tendió a asimilar internamente las diferencias (vía "encapsulamientos" varios de las innovaciones, definición de espacios y a veces conflictos abiertos, pero pocas veces y con poco éxito intentos cismáticos). Una profunda razón de esa diferencia podría estar, —aparte de las

concepciones teológicas básicas que la aceptación de la mediación sacramental y el libre examen por otro lado suponen—, en lo denso de la implantación masiva de la religiosidad popular. El pueblo en este contexto culturalmente católico vive la religión no como pertenencia a comunidades limitadas, u organizaciones formales, sino como parte de su vida cotidiana y ciclo de vida. Tal situación que difiere profundamente de otros, contextos temporales y geográficos (10) es un hecho innegable, que se impone como la realidad de inserción de toda pastoral. Pero que sería vano por otra parte idealizar.

Es lo que debe desarrollarse, pues es la base de toda vida religiosa, pero no es lo que está desarrollado.

Hemos puesto énfasis en la pluralidad de situaciones y planteos religiosos por un lado, y en la unidad básica que impone la religiosidad imbricada en la cultura por otro, con dos intenciones. (Hay otras muchas posibilidades de desarrollo de estos puntos que no profundizaremos en estas notas). Primero señalar la “legitimidad” de la práctica religiosa popular en el contexto de ese pluralismo de "estilos" y por lo tanto afirmar lo inadecuado de metodologías de investigación que ponen el acento en la participación y práctica formal. Luego esquemáticamente esbozar los rasgos de sólo algunos de esos estilos (completar el cuadro sería sin duda una tarea apasionante que apuntaría a un análisis general del catolicismo que excedería nuestros objetivos) los que a nuestro entender conforman el substrato básico y permanente de la religiosidad popular latinoamericana. Este esbozo pretende abrir una pista de discusión e indagación más allá de la simple comprobación de escasa práctica formal, vigencia de rasgos culturales en la vida cotidiana, sentido de unidad —peregrinación y fiesta, y contradictoriamente limitados efectos de otros elementos de ética religiosa en la vida cotidiana.

Tal como ya lo hemos expuesto la evaluación del rol histórico del catolicismo en la conquista del continente y del contenido ético y religioso de la religiosidad popular latinoamericana están estrechamente ligadas. Las interpretaciones históricas y sociológicas están en este caso fuertemente influenciadas por la perspectiva institucional o ideológica de los autores. Así los misioneros protestantes que a partir de la influencia económica inglesa, primero, y luego preponderantemente norteamericana, comenzaron a volcarse sobre Latinoamérica se mostraron ansiosos por legitimar sus actividades, especialmente después de la "decisión de la Conferencia Misionera de

Edimburgo de 1910" de excluir a esos países del apoyo de actividades misionales (revertida en 1928), sobre la base de que los latinoamericanos al ser católicos eran automáticamente cristianos. Consecuentemente ellos aceptaron la "Leyenda Negra" ⁽¹¹⁾ (Interpretación histórica originada en Inglaterra y en Holanda) de una tiránica y represiva dominación en el continente por España sin crítica evaluación. En tal dominación no habría habido evangelización sino brutal imposición, ellos han considerada por lo tanto la religión de las masas sólo como sincrético paganismo.

En eso coinciden con corrientes indigenistas que apoyadas en la investigación antropológica valorizan fuertemente las supervivencias prehispánicas y estiman como superficial la influencia misional (12).

La posición oficial del Catolicismo ha sido, en cambio, considerar la colonización española como "Conquista espiritual", y evaluar que las masas estaban compuestas por cristianos de pleno derecho. Si bien señalando desviaciones sincréticas ⁽¹³⁾; se afirma la existencia de una actitud esencialmente religiosa como fundamento de los cultos populares.

Para el Catolicismo el problema es hoy todavía más vital de lo que lo fue para el incipiente protestantismo. Hablar de un continente mayoritariamente Católico implica incluir dentro de la "iglesia visible" a millones de personas cuyas creencias y prácticas han sido marginales a la enseñanza y control de la institución. Esta posición fue claramente expresada por Monseñor Henríquez en la Conferencia de Medellín de 1968, "Pastoral para las Masas y Pastoral para las élites" ⁽¹⁴⁾. El afirma que:

"La iglesia debe continuar siendo la iglesia de las masas, la que comprende todo el pueblo, o ella estará condenada a ser una secta. Una Iglesia cuyas instituciones deben dar sentido de pertenencia a la inmensa mayoría; no una iglesia "confesante", "Iglesia de Diáspora", o grupos fervientes, perdidos en la inmensa masa a-religiosa. Todavía en Europa ambas posiciones extremas son discutidas... Pero para nosotros abandonar nuestra masa Católica sería un suicidio y una traición al Evangelio."

Este reconocimiento se aceleró e hizo más concreto desde entonces hasta madurar en el Documento de Puebla. Ese avance se produjo desde perspectivas teológicas, antropológicas e históricas. A nuestro entender no ha ocurrido lo mismo desde la perspectiva de sociología de la religión la que puede realizar un aporte específico a la comprensión de estos fenómenos y procesos. Es por eso que las páginas

que siguen indulgen, quizá excesivamente, en crítica interna al desarrollo de esta disciplina. Ellas culminan en una exploración de dos de los tipos ideales básicos que nutren el catolicismo popular.

En el proceso de "asistencia técnica" a la Iglesia Latino Americana que a partir de Europa se canaliza en los años '00 este principio es puesto en duda. Francois Houtart y Emilio Pin en un libro que se hizo clásico ⁽¹⁵⁾ aceptan a su pesar la visión sobre religiosidad popular proyectada desde la posición protestante.

Su interpretación teórica se basa en una interpretación estructural funcional de las consecuencias de la religión para la sociedad y una interpretación psicológica funcional de las necesidades religiosas de los individuos. En la línea de criticismo iniciada por Mac Kay ellos aceptan que la religiosidad popular es básicamente magia cuya función psicológica es la de proveer seguridad. La Secularización estaría minando la base de esta religiosidad y la tarea de la Iglesia debería ser la de proveer "substitutos funcionales" más compatibles con una sociedad urbana y moderna.

Una muy rica discusión de este tema fue realizada durante el diseño de una investigación sociológica del FERES (Federación de Centros de Sociología de la Religión) sobre religiosidad popular (16). Las posiciones expuestas fueron básicamente tres: 1) Una coincidió con la precedente síntesis teórica. 2) Una segunda señala que hay básicos elementos de cristiandad en la cultura popular que adopta nuevas formas en el contexto urbano. Esta aproximación se basa en la noción de que la definición substantiva (Iglesia) no es equivalente a la definición funcional (Religión). 3) Una posición aún radical de la posición previa se basa en una visión crítica de la ecuación, modernización — secularización, tal como surge de la experiencia Brasileña, Esta última posición afirma que es pasible la coexistencia de urbanización, industrialización y organizaciones burocráticas, y al mismo tiempo el mantenimiento del patrón cultural de la religión popular en contextos urbanos.

En la misma línea de estas últimas dos posiciones un trabajo de Joseph Comblín ⁽¹⁷⁾ siguiendo una aproximación teórica de Thales de Azevedo (18) describe los interrelacionados estilos de religiosidad en ese país de tal manera que, salvadas las obvias diferencias históricas y regionales, pueden ser extendidos a toda Latino América.

El describe tipos de religiosidad (oficial y popular) en una base igualitaria rechazando la idea elitista de degradación de la religión por las masas. Bajo la asunción de que todas las personas tienen su propio valor religioso, él critica las conclusiones del funcionalismo psicológico propuesto por Pin (19) en el cual la jerarquía de motivos se establece como un fundamento de la práctica religiosa, los superiores correspondiendo a la teología oficial. El critica también la utilización del enfoque metodológico de Gabriel Le Brass ⁽²⁰⁾, y de Joseph Fichter ⁽²¹⁾ que utiliza práctica como una medida de religiosidad, en Latinoamérica. Las consecuencias de esta aproximación es la consideración del catolicismo popular como una degeneración del Catolicismo oficial. En vez de un modelo lineal en el cual la religiosidad es evaluada como una función de la distancia desde un centro ortodoxo, él propone gráficamente una serie de círculos concéntricos interrelacionados en los cuales las personas y grupos participan. Los individuos pueden llegar a tener participación sin varios de esos círculos durante su ciclo de vida. El describe esas categorías en términos de fuentes históricas y aquí sólo vamos a dar algunos ejemplos y esquemáticas referencias de las mismas. Dos de ellas, las básicas, y que aquí nos interesan por su peso en la conformación del catolicismo popular latinoamericano provienen del Catolicismo Europeo Medieval.

1. Catolicismo Milagroso

Una contribución germánica basada en la devoción a una imagen especial, Patrono o Santo especializado, uno por cada actividad, problema o elección personal; y un culto de los muertos. Este estilo de Catolicismo, que Weber en los comienzos del siglo veinte localizaba en el Sur de Europa, es probablemente el más ampliamente difundido entre las clases populares (tanto urbanas como rurales) en Latinoamérica. Desde la perspectiva de su mecanismo básico más aparente, alcanzar algún fin empírico por medios extra-empíricos, puede ser superficialmente calificado como mágico. Como nosotros lo hemos visto, él ha sido estudiado desde la perspectiva psicológica funcional de Pin ⁽²²⁾, como un elemento compensatorio; en la misma línea Tumin y Feldman señalan que: “Dadas estas cinco características (pobreza, no acceso a la tierra, no acceso a esparcimiento, baja educación, mala salud) uno puede razonablemente esperar un considerable interés y un deseo por la acción de agentes extraterrenales para actuar donde los meramente terrenales han fallado en resolver necesidades urgentes” ⁽²³⁾. Pero

una explicación funcional, por sugestiva que sea, no agota el análisis de las causas y consecuencias de un fenómeno. Además, si los aspectos compensatorios de estas creencias y prácticas pueden ser claramente vistos en los casos de los pobres y débiles, el patrón básico cultural de este estilo de religiosidad puede también ser encontrados en otras clases y situaciones ⁽²⁴⁾. Como tal ha sido señalado por antropólogos culturales como uno de los rasgos básicos de la cultura latinoamericana.

Un punto importante es que este tipo de culto es prácticamente paralelo e independiente de la iglesia oficial y del control clerical. El pueblo no sólo espera resultados mágicos, sino que *él* concibe la religión como una directa relación con la divinidad usando como mediadores imágenes, la virgen, santos o los muertos en vez (o paralelamente con) de una mediación de la Iglesia a través de la disciplina sacramental. No hay estudios acerca de la naturaleza del acto en fe en este estilo de religiosidad (pero los que deberían realizarse no podrían reducirse seguramente a la captación de opiniones individuales). La fácil caricatura del devoto castigando imágenes, un excepcionalmente frívolo tratamiento que es soto concebible con respecto a "santos menores en algunas tradiciones", no refleja la frecuente fatalista aceptación de las decisiones sagradas. A pesar de sus muchas veces primitivo nivel de elaboración este es seguramente un caso de relación con lo "serio". El éxito de ciertas formas de proselitismo evangelista basado en curaciones y el del espiritismo pueden estar relacionados con la amplia difusión y la profunda internalización de este tipo de Catolicismo. Ambos movimientos tocan un nervio sensible y vital y canalizan, dando un espacio institucional, a impulsos religiosos de origen católica que no han encontrado lugar en las actividades y grupos organizados por la Iglesia.

2. Catolicismo Penitencial

Esta es una contribución Céltica o Irlandesa difundida en Europa Medieval por las órdenes monásticas. Uno de sus elementos básicos es una profunda desconfianza de la sexualidad y placer sensual en general. Existe además un elemento escatológico en esta tradición en la cual la salvación puede ser alcanzada a través de excepcionales purificaciones. A nivel popular esta tradición se expresa en "Misiones", ocasiones excepcionales de purificación religiosa a través del sacramento de Penitencia. Muchos

autores han señalado la conexión entre formas extremas de este estilo de Catolicismo y los movimientos pentecostales.

Poblete señala que, "Los Pentecostales tienen un fuerte parecido, y posiblemente una oscura relación histórica con el entusiasmo Jaquimista de la Edad Media" (25). El hecho de que esas sectas revivalistas reelaboran un elemento profundamente embebido en el suelo católico explica su vitalidad en países latinos.

Hay sin duda otros estilos de religiosidad (barroco post-trentino, las corrientes europeas de mitad del siglo pasado) que han hecho contribuciones a la religiosidad popular en el plano devocional, iconográfico, etc. pero estos dos estilos parecen ser los que han marcado las notas centrales y es por eso que hemos profundizado en su consideración.

Conclusión

En estas notas hemos intentado hacer un avance en el camino de plantear sociológicamente el tema de la religiosidad popular. Lo hemos hecho desde una perspectiva de análisis inaugurada por Max Weber y actualizada por Clifford Geertz para el análisis de religiones. Metodológicamente planteamos primero (muy esquemáticamente) a través del desarrollo histórico y las transformaciones sociales los tipos empíricos de culturas religiosas encontradas. Más analíticamente y a partir de elementos históricos y teológicos esbozamos algunos de los tipos ideales de estilos de religiosidad en Latinoamérica.

Esa ha sido nuestra contribución al Seminario. Desde el punto de vista del avance teórico (o de producción del conocimiento) este es todavía un esfuerzo inconcluso. Es necesario pasar de las descripciones empíricas y los tipos ideales a tipos construidos. Los cuales van a ser necesariamente procesos colectivos e individuales. Una metodología adecuada para tal empresa aún no ha sido diseñada. Creo que dentro del arsenal de métodos cualitativos algunos son especialmente aptos para esta tarea. Pienso sobre todo en la observación participante. También creo que los pastores, aquellos más vitalmente involucrados en esta indagación, son los testigos privilegiados de este tipo de experiencias. El avance del conocimiento puede nutrirse

significativamente en su experiencia si ella es organizada conceptual y metodológica. Inversamente es nuestro deseo que el esfuerzo analítico cobre sentido para su acción.

Notas

1 Aldo J. BUNTIG, "*Desarrollo Industrial y Crisis del Catolicismo*", Ensayo de interpretación socioreligiosa, en *La Sociología y las Sociedades en Desarrollo Industrial*, Tomo II, Comunicaciones al XX Congreso Internacional de Sociología, 1963, Universidad Nacional de Córdoba; una confirmación sin matices de este hecho se encuentra en la clásica encuesta a los pobres lodinenses de fin de siglo realizada por Ch. Booth "Religious influences" en *Life and Labour of the people of London*, "la masa del pueblo no profesa ninguna suerte de religión y no siente ningún interés por las ceremonias de] culto... La gran parte de la población que lleva el nombre de clase obrera, y que se mueve entre la pequeña burguesía y la clase de los miserables, tomada en su conjunto queda fuera de la acción de todas las sectas religiosas... Ha llegado a no considerar las iglesias sino como los sitios de reunión de los que tienen fortuna y de los que están dispuestos a aceptar el patronato de gentes colocadas en mejor posición que ellos. La generalidad de los obreros de nuestra época piensa más en sus derechos y en las injusticias que sopor-tai que en sus deberes con la Iglesia, que nunca cumplen.

2 Esa polémica, con muchas manifestaciones, se expresa en un terreno laico con posiciones críticas como las de Alberdi y Sarmiento que afirmaban la no compatibilidad entre el "carácter nacional" y el modelo de desarrollo *a la Americana* que ambos preconizaban. Sarmiento pensaba que la educación primaria masiva sería un paso decisivo en tal transformación (recuérdese la polémica con respecto a las normalistas norteamericanas). Alberdi creía, en cambio, en la transformación como consecuencia del desarrollo económico y más nítidamente de la inmigración de europeos nórdicos. El pensador uruguayo José Enrique Rodó en Ariel, va, a comienzos de este siglo a cuestionar como materialistas y positivistas dichas tesis y a proclamar el "espiritualismo" (expresión similar a la de Renán) referida a la Latinidad cíclos los latino-americanos. Otros autores como Vasconcelos, R. Kuch, Luis Alberto Sánchez y otros han profundizado, por *vía*. de ensayos el tema de la identidad cultural

Desde el punto de vista de la antropología cultural pueden señalarse trabajos sugestivos de GEORGE M. FOSTER, y sobre todo de JON GILLIN ("*Er/uw Components in Modern Latin American Culture*"); posteriormente profundizaremos sobre este tema.

3 Sigo en este punto las ideas sobre transformación de las religiones universales, ante el impacto provocado por la aplastante expansión material y simbólica de las naciones avanzadas de Occidente, que con respecto al Islam ha elaborado CLIFFORD GEERTZ (*Islam observed: Religious Development in Marocco and Indonesia*, New Haven and London: Yale University Press, 1968; e "*Ideólogo as a Cultural System*", en *Ideology and Discontent* ed. por David E. Apter, New York; Free Press, 1964). *The religion of Java* (Glenview, 111: Free Press, 1960).

4 AMALIA J. DE CRAMAJO DE MARTÍNEZ MORENO Y HUGO N. MARTÍNEZ MORENO, *Rasgos del Folklore de Santiago del Estero*, Publicación especial del Museo Arqueológico Provincial "E. y D. Wagner", Santiago del Estero, 1980. Especialmente la segunda parte "*Folklore espiritual: Tradiciones Religiosas Populares, su agencia*", pág. 115-296.

5 ERNST TROELTSCH, *The Social Teaching of the Christian Churches* (London George Allen and Unwin Ltd. New York: Mac Millan Company, 1931). Este clásico trabajo explora los movimientos mesiánicos, y sectarios en su contexto social e intelectual.

6 El mestizaje fue un proceso crucial en la conformación de una sociedad y cultura latinoamericana. Las interpretaciones sobre el mestizaje son ambivalentes como lo señala brillantemente Octavio Paz en *El Laberinto de Soledad* (México F.C.E. 1970).

Pero es imposible captar la dinámica de estas sociedades sin entender la naturaleza de este proceso donde emerge el sector es, muchas veces minoritario pero dominante sobre los indígenas, otros étnicamente mayoritario.

7 J. LLOYD MECHAN, *Church and States in Latin America: A history of Political- Ecclesiastical Relations* (revised ed. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1966).

8 SARMIENTO (*Recuerdos de Provincia*) es un buen testigo de la sociedad post-colonial que relata admirablemente un conmovedor rezo del rosario de la familia y allegados en una de estas estancias patriarcales,

9 H. RICHARD NIEBUHR, *The Social Sources of Denomationalism* (New Haven, Conn, The í&oe String Press, 1954, pp 31-32. "En todas partes donde el cristianismo se ha convertido en la religión de los afortunados y cultos y se ha transformado en filosófico, abstracto, formal y sin contenido ético social, los estratos bajos de la sociedad se han encontrado religiosamente expatriados por una fe que no llena sus necesidades psicológicas ni sus ideales éticos. En esta situación el líder adecuado encuentra poca dificultad en iniciar un movimiento, que va a dar origen a una nueva denominación. Cuando, sin embargo, el líder no aparece y la religión queda encadenada como parte de la cultura de la clase media, el resultado va a ser muy probablemente la secularización de las masas y el vuelco de su fervor religioso a movimientos seculares que les ofrezcan una promesa de salvación en el plano temporal a sus males".

10 JEAN LACROIX, "*L'Eglise et la Mission*", *Esprit*, Diciembre 1953, pp. 711-15 "Es inexacto decir que las masas proletarias están descristianizadas. El mundo obrero nació y se desarrolló en el siglo XIX como un cuerpo extranjero, sin relación con la Iglesia, sin comprensión de su conducta, mentalidad y lenguaje".

11 WEBSTER E. BROWIXG, *Roman Christianity in Latín American*, (New York, Chicago: Fleming H. ReveH Gompany, 1924) y JOHN A. MACKAY, *The other Spanish Christ*, (New. York; MacMillan Company 1933).

12 Para el área de Santiago véase especialmente; BERNARDO CANAL FEIJÓO, "*Burla, Credo y Culpa en la Creación Anónima*" *Sociología, Etnología y Psicología en el folklore*. Ed. Nova Biblioteca Americanista, Buenos Aires» 1981, especialmente; *El Credo (la fiesta)* pág. 135-168.

13 GUSTAVO VALLEJO "*Cristianismo y supersticiones en Latinoamérica*", Ed. Paulinas, Caracas, 1978.

14 Conferencia de Monseñor Luis Eduardo Henriquez en la Asamblea del CELAN, Medellín 1968, publicada en *Conference of Latin American Bishops*: (Bogotá: CELAM, 1969) II, 1957.

15 FRANCOIS HOCTART Y EMOLE PIN, *The Church and the Latin American Revolution*; (New York: Sheed and Ward, 1965) pág. 164-199.

16 ÓSCAR MALDONADO, "Apreciación del Ante Proyecto para la pesquisa Religiosidad Popular" en *Religiosidad Popular en América Latina: Proyecto de Pesquisa*: (Río de Janeiro, FEBES-AL, 1969).

17 JOSEPH COMBLIN, "Para «fw tyfwlogia* do Catholicistn no Brazít (Recife: Renovacao Crista, 1968).

18 TUELES DE AZEYEDO, "Problemas Metodológico¹ da Sociología do Catolicismo: Cultura e Siuuacao Racial no Brazil. (Río de Janeiro: Ed. Civilizaeuo Brasileira, 1966) pp. 165-194.

19 EMUJE PIN S. J., "Elementos para una sociología del Catolicismo Latinoamericano. (Friburgo: FERES, 1963) pp. 29-71.

20 GABRIEL LE BRASS, "Etudes de Sociologie Religieuse" (U vols; París; Press Universitaire de France, 1955).

21 JOSEPH H. FICHTEH, "Conceptualization of the Urban Parish" in *Religiön Culture and Modern Society*, ed. by Schneider, pp. 508-512, y *Social Relations in the Urban Parish* (Chicago: University of Chicago Press, 1954).

22 PINT, "Elementos para una sociología..." pp. 59-70.

23 MELVIN M. TUMIN Y ABXOLD S. FELDMAN "The miracle at Sabana Grande", *Public Opinion Quarterly*, XIX (1955), 124-139, republicado en *Reading in Collective Behavior*, ed. por Robert R. Evans (Chicago: Rand McNally and Company, 1968) pp. 216-30.

24 Durante las discusiones de este seminario, a través de la exposición de Cera y por ejemplos presentados, como puede hacerse una lectura positiva de este rasgo desde la perspectiva de fe y esperanza.

25 RENATO POBLETE, "Anomia and the "Quest" for Community" en *Sociology and the Studg of Religiön: Theory, Research, Interpretatwn*, ed. por Thomas O'Dea (New York: Basic Books, 1970), p. 184; y en pp. 196-7 señala que: "Este sorprendente fenómeno de la vitalidad de los grupos Pentecostales entre poblaciones de cultura latina no es algo confinado a los Portorriqueños de Nueva York... en Chile los Pentecostalistas tenían cerca de 182.000 adherentes en 1955. De hecho, los pentecostales son el más numeroso y activo de todos los grupos Protestantes a través de Latino América".

Este estudio de Poblete referido a la situación religiosa de una franja de los Puertorriqueños de Nueva York es un excelente ejemplo de una investigación significativa en sociología de la religión. En un nivel funcional él señala con justeza, sin entrar a una discusión teórica de su identificación de tensión económica, de que los Puertorriqueños son atraídos por las sectas porque ellos están afligidos o angustiados. Pero en un nivel "simbólico-lógico" él señala que ellos seleccionan una creencia religiosa que es básicamente coherente con su propia tradición cultural. "Los Puertorriqueños» pese a la extrema lejanía que existe entre el Catolicismo institucional y muchas de sus necesidades, provienen de una situación cultural muy similar a la de Europa antes de la secularización. Pero en su caso la Iglesia los ha "mantenido" suficientemente Cristianos en su perspectiva como para que ellos buscaran su respuesta en un idioma Cristiano".