

LA RELIGIOSIDAD POPULAR EN LA IDENTIDAD CULTURAL LATINOAMERICANA Y CARIBEÑA

Jorge Ramírez Calzadilla

Cuando hace ya poco más de dos años, en nuestro contacto en Ciudad México, el Dr. Luis Alberto Vargas, Director del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, nos propuso celebrar un intercambio entre académicos mexicanos y cubanos se gestaba un proyecto que ahora, después de múltiples dificultades, comienza a ser realidad en este Primer Encuentro Cuba-México sobre Religión. Inicialmente se pensó celebrarlo en 1996, pero problemas nuestros especialmente en las comunicaciones, derivados de la actual situación económica cubana, determinaron su postergación. La aspiración es continuarlos sistemáticamente alternando las sedes. Desearíamos que de este evento salgan acuerdos específicos para el próximo año y los sucesivos.

El proyecto incluye la ampliación a otros países del continente y en especial del Caribe. En esta ocasión se cursaron invitaciones a estudiosos de estas áreas. Esperamos que en próximas versiones la representación sea más variada. Seguramente los resultados de este Encuentro sentarán pautas y multiplicarán el interés por cuanto no cabe dudas que experiencias como ésta aportan una importante contribución a la urgencia de un reforzamiento de nuestra identidad latinoamericana y caribeña, en riesgo ante tendencias de una llamada globalización, que no es justamente la creación de un humanismo universal lo que persigue, sino propósitos hegemónicos no siempre confesos, que desde una base de control económico y político centralizado tienen efectos culturales e incluso religiosos en un otro modo que no es precisamente rescatar lo que ahora nos identifica en unidad con lo diverso.

En estas necesidades reside la razón de la temática que nos convoca. En la religiosidad popular se expresa el rico potencial creador del imaginario del pueblo, resume las vivencias históricamente compartidas y el modo con que el pueblo asume y manifiesta la representación de sus problemas y el modo de enfrentarlos, así como sus fiestas y esperanzas. Hay en ella un caudal de elementos comunes tan extenso que hacen meritorio continuar y desarrollar su estudio desde la perspectiva de las ciencias sociales y encontrar la riqueza de sus semejanzas y sus, por veces más aparentes que reales, diferencias según variantes locales y epocales. Es esta la tesis que, por los debates que en tres intensos días efectuaremos, desde ya podemos asegurar quedará suficientemente argumentada.

Perece obvio que dada la complejidad de la temática a debatir y los diferentes enfoques con que puede ser y será abordada, se requiere de un proceso en varios pasos. Primeramente es necesario un conjunto de definiciones, no con el ánimo de imponer criterios sino de comunicar al otro lo que uno entiende por cada concepto principal y el alcance que le concede; en segundo lugar una descripción de los hechos y un análisis de los mismos desdoblándolos en sus componentes caracterizadores y, por último, aventurar una valoración. Permítanme a continuación exponer así lo que en general consideramos es la religiosidad popular desde la experiencia investigativa cubana y lo que por ahora avisoramos tienen de común sus manifestaciones con lo que se produce en el entorno geográfico y cultural más próximo.

Quisiera antes, brevemente, expresar nuestro agradecimiento a las instituciones mexicanas que han hecho posible este Encuentro, a todos los que prestaron colaboración, principalmente el Centro de Estudios Martianos, entidad coauspiciadora en cuyos locales se nos acoge, y a ustedes que con sus valiosas intervenciones harán realidad el propósito de un fructífero debate, en particular a los que desde el exterior han venido a compartir experiencias y también nuestras dificultades. Un saludo especial a la Dra. Yolotl González,

que nos honra con su presencia, Presidenta de la Sociedad Mexicana de Estudios de la Religión, una de las instituciones organizadoras del Encuentro, conjuntamente con el Instituto de Investigaciones Antropológicas y el Instituto Nacional de Antropología e Historia por la parte mexicana y el Departamento de Estudios Sociorreligiosos del CIPS por Cuba.

A los cubanos es sumamente importante romper el aislamiento que se nos pretende imponer y asumimos como solidarias las ocasiones en que se viabiliza la oportunidad de intercambio y de conocer la realidad latinoamericana y caribeña y los resultados de las investigaciones de nuestros colegas. Apreciamos la tradición arqueológica, etnológica y antropológica mexicana y la riqueza que se desprende de la cultura mesoamericana en particular y latinoamericana en general, de la cual los centros de investigación y las universidades, como los aquí representados, son activos depositarios. Al Caribe nos unen lazos muy estrechos generados desde los angustiosos siglos del coloniaje y trata esclavista. Con sus instituciones académicas urge una más estrecha vinculación. Es necesario incorporar a estos diálogos a personalidades y organizaciones de los medios religiosos dedicados a estudios sobre las temáticas que nos ocupan.

A los que nos visitan deseamos con nuestra hospitalidad y cariño fraternal, resarcir de cierta manera las dificultades que sentirán por la crítica situación, agravada por un injusto bloqueo, a la que, creo gráficamente, le hemos dado en llamar "período especial", término que con seguridad oirán repetidamente.

La religiosidad popular: Una forma concreta de la religión?

Sobre la religiosidad popular existe una extensa literatura que la aborda desde diversos ángulos, antropológicos, sociológicos, culturoológicos, políticos y religiosos. El interés ha sido creciente en América Latina especialmente a partir de los 60. En su tratamiento se advierte

un doble aspecto: gnoseológicamente un primer problema consiste en su definición conceptual, sobre lo que no se ha alcanzado consenso o al menos no ha prevalecido un criterio. Ontológicamente la cuestión está en precisar lo que pueden ser sus rasgos caracterizadores, su espacio social, los escenarios en que se genera y desarrolla y sus condiciones inmediatas.

Se trata, lógicamente, de un fenómeno dentro del campo religioso. Pero sobre la religión las definiciones son muy variadas; no obstante, se puede coincidir en su carácter social, es una categoría cultural al decir de Max Weber, que consiste en primer término en un reflejo de la realidad, como lo sintetiza Marx, es decir, una forma de conciencia social en la que, siguiendo a Francois Houtart (1) se representan las relaciones de los hombres entre sí y con la naturaleza produciendo un sentido. El rasgo que la identifica y a la vez diferencia de otras formas de conciencia es la aceptación de la existencia objetiva de lo sobrenatural.

La conciencia religiosa se exterioriza en diferentes actividades, especialmente las de culto en las que el sujeto pretende una relación con su objeto, y en modos organizativos, tanto en normas, prohibiciones y regulaciones como en agrupaciones. La religión, además, como todo fenómeno social, cumple múltiples funciones en satisfacción de las más variadas necesidades que le dan razón de ser. Así se inserta con sus peculiaridades en el complejo de relaciones sociales, intergrupales, institucionales y entre individuos.

La relación con lo sobrenatural y las funciones de la religión son a su vez factores de importancia en la significación que puede alcanzar la religión especialmente en el individuo y grupos. Admitir la existencia de lo sobrenatural comporta una relación bilateral, el creyente presupone que puede ser escuchado por su objeto de devoción y que éste tiene capacidad de intervenir modificando a su favor el curso de los acontecimientos.

De ahí la importancia de rogativas, rituales propiciatorios y otras acciones de culto. Estas, por su lado, al mismo tiempo cumplen funciones de satisfacción de necesidades y demandas

del creyente, no sólo de carácter utilitario como obtener por tal vía lo que se pide, sino también de protección, respaldo, comunicación, explicación y otras. Por supuesto que las funciones no se agotan con lo dicho, son múltiples y variantes, incluye funciones reguladoras cuando los sistemas religiosos construyen modelos de conducta, valores éticos, ideales de vida. No siempre las funciones se dirigen en un sólo sentido enajenante, de opio, como lo unilateraliza cierto marxismo alejado del original esencialmente dialéctico. La religión puede también constituir estímulo y protesta. Es, como todo fenómeno social, ambivalente, contradictorio.

La significación social de la religión, dicho sea de paso, se mide por un conjunto complejo de factores, especialmente por su capacidad de incidir en la vida social, particularmente en la reproducción de una sociedad concreta. Es también variable por cuanto no todos los sistemas sociopolíticos requieren en la misma medida de la intervención de la religión, algunos en ausencia o debilidad de otros mecanismos tienen en lo metasocial, y por tanto en lo sobrenatural, el instrumento y el argumento fundamentales; pero otros los encuentran en las relaciones sociales, en sus leyes económicas, en sus posibilidades de concertación y en la ideología propia del sistema aun cuando se apele a lo religioso para una legitimación no fundamental (2).

Lo sobrenatural históricamente ha tenido distintas representaciones y referentes, desde objetos y fenómenos naturales, hasta procesos sociales y categorías éticas. Se han sobrenaturalizado entes naturales y sociales. La idea de un Dios, con sus atributos supremos, no siempre se presenta; no hay razón por tanto para reducir la religión a formas divinizadas, incluso no siempre el objeto de sobrenaturalización se llega a personificar, y al examinar el modo con que popularmente se construye lo religioso, esto no es posible desconocerlo.

Lo trascendente es consustancial a la religión, como lo subrayan Luckmann y otros autores; pero no le es exclusivo -si lo entendemos como lo que traspasa límites temporales y

espaciales (3). Tampoco la trascendencia religiosa adquiere iguales dimensiones en sus distintas manifestaciones, por veces tiene el sentido escatológico de los grandes sistemas religiosos pero en otras no va más allá del marco de la vida terrenal finita.

La conciencia religiosa, por su parte, tiene diversos contenidos y niveles de elaboración. Las relaciones de los hombres entre sí han atravesado por variadas modalidades en dependencia de factores económicos, políticos y espirituales. Las relaciones con la naturaleza también han cambiado en la medida en que ésta se ha culturalizado, ha recibido un producto cultural y ella misma se ha convertido en manifestación de la cultura humana. Las representaciones de ambos tipos de relaciones entonces han debido modificarse. La estructuración de las ideas religiosas transita de formas simples a complejos doctrinales, al tiempo que subsiste una conciencia religiosa sistematizada, elaborada a niveles ideológicos, y otra que pudiéramos denominar cotidiana o común con mayor peso de las emociones.

Los rituales religiosos se expresan en dependencia del contenido y nivel de las representaciones religiosas y de funciones, como se apuntó anteriormente. No todos presentan igual complejidad o formalidad como hay variaciones en las normativas y en las formas de agrupación, algunas de los cuales tienen alcance internacional y otras sólo local o simplemente las creencias y prácticas quedan en el sujeto portador no religiosamente agrupado, o cuando más en el grupo familiar.

La religión, en resumen, en tanto concepto es un producto ideal abstracto y general. Ontológicamente se verifica en la práctica social en formas concretas bajo determinados sistemas de ideas, actividades y elementos organizativos. Cada una surge en correspondencia con el modelo sociocultural donde se origina, y varía según los cambios del mismo y también al recibir influencias por el contacto entre culturas. Algunas se organizan más que otras y hasta llegan a tener niveles hegemónicos sobre todo cuando derivan de culturas dominantes o se asocian a ellas; pero hay formas religiosas de menor sistematización teórica

y organizativa, con una notable espontaneidad. Es a estas últimas a las que parece corresponder la llamada religiosidad popular.

Por supuesto que los cambios en las formas religiosas concretas no son absolutos, conservándose al menos un núcleo estable. Los sistemas teórico doctrinales y las organizaciones operan en resistencia a la variación y a la espontaneidad, conformando la ortodoxia doctrinal, litúrgica y organizativa; pero en la medida que se crean círculos que se alejan de la ortodoxia se producen variantes religiosas más permeables al cambio, a la espontaneidad y a la incorporación de elementos nuevos o procedentes de otras formas religiosas. Es en este movimiento de distanciamiento de núcleos de ortodoxia en el que probablemente encontremos explicación a la religiosidad popular.

Sobre el concepto religiosidad se han levantado polémicas dadas las interpretaciones hechas. Es conocido que teólogos de la liberación, como Pablo Richard (4) y otros autores, lo objetan por el sentido peyorativo conferido al compararla con la religión oficial desde una perspectiva elitista. Lejos de tal enfoque nuestra propuesta es que la religiosidad puede definirse como propiedad de la religión, en tanto modo con que ésta se presenta en sus portadores tanto individuales como grupales. Hay entonces una religiosidad según diferentes tipos religiosos y también considerando zonas, regiones o sectores poblacionales. Así es apropiado concebir la existencia de una religiosidad correspondiente al pueblo o religiosidad popular, es decir, el modo con que el pueblo acepta y manifiesta la religión, o su religión. Otro problema es entonces definir lo popular.

Popular puede ser entendido como cualidad del pueblo, aquello que se genera en el pueblo o que éste lo asume y modifica apropiándose. Pueblo, no en su acepción etnológica de comunidad cultural, ni política de nación, sino como categoría sociológica, es la parte mayoritaria de la población constituida por los actores sociales que con su actividad productiva mantienen y reproducen la sociedad y son agentes de su cambio. Es usual en los

teólogos liberacionistas latinoamericanos identificar al pueblo con el "pobre", o "empobrecido", "oprimido", despojado del producto de su trabajo (5). Leonardo Boff lo identifica con "clase subalterna" (6). Es frecuente además que lo asocien a una significación cultural y religiosa: pueblo como sujeto de una cultura popular o de una religiosidad popular, pueblo creyente, integrante de la iglesia popular.

Características y condiciones de la religiosidad popular latinoamericana y caribeña.

En el campo religioso de los países latinoamericanos y del Caribe hispanos y francoparlantes, un antecedente histórico cultural común lo constituye el establecimiento del catolicismo como religión oficial y formando parte del sistema de dominación. Dos hechos se destacan en el proceso de interrelaciones entre la cultura occidental que se impuso a partir de la conquista y colonización europea y las culturas autóctonas y la africana importada con la esclavitud: de una parte el tipo de catolicismo que como modelo religioso portaban los colonizadores españoles y portugueses y, de otro, las condiciones de la evangelización que permitieron la pervivencia de formas religiosas ajenas a ese modelo.

España y Portugal permanecieron por largo tiempo cerrados a la modernización de la otra parte de Europa en la que avanzaba el capitalismo acompañado del protestantismo entonces naciente. Persistía en ellas una religiosidad de fuertes rasgos medievales al tiempo que contenía influencias moriscas y judaizantes. El catolicismo llevado a sus colonias por aventureros era distante de la mística y la ortodoxia y, por la presencia de creencias mágicosupersticiosas, era más próximo a un tipo de religiosidad que para diferenciarla se le ha comúnmente denominado catolicismo popular.

La evangelización era en la práctica un pretexto o cuando más un sostén ético ideológico a los efectos de una empresa realmente económica y política, más que una finalidad espiritual de conversión de pueblos no cristianos, lo que por supuesto no excluye la participación de

hombres verdaderamente interesados en la expansión católica por razones propiamente religiosas.

El aborigen en el continente fue sometido a un sistema de vasallaje que, aun cuando bajo condiciones de explotación, permitía un interés del productor en la cosecha. Con ello se conservó la cultura agrícola y los rituales de fertilidad propios de ella conjuntamente con la sacralización de la tierra y sus productos. De este modo se posibilitaba la subsistencia de símbolos, representaciones y significados de los grandes sistemas religiosos mesoamericano e incaico. Otra fue la suerte de las culturas aborígenes periféricas en especial al ser diezmada la población.

Las economías de plantación tuvieron otras condiciones materiales de vida aunque los efectos religiosos con relación a la evangelización no fueron muy diferentes. En ellas la mano de obra esclava era imprescindible para lo cual es conocido se estableció la trata negrera y la esclavización de africanos de diferentes etnias. El esclavo no podía tener interés en la cosecha al despojarle el sistema del producto de su trabajo. Sus rituales agrícolas fueron perdiendo importancia al mismo tiempo que lo ganaban los ritos de protección y la adivinación.

La conversión del esclavo al catolicismo no podía estar en los reales propósitos del esclavista, era mas bien un estorbo si se destinaba a ello horas que reducían las largas jornadas de trabajo y si los conversos debían acogerse al cumplimiento de días de precepto. Pero más difícil resultaba admitir la igualdad entre hombres de una misma religión cuando el argumento básico de la esclavitud era justamente la desigualdad que justificaba el sometimiento de "paganos" e "idólatras". Se impuso así una cierta obligada permisividad por la que lograron persistir las religiones africanas, aunque en las nuevas condiciones sufrieron modificaciones hasta las formas derivadas actuales. Esta fue la suerte de las zonas donde hubo fuertes asentamientos africanos, en particular el Caribe insular y parte de Brasil.

Bajo tales circunstancias la cultura latinoamericana y caribeña actual, la que ha recibido otras influencias culturales también de Europa (de donde proceden el judaísmo y moravos, entre otros) y de Estados Unidos (que ha aportado el espiritismo y formas protestantes), presenta en el campo religioso junto al catolicismo oficial sustentado institucionalmente por la Iglesia Católica, sus jerarquías y élites, otras formas religiosas y una religiosidad que si bien tiene elementos católicos popularizados se aleja en diferentes grados de las ortodoxias, incluyendo componentes de religiones autóctonas aborígenes en algunos lugares y africanas en otros, ambas con una existencia actual en grupos, sectores, y por veces comunidades étnicas, con diversos niveles de preservación de las formas originales. Este cuadro se ha complejizado aún más en las últimas décadas con la irrupción de los llamados nuevos movimientos religiosos, los que, entre paréntesis, retan no solo a la Iglesia a costa de cuya membresía tradicional crecen, y a los científicos sociales en cuanto a desentrañar la lógica de ese crecimiento, sino tal vez también a la propia identidad cultural latinoamericana y caribeña.

En una extensa literatura, como ya dije, se examina esa peculiar síntesis cultural que en distintas modalidades existe matizando el campo religioso, a la que se ha dado en llamar religiosidad popular, aunque también piedad popular, religión del pueblo o catolicismo popular. No siempre se aporta una definición del fenómeno y a veces incluso se describen formas locales sin darle una denominación genérica.

Es interés de los académicos por ser expresión de la interrelación de culturas, por los modos vivenciales de expresarse, por su relación con factores referidos a grupos, etnias, sectores, clases o aspectos económicos. Los textos eclesiales le han dedicado atención incluso en documentos conciliares, de conferencias de obispos latinoamericanos y en una encíclica, clasificándola inicialmente de fe imperfecta, más tarde de fe legítima con un sentimiento evangélico y, por último, de auténtica fe católica (7).

El común de los estudiosos y analistas de esta religiosidad coincide en apuntar como factor

causal de la misma la conservación de elementos religiosos autóctonos y africanos durante y posterior a la colonización. Por ello tal vez no parece desacertado asegurar que en lo religioso es el producto más significativo de los cinco siglos de evangelización no hace mucho conmemorados.

Carlos M. Rama, por ejemplo, afirma que las grandes religiones latinoamericanas no son más que el subproducto de las conquistas que implantaron pero no destruyeron totalmente las antiguas creencias indígenas o africanas (8). Gilberto Giménez dice que es "la resultante del cruce de las grandes religiones precolombinas (sobre todo el mundo incaico y azteca-maya) con el catolicismo español de la contrarreforma"(9). Cristian Parker considera que el discurso religioso popular conserva temas doctrinales del cristianismo con creencias místico mágicas (10). Manuel María Marzal apunta la supervivencia de mitos cosmogónicos y los ritos agrarios alrededor de la Pashamama y los opus (11). Guillermo Bilbao Zabala comenta las sustituciones de deidades y rituales mayas por figuras cristianas y el acudir lo mismo al Dios católico que a deidades o a los espíritus de los antepasados (12). En Cuba, según veremos más adelante, en las devociones populares se confunden símbolos católicos y africanos con influencias espiritistas; algo similar se advierte en el resto del Caribe insular y en Brasil.

En las prácticas simbólicas populares es usual el empleo de servicios que se ofrecen en templos católicos, en especial algunos específicos. Ellos son depositarios de imágenes determinadas, generalmente no sustituibles por otras similares, en torno a las cuales se han generado leyendas míticas sobre varias versiones pero con aportes de la creatividad imaginativa popular, aunque por veces los devotos no saben, no pueden o simplemente no les interesa dar ni buscar una explicación coherente, como tampoco sitúan a su objeto de culto dentro de un sistema religioso, ni siquiera en tanto mediadores sino aislados, milagrosos ellos en sí mismos. Así lo subraya, por ejemplo, Angellina Pollak-Eltz (13) y lo

hemos constatado en las investigaciones cubanas y en estudios exploratorios en Nicaragua (14). En los templos, además, se realizan bautizos y ritos mortuorios (muy demandados seguramente por su relación con el inicio y fin de la vida), se bendicen imágenes, el agua, el guano. Son, en definitiva, reservorio de una sacralidad no discutida y, es probable, que en la religiosidad latinoamericana y caribeña un rasgo común sea la simultaneidad religiosa, es decir, los creyentes admiten con igual validez símbolos y cultos de formas diferentes.

Los misioneros y en general los conquistadores hispanolusitanos, declarados católicos, no sólo admitieron que figuras de su santoral presidieran cofradías o caribeños cabildos bajo cuyo manto se ocultaban deidades, y que se incorporaran a las imágenes surgidas en el contexto latinoamericano elementos simbólicos autóctonos, como se advierte en la Virgen de Guadalupe, sino que llegaron a construir sus catedrales y monumentales iglesias sobre las ruinas de templos de las grandes religiones de los territorios conquistados, lo que es destacable en México. Es así difícil precisar si los que acuden a los locales católicos y emplean o solicitan sus servicios lo hagan convocados propiamente por los símbolos de esta religión o por los de otras.

Pese a la heterogeneidad es frecuente que se señalen como características que en lo fundamental consiste en devociones a santos, vírgenes, cristos, en peregrinaciones, procesiones, asistematicidad en las actividades culturales, rezos, cantos, promesas, danzas, la apropiación de imágenes, el empleo de alimentos y plantas, ausencia de estructuras organizativas formales y de complejas teologías, presencia del gesto, el diálogo con el objeto de devoción, prácticas de curación. En su diversidad se trata en definitiva de un mismo fenómeno con rasgos diferenciales entre zonas y culturas locales y por razones coyunturales. En las formas concretas de esta religiosidad, posiblemente las más significativas, se describen entre otras: la devoción y peregrinación a la Virgen de Guadalupe en México, Santo Domingo en Managua, la Asunción en Masaya, la Sangre de Cristo y otros rituales en la

semana santa nicaragüense, el culto a María Leonza en Venezuela, la peregrinación a la Virgen de Luján, las prácticas rurales en Santiago del Estero, los cultos a los santos porteños (San Cayetano, Santa Lucía, Santa Catalina y Santa Rita) en Argentina, la fiesta patronal de Loja en Ecuador, el Diablado de Oruro en Bolivia, la peregrinación a la Virgen de Tirana en Chile, la festividad en torno a figuras milagrosas (San Lázaro, la Caridad, la Merced, la Virgen de Regla, Santa Bárbara) y las creencias y prácticas religiosas en zonas rurales en Cuba.

El milagro, el compromiso casi contractual que el creyente contrae y que pocos se atreven a incumplir, la devoción prácticamente incondicional, caracterizan estas devociones a figuras sobrenaturales; pero lo es también el que en sus leyendas está presente en diferente modo el sufrimiento, la relación preferente con los humildes, la pobreza o mestizaje. De modo que puede decirse que una condición de popularización del símbolo que estas figuras tienen, es que de una forma u otra reflejan las condiciones de vida del pueblo, su marginación, dolores y dificultades. Pero no es una visión pesimista sino que en ellas hay el triunfo al fin sobre la muerte y los padecimientos.

Junto a estas devociones relativamente autónomas de sistemas religiosos organizados, existen por supuesto las ortodoxias sostenidas por organizaciones como la católica cuya realidad no es discutida, pero también las correspondientes a religiones autóctonas en comunidades aborígenes cuya legitimidad y derecho de reconocimiento es exigida no sólo por algunos indigenistas, sino en especial en los últimos tiempos por crecientes movimientos de defensa del indio y del negro, como se ha verificado en las Asambleas del Pueblo de Dios efectuadas.

Ortodoxias de otro tipo son las derivaciones de religiones africanas que sin conservar determinaciones étnicas originales, ni tampoco raciales en todos los lugares, se han extendido en sectores populares al igual que el espiritismo, por veces interrelacionándose

notablemente, siendo ambos tipos religiosos sostenidos por grupos generalmente no muy formalizados. Algunos autores, considero que erróneamente, han ubicado las expresiones religiosas de origen africano y modalidades del espiritismo dentro de la religiosidad popular por el hecho de haber alcanzado cierta difusión en la población.

En estos casos se encuentra el vodú haitiano; el candomblé de Bahía, la santería, el palo monte y los Abakuá de Cuba; el Shangó de Trinidad y Tobago; los llamados cultos africanos de Colombia, Venezuela y Guayana; el Batuke de Puerto Alegre (Río Grande do Sul); la Umbanda brasileña (mezcla de elementos africanos, católicos, orientales y espiritistas); el Macumbé de Río de Janeiro (intermedio entre el candomblé y la umbanda); el espiritismo "de cordón" cubano. "En el Caribe inglés y, más particularmente en Jamaica", según opiniones de teólogos reunidos en Oaxtepec, puede incluirse el movimiento Rastafari, "que ofrece una combinación de movimientos religiosos con renacimiento cultural y mesianismo sociopolítico" (15).

Un aspecto importante en estas ortodoxias autóctonas y de origen africano, y más aun en la religiosidad popular en especial mientras sus manifestaciones más se alejan de unas y de otras ortodoxias, es el sincretismo. Este concepto merece un análisis más detallado debido a las diversas interpretaciones que se le han dado. Aun cuando una redefinición escapa a los propósitos de este trabajo, no se puede dejar de apuntar dos cuestiones: el sincretismo no es rasgo exclusivo de religiones aborígenes y africanas y sus derivaciones, ni corresponde denominarlas genéricamente de cultos sincréticos con una cuota de etnocentrismo europeo; lo otro es que el sincretismo en las condiciones americanas no fue el producto de un intercambio paritario ni una simple asimilación, es la resultante de complejas relaciones culturales en un proceso mas apropiadamente denominado de transculturación como lo acuñara Fernando Ortiz (16).

La religiosidad popular en Cuba.

Las investigaciones sociorreligiosas cubanas (17) revelan que ninguna de las expresiones religiosas organizadas establecidas en diferentes etapas ha llegado a prevalecer sobre las restantes. El catolicismo, a pesar de disponer de mejores condiciones desde su arribo con la conquista y posteriormente por encima de prescripciones laicas de las constituciones republicanas al conservarse dentro de las estructuras de poder, concentró su influencia en zonas urbanas principales y en sectores acomodados. No obstante, algunos elementos de su doctrina y liturgia se han popularizado, como el culto a los santos y sus imágenes en tanto especie de patronos cada uno de determinadas situaciones humanas o protectores de enfermedades; el empleo de objetos bendecidos; prácticas de bautismo y misas de difunto; portar estampas, crucifijos, detentes. Pero el pueblo recrea los símbolos católicos y los asume a su modo no en su sentido propiamente sacramental sino en función protectora sobre bases eminentemente mágicas.

A las expresiones de origen africano, por no disponer de estructuras centrales reguladoras y más aún por estar ubicadas bajo las limitantes de una cultura dominada, no les fue posible alcanzar capacidad de sobreponerse, máxime al ejercerse sobre ellas y sus portadores prejuicios y discriminaciones. La cultura africana ha tenido, no obstante, un peso considerable en la sociedad cubana y sus representaciones, mitologías y prácticas simbólicas han trascendido los grupos de practicantes entrenados. Siendo un modelo bien diferente al occidental, con una cosmovisión propia y valores que no pueden encuadrarse en códigos cristianos, ha tenido sin embargo características que le han permitido un intercambio con el catolicismo y el espiritismo. Ha aportado a la religiosidad más extendida un modo contractual y dialogado de devoción de figuras con funciones generales de protección, de milagros y otras específicas de cada una, el recurso de la adivinación, las ofrendas, las danzas y las comidas rituales, el culto a antepasados, el asociar lo religioso a lo festivo.

El espiritismo tampoco con estables estructuras centralizadoras se ha extendido en la población al tiempo que su forma organizada, llamada científica, se ha modificado en versiones popularizadas. En estas son principales ideas sobre el contacto con los espíritus que intervienen en la vida cotidiana, el trance, curaciones mágicas, amuletos, ritos mortuorios, consultas para solucionar problemas, las reencarnaciones, asimilando elementos católicos y de expresiones de origen africano. El espíritu y el "muerto" son aspectos que acercan al espiritismo y al palo monte y también a la santería.(18)

El protestantismo tampoco ha podido prevalecer por dos motivos: su arribo tardío (fines del pasado siglo y a lo largo del XX) y por su culto ajeno al modo preferenciado por los creyentes cubanos. Una mayor posibilidad de difusión la tienen las formas que practican al carismatismo precisamente por el modo con que realizan sus ceremonias y una teología en algunos casos cercana a las ideas religiosas popularizadas.

Otras expresiones han tenido un alcance mucho más reducido como el judaísmo vinculado a lo étnico, el vodú haitiano, formas filosófico-religioso-orientales y otras.

Un estudio realizado en los finales de la década de los 80 permitió precisar que la religiosidad más extendida en la población cubana se movía en niveles intermedios y bajos de elaboración de las ideas religiosas y en prácticas irregulares, asistemáticas, alcanzando a poco más de la mitad de la población, mientras un nivel alto de estructuración, coincidente con los diferentes sistemas religiosos organizados, apenas alcanzaba a un 15% al igual que los no creyentes, correspondiendo un 20% a vacilantes. (19)

Los indicadores de religiosidad son más frecuentes en ideas en torno al destino, la suerte, el milagro y van reduciéndose en la medida que se acercan a teorías escatológicas y a la pertenencia a alguna organización religiosa. La asociación entre religión y problemas cotidianos, la salud, la protección, la adivinación, es un rasgo predominante.

La manifestación más significativa de esta religiosidad está en las devociones masivas a

figuras milagrosas en fechas prefijadas, tanto en celebraciones domésticas como especialmente en determinados santuarios católicos. Es el caso de San Lázaro, la Caridad, la Virgen de Regla, la Merced y Santa Bárbara. Los devotos no son propiamente católicos, ni santeros ni espiritistas. Declaran una dependencia de su objeto de culto aunque no logran explicarlo y menos aun lo sitúan dentro de algún sistema religioso. Peticiones y agradecimientos por la solución que se atribuye de los problemas más variados, mayoritariamente la salud y la protección, centran las motivaciones.

En San Lázaro, representado por un viejo leproso, muy milagroso pero exigente en el cumplimiento de las promesas, se funden la versión católica del Lázaro de Betania y Obispo de Marsella, la parábola evangélica del rico epulón, la deidad dahomeyana Babalú Ayé y la imaginación popular. La Caridad, asociada a la Virgen de Regla, mestiza, con su significado de amor se ha relacionado con la deidad yoruba Ochún, símbolo de la dulzura y popularmente es tenida por milagrosa, que se apareció en una tormenta a tres hombres en un bote, un español, un negro y un indio, es decir, componentes del pueblo cubano. La Merced tiene una referencia católica con los cautivos, por lo que se le une a los que sufren prisión; el color blanco de su vestimenta favoreció fuese identificada con Obatalá, deidad de la pureza. Santa Bárbara en cuya imagen católica se incluye la torre en la que sufrió prisión y la espada con que fue decapitada, se ha relacionado con Shangó deidad guerrera, también yoruba. Adviértase en todos la asociación al dolor, la pobreza y otros aspectos comunes a la vida del pueblo. Pero son pocos a los que les interesan esas explicaciones, para los creyentes cada una es milagrosa por sí misma, el interés es pedirle y hacerle ofrecimientos en especial si se considera ha concedido lo que se le solicita.

Hay otras figuras y lugares de devoción popular. Son atrayentes a tales efectos ciertas tumbas a las que se les conecta al milagro. Es lo sucedido, por ejemplo, con la Milagrosa del Cementerio de Colón, que guarda los restos de una mujer fallecida de parto a principios del

siglo sobre la cual se fue tejiendo espontáneamente una leyenda y la facultad de conceder peticiones.

En las zonas rurales cubanas con una reducida presencia de expresiones de origen africano y donde ha sido deficitario el trabajo pastoral católico, se constata una relativa mayor influencia espiritista y que la religiosidad en general se mueve principalmente en niveles bajos de elaboración en ideas y prácticas de contenido mágico supersticioso alrededor de curaciones, el mal de ojo, espíritus que aparecen, luces y fantasmas.

Si bien, en resumen, hay en Cuba formas religiosas populares como las expresiones de origen africano, el espiritismo y elementos del catolicismo, es nuestro criterio que el concepto religiosidad popular debe reservarse a esos niveles intermedios y bajos de elaboración religiosa, conformando un tipo de religiosidad, típica en el caso cubano, que pese a su heterogeneidad e irregularidad, posee rasgos propios que la diferencian de las ortodoxias de sistemas organizados, aunque asuman representaciones y prácticas simbólicas de ellas que revelan un modo propio del pueblo de expresar su manera de concebir lo sagrado y de vincularlo a su vida.

Algunas reflexiones para concluir.

La religiosidad popular, o más bien el fenómeno al que se designa con ese concepto aun tan impreciso, es sin dudas compleja, heterogénea, multivalente e interrelacionada con otros muchos factores sociales y de la vida espiritual y la cotidianeidad de individuos y grupos, al tiempo que presenta notorias similitudes en sus diferentes formas entre los pueblos latinoamericanos y caribeños.

Las naciones de América Latina y el Caribe comparten un espacio geográfico, una historia y un escenario socioeconómico que las sitúan en semejantes condiciones de dependencia y desarrollo incompleto; pero también rasgos culturales y si entendemos la cultura como la

define Clifford Geertz un sistema de "significaciones representadas en símbolos" (20), la religión es un elemento que identifica a los pueblos del área, particularmente la religiosidad popular con representaciones simbólicas semejantes en su naturaleza más interna, producida sobre todo espontáneamente y no por instituciones estandarizadoras.

Sobre la religiosidad popular se han tensado conflictos de contenido social, político e ideológico. Elio Masferrer Kan sitúa dos momentos en que ha sido y es cuestionada, primeramente por los liberales que la percibieron como traba y rémora por lo que era deseada su eliminación y, en este siglo, por las contradicciones que plantea el capitalismo y la consecuente industrialización frente a la cultura y producción tradicional agraria (21). Para Houtart la cuestión está en que "las clases subalternas", sostenedoras de lo que él llama religiosidad tradicional, para sobrevivir "deben reproducir las formas precapitalistas de existencia y de reproducción" (22). En estas condiciones de cambio socioeconómico, y por tanto también ideológico, la religión atraviesa por modificaciones al tiempo que unas formas se adaptan o promueven el cambio mientras otras lo resisten o son afectadas por inadecuaciones de sus representaciones y modos rituales.

Con un enfoque político algunos analistas en la línea de la Teología de la Liberación, consideran que la religiosidad popular es portadora de la fuerza transformadora del pueblo. Según Leonardo Boff existe una "función revolucionaria" en la religión que depende de "una visión religiosa del mundo que se ajuste a los intereses libertarios del pueblo" (23). Se ha considerado necesario, como lo hace Diego Irarrázabal, una correlación entre la "tradicción de la masa con las tareas y símbolos liberadores de la actual coyuntura", que para Pablo Richard consiste en que la transformación revolucionaria está sujeta a la "aptitud para construir una visión religiosa del mundo... opuesta a la visión dominante" (24).

Para las jerarquías eclesiales la religiosidad popular ha tenido diferentes lecturas. La tendencia general ha sido captarla a prácticas ortodoxas o al menos conservarla próxima, lo que puede

responder a intereses institucionales por razones asociadas a la masividad. También se advierte manipulaciones en cuanto a mantener esa religiosidad en marcos ritualistas, marcadamente piadosos que a los efectos sociales y políticos puedan resultar enajenadores ante emergentes situaciones de cambio.

Otro cuestionamiento para la religiosidad popular es en la actualidad la invasión de los nuevos movimientos religiosos procedentes en su mayoría y con apoyo de Estados Unidos en el doble sentido de reto a la tradición cultural latinoamericana y caribeña, y por otra parte el contenido político de teologías que las acompañan de sentido descomprometedor y evasivo ante lo social, cuyos efectos son conocidos especialmente en la experiencia centroamericana.

Desde diferentes ángulos se manifiesta preocupación por el incremento del carismatismo a costa de la catolicidad, real o no, de las masas del continente, asumido por la población adscrita a la religiosidad popular e incluso penetrando en iglesias protestantes históricas y hasta en la liturgia católica. A su favor cuenta con la novedad que lo hace alternativo a formas que tal vez estén desgastadas y con la proximidad al modo con que el pueblo acostumbra a expresar su religiosidad, específicamente por prácticas curativas de la "sanidad divina", la presencia del gesto, el movimiento, la música rítmica, un ritual poco formalizado, la búsqueda de la experimentación sensorial de lo sobrenatural y la posesión por el espíritu hasta el trance. Los problemas que se derivan de este crecimiento se formulan en cuanto si el carismatismo realmente atenta contra la tradición cultural y la identidad latinoamericana y caribeña, si es o no siempre una modalidad enajenante y evasiva de los problemas sociales y bajo qué factores sí puede serlo o resultar estímulo y protesta.

Seguramente problemas de esta naturaleza serán objeto de reflexiones y debates en nuestro encuentro, junto con otros muchos y variados aspectos que recogen la rica gama de la religiosidad de nuestros pueblos, sus manifestaciones específicas, devociones concretas, uso

ritual de plantas, el culto a los antepasados, mitos y leyendas, modificaciones de representaciones, reacomodos de estrategias institucionales religiosas, las dinámicas de cambio y de resistencia, las relaciones interculturales, y otros además de temas teóricos y metodológicos. Los enfoques serán igualmente variados, filosóficos, antropológicos, arqueológicos, sociológicos, politológicos, históricos. Es muy probable que al final descubramos que por encima de tanta diversidad hay en el fondo una sorprendente semejanza que culturalmente nos hace a latinoamericanos y caribeños más próximos que distantes.

De todo corazón, estimados colegas, les deseo un fructífero intercambio, debates constructivos y que al despedirnos quede entre nosotros una creciente necesidad de colaborar mutuamente y un vivo deseo de volver a reunirnos. Éxitos y una agradable estancia y un feliz regreso.

Referencias y Notas

- 1) Houtart, F: "Sociología de la religión", Ediciones Nicrao, Managua y CEA, La Habana, 1992.
- 2) Para profundizar en la significación social de la religión, puede consultarse a Houtart, F: "Religión y modos de producción precapitalistas" de l'Université de Bruxelles y Ed. IEPALA, Madrid, 1989, y Ramírez, J.: "Religión y relaciones sociales", La Habana, 1995 (en edición por Editorial Academia).
- 3) Sugiero consultar el interesante trabajo de Nikos Kokosalakis: "Orientaciones de cambio en la sociología de la religión", en "Religiones: cuestiones metodológicas", Religiones

latinoamericanas, México, ene-jun 1991, pp. 11-24.

4) Richard, P.: "Religiosidad popular en Centroamérica", Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), San José, Costa Rica, 1987.

5) Es en estos términos que lo definen Leonardo y Clodovice Boff en: "Como facer Teología da Libertacao", Vozes, Petrópolis, 1986, pp. 42, 69, 71 y 72; Leonardo Boff en: "Igreja, carisma e poder", Ed. Vozes, Petrópolis, 1982, p.211; Elsa Támez en: "La Biblia de los oprimidos. La opresión en la Teología Bíblica", Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), San José, Costa Rica, p.15; Gustavo Gutiérrez en: "Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job", Instituto Bartolomé de las Casas, Lima, 1986, p 94.

6) Boff, L.: "Igreja, carisma e poder", ed, cit. p.183.

7) Tal evolución de la valoración eclesial de la religiosidad popular se advierte en la lectura de documentos como los siguientes; Concilio Vaticano II: Conclusiones. Declaraciones. Documentos pontificios complementarios", Biblioteca de Autores Cristianos, segunda edición, Madrid, 1966, p.853; "II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano: La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio", tercera edición, II Conclusiones, CELAM, Bogotá, 1969, pp. 111-120; "Exhortación apostólica de su Santidad Pablo VI: Evangelii Nuntiandi, al episcopado, al clero y a los fieles de toda la Iglesia acerca de la evangelización del mundo contemporáneo", publicada en Roma el 8 de diciembre de 1975 en "L'Osservatore Romano" órgano oficioso del Vaticano; III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano: La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina", Puebla, 1979, p.83.

8) Rama, C. :M.: "La religión en el Uruguay", Edic. Nuestros Tiempos, Montevideo, 1974.

9) Giménez, G.: "Cultura popular y religión en el Anahuac", México, 1978, p.12.

- 10) Parker, C.: "Religión y clases subalternas urbanas en una sociedad dependiente. Religiosidad popular urbana en América Latina. Un estudio de caso en Chile", Université Catholique de Louvain, 1986, p.289.
- 11) Marzal, M.: "Evangelio y mitos populares. Es posible una iglesia indígena en el Perú?", en Panorama de la Teología Latinoamericana II, recopilación de materiales, Equipo SELADOC, Edic, Sígueme, Salamanca, 1975, p.p. 143-160.
- 12) Bilbao, G.: "Espiritualidad del hombre latinoamericano", publicado en la anterior recopilación citada, pp. 161-176.
- 13) Pollack-Eltz, A.: "El culto a María Leonza en Venezuela", Caribbean Studies, Río Piedras, V.7, No.4, 1968, pp. 45-53.
- 14) Ver el informe de Ramírez, J.: "Semana Santa en Nicaragua. Estudio exploratorio sobre religiosidad", que obra en el Departamento de Estudios Sociorreligiosos.
- 15) "Informe Latinoamericano para la Segunda Asamblea General de la Asociación EcuMénica de Teólogos del Tercer Mundo", Oaxtepec, 7-14 de diciembre de 1986, documento en impresión ligera, p.17. Aquí se hace mención al renacimiento de "los cultos afroamericanos en las antiguas regiones de esclavitud negra", considerados incluso "parte importante del llamado catolicismo popular", afirmación poco acertada en mi criterio.
- 16) El concepto lo propone el sabio cubano Fernando Ortiz en varios de sus trabajos y lo define y precisa en su libro "Contrapunteo del tabaco y el azúcar", Editora Ciencias Sociales, La Habana, 1984
- 17) Entre otros trabajos el que recoge de forma más amplia el tipo de religiosidad prevaleciente en Cuba es el siguiente: Colectivo de autores: "La conciencia religiosa. Características y formas de manifestarse en la sociedad cubana actual", Departamento de Estudios Sociorreligiosos, La Habana, 1993 (en edición).

- 18) Sobre las expresiones de origen africano y el espiritismo es recomendable consultar: Arguelles, A, e I. Hodge: " Los llamados cultos sincréticos y el espiritismo", Editorial Academia, La Habana, 1990.
- 19) Colectivo de autores. Ob. Cit.
- 20) Geertz, Clifford: "La interpretación de las culturas", Gedisa, México, 1987, p.88; citado por Carlos Garma Navarro: "Cultura Nacional y procesos de secularización" en "Religiones: cuestiones teórico-metodológicas", Edic. cit. pp. 57-71 (p.58).
- 21) Masferrer, E.: "Nuevos movimientos y tendencias religiosas en América Latina", en "Religiones: cuestiones teórico- metodológicas", Edic. cit. pp. 43-70 (p.45).
- 22) Houtart, F. en el Prefacio del libro de Parker C., citado anteriormente, p.VI.
- 23) Boff, L.: "Igreja, carisma e poder", Ed. cit. p.183.
- 24) Richard, P y D. Irarrazábal: "Religión y política en América Latina. Hacia una interpretación de la religiosidad popular", Departamento Ecuemènico de Investigaciones (DEI), San José, Costa Rica, p.49 y p.27.