

*Ritual y Palabra.*

*Aproximación a la religiosidad popular latinoamericana.*

**Pedro Morandé**

*Publicado originalmente en 1980 por el Centro Andino de Historia  
de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.*

### 1. La teología latinoamericana y la religiosidad popular.

Desde mediados de la década del setenta, el tema de la religiosidad popular ha venido sufriendo una progresiva revalorización dentro de las discusiones de la teología latinoamericana inaugurándose con ello una nueva etapa en el proceso de latinoamericanización del pensar teológico iniciado una década antes por la “Teología de la Liberación”. Aparentemente la discusión en torno a la religiosidad popular no ha dejado de tener una orientación netamente pastoral, puesto que la pregunta más recurrente sigue siendo cómo evangelizar estas formas de la expresión religiosa. En este plano ha cambiado más bien solo la valorización que la piedad popular tiene para la Iglesia. Como una especie de acto de contrición respecto a actitudes del pasado se atribuye ahora, en forma *apriori*, una valorización positiva a estas formas del culto. Sin embargo, más allá del lenguaje utilizado y de las preocupaciones pastorales que efectivamente existen en esta área, la discusión en torno a la religiosidad popular ha dado motivo para una severa crítica a la «Teología de la Liberación» y a su tendencia supuestamente secularizante, lo que obviamente sitúa la polémica por encima del plano pastoral, dándole un status teórico de primera importancia<sup>15</sup>.

En verdad, lo que se ha puesto en tela de juicio no es la problemática de la liberación propiamente tal, sino más bien la tendencia

---

15 Para un resumen de esta polémica véase “Iglesia y Religiosidad Popular en América Latina”, CELAM, Bogotá, 1977.

que tendría la teología que lleva su nombre a asociar la liberación con el triunfo de la ciudad secular, sea porque ella considere la secularización de la vida urbana como algo inevitable, sea porque valore este proceso en forma positiva<sup>16</sup>. El resultado en ambos cabos habría sido la secularización de las “élites” dirigentes de la Iglesia y su creciente divorcio de la “masa” creyente no secularizada. Las exigencias reiteradas de aumentar los niveles de conciencia social y política y de premiar la militancia en una “praxis” organizada de liberación antes que las formas simbólicas de la expresión religiosa, habría contribuido a acelerar el proceso de autoenajenación de los grupos dirigentes frente a los parámetros esenciales de la cultura latinoamericana y, con ello, a capitular frente al asedio de las “vigencias ideológicas de las potencias protestantes”<sup>17</sup>. En este mismo sentido se ha hablado también de las tendencias a la “protestantización” del catolicismo latinoamericano encarnadas por las corrientes secularistas, que no serían del todo ajenas a la influencia ejercida por la “Teología de la Liberación”.

Cuando se habla de revalorización de la religiosidad popular en este contexto, no se está significando entonces un problema pastoral, sino que se está apuntando a una reinterpretación fundamental del significado cultural de estas formas del culto. La religiosidad popular deja de ser un arcaísmo, una sobrevivencia de una

---

16 Cfr. Methol Ferré, A. “Marco histórico de la religiosidad popular” en “Iglesia y Religiosidad Popular en América Latina” op. cit. pg. 48.

17 Cfr. Methol Ferré, A. op. cit. pg. 50.

forma cultural de origen colonial superada ya por la vida moderna urbano-industrial y que obstaculiza -en carácter de superstición o de falsa conciencia- el advenimiento de formas más elevadas de conciencia social y, con ello, el proceso mismo de liberación<sup>18</sup>, para ser conceptualizada en adelante como el fundamento de una contracultura latinoamericana surgida en oposición a las tendencias secularizantes de la Ilustración europea. Desde este punto de vista, ella encarnaría en sí misma toda posibilidad de liberación, puesto que sería el “único terreno no conquistado por el vencedor”<sup>19</sup>, un refugio frente al asedio de la racionalidad instrumental de los países industrializados. Este cambio en la interpretación de la religiosidad popular lleva a considerarla “criterio de discernimiento”<sup>20</sup> de la autenticidad de la vida religiosa latinoamericana, lo que la constituye también en punto de referencia obligado de toda teología que pretenda elaborarse desde América Latina.

Es muy difícil poder juzgar hasta qué punto están conscientes quienes han formulado estos planteamientos de las importantísimas repercusiones teóricas y prácticas que se derivan de esta posición. Al menos no conocemos constancia de ello a nivel de las publicaciones. Tampoco es posible juzgar, por el momento, si estas

---

18 Compárese esta visión de la religiosidad popular con Dussel, E. “Historia de la Iglesia en América Latina. Coloniaje y liberación (1492-1973)” Barcelona, 1974 (3. edición) pgs. 144-148.

19 Cfr. Methol Ferré, A. op. cit. pg. 48.

20 Ibid. pg. 47.

tesis acerca de la religiosidad popular lograrán imponerse frente a la intelectualidad latinoamericana o permanecerán como una disputa intraeclesial motivada por consideraciones pastorales. Es evidente, en todo caso, que dilucidar la cuestión acerca de si la religiosidad popular constituye en principio una alternativa a las formas culturales derivadas de la Ilustración, no es una problemática que la teología por sí misma pueda resolver. Será sin duda necesario un gran esfuerzo interdisciplinario que comprometerá especialmente a la Sociología, la Antropología y la Historia. Para la Sociología, disciplina en que se sitúa el presente artículo, será indispensable considerar el fenómeno religioso en su dimensión simbólica global frente a la cultura y no -como ha sido tantas veces el caso- limitar su conceptualización a los parámetros estrechos de instituciones específicas<sup>21</sup>. Con esto queremos decir que la institución religiosa no agota todas las dimensiones del fenómeno religioso, pues éste se proyecta más allá de sus propias formas de institucionalización a diferentes áreas de la vida cultural.

---

21 Si descontamos las investigaciones de carácter antropológico, la inmensa mayoría de las investigaciones en el área de la Sociología de la Religión se han limitado en América Latina a aspectos institucionales. Por una parte, se ha investigado las relaciones de las iglesias con sus respectivos Estados, por otra, un conjunto de procesos al interior de las iglesias, tales como catequesis, vocaciones sacerdotales, asistencia al culto, sentido de pertenencia a la iglesia, problemas organizativos de la pastoral por sectores, etc. No son abundantes, en cambio, las investigaciones que se refieren al fenómeno religioso como un fenómeno social total.

Ha sido justamente uno de los efectos del proceso de secularización religiosa, el hecho de que se haya limitado su conceptualización al ámbito de las instituciones, perdiéndose de vista, con ello, una de las dimensiones más importantes de la religiosidad, a saber, la dimensión de la eficacia simbólica. Los análisis de Sociología de la Religión aplicados a las actividades de la Iglesia no constituyen un análisis del fenómeno religioso propiamente tal, sino de la organización de la Iglesia en el cumplimiento de sus misiones específicas. De modo que contestar la pregunta acaso la religiosidad popular encarna una contracultura de la Ilustración, implica necesariamente criticar el concepto secularizado de la religión y el reduccionismo del análisis a los aspectos puramente institucionales.

Esta reinterpretación del concepto de la religiosidad popular presenta para la teología una serie de problemas que, a falta de espacio suficiente para analizarlos, quisiéramos al menos dejar enunciados. En su conjunto, ellos apuntan a la compatibilidad de aquellas formas de la religiosidad popular de base no cristiana con el catolicismo. En efecto, si se habla de la religiosidad popular como fundamento de una cultura específicamente latinoamericana, supuestamente opuesta a la Ilustración, es obvio que no podría reducirse la extensión del argumento solo a aquellas formas de la piedad popular católica, sino que tendría que aplicarse al conjunto de las expresiones religiosas populares. Entre ellas, naturalmente también a aquellas formas de sincretismo religioso nacidas de la

necesaria adaptación que las formas de religiosidad indias y negras debieron someterse ante la religión de los conquistadores<sup>22</sup>.

En este plano, sin embargo, surgen con la doctrina cristiana incompatibilidades de difícil solución. Las religiones indígenas no eran religiones salvacionistas, de modo tal que la presencia de un mediador divino que operase la redención del género humano era para ellas completamente incomprensible. De ahí que se acepte a Cristo como Dios, pero no necesariamente en la dimensión a él atribuida por el dogma de la Trinidad. También es apreciable la incompatibilidad en la consideración del papel del hombre frente a la divinidad. La acción humana es considerada en muchos casos como indispensable para el mantenimiento del orden cósmico y de la divinidad dentro de él, lo que obviamente contradice aspectos esenciales de la doctrina cristiana sobre la gracia. El culto representa, en este sentido, una forma concreta de la acción del misterio salvífico de la divinidad. Finalmente, si tenemos en cuenta los dos elementos ya señalados, es posible comprender también la diferencia en el concepto de historia que de ellos se deriva. La importancia del calendario y de sus ciclos en el mantenimiento del orden cósmico no

---

22 La consideración de los sincretismos religiosos en el conjunto de las elaboraciones de la teología latinoamericana acerca de la religiosidad popular, será a nuestro entender uno de los principales criterios para juzgar acaso la nueva valoración del culto popular es solo una decisión estratégica al interior del catolicismo, o bien tiene las dimensiones teóricas que aquí hemos supuesto, a saber, la búsqueda de una cultura específicamente latinoamericana.

puede sin más ser sustituido por la concepción de un salvador divino que, de una vez y para siempre, operó la redención, convirtiendo la historia profana en la manifestación misteriosa de la historia de la salvación.

Estos principios de incompatibilidad entre algunas formas de la religiosidad popular latinoamericana y el cristianismo son más claramente reconocibles en aquellos cultos que han mantenido su forma sincrética y que son, por lo tanto, reconocibles como religiones independientes<sup>23</sup>. Cuando se observan las formas de la piedad popular católica, sin embargo, el discernimiento se torna muchísimo más complicado. Las nuevas tendencias a la revalorización del culto popular asumen a este respecto una posición -según nuestro entender- en extremo ingenua. Se afirma la compatibilidad esencial entre la Iglesia y estas formas de culto de manera completamente *a priori*. Por un lado, se recurre al concepto de “semillas del verbo”, afirmándose que en toda religión, por distinta que ésta sea del cristianismo, existen semillas de la revelación divina que son posibles de rescatar mediante una adecuada evangelización. Por otro lado, se recurre al concepto de las «correspondencias estructurales» entre el cristianismo y las religiones indias y negras, concepto que afirma que la revelación de Cristo y los primeros siglos de vida de la Iglesia transcurrieron en una época tan rica en sincretismos religiosos que

---

23 Nos referimos, por ejemplo, al vudú, umbanda, María Leonza, Cristo-paganismo, inca-ri y tantos otros que, no obstante su carácter sincrético, son identificables como cultos independientes.

se puede sostener que la Iglesia asume todas las formas posibles de la experiencia religiosa<sup>24</sup>.

Para nosotros es evidente que ninguno de ambos conceptos permite abordar el estudio de las incompatibilidades que hemos mencionado puesto que, o bien se las desconoce, o bien se las reinterpreta sacándolas de su propia racionalidad. Por otra parte, a través de estos conceptos se afirma la discontinuidad entre los sincretismos religiosos de base no cristiana y el catolicismo popular. Si bien es completamente posible que tal discontinuidad exista, parecería ser más probable la hipótesis contraria, esto es, que existe una cierta continuidad entre las diferentes formas del culto popular referida a su papel frente a la cultura ilustrada, sean ellas sincretismos religiosos independientes, o bien, hayan asumido la expresión simbólica del catolicismo. Ambas hipótesis tendrían que ser verificadas por la historia, sin el recurso de la afirmación *a priori* de su compatibilidad con la doctrina de la Iglesia. Ello es requisito además para evaluar la posición que la misma Iglesia pretende asumir frente a los dictados de la cultura ilustrada.

La amplia problemática planteada por la revalorización del culto popular requiere, en consecuencia, ser estudiada desde diferentes aspectos y puntos de vista. El estado actual de las investigaciones al respecto no permite sacar conclusiones definitivas. En lo que resta de este artículo quisiéramos considerar tres temas

---

24 Cfr. Methol Ferré, A. op. cit. pg. 55.

que, desde la perspectiva de la Sociología, nos parecen de enorme relevancia en esta discusión. El primero que nos ocupará es la distinción entre religiones cálticas y religiones de la palabra. Ello se nos plantea como un requisito indispensable para poder definir las relaciones entre el cristianismo y la religiosidad popular. Si el culto popular es una alternativa a la cultura de la Ilustración, entonces debe serlo también frente a aquellas maneras de entender la religión -provenientes en gran medida de la Ilustración- que la reducen en última instancia a un conjunto de valores que deben ser puestos en práctica, esto es, a una ética social e individual. Los sistemas religiosos latinoamericanos, a diferencia de los europeos, nunca se constituyeron o expresaron en sistemas filosóficos que hubieran hecho posible esta transformación de la religiosidad en una afirmación de valores. La religión india y, en buena medida, la criolla permanecen como una organización cáltica.

El segundo de los temas que suscita nuestra atención se refiere a la conceptualización del límite de la sociedad<sup>25</sup>. Lo que significa simultáneamente la conceptualización de la trascendencia y de las formas sociales de su hipóstasis. La diferencia entre religiones cálticas y religiones de la palabra se expresa de manera

---

25 Véase Lozano, J. "La Religiosidad Popular y el Sentido de la Fe del Pueblo de Dios" en *Iglesia y Religiosidad...* op. cit. Lozano plantea explícitamente el problema del límite social y construye su teología desde esta perspectiva sin embargo, su planteamiento se ubica enteramente al nivel de la palabra, omitiendo la discusión de las acciones sociales específicas que expresan simbólicamente esta problemática.

inmediata en esta conceptualización. Mientras unas se abandonan a la eficacia de la fe para asegurar la reconciliación del hombre con el trascendente, las otras definen su relación con la divinidad a través de la eficacia de los rituales. El tema de la secularización debería ser analizado, a nuestro entender, en esta dimensión de la eficacia simbólica. Así, no solo se analizaría en la perspectiva de la secularización de la palabra -donde habitualmente es tratada esta problemática- sino también en la dimensión de la secularización del ritual. La discusión sobre este punto resume la pugna, no siempre exenta de contradicción, entre las dos grandes formas de institucionalización de la experiencia religiosa, proyectando además su influencia a la totalidad de la cultura y de las instituciones sociales.

Finalmente, quisiéramos referirnos también a la inserción de la religiosidad popular en el conjunto de la historia latinoamericana. El encuentro de las religiones indias y negras con el cristianismo y la modificación subsecuente de las formas y niveles de la eficacia simbólica de ambas, influye ciertamente en la organización social y cultural de América Latina<sup>26</sup>. La hacienda es, en nuestra opinión, la estructura social que mejor sintetiza el

---

26 Cuando hablamos de la hacienda lo hacemos en un sentido ideal - típico, esto es, resaltando arbitrariamente aquellas relaciones que, según pensamos, son esenciales a este tipo de estructura. No pretendemos por tanto ningún tipo de generalización empírica. Que la hacienda presente muchísimas variaciones de hecho, es un problema que debería dilucidarse en cada región específica.

sincretismo resultante. Ella mantiene aspectos fundamentales de la economía cáltica indígena, especialmente en lo que se refiere a la organización interna del trabajo, al mismo tiempo que introduce relaciones mercantiles entre sus productos, desconocidas para las formas anteriormente existentes del culto. Ella constituye, en su calidad de síntesis, la “Polis” del nuevo continente y mantendrá este carácter aún mucho después de su desaparición como unidad productiva de las economías criollas.

## *2. Religiones cálticas y religiones de la palabra.*

La primera cuestión que es preciso considerar, es la delimitación del fenómeno religioso que analizamos. ¿Qué se entiende por religiosidad popular y cómo se conecta ella con el conjunto de las formas sociales de la cultura? Antes de discutir teóricamente algunos de los aspectos involucrados en esta interrogante, parece aconsejable introducir un criterio histórico de delimitación de la problemática. El encuentro de las religiones indias y, posteriormente de las negras, con el cristianismo en América Latina sucede con la conquista española. De este encuentro que, naturalmente, no es simétrico, puesto que el cristianismo no inspira una empresa específica de conquista, se produce, en parte, la destrucción de las religiones indias y negras, en parte, su asimilación al cristianismo y, en parte, la sobrevivencia de ellas en la forma de sincretismos religiosos con las religiones indias y negras durante la Conquista.