
Presupuestos de un método de investigación de la religión popular

Germán Neira, S.J.*

INTRODUCCION

A raíz de los planteamientos del Vaticano II y de las reuniones del CELAM en Medellín (1968) y Puebla (1979) ha surgido en muchos agentes e institutos pastorales la inquietud por una mejor comprensión de la religiosidad popular. También en algunos centros de investigación y universidades se ha intensificado en alguna forma la inquietud por la investigación y conocimiento más profundo del sentido de la religión como fenómeno social.

El itinerario

Voy a tratar de exponer, en una primera parte, los presupuestos de un método de investigación de la religión popular. Este método lo empezó a proponer el Dr. Gilberto Giménez, sociólogo, en un seminario de investigación de la Universidad Iberoamericana de México⁽¹⁾. Los planteamientos de este seminario se fueron profundizando a través de varias investigaciones en los años siguientes. Algunos resultados y conclusiones de estas investigaciones los recoge Giménez en un libro que publicó en 1978⁽²⁾.

* Master en antropología social por la Univ. Iberoamericana de México. Magister en Teología por la Univ. Javeriana de Bogotá.

(1) Seminario tenido en 1974.

(2) Giménez Gilberto, *Cultura Popular y Religión en el Anahuac*, Centro de Estudios Ecueménicos, México D.F., 1978.

Los planteamientos se pueden referir a la religión popular en general, pero más en concreto se han aplicado a la religión popular campesina.

Algunos de los ejemplos con que se ilustra el método y algunas de sus conclusiones están tomados de investigaciones hechas en ambiente mejicano; sin embargo, no creo que esto plantee problemas para lectores de otros países (por ejemplo de Colombia), pues los ambientes socioculturales son muy semejantes.

Religión popular campesina

No voy a entrar en una discusión muy amplia sobre la definición de religión. Para ponernos de acuerdo en lo que se refiere a este trabajo, podríamos tomar la siguiente definición descriptiva: entendemos por religión el conjunto organizado de prácticas y creencias a través de las cuales determinado grupo humano vive y expresa su relación con Dios (o con un Ser o seres superiores), de acuerdo a su situación socio-cultural.

Se trata de formular un método de investigación que permita conocer y comprender mejor la religión popular (y más específicamente la rural): la entendemos como el conjunto de las prácticas simbólicas

consideradas como religiosas por los campesinos tradicionales, en su vida y en sus relaciones sociales. El término 'religión popular' hace referencia a una cultura popular relativamente autónoma, en oposición a la cultura de élite social, aunque dominada por ésta⁽³⁾.

“Nos proponemos abordar la religión popular sólo en cuanto constituye una práctica simbólica específica susceptible de observación empírica”⁽⁴⁾.

1. TEOLOGIA PASTORAL Y CIENCIAS SOCIALES

Por publicarse este artículo en una revista dirigida a teólogos creo que conviene ubicar, al menos en una visión general, la relación entre teología pastoral y ciencias sociales.

1.1. Teología sistemática y teología pastoral

Muchos autores están de acuerdo en definir la teología pastoral como “la disciplina teológica que da su discurso propio a la conciencia reflexiva de la praxis eclesial en el hoy de su realización”⁽⁵⁾. La teología pastoral es la encargada de relacionar dos polos de la vida eclesial; la reflexión de la teología sistemática con la práctica de la vida cristiana. Se trata de un puente de

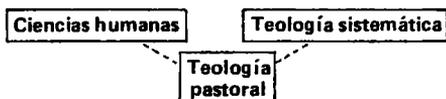
(3) Giménez, *o. c.*, pág. 20.

(4) Giménez, *ibid.*, pág. 21.

(5) Liégé Pierre-André, O.P., *Positions de la Theologie Pastorale*, en: *Le Point Theologique*, No. 1, Juin 1971 pág., 60, Ed. Beauchesne, París.

comunicación vital, de un método de construcción de la vida cristiana informado por la reflexión de la teología, y que lleva al mismo tiempo las interpelaciones de la vida cristiana para hacérselas a la teología sistemática.

En la teología pastoral entran, por lo tanto, dos polos epistemológicos de reflexión que deben integrarse, pero que deben conservar, al mismo tiempo, su campo de autonomía: las ciencias humanas y la teología sistemática. Podemos hacer el siguiente esquema de la relación:



Se espera que las ciencias humanas, especialmente las ciencias humanas de la religión (etnología, sociología, psicología de la religión) sean escuchadas por la teología, y más especialmente por la teología pastoral.

1.2. El aporte de las ciencias humanas a la teología

Se puede prever que las ciencias humanas intervengan con provecho en tres momentos del acto teológico pastoral:⁽⁶⁾

1er. momento: al comienzo, para obtener un análisis crítico de las

situaciones de la vida eclesial de las que surgen los desafíos teológicos.

2o. momento: durante la elaboración del discurso teológico, para realizar una especie de “transcodificación” de las lecturas hechas a nivel de las puras ciencias humanas a un código de lectura y creyente; esto para asegurar el que no se reduzca el hecho cristiano y eclesial a un mero hecho religioso cultural.

3er. momento: al término del acto teológico pastoral, para producir orientaciones de la praxis eclesial que integren el hoy cultural.

1.3. Autonomía de las ciencias humanas

Las ciencias humanas se integran al acto teológico, sin ser por esto solo “ciencias auxiliares” de la pastoral, utilizadas y anexadas por la acción eclesial sin tener siempre el suficiente respeto por su estatuto propio. En este sentido se puede hablar de la *autonomía* de la sociología de la religión, que es una ciencia profana. “No es otra cosa que la sociología que ha escogido, entre sus muchas especialidades, la religión como objeto, en la medida en que esta última constituye una realidad social”. Por esta razón la distinción entre “sociología científica” y “sociología religiosa o pastoral” no se justifica ni sociológica ni teológicamente⁽⁷⁾.

(6) Liégé, *oc. c.*, pág. 67.

(7) Liégé, *o. c.*, pág. 68.

1.4. Tres actitudes básicas para una reflexión teológica sobre la praxis de la vida cristiana

Hay tres condiciones o actitudes básicas que Jacques Audinet propone como indispensables para una aproximación correcta en la reflexión o investigación sobre la praxis de la vida cristiana. Estas tres actitudes creo que son de una especial importancia cuando se trata de conocer o investigar el hecho de la religión popular, que en términos específicos podríamos llamar "catolicismo popular".

Sintetizando estas actitudes básicas o hábitos de aproximación al hecho religioso los podemos formular en la forma siguiente: ⁽⁸⁾

- 1a. La investigación debe partir de la realidad de la existencia cristiana.
- 2a. Debe hacerse una confrontación crítica de las diversas lecturas que se hacen de la existencia cristiana (praxis actual de la Iglesia).
- 3a. "La última palabra en esta tarea no le corresponde a la teología, ni a las ciencias del hombre, sino al "sensus fidei" (sentido de la fe); es decir, a la vida del pueblo de Dios ⁽⁹⁾.

2. NIVELES METODOLOGICOS DE UNA SOCIOLOGIA DE LA RELIGION

Las investigaciones socio-religiosas se han movido en muchos niveles metodológicos que implican también una aproximación epistemológica diferente.

Recopilando en una forma sintética los diversos niveles metodológicos en que se han ido moviendo las investigaciones socio-religiosas, se podrían formular cuatro niveles":

- 1er. nivel: la sociografía religiosa o descripción del hecho religioso (predominio de lo cuantitativo).
- 2o. nivel: la sociología estructural o interpretación cualitativa del hecho religioso.
- 3er. nivel: la sociología genética o descripción e interpretación del origen y proceso del hecho religioso.
- 4o. nivel: la sociología funcional o la ubicación de la función social del hecho religioso.

2.1. Primer nivel: la sociografía religiosa o descripción del hecho religioso ⁽¹⁰⁾

2.1.1. Sociografía cuantitativa de la práctica

En una primera etapa se impuso la medida cuantitativa de los hechos

(8) Audinet Jacques, *Positions de la Theologie Pastorale: Questions de Methode*, en: *Le Point Théologique*, No. 1, Juin 1971, pág. 81-88.

(9) Audinet, *ibid.*, pág. 86.

(10) Desroche Henri, *Sociología y Religión*, Ed. Península, Barcelona, 1972, pág. 27-43; 62-66.

religiosos, y a esto se le dió el nombre de sociografía morfológica de la práctica religiosa. La inquietud básica era la de medir cuantitativamente los hechos religiosos⁽¹¹⁾.

2.1.2. Las tipologías: sociografía cualitativa de las prácticas

De una preocupación en que predominaba una inquietud por una medición de aspectos más bien externos de las prácticas religiosas se fué pasando a una medición y descripción del comportamiento religioso. Se trata de clasificaciones diferenciales que tratan de explicar los niveles cualitativos de participación en las prácticas y hechos religiosos.

Las tipologías muchas veces se hacen por fines pastorales para medir los grados y formas de participación en alguna práctica religiosa: estos datos pueden ayudar a orientar una estrategia pastoral. Basándose en clasificaciones y encuestas se puede llegar a la elaboración de tipologías de prácticas religiosas, y de participación: generalmente se miden aspectos fácilmente determinables por ser más externos. Según lo que se quiera observar o medir se pueden hacer muchas tipologías: según la proximidad a la práctica, según los actos religiosos, según la experiencia religiosa, según la relación entre creencias, práctica y vida religiosa, etc.⁽¹²⁾.

(11) Desroche Henri, o. c., pág. 27.

(12) Desroche, o. c., pág. 31-43.

(13) Desroche, *ibid.*, pág. 32.

(14) Desroche, o. c., pág. 40.

Un ejemplo de tipología base presentado por Gabriel Le Bras es el siguiente:⁽¹³⁾

Tipo I: "Extraños" (a la vida religiosa). "Separados". "Disidentes". "Desprendidos". "Desligados".

Tipo II: "Conformistas". Conformistas periódicos". "Indiferentes".

Tipo III: "Pracantes": "Practicantes regulares". "Observantes". "Observantes regulares".

Tipo IV: "Devotos". "Personas piadosas o diligentes".

Pueden darse *dos formas* de elaboración de las tipologías:

Una primera forma manifiesta el fenómeno religioso como un *reflejo*, como producto de una *situación sociohistórica*. Por ejemplo: "En Egipto, la evolución cultural está menos determinada por las diferencias gentilicias que por las diferencias locales, que se reflejan en la estructura política y religiosa. La superioridad en potencia, propiedad y rango de un grupo dirigente, superioridad debida a veces a conquistas previas y a la dominación, se ve reflejada en una estructura religiosa igualmente diferenciada"⁽¹⁴⁾.

Una segunda forma manifiesta el fenómeno religioso como ejemplo, como *ilustración concreta de un tipo abstracto* previamente descrito; se trata de una muestra vivida, de un caso histórico, de un tipo formal elaborado. Ejemplo: ⁽¹⁵⁾

3.1.3. Fenomenología de la práctica religiosa

La tipología es una clasificación diferencial. La fenomenología trata de estudiar y organizar el senti-

Tipo abstracto

“Una nueva fe tiene la posibilidad de producir por ella misma homogeneidad e integración entre los convertidos cuyo grupo puede ser por otra parte heterogéneo y contestado”.

Tipo concreto

“El desarrollo de la Iglesia cristiana primitiva, del budismo o del samja jaina o de las comunidades mahometanas o zoroástricas nos ofrece a este respecto unos datos típicos”.

Las tipologías no pueden representar nunca un estadio definitivo ni muy profundo de interpretación de la religiosidad; siempre se pueden crear nuevas clasificaciones de nuevos aspectos, o hacer una cadena casi interminable de tipos y subtipos: es imposible afirmar que el tipo definitivo es el último del racimo. Nos encontramos a nivel de lo empírico o de una clasificación de datos del nivel del sentido común.

Otro problema es saber propiamente qué es lo que se mide cuantitativamente: ¿cómo juzgar un aumento o disminución en determinada cantidad de acciones o prácticas? Las tipologías abarcan algunos aspectos, pero dejan otros por fuera.

do un poco más profundo de el hecho o la práctica religiosa; también trata de explicar por qué se da el paso de un término de práctica religiosa a otro.

Trabaja con algunas hipótesis que a veces la pueden hacer sospechosa ante los sociólogos de ciertas universalizaciones o generalizaciones que la aproximan algo a la teología. La fenomenología se acerca a un nivel un poco más formal de la explicación del hecho religioso, aunque sin entrar propiamente a una explicación estructural. “Desempiriza al relativizar: a veces unificando lo que era considerado como pluralizado y a veces pluralizando lo que era considerado como unificado” ⁽¹⁶⁾.

(15) Desroche, *ibid.*, pág. 42.

(16) Desroche, *o. c.*, pág. 67.

Un ejemplo concreto de este nivel, y muy valioso como aporte a una descripción del fenómeno religioso campesino en Colombia es el trabajo del P. Francisco Zuluaga, S.J.. Con base en un material recogido por campesinos de varias regiones de Colombia, organiza una sistematización global de las prácticas y hechos religiosos, en tal forma que pasa a hacer una tipología descriptiva de la religiosidad cam-
na⁽¹⁷⁾.

Tiene el valor de ofrecer un conocimiento que va más allá de lo empírico cuantitativo y entra algo en el campo de lo cualitativo. Tiene el límite del nivel epistemológico en el que se mueve.

2.2. Segundo nivel: la sociología estructural o interpretación cualitativa del hecho religioso

La sociología estructural trata de encontrar la estructura o matriz interna del fenómeno religioso: busca un camino de formalización más profunda y explicativa del fenómeno.

“Una religión es un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a cosas sagradas, es decir, separadas, prohibidas, creencias y prácticas que reúnen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, todos aquellos que se adhieren”⁽¹⁸⁾.

“Solo pretendemos sacar de una riqueza y una diversidad empíricas que superarán siempre nuestros esfuerzos de observación y descripción, unas constantes que son recurrentes en otros lugares y en otros tiempos...”⁽¹⁹⁾.

Se trata de encontrar una gramática consciente y razonada, una matriz adecuada para fenómenos religiosos recurrentes y de todo tipo.

“Cualquier monografía de una parroquia o de una secta, por el hecho de emplear en su lenguaje los términos de “religión, dios, divino, sagrado, iglesia, sacerdote, culto, rito, mito, creencia”, etc., practica espontáneamente un léxico, o una gramática, que constituirían precisamente el objeto reflexivo de una sociología religiosa estructuralizante. Más exactamente, su conciencia espontánea descansa en una problemática inconsciente, problemática impersonal de los mismos términos, de su contenido recurrente (morfología) de sus lazos dialécticos (sintaxis), problemática que el tratamiento estructural se propone hacer volver simplemente consciente... Para la sociología religiosa (estructural) el problema no reside en: gramática o nada de gramática, sino en gramática o gramática razonada, gramática que sigue siendo inconsciente o gramática que se

(17) Zuluaga Francisco, S.J., *La religiosidad popular en Colombia*, Ed. Univ. Javeriana (Fac. Teología), Bogotá, 1975.

(18) Desroche, *o. c.*, pág. 59.

(19) Levi-Strauss, citado por Desroche, *o. c.*, pág. 61.

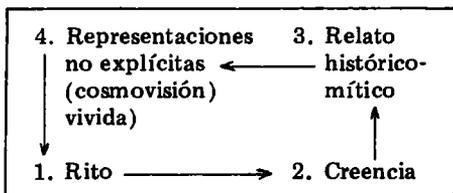
vuelve consciente, gramática fantástica o gramática ordenada”⁽²⁰⁾.

Un ejemplo que nos puede introducir en este manejo de la “sintaxis” y códigos explicativos de la religión es la presentación de un esquema que diferencie lo que podríamos llamar la “matriz” de una religión popular, de la “matriz” de una religión letrada o que se expresa en categorías de racionalización (teología).

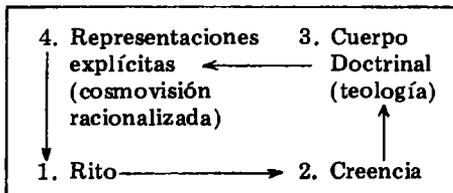
(o se lo puede conceder), y ayuda a los necesitados. Tras del culto al Señor de los Milagros está la historia (mítica) del Cristo encontrado por la lavandera y que milagrosamente empezó a crecer; y la historia del incendio que lo hizo volver negro, pero que no lo destruyó.

En el caso de la religión letrada o racionalizada la creencia hace referencia a un cuerpo doctrinal organizado y que generalmente es-

Religiosidad popular



Religiosidad letrada



Si analizamos en este esquema de síntesis de lo que podríamos llamar la estructura básica de la religiosidad popular contrapuesta a la religiosidad letrada, encontramos en los dos casos que el rito o práctica religiosa hace referencia a una creencia.

En el caso de la religiosidad popular la creencia hace referencia, o se basa, en lo que podríamos llamar un relato histórico-mítico. Por ejemplo, si un devoto va en peregrinación a cumplir una manda al Señor de los Milagros de Buga, lo hace porque el Señor de los Milagros le ha concedido un favor

tá respaldado por la ortodoxia. Por ejemplo, un fiel que participa con frecuencia en la eucaristía porque es el memorial de la muerte y resurrección de Cristo que ha dejado su Cuerpo y su Sangre a su Iglesia y a los que creen en El, como banquete sacrificial del nuevo pueblo de Dios; como alimento para el camino de la vida de seguimiento de Cristo; como reunión de los hijos de Dios y signo de fraternidad.

Detrás del relato histórico-mítico hay una cosmovisión o una forma de entender el mundo, la vida y las relaciones sociales, que generalmente se vive pero no expli-

(20) Desroche, o. c., pág. 69.

cita. Detrás del cuerpo doctrinal teológico, generalmente hay una cosmovisión elaborada y explicada a nivel de explicación racional.

2.3. Tercer nivel: sociología genética

Se trata de investigar cómo se han conjugado históricamente (como proceso) los elementos de la estructura de la práctica religiosa, para llegar a formar esta estructura. ¿Cómo surge el fenómeno religioso concreto?

En esta aproximación hay dos dimensiones: 1a. Una fenomenología histórica de los elementos. 2o. Una hipótesis interpretativa (teoría) que explique coherentemente la totalidad del proceso.

Desroche trae dos ejemplos de teorías interpretativas diferentes: Durkheim, para quien el fenómeno religioso se origina como una efervescencia de la colectividad. Para Bergson es el conjunto de la obra (actos) de los individuos místicos: creación de creadores de religión⁽²¹⁾.

“Debe admitirse que en el comienzo de la evolución que constituye la historia de las religiones, existen ciertas cosas extrañas que la preceden como un atrio y que más tarde siguen ejerciendo una profunda influencia sobre ella”⁽²²⁾.

(21) Desroche, *o. c.*, pág. 79-90.

(22) Otto R., *Le sacré*, p. 164, citado por Desroche, *o. c.*, pág. 79.

(23) Contemporáneo, sin tener en cuenta procesos históricos.

(24) Proceso histórico, con sucesión de etapas en el tiempo.

(25) Desroche, *o. c.*, pág. 47.

No hace falta que el panorama o las aplicaciones de esta sociología genética sean tan amplios como la historia de las religiones. Cualquier hecho religioso, cualquier práctica, tiene su proceso y su evolución; lo que podríamos llamar su historia particular, que hay que tratar de rastrear e interpretar. Por ejemplo, para poder entender muchos de los aspectos que están alrededor de la devoción y peregrinaciones al Santuario del Señor de Monseñate en Bogotá, es muy importante conocer la historia del Santuario, y tratar de reconstruir la historia de las devociones que han ido surgiendo alrededor del Santuario.

2.4. Cuarto nivel: sociología funcional

Función recíproca del hecho social y del hecho religioso

En general, y sobretudo en un marco sincrónico⁽²³⁾, el hecho religioso es una variable que depende del hecho social, pero solo en parte. El hecho social es también, recíprocamente una variable que depende del hecho religioso. Por otro lado, el hecho religioso y el hecho social pueden, sobretudo en un cuadro diacrónico⁽²⁴⁾, presentar unas variables bastante independientes unas de otras⁽²⁵⁾.

Tres funciones de la religión en la sociedad global

Función de "atestación"

En una sociedad que se afirma, se confirma, se atesta, una religión se manifiesta como una función de integración y de confirmación de esa sociedad; esta función se puede llamar de "atestación". Esta función integradora de la religión respecto de una sociedad puede ser comprobada, atacada o manipulada⁽²⁶⁾.

Función de "contestación"

En una sociedad que se interroga, que critica su estructura social y distribuye de nuevo sus cuotas de poder y sus antagonismos, la religión se manifiesta como una función de diferenciación y quizás de "contestación" o crítica. Esta función puede darse en formas diversas:

- Redistribución de la lealtad religiosa, según clases o estratos sociales.
- Crítica interna o resistencia-suminión (estilo Bonnhöffer): se trata de una "ecclesiola in Ecclesia".
- Desplazamiento global: ataca la coalición entre la estructura dominante y la religión, pero no se propone la caída macrosocioló-

gica del sistema; hace reformas en la microsociedad que domina: por ejemplo, desaparición de la estructura de clases en el culto litúrgico, etc.⁽²⁷⁾.

Función de "protestación"

"Se encuentra ya iniciada en sociedades que se interrogan sobre sí mismas... Si la interrogación alimentada por una experiencia reactivada no encuentra ninguna respuesta en la religión dominante; si la coalición entre Iglesia y Estado representa un obstáculo para la contestación interna, esta tiende a ligarse con los enemigos del sistema para dar origen a una protesta radical que puede llegar a una revuelta social"⁽²⁸⁾.

La función de protestación puede adquirir diversas formas:⁽²⁹⁾

- Huelga respecto de la sociedad religiosa y sus actos fundamentales: rechazo de imágenes y representaciones sagradas, rechazo de edificios y tiempos sagrados; huelga de oración y de ritos; rechazo del matrimonio o de la vida (por ejemplo los bonzos quemados vivos en el Viet-Nam).
- Coexistencia como nuevo cuerpo: como entidad distinta del antiguo cuerpo; se trata de una coexistencia con proselitismo competitivo (prácticamente es un cisma). Un ejemplo de esta si-

(26) Desroche, *o. c.*, pág. 46 y 48.

(27) Desroche, *ibid.*, pág. 46 y 52.

(28) Desroche, *o. c.*, pág. 55.

(29) Desroche, *ibid.*, pág. 55-57.

tuación es el cristianismo nuevo (en el S. I.) respecto del judaísmo.

- Revuelta social: que va junto con la protesta religiosa radicalizada. Por ejemplo, las revueltas campesinas, animadas por una religión reactivada o disidente; tenemos varios casos históricos: la sublevación de indígenas y negros en situación de colonización y subdesarrollo; la revuelta de los campesinos alemanes: Tomás Münzer.

“Función de atestación, función de contestación, función de protesta, en cualquier caso la religión es considerada como una función de una sociedad que se afirma, se interroga o se niega. Sociología funcional cuya tarea es la de manifestar, como un todo complejo estructurado, tal sociedad en el fenómeno religioso. Y recíprocamente”⁽³⁰⁾.

3. EL ENFOQUE PASTORALISTA Y EL ENFOQUE CULTURALISTA DE LA RELIGION POPULAR EN AMERICA LATINA

En América Latina en los últimos veinte años, es decir, después del Vaticano II, ha habido una inquietud por el estudio de la religión popular. En todo este proceso podemos distinguir dos formas de aproximación que podemos llamar el enfoque pastoralista y el enfoque culturalista de la religión popular⁽³¹⁾.

3.1. El Enfoque Pastoralista de la religión popular

Se ha difundido mucho en América Latina, y se ha convertido en una especie de “sentido común” de la pastoral popular. Desde el punto de vista ideológico se halla fuertemente marcado por los intereses pastorales de la institución eclesial.

3.1.1. Tres coordenadas de la religión popular

Si queremos sintetizar en tres afirmaciones básicas lo que podemos llamar las tres coordenadas de la religión popular, tendríamos lo siguiente:

- El catolicismo popular es una forma de expresión religiosa propia de las capas populares marginadas.
- El catolicismo popular es una forma de expresión religiosa relativamente desviada de la norma eclesiástico-institucional.
- El catolicismo popular es una forma de expresión religiosa resultante, históricamente hablando, de la mezcla del catolicismo popular español con las religiones indígenas precolombinas.

1a. coordenada: socio-cultural

El catolicismo popular es una forma de expresión religiosa propia de los estratos populares “margi-

(30) Desroche, *o. c.*, pág. 57-58.

(31) Síntesis reordenada de los planteamientos de Gilberto Giménez en: Giménez, *o. c.*, pág. 11-21.

nados" económica, social y culturalmente. Se da en situaciones de subdesarrollo, marginalidad, dependencia, opresión y alienación.

Coincide con la situación socio-económica que Oscar Lewis llama "cultura de la pobreza", y que se da en el campo, en los suburbios de las grandes ciudades y en las zonas urbanas más populares. Se pone como una característica de esta cultura la "pasividad" de las masas.

Generalmente se opone esta "cultura popular" a lo que podríamos

yorías que se contraponen a la de las minorías tanto oficiales (el clero, los religiosos y demás élites eclesiásticas institucionales), como no oficiales (los grupos de laicos- más próximos al clero)"⁽³²⁾.

Se da una tendencia generalizada a considerar el "catolicismo popular" como una "desviación" con respecto a la "norma" oficial prescrita por el polo institucional: "El catolicismo es una religión que se incorpora a una institución específica: la Iglesia Católica. Dado que ella determina doctrina, ritos, normas, el 'catolicismo popular' debería ser encarado como un des-

Cultura Popular

(se opone a:)

Cultura iluminista

- Carencia "cultural"
(= marginalidad "cultural")
- Formas degradadas y margizantes
- Masa con escaso cultivo religioso

- Instrucción, refinamiento.

llamar "cultura letrada" o instruída:

2a. coordinada: eclesiástico-institucional

La religiosidad popular se define por su relativa autonomía con respecto a la institución eclesial, sus normas y su sistema de control pastoral: "Es la religión de las ma-

vío en relación a lo que ella oficialmente propone"⁽³³⁾.

3a. coordinada: histórica

Esta característica de religiosidad de "cruce" o de mestizaje entre el catolicismo español y las religiones indígenas precolombinas, la podemos expresar en el siguiente esquema:

(32) Marzal M., "Investigaciones e hipótesis sobre la religión popular" en *Pastoral y Lenguaje*, Bogotá, Colecc. IPLA No. 18, 1973, pág. 20. Citado por Giménez, *o. c.*, pág. 11.

(33) IPLA No. 14, Bogotá, pág. 10-11. Citado por Giménez, *o. c.*, pág. 11.

Cruce entre:

**Religiones indígenas
precolombinas**

**Catolicismo español de la
Contrarreforma**

Inca, azteca, maya, chibcha, etc.

Barroco español mestizo:

Dos tradiciones:

1. *Cluny*: (hierofánico).
Poder divino, devoción a los santos y patronos.
Procesiones y peregrinaciones.
2. *Origen irlandés*: (monjes)
Religiosidad penitencial, ascética, mortificación.

Resultado:

sincretismo

*3.1.2. Contenido empírico de la
religión popular*

Respecto del contenido de la religión popular se puede hacer la siguiente pregunta: ¿en qué consisten, concretamente, las formas de expresión religiosa calificadas como religiosidad popular?

Varios estudiosos han tratado de elaborar a nivel de América Latina algunas "tipologías" del catolicismo latinoamericano, para intentar dar una respuesta⁽³⁴⁾.

Ribeiro de Olivera propone tres arquetipos, modelos o conjuntos de actos religiosos que el denomina "constelaciones":

- El conjunto o campo sacramental.
- El conjunto o campo devocional: relación personal con los seres sagrados.
- El conjunto o campo protector: sumisión a los seres sagrados para obtener una actitud favorable en las dificultades de este mundo.

Si queremos sintetizar el contenido de la religión popular, podemos hacerlo en dos afirmaciones básicas:

- 1a. Se da un escaso contenido litúrgico y sacramental en las pác-

(34) Pin, Bunting, Camargo C. P., Ribeiro de Olivera.

ticas, en comparación con el contenido de la religiosidad oficial.

2a. Se da un predominio muy grande del campo "devocional" y/o "protector": un marcado énfasis en las prácticas propiciatorias (mandas, procesiones, peregrinaciones, etc.) para obtener beneficios de carácter empírico y utilitario.

Es importante caer en la cuenta del lugar central que tienen en la religión popular los santuarios y las peregrinaciones. Se trata, en el caso de la peregrinación, del momento más expresivo de veneración a Cristo, a la Virgen, a un santo; en este momento se acude al centro sagrado, que muchas veces es de tipo regional, y se va en una forma multitudinaria. El santuario casi siempre hace referencia a una "kratofania" o manifestación maravillosa y prodigiosa del misterioso poder de Dios: en el origen de todo santuario casi siempre hay un relato, o una historia maravillosa de milagro y poder divino. Los santuarios y las peregrinaciones se convierten, en esta forma, en un factor de condensación y socialización de la religión popular.

3.1.3. Valoración de la religión popular

Se dan dos posiciones que sirven de síntesis del debate sobre la religión popular en América Latina:

- La primera hace una descalificación de la religión popular a partir de ciertos criterios teológico-pastorales.
- La segunda hace una valoración positiva de la religión popular, expresando también algunas críticas o reservas respecto de algunos puntos.

Descalificación de la religión popular a partir de criterios teológico-pastorales.

Esta posición se dió en una forma más clara en los años que siguieron inmediatamente después del Concilio Vaticano II (1965—1968), y todavía está presente en los planteamientos de algunos grupos católicos. Tal vez se interpretaron las orientaciones renovadoras del Vaticano II en una forma un poco simplista y tal vez excesivamente puritana. Esta posición se expresa en una acentuación de la Iglesia-élite contrapuesta a la Iglesia de masas:

Iglesia - élite (+) (contrapuesta a): Iglesia de masas (—)

- | | |
|---------------------------------|--|
| — Minoría heroica y convencida | — Catolicismo popular: fenómeno social, tradicional. |
| — Fe como opción personal libre | — Pasividad, inercia, ley del menor esfuerzo. |
| — Selección cualitativa | — Masa despersonalizada. |

Valorización positiva de la religión popular, con algunas reservas

Esta posición se puede considerar hoy como mayoritaria en la Iglesia Oficial y en los Institutos de Pastoral. Sigue prácticamente los planteamientos de Medellín y Puebla.

Hay dos formas de hacer resaltar la importancia de la religión popular y en las que se insiste en la importancia de una Iglesia de masas, abierta a todos, y en la importancia de lo popular. Vamos a expresar estas dos posiciones en dos esquemas:

1er. esquema:

Iglesia de masas (+) (contrapuesta a): Secta (-)

- | | |
|--|---|
| — Se dan diversos grados de pertenencia a la Iglesia. | — Exclusivismo y cerrazón (para pocos). |
| — Se dan etapas diversas en la integración. | |
| — <i>Reserva</i> : hay fallas y deficiencias, pero hay un germen de llamado de Dios. | |

2o. esquema:

N.B.: corresponde a grupos de izquierda cristiana tercermundista del Cono Sur.

Pueblo (contrapuesto a): Elites

- | | |
|---|--------------------------|
| — Sujeto de la historia | — Proyectos no populares |
| — Realidad histórica: proyecto de liberación. | |
| — Cultura popular + fe cristiana = dinámica revolucionaria de liberación. | |

(35) Presento una breve síntesis reordenada de los planteamientos propuestos por Gilberto Giménez en: Giménez, *o. c.*, pág. 19-21. En algunos puntos la amplío y la reformulo.

Ventajas del enfoque pastoralista

Alude con claridad grande a ciertas cuestiones centrales de la problemática sociológica:

- Los condicionamientos de clase social que influyen en la práctica y representaciones religiosas (cosmovisión). Se trata de la coordinada socio-cultural.
- La autonomía frente a la institución eclesial. Se trata de la coordinada eclesiástico-institucional.
- Orientación prevalentemente intramundana y práctica de su objeto-valor. Predominio del campo devocional y protector.
- Papel central de los santuarios como “condensadores” de la piedad popular.

Límites del enfoque pastoralista

- La formulación etno-céntrica de la problemática a partir de los intereses de la Iglesia-institución. La terminología, los conceptos, las preguntas y las respuestas reflejan el interés por recuperar el control de las expresiones populares; en parte es un reflejo de la mentalidad o ideológica del sector erudito o letrado. Muchas de las tipologías sociológicas son tipologías elaboradas para uso de los pastores.
- Tendencia a interpretar la religión popular como “residuo”, “carencia”, o “desviación” respecto de la religión oficialmente prescrita y que pertenece a la constelación o mundo sacramen-

tal. Esta tendencia refleja el punto de vista de los clérigos y élites católicas urbanas. La carencia se entiende respecto de la cultura y religión propia de los grupos dominantes. No se trataría como carencia si se afronta la cultura popular como una cultura en sí, sustantiva y diferente (y no solo como una cultura “adjetiva” o vista desde el ángulo de dependencia de la cultura dominante).

- Interés en afirmar la existencia de continuidad lineal entre las formas populares y las formas cultas u “ortodoxas” de la religión. En este sentido se presenta el campo religioso como un “continuo”, como una línea que va en la misma dirección y con las mismas características, pero que tiene diversidades de intensidad. Dentro de esta continuidad lineal se pueden considerar las formas religiosas populares como estados incipientes o menos perfectos respecto de las formas ortodoxas letradas: deberían ser superadas poco a poco, y deberían ser llevadas a una mayor perfección.
- Si se fueran a sacar algunas conclusiones de éstos planteamientos, podrían ser las siguientes:
 - * Las diferencias entre la religión popular y la religión oficial ortodoxa son accidentales.
 - * Las diferencias dependen de un mayor o menor grado de evangelización o formación (= educación) religiosa.

* La religión popular es una expresión más o menos deformada de la religión oficialmente prescrita. Estas deformaciones se deben a una deficiente escolarización y evangelización de masas. Es algo que, a veces, hay que tolerar "pedagógicamente", pero que hay que ir corrigiendo.

3.2.2. *La propuesta básica del enfoque culturalista: el "descentramiento epistemológico"*

El concepto epistemológico de "descentramiento" está tomado de la epistemología genética de Piaget. Se trata de pasar de un tipo de pensamiento centrado en el yo, a un tipo de pensamiento operatorio que se centra en cada realidad en sí, y no en cuanto hace referencia a mí. El pensamiento operatorio da origen al pensamiento científico⁽³⁶⁾.

3.2.3. *Analizar la religión popular en sí misma y no como "residuo" de la religión oficial ortodoxa*

- No partir de una forma-modelo de catolicismo.
- Partir de las características internas de la religión popular, y considerarla dentro del conjunto de las relaciones sociales que le sirven de base y de contexto.
- A las ciencias sociales no les toca hacer el juicio, en materia

de religión, de lo que es auténtico; no les toca separar el trigo de la cizaña.

3.2.4. *No se puede aceptar el presupuesto de que el ámbito católico es un "continuum" religioso lineal*

- Existen diversas sub-culturas de clase en el interior de una formación social como es la capitalista, que domina en América Latina.
 - Existe en el ámbito religioso católico una pluralidad diferenciada de "posiciones" que están en estrecha relación con "posiciones culturales" ligadas a la estructura de clases sociales y a los diversos modos de producción.
 - La religión popular está ligada a una cultura popular relativamente autónoma y contrapuesta a una cultura de élite social; aunque está en parte determinada y dominada por esta cultura de élite.
- ### 3.2.5. *Las proposiciones básicas para una investigación sobre religión popular*⁽³⁷⁾
- El campo religioso católico se presenta en América Latina como un ámbito discontinuo y contradictorio, en la medida en que está constituido por configuraciones cualitativamente diferentes de creencias y de prácticas, que

(36) Giménez, o. c., pág. 27, nota 46.

(37) Ver Giménez, o. c., pág. 20.

se relacionan, a su vez, con diferentes sub-culturas de clase.

- “Estas diferencias pueden detectarse no solo en el nivel de los “contenidos” religiosos (“componente semántico”) sino también en el de “sintaxis” que los organiza y les confiere sentido (“componente gramatical”)⁽³⁸⁾.
- “Desde un punto de vista genético, dichas diferencias, en cualquiera de sus niveles, se hallan condicionadas por un contexto socio-económico y por prácticas sociales que permiten en última instancia, a una situación o a una posición de clase”⁽³⁹⁾.

3.2.6. Condiciones de una investigación sobre religión popular⁽⁴⁰⁾

- El proceso de análisis debe desarrollarse en dos momentos:

1er. momento: considerar la religión popular en sí misma, en cuanto práctica semiótica⁽⁴¹⁾ específica que comporta una estructura de significación.

2o. momento: ubicar la religión popular en su contexto económico-social correspondiente, procurando definir sus condiciones sociales de producción y su eficacia social específica. Se trata de un enfoque interdisciplinar en el que el campo del

significado se constituye también en campo sociológico.

- La validación adecuada de las proposiciones que se formularon antes (3.2.5.) requiere también una investigación histórica-comparativa de las diferentes formas de religión popular y las formas no populares de religión. Hay que empezar por el examen de algunas formas particulares concretas.
- Opción epistemológica: abordar la religión popular solo en cuanto constituye una práctica simbólica específica susceptible de observación empírica. Para una observación empírica coherente hay que tener en cuenta dos anotaciones:

1a. anotación: no se puede hacer una separación, en la religión popular entre “prácticas”, por una parte, y “creencias” o “valores”, por otra. Las prácticas consideradas en sí mismas, son inmediatamente significantes: las “creencias” y los “valores” están incorporados en las prácticas.

2a. anotación: la disociación entre la “doctrina” (aquello en que se cree) y las prácticas (aquello que debe responder a lo que se cree) es un fenómeno específico de la religión “ilustrada” o “letrada”, y no se debe aplicar fácilmente a la religión popular.

(38) Giménez, o. c., pág. 20.

(39) Giménez, *ibid.*, pág. 20.

(40) Giménez, *ibid.*, pág. 21.

(41) La semiótica tiene por objeto el análisis de los signos que el hombre emplea en sociedad para comunicarse. Estudia más los “significantes” que los “significados”.

4. ESTRUCTURA DE SIGNIFICACION Y CONTEXTO SOCIO-CULTURAL EN EL ANALISIS DE LA RELIGION POPULAR (42)

4.0. Estructura de significación y contexto socio-cultural

Las prácticas religiosas constituyen procesos simbólicos específicos regulados por instituciones cuya función es la producción y reproducción social de significados religiosos. Estos sistemas de significación religiosa pueden y deben ser analizados desde el punto de vista de la estructura de significación de una cultura.

Este enfoque, en que el proceso simbólico se estudia teniendo en cuenta su soporte socio-cultural, se omite con frecuencia en los análisis del fenómeno religioso que se han realizado en América Latina. Por ésto se explica el carácter genérico, acomodaticio y poco rigu-

roso de las tipologías religiosas que se han ido elaborando.

“Todo universo de sentido, cualesquiera que sean sus modalidades o su ámbito de expresión, comporta una estructura que remite, en último análisis, a la forma en que el hombre organiza su experiencia (estructura que varía obviamente, de acuerdo a las condiciones socio-culturales de producción o de lectura...) (43).

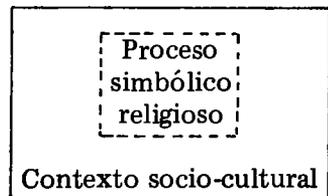
El análisis del proceso y estructura de significación (semiótica) pretende ser una formalización del sentido del lenguaje y de la comunicación humana, sea este científico, cotidiano, o de sentido común.

En el análisis de los procesos simbólicos religiosos, de hecho se dan dos posiciones que llevan a planteamientos y a resultados muy diferentes. Esquemáticamente podemos representar las dos posiciones en la forma siguiente:

Abstracción del contexto socio-cultural



Ubicación en el contexto socio-cultural



(42) En esta parte recojo y reordeno las ideas principales expuestas por Gilberto Giménez en el capítulo II (Dispositivos teóricos y metodológicos) del libro "Cultura Popular y Religión en el Anahuac", pág. 29-58.

(43) Courtes, citado por Giménez, *o. c.*, pág. 29-30.

En el primer caso se estudian las prácticas y los procesos simbólicos religiosos, pero no se tiene en cuenta en el análisis, el contexto socio-cultural y económico en que nacen y se expresan estas formas simbólicas. Este procedimiento puede llevar al error de identificar vehículos significantes semejantes, pero que dentro de contextos socio-culturales distintos cambian totalmente de significado.

En el segundo caso los procesos simbólicos religiosos se estudian dentro del contexto socio-cultural que les ha dado origen, y en esta forma, tanto el análisis del proceso significativo como del significado son más coherentes y reales. Toda teoría sociológica supone una teoría de los procesos simbólicos y viceversa: no se pueden separar sin distorsionar la realidad.

4.1. Análisis de la estructura de significación de la religión popular

4.1.1. La religión como "texto" cultural

Los sistemas generadores de significados (sistemas semióticos) se llaman también sistemas modelantes porque proponen "modelos del mundo" y programan los comportamientos humanos en función de los mismos.

En estos sistemas modelantes hay algunos que son básicos o prima-

rios, que sirven de matriz para la estructuración de todos los órdenes de la cultura: estos son las lenguas naturales. Otros se superponen a la lengua y reciben el nombre de sistemas modelantes secundarios: la literatura, la religión, etc.. La religión, como el medio ambiente o el poder político, da también forma al orden social. "Por medio de su cosmovisión religioso-popular el hombre latinoamericano convierte en "cosmos" el "caos" existencial que le amenaza cada día es decir, las cosas que no tienen explicación, el sufrimiento y el mal"⁽⁴⁴⁾.

Se entiende por "texto", metafóricamente, la expresión y realización de uno o varios sistemas generadores de significados: por ejemplo un sistema religioso, que puede estar construido sobre un sistema mítico, y sobre una lengua natural. La religión se puede analizar como un texto de comportamientos rituales específicos distintos de otros comportamientos (por ejemplo lúdicos o carnavalescos).

A los "textos culturales", entendidos como se explicó anteriormente, se les atribuyen las siguientes características:⁽⁴⁵⁾

- son el resultado de una elaboración colectiva;
- se encuentran fijados y delimitados en el tiempo o en el espacio (a veces, solamente en el tiempo);

(44) Marzal M., "Investigaciones e hipótesis sobre la religiosidad popular", en *Pastoral y Lenguaje*, Bogotá IPLA No. 18, 1973, pág. 34. Citado por Giménez, o. c., pág. 31.

(45) Giménez, o. c., pág. 31.

- poseen una estructura a nivel de significación, tanto por parte del significante como del significado;
- implican siempre un vehículo material que les sirve de soporte: por ejemplo una onda sonora, un cirio encendido, la marcha a pie en una peregrinación.

La religión popular como “texto cultural” se acerca a las características de la lengua: tiene prácticas estereotipadas y con un alto grado de formalización; es repetible en amplia escala; tiene una sólida fijación en el espacio y en el tiempo.

4.1.2. La religión popular como “dramatización”

¿Qué tipo de “texto cultural” específico actualiza la práctica de la religión popular?

La religión popular se presenta básicamente como un proceso de transformación que del punto de vista de estructura de significación responde bastante bien al *modelo de “mejoramiento”*. Se trata de una secuencia estereotipada de comportamientos simbólicos orientados a la consecución de determinados bienes (o valores), cuyos actores son protagonistas humanos constitutivamente indigentes, en interacción ritual con actores suprahumanos reputados como poderosos y capaces de remediar toda indigencia humana. Esta práctica de la re-

ligión popular puede asimilarse a una especie de micro-historia sagrada, directamente vivida, participativa y representada por los actores humanos que entran en interacción con seres sagrados.

La función de “lectores” de la religión popular consistirá en descubrir la sintaxis subyacente que da sentido a esa micro-historia que el creyente se narra así mismo a través de su práctica, de sus creencias y de la percepción subjetiva que tiene del papel que en esa historia desempeña.

Hay una semejanza muy grande entre la estructura de la práctica de la religión popular y la estructura de los relatos de intriga: implican actores humanos o personificados que realizan tareas, son sometidos a pruebas y persiguen objetivos. La semejanza se basa, en última instancia, en que el relato no es más que el simulacro simbólico de los procesos de la vida real: todo lo que se diga de la articulación de roles en el relato puede aplicarse también a la organización de roles en la vida real y viceversa.

Esta semejanza de la posibilidad de adaptar modelos analíticos elaborados por la semiótica del relato a la descripción semiológica⁽⁴⁶⁾ de este “texto cultural” peculiar y específico que es la práctica religiosa del pueblo.

(46) La semiología es la ciencia que estudia toda clase de signos que el hombre emplea en sociedad para comunicarse con sus semejantes. Estudia más los significantes, dejando a la semántica el estudio de los significados. En el vocabulario utilizado por Gilberto Giménez parece que “semiótica” y “semiología” son términos intercambiables.

4.1.3. La "gramática" de un relato dramático: una tipología de acción

Greimas, en su libro "Semántica estructural" (47) parte del supuesto de que más allá de la gramática de la lengua, también el discurso-relato se halla estructurado y posee su propia gramática y su propia sintaxis a nivel, no ya de la lengua sino de las grandes unidades narrativas.

Se puede utilizar la estructura semántica propuesta por Vladimir Propp (48) para interpretar los cuentos populares rusos; ésta ha sido expuesta en una forma más sistemática por Greimas; y ha sido reelaborada por Giménez para presentar un modelo teórico de interpretación de la estructura de significación de la religión popular como acción dramática.

Se trata de elaborar un código en que la acción dramática se explique en su totalidad y coherentemente, de modo que se pueda captar su significado más profundo. La acción dramática se explica por la interrelación de varias categorías de actores que le dan su dinamismo (estas categorías se llaman actanciales o explicativas de la acción que hacen los actores).

El modelo "actancial" o explicativo de la acción es un modelo muy abstracto y general. Greimas pone tres categorías actanciales que explican estructuralmente la acción en un relato: 1a. Sujeto opuesto a objeto; 2a. Destinador opuesto a destinatario; 3a. Ayudantes opuestos a oponentes.

Estas tres parejas de actores o actantes tienen, cada una, su relación específica dentro del relato:

- Al sujeto (actante No. 1) y al objeto (actante No. 2) la relación que los une es el deseo o búsqueda. Por ejemplo el héroe que se pone en búsqueda de un tesoro.
- En un eje de comunicación encontramos a la pareja "destinador" (A 3) y "destinatario" (A 4) unidos entre sí mediante la comunicación o la atribución de un objeto.
- Una pareja marginal, el "ayudante" (A 5) y el "oponente" (A 6), define un eje de participación circunstancial, en sentido favorable o desfavorable a la atribución del objeto deseado.

Organizado estas categorías en un modelo actancial, como lo hace Greimas (49), podemos obtener el siguiente esquema:

(47) A.J. Greimas, *Semantique Structurale*, Recherche de Methode, Ed. Larousse, París, 1966.

(48) Propp Vladimir, *Morfología del Cuento*. Ed. Fundamentos, Madrid, 1971.

(49) Greimas, o. c., pág. 176-180.

Destinador (A 3) → Objeto (A 2) → Destinatario (A 4)

El que posee en dominio el bien o don que busca y desea el sujeto, y lo puede conceder.

El bien que busca el sujeto, y que desea que se le comunique.

La persona o personas para quienes se quiere conseguir el bien u objeto.

Ayudantes (A 5) → Sujeto (A 1) ← Oponentes (A 6)

Los que ayundan con su acción benéfica para que el sujeto logre conseguir el bien u objeto que desea y busca.

El que busca el bien deseado u objeto, y trata de obtenerlo (que se le comunique).

Los que quieren impedir con su acción maléfica o de mala voluntad que el sujeto consiga el bien que desea y busca. Los obstáculos.

4.1.4. De la sintaxis de la lengua a la "sintaxis" de la práctica religiosa popular.

Es importante ver con algunos ejemplos cómo se puede hacer una homología o semejanza formal entre la sintaxis de la lengua, la sintaxis de la práctica religiosa popular⁽⁵⁰⁾

Sintaxis de la lengua: "Es una suerte (= destinador) que yo (= sujeto) pueda entregarte (= destinatario) este libro (= objeto) aprovechando la ocasión (= ayudante)".

Sintaxis narrativa: "Ulises (= sujeto) desea volver a Itaca para reencontrarse con su esposa Penélope (= objeto). En el curso de su viaje de retorno encuentra muchos apoyos (= ayudantes) pero también muchas contrariedades (= oponentes)

tes). Las intervenciones favorables de los dioses (= destinadores) permiten, finalmente, que Ulises (= destinatario) logre alcanzar el objeto de sus anhelos: el retorno a la patria y al hogar".

Sintaxis de la práctica religiosa popular (como dramatización):

"Los campesinos tradicionales (= sujeto) hacen una peregrinación, una procesión o una manda para obtener cierto tipo de beneficio (objeto-valor) que sólo pueden otorgarles ciertos seres sagrados (= destinadores) frente a los cuales aquellos se constituyen en neficiarios (= destinatarios). Este proceso convergente de búsqueda y de comunicación suscita aliados (= ayudantes) y adversarios (= oponentes) cuya intervención confiere al proceso en cuestión un carácter de intriga y drama".

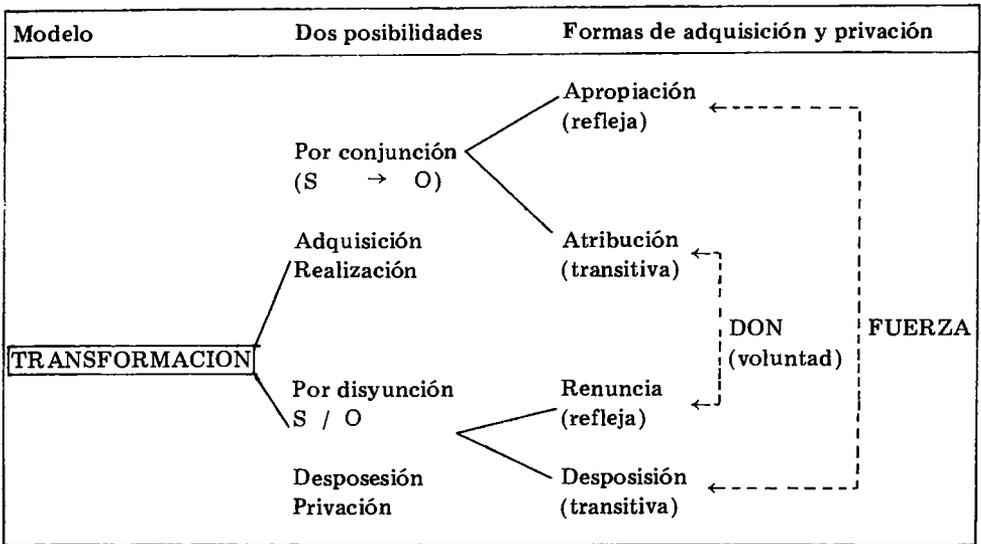
(50) Giménez, o. c., pág. 35.

4.1.5. El modelo de acción de "transformación"

El modelo actancial de "transformación", o de acción dramática de transformación es el que, tal vez, puede explicar más coherentemente la estructura de significación de las prácticas religiosas populares, y ayudar a su interpretación. Por esto, vamos a tratar de exponerlo en su estructura básica, que hace ver también sus posibilidades de explicación como acción dramática de intriga.

Podemos describir esquemáticamente una acción de transformación y sus posibilidades en la forma siguiente: Un sujeto necesita un bien que otra persona posee. Trata de conseguirlo y lo puede conseguir porque la persona que lo tiene se lo comunica o se lo regala; o también porque lo consigue a través de la fuerza. Al final de la acción el sujeto puede haber conseguido el objeto que quería (adquisición), o puede haber fracasado en su intento (privación).

Esquema del modelo de "transformación"



Las posibilidades del modelo de transformación

El modelo de transformación puede dar origen a dos situaciones o posibilidades: una situación de realización y una situación de privación.

La situación de transformación puede operarse a partir de una situación inicial de disyunción de desposesión del sujeto respecto del objeto (S/O), para desembocar en una situación terminal de conjunción entre los mismos ($S \rightarrow O$). Esta situación se puede llamar también de "realización".

La transformación puede operarse también en un sentido inverso, esto es, a partir de una situación inicial de conjunción entre sujetos y objeto ($S \rightarrow O$) que desemboque en una disyunción o privación del sujeto respecto del objeto (S/O).

Si asumimos que el objeto que busca el sujeto, se halla axiológica o culturalmente determinado (se trata de un objeto-valor), los procesos de transformación generados por el modelo de acción tienen que ver con la circulación de valores en diferentes contextos o universos culturales, bajo formas de adquisiciones o privaciones.

Las formas de adquisición y de privación

Para poder entender cómo funcionan las formas de adquisición y de privación tenemos que distinguir tres categorías de sujetos en la acción transformadora:

- El sujeto operador a cuya intervención se atribuye la transformación producida (S 1).
- El sujeto en estado de conjunción con el objeto (S 2).
- El sujeto en estado de disyunción o carencia del objeto (S 3).

La *adquisición o realización* se puede obtener a través de dos formas:

- Una forma refleja o de apropiación en que la transformación implica una identidad entre S 1 y S 2. Por ejemplo, el robo es una forma de apropiación de un objeto en la que el ladrón es simultáneamente operador de la transformación (S 1) y beneficiario de la misma (S 2).
- Una forma transitiva o de atribución en que la transformación implica una disociación entre S 1 y S 2. Por ejemplo, el don o regalo supone una distinción entre el donante (S 1) y el beneficiario (S 2).

La *privación o desposesión* se puede obtener a través de dos formas:

- Una forma refleja, o renuncia, en la que existe una identidad entre S 1 y S 3. Por ejemplo la renuncia voluntaria a ciertos privilegios personales.
- Una forma transitiva o desposesión en que se da una disociación entre S 1 y S 3. Por ejemplo la desposesión violenta de un objeto que tiene una persona (S 3) por un asalto a mano armada realizada por un asaltante (S 1).

La dinámica del modelo de transformación: la comunicación de valores

Si tenemos en cuenta el aspecto dinámico del modelo de transformación nos encontramos ante dos mecanismos (ver cuadro pág. 38): la *transformación por prueba* o a través de la *fuerza*, que da lugar a una apropiación y a una desposesión correlativa según la ubicación de los sujetos que actúan. El otro mecanismo posible es la *transformación por don* o por *voluntad*: produce en forma de solidaridad una atribución y una renuncia correlativa según la ubicación de los sujetos actuantes.

En la *transformación por don*, que en el caso de la religión popular va a tener mayor importancia, la adquisición puede darse por "renuncia" o puede darse por lo que podemos llamar "comunicación participativa".

En la *adquisición por renuncia* los valores circulan en circuito cerrado de modo que a cada adquisición corresponde una renuncia; el don implica una adquisición para el beneficiario a costa de una renuncia para el donante, porque se trata de un bien limitado y que es escaso. Si una persona tiene diez manzanas solamente, y le regala a un amigo cuatro manzanas, renuncia y quita de su uso las cuatro manzanas que regaló: en este caso el recibir del uno corresponde a la renuncia del otro.

En la *adquisición por comunicación participativa* la atribución de un valor al destinatario no comporta una renuncia correlativa por parte del destinador porque el objeto-valor no deja de estar en conjunción y a disposición del destinador, a pesar de haber sido atribuido al destinatario. Como ejemplo de esta forma de atribución tenemos la comunicación del saber que es compartido con el destinatario sin que por esto el destinador se prive del saber que está comunicado. Otro ejemplo es cuando los bienes del donante son inagotables y su cantidad no disminuye con el consumo; esto es posible en ciertos relatos maravillosos, y también en el caso en que los seres sagrados comunican bienes; cuando Dios o los santos comunican un bien a un devoto, no se empobrecen, ni se disminuye su posibilidad de seguir haciendo favores y comunicando bienes.

Toda acción transformadora supone una *capacidad o competencia* correspondiente para poder y querer hacer esa transformación. Esta capacidad, puede ser innata, adquirida o inducida en alguna forma. Un acto de comunicación participativa supone que el donante puede, sabe y quiere. Estas formas de capacidad de donar pueden ser innatas, por ejemplo, el poder milagroso de un santo que está ya en la gloria; o también puede ser en parte adquiridas o inducidas: por ejemplo, se obtiene la voluntad actual de otorgar un favor mediante un culto propiciatorio.

El "contrato" como una forma privilegiada de circulación de valores

Todos los procesos de transformación comportan una circulación de valores que se hallan encuadrados por un horizonte axiológico que les da sentido y que en semiótica se expresan en la figura del *contrato* que puede tener las variantes de mandato / aceptación, y prohibición / transgresión.

El contrato se encuentra al comienzo del proceso como norma instaurada o pauta de comportamiento que debe regir todas las acciones transformadoras del sujeto. Al final del mismo proceso se encuentra como sanción positiva (reconocimiento y premio) o negativa (castigo de la transgresión). Esto remite a una acción de un actor superior.

Un ejemplo puede ayudar a comprender la importancia del contrato en cierto tipo de práctica religiosa: un hombre que está sin trabajo hace la promesa de subir nueve domingos consecutivos en peregrinación al Santuario del Señor de Monserrate con la finalidad de que le conceda el don de encontrar trabajo (= una forma de contrato). Un domingo se pone a tomar trago con unos amigos, y no va al Santuario (= transgresión o no cumplimiento). Al no cumplir con el contrato, lo normal es que no obtenga el don que está tratando de obtener (= castigo). Si quiere obtener el don, tiene que volver a empezar los

nueve domingos y hacerlos sin interrupción (= restablecimiento del contrato).

La figura del contrato puede ayudar a reconstruir la estructura axiológica que subyace a la práctica religiosa popular; o por lo menos en muchas formas de esta práctica.

4.2. Análisis del contexto socio-cultural del sector campesino⁽⁵¹⁾

4.2.1. Estructura de significación y "fenómeno social total"

Cuando se habla de "religión popular" no se está hablando de algo homogéneo: se está hablando de muchos contextos socio-culturales o sub-culturales.

Como lo socio-cultural siempre es algo concreto, ubicado en el espacio y en el tiempo, hay que limitar el análisis a algún sector concreto, que permita ver hacia donde se orientan los planteamientos y el método que se está proponiendo.

Dentro del mundo de sub-culturas en que se mueve la religión popular *vamos a alimitarnos* a ver las líneas generales de análisis que pueden explicar la ubicación, dentro de una sociedad capitalista que es la dominante en América Latina, de *la sub-cultura o sector campesino*. Para esto, vamos a utilizar algunos marcos analíticos que se

(51) Giménez, o. c., pág. 39-51. Completo la visión con otros autores.

han ido elaborando en estos últimos años en el campo de la antropología y de la sociología.

“La práctica religiosa es un fenómeno semiótico, pero sólo a condición de ser también un fenómeno sociológico del tipo que M. Mauss llamaba “fenómeno social total”; lo cual quiere decir que remite de algún modo a todos los niveles de la práctica social y compromete al conjunto de la sociedad. Esto significa que lo religioso, pese a su relativa autonomía y especificidad, forma parte de una realidad social más amplia y se articula sobre el conjunto de las prácticas sociales. Llamaremos a este conjunto formación económico-social”⁽⁵²⁾.

“La religión debe analizarse, por lo tanto, como *parte del sistema cultural de una sociedad*, entendiendo por cultura los diversos *modos de concebir y de vivir el mundo* imbricados o implicados en las prácticas y en los productos (materiales o formales) del hombre en sociedad”⁽⁵³⁾.

4.2.2. Los dos niveles de análisis de la relación entre “representaciones” (mundo simbólico) y situaciones sociales

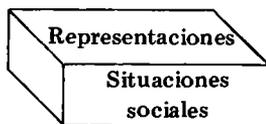
La mutua relación e implicación entre representaciones y situaciones sociales la podemos analizar

en dos niveles distintos: el nivel de la estructura social y el nivel del proceso histórico de la división social del trabajo⁽⁵⁴⁾. Un nivel tiene que ver con los condicionamientos sociales y otro con el proceso histórico de diferenciación de las clases sociales. En la práctica, los dos niveles de análisis son necesarios para ubicar correctamente una relación concreta.

El nivel de la estructura social (condicionamientos sociales)

El postulado básico de relación en este nivel lo podemos formular así: “Las *situaciones* sociales determinan, condicionan o “dominan” las correspondientes *representaciones*, y no al revés. No es la conciencia de los hombres la que determina su existencia sino, por el contrario, es su existencia social la que determina su conciencia. Entendemos aquí por *situación* el lugar que ocupan los agentes sociales en la red de relaciones sociales, las prácticas ligadas al mismo y las experiencias sociales que de allí se derivan”⁽⁵⁵⁾.

Si queremos representar gráficamente este postulado, podríamos hacerlo en la siguiente forma:



(52) Giménez, *ibid.*, pág. 39.

(53) Giménez, *ibid.*, pág. 40.

(54) Giménez los llama “dialéctica vertical” y “dialéctica horizontal”.

(55) Giménez, *o. c.*, pág. 40.

Sin embargo, este postulado necesita algunas precisiones para que no sea mal entendido, en una forma simplista: ⁽⁵⁶⁾

- Hay que hacer una distinción analítica entre el orden de la realidad social y el orden de su representación. Esto no quiere decir que en el orden real, y a nivel del sentido común, estén separados.
- Cuando se habla de "determinación" no se habla de algo mecánico y totalmente determinado, sino de un influjo fuerte que modela las representaciones, pero sin quitar la autonomía del mundo simbólico que puede tomar diversas formas aun dentro de los mismos condicionamiento sociales. En este sentido, no se trata de que las representaciones sean un "reflejo" pasivo y mecánico de la situación social; las representaciones también influyen en la construcción y modelación de la situación social, y tienen sus grados de autonomía.

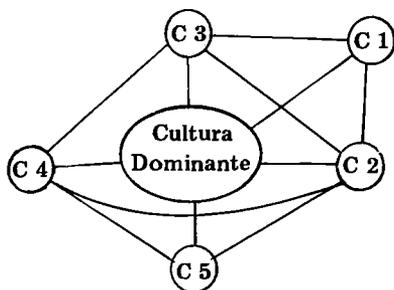
El nivel del proceso histórico de la división social del trabajo

Los condicionamientos sociales (la estructura social) actuales no son algo estáticos y definitivo. Las diferencias de ubicación por clases sociales se debe a un proceso histórico de división social del trabajo.

Este proceso histórico da origen a diversas sub-culturas o culturas

subalternas que dependen en muchas de sus relaciones con el conjunto de la sociedad, de las reglas que les ha ido imponiendo la sociedad o cultura dominante en el proceso.

Si queremos hacer una representación del resultado de este proceso histórico, podríamos hacerlo construyendo una especie de sistema solar con diversos satélites interrelacionados con el sistema central y con los otros sub-sistemas (= sub-culturas).



Las clases sociales no se definen solamente por su ubicación en las relaciones sociales de producción, sino también por sus respectivos sistemas de identificación cultural.

El "pueblo" o el conjunto de clases subalternas, se caracteriza por algunas condiciones que provienen de su calidad de subalterno a quien le imponen las reglas de juego (heteronomía): ambivalencia política, dependencia económica, fragmentariedad, falta de coherencia, etc. No se trata de un conjunto homogéneo.

(56) Giménez, o. c., pág. 41-42.

Dentro de esta realidad del “pueblo” se dan una cantidad de sub-grupos y sub-culturas que tienen sus propios sistemas de identificación cultural que los diferencian y los oponen a la cultura dominante y también a las otras sub-culturas subalternas. En este sentido nos encontramos ante una pluralidad diferenciada. Por esto, la religión popular, participa de las mismas características del “pueblo” en cuanto conjunto de clases subalternas. Se dan algunas características que pueden ser comunes; pero dentro de la misma religión popular hay multitud de sistemas de significación que dependen de las identidades culturales particulares de cada sub-grupo. Por esto el sistema simbólico religioso nunca constituye dentro de una determinada formación social un campo ideológicamente homogéneo.

“Las religiones, por lo tanto —y de un modo particular las religiones universales de tipo cristiano que pretenden abarcar la totalidad del cuerpo social— se articulan en diferentes subconjuntos culturales ligados a los diferentes grupos sociales” (57).

4.2.3. *Ubicación del campesino en la estructura social global*

Para definir la ubicación del campesino en la estructura social

global se puede partir de dos ángulos distintos: en el primero se trata de definir al sector campesino por las características socio-económicas que lo definan internamente como grupo o sector social específico; este es el enfoque que podríamos llamar micro-social, y es más propio de la antropología (58). En el segundo enfoque predomina la visión de la sub-cultura campesina en cuanto parte de un sistema económico dominante (el capitalista) que le impone las normas de juego; este enfoque se puede llamar macro-social, y es más propio de las escuelas sociológicas (59).

Hay que anotar que ninguno de éstos dos enfoques se da puro, pues el que analiza lo micro-social tiene que tener en cuenta las relaciones con la macro-sociedad; y el que analiza lo macro-social tiene que tener en cuenta las características particulares de la sociedad campesina. La diferencia de acentuación consiste en que el enfoque microsociales insiste más en los aspectos de consistencia particular y autonomía relativa de la sub-cultura campesina; y el enfoque macro-social insiste más en considerarla como una sub-cultura absorbida por el sistema capitalista y en función de éste.

(57) Giménez, *o. c.*, pág. 44.

(58) Algunos representantes característicos de este enfoque: Chayanov A.V., en Thorner, *The Theory of Peasant Economy*, The Amer. Economic Assoc., Homewood, 1966.
Wolf Eric, *Los Campesinos*, Ed. Labor, Barcelona, 1971.
Warman Arturo, *Y venimos a contradecir*, Ed. Casa Chata, México, 1976.

(59) Bartra Roger, *La teoría del valor y la economía campesina*, en Rev. de Com. Ext., Banamex, México, Vol. 25, No. 5, mayo 1975, 517-524. Ver Giménez, *o. c.*, pág. 46-48.

La sociedad campesina vista desde su consistencia propia: visión micro-social⁽⁶⁰⁾

Las características propias, de tipo económico y social, de la sub-cultura o modo de producción campesino⁽⁶¹⁾ explica su persistencia histórica dentro de modos de producción dominantes muy distintos, como el feudal y el capitalista.

El modo de producción campesino se caracteriza por la lógica del valor de uso (M-D-M') que va orientado en la familia y en la sociedad campesina a obtener su reproducción biológica y social. Podemos definir esta sociedad o sub-cultura campesina por las siguientes características:

1a. Se trata del campesino como *productor agrícola*. Esto no quiere decir que no pueda tener otras actividades económicas complementarias.

2a. Tiene el *control efectivo de la tierra* que trabaja. No es solamente asalariado.

3a. El núcleo familiar forma una *unidad de producción-consumo*. La unidad de producción se basa predominantemente en el *uso de fuerza de trabajo doméstica*. Esta característica distingue al campesino del empresario capitalista y del jorna-

lero. El trabajo asalariado, en el campesino, se da como una actividad complementaria. En la unidad de producción familiar campesina se dan funciones diversas según la ubicación y capacidades de sus miembros.

4a. Predominio de la lógica económica del *valor de uso* orientado hacia la reproducción biológica y social como grupo específico. No se da acumulación de capital.

5a. A nivel de *comunicación local* (vereda, caserío o pueblo) predominan las *relaciones de cooperación* y de redistribución económica⁽⁶²⁾.

6a. La *articulación* o relación con el *modo de producción dominante* (capitalista) se hace a través del *mercado* o en *intercambio desigual* o asimétrico en el que el campesino transfiere un excedente; de este excedente se apropia la sociedad capitalista (dominante).

La sociedad campesina vista desde su función respecto del sistema dominante⁽⁶³⁾: visión macro-social

En este enfoque, la sociedad campesina no se ve como un modo de producción diferente del capitalista, sino como un elemento de valorización del capital con un ciclo específico (M-D-M') distinto del ci-

(60) Neira Germán, *Un estudio de economía doméstica campesina en el Pueblo de Zacualpan de Amilpas*, Univ. Iberoamericana, México, 1976, pág. 113-117.

(61) Palerm Angel, *El sistema metrópoli-colonia y la articulación y sucesión de modos de producción*, CISINAH, México, 1974.

(62) Ver: Giménez, o. c., pág. 45 c; Neira G., o. c., pág. 53-60.

(63) Giménez, o. c., pág. 46-48.

clo del capital (D-M-D'). El modo de producción capitalista se apropia de los excedentes del sector campesino, poniéndolos al servicio de la acumulación del capital.

El sector o sub-cultura campesina contribuye a la acumulación de capital en el polo capitalista a través de diversos mecanismos que favorecen esta acumulación:

1o. La forma de producción campesina no condiciona su operación a la obtención de ganancia sino a la reproducción biológica y social del grupo familiar, atendiendo a sus necesidades básicas, culturalmente definidas.

2o. Hay una tendencia en el núcleo familiar campesino, de producción-consumo, al autoabasto parcial. Esto garantiza una reserva de fuerza de trabajo barata que se puede considerar como salario no pagado por la sociedad capitalista. Además de ser una reserva de fuerza de trabajo, el sector campesino se convierte también en un exportador de esta fuerza de trabajo, no calificada y barata, al sector industrial capitalista, tanto urbano como rural.

3o. La pequeña producción del campesino y su sistema de utilización de fuerza de trabajo familiar no pagada monetariamente, da la posibilidad de llevar al mercado productos por los que no se paga un precio correspondiente al valor real. El campesino se convierte también, dentro del sistema económi-

co nacional en el productor de los renglones agrícolas que dejan menos margen de ganancia, que tienen más riesgo. Por ejemplo, en el caso colombiano, el campesino es más un productor de alimentos básicos (que dejan poco margen de ganancia) que de cultivos comerciales de exportación (sorgo, soya, caña de azúcar, etc.) que dejan un mayor margen de ganancia.

Por tener la función de aumentar la acumulación de capital en el polo capitalista de la sociedad, el sector campesino es útil a la sociedad capitalista que lo domina y le impone las condiciones de producción, y, hasta cierto punto, el nivel de vida. Esto, en parte, explica la persistencia del campesino, que utiliza formas de producción tradicionales (o pre-capitalistas), dentro de una sociedad capitalista moderna.

CONCLUSION

Hemos presentado en estas páginas lo que podemos llamar "los presupuestos de una investigación de la religión popular en América Latina".

En otras entregas, trataremos de presentar los pasos de un método de aproximación e investigación de la religión popular, ilustrándolo con ejemplos concretos de investigaciones en ambientes campesinos.