

**Las devociones a figuras milagrosas.**  
**Una mirada desde la incertidumbre y la problematización social**

**Dra. Ofelia Pérez Cruz**

**Departamento de Estudios Sociorreligiosos**  
**Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas**

**Introducción**

La entrada del siglo XXI nos incorpora como investigadores de la realidad social al reto de una reconstrucción epistemológica compleja en oposición a las perspectivas lineales unicasales, mecanicistas y los racionalismos a ultranza que primaron hasta mediados del siglo pasado. Se trata de reconocer los límites de la elementalidad, la importancia de la temporalidad, la multidimensionalidad y la transdisciplinaridad, en el crecimiento, como dice Houtart (2006) de la conciencia de la ambivalencia de lo real, de la aleatoriedad, de la incertidumbre, así como de la pluralidad de las instancias del conocimiento.

El por qué y para qué de la ciencia y la técnica exige el rescate de la atención del sujeto como actor social y su compromiso en la reivindicación salvífica que se demanda hoy de la ética respecto al mundo en sus más diversas manifestaciones.

Y la investigación de las ciencias de la religión en el mundo no escapa a estas problematizaciones y a la responsabilidad de hacerse partícipe de nuevas perspectivas para su abordaje.

Ya en la segunda mitad del siglo XX, el pensamiento crítico latinoamericano, liderado por la teología de la liberación, daba cuenta de nuevos sentidos de vida que implicaban una semblanza diferente de los excluidos, establecía relaciones de resistencia y enfrentamiento con las instituciones clericales, llámese principalmente Jerarquía Católica y estimulaba nuevas lecturas bíblicas y sociales del amor al prójimo, entre otras, proclamado para ser construido desde la práctica transformadora y la liberación social desde la opción preferencial por los pobres.

Temas como el Catolicismo Popular, manifestación significativamente diseminada en América Latina, captó para sí el interés de destacados estudiosos del fenómeno que desde la década de los años 60 han dedicado profundas reflexiones y notable espacio al debate de la temática, enfatizándose principalmente las preocupaciones relativas a las relaciones e interacciones que se suscitan entre la iglesia católica como institución hegemónica legitimadora de poder y las masas de fieles creyentes, devotos y peregrinos que representan esta manifestación devocional de la fe religiosa.

Folklore, magia, paganismo, tradiciones, espectáculo, romería, fiesta, entre otros, son calificativos comunes a partir de los cuales habitualmente se cualifica esta práctica devocional y frecuentemente se reduce su contenido al ámbito de la privatización del culto en lo individual y lo familiar. Se trata de un fenómeno, que por demás, no

escapa a epítetos que le menosprecian como expresión primitiva, fetichista o desvirtuada de matrices oficiales, principalmente la católica.

Pero, ¿son las devociones en esencia esa caricatura a partir de la cual frecuentemente se les representa? ¿Cuáles son los presupuestos teórico-metodológicos esenciales para abordar esta temática en la actualidad?, ¿representa un fenómeno autónomo, con características propias o se conforma como parte de un entramado social más amplio? ¿Qué características asume esta realidad religiosa a partir de los actores sociales que la conforman?, ¿qué interacciones devela respecto a la vida cotidiana de una sociedad concreta?

El tema, sin embargo, llega a nuestros días con la vitalidad que implica un hecho que no sólo se mantiene en el tiempo, sino que además se reproduce e incrementa. En Cuba, la religiosidad popular, práctica que se representa como la más extendida en la totalidad religiosa y abarca más de la mitad de la población del país, exige actualizaciones teórico y metodológicas que lo recontextualicen, viabilicen abordajes investigativos más certeros y contribuyan a la toma de decisiones políticas, por los organismos competentes.

En el marco de las dificultades que atraviesan las ciencias sociales y en el reto por intentar respuestas inmersas en la problematización sociorreligiosa, el siguiente trabajo pretende no sólo exponer algunas de las posiciones más actuales que caracterizan el pensamiento científico en el terreno de lo religioso popular, sino debatir con ellos desde las relaciones clero-masas, el papel del sujeto y el todo o las partes, entre otros elementos, para acercarnos a propuestas conceptuales más pertinentes a la realidad cubana. Obviamente el texto no pretende categorizaciones absolutas. Se inserta en la dinámica de la polémica y como parte de ello enfatiza ideas para el debate.

### **Las devociones religiosas en su conceptualización**

El tema de las devociones, presentado principalmente a partir de los rasgos que caracterizan las relaciones de los fieles creyentes con las figuras que creen milagrosas implica no sólo al mundo católico. Incluye con fuerza también lo indígena, lo afro y aún variantes no relacionadas explícitamente con ninguna expresión concreta.

Sin embargo, con mucha frecuencia este devocional religioso, se presenta no sólo como la esencia de un fenómeno denominado indistintamente Piedad Popular, Fe Popular, Religión Popular, Religiosidad Popular o del pueblo o Catolicismo Popular, sino que, además se le equipara.

Numerosas variantes son utilizadas para denominar lo que se entiende por el fenómeno objeto de nuestro estudio, aunque un grupo no despreciable de autores utilizan indistintamente variados términos sin tomar partida por alguno específico o criterios según los cuales deben ser valorados. Por lo pronto me detengo en la presentación de algunos enfoques para interactuar y reflexionar en torno a ellos.

## Sustantivando o adjetivando el concepto

Hasta el momento, las discusiones se concentran principalmente en cuatro términos sumamente debatidos: catolicismo, religiosidad, religión y cultura, a cada uno de los cuales se le cualifica además de popular o del pueblo. Lo popular, por su parte, implica contraposiciones no menos complicadas, no obstante, por la unidad que conforma con el sustantivo y los sentidos diferentes que representa su inclusión, - desde lo más concreto (lo católico) hasta lo más amplio (lo cultural)-, preferimos asumir el análisis en la unidad de sentidos que representa.

### *Catolicismo Popular:*

Esta propuesta radica principalmente en la consideración primera de que el latinoamericano es en esencia católico, más allá de lo indígena, lo chino, lo africano y la incidencia de diferentes vertientes religiosas, que entre otros elementos, identifican los procesos de mestizaje racial y cultural de nuestros países.

Juan Pablo II, en el discurso Inaugural de la Conferencia de Puebla señala:

"La religión del pueblo latinoamericano, en su forma cultural más característica, es expresión de la fe católica. La religiosidad del pueblo, en su núcleo, es un acervo de valores que responde con sabiduría cristiana a las grandes interrogantes de la existencia" (Conferencia General, 1979:119).

Pero este no es un catolicismo cualquiera. También Puebla caracteriza esta práctica a partir de "fallas de tipo ancestral" como superstición, magia, fatalismo, idolatría del poder, fetichismo y ritualismo. Elementos estos que la Conferencia refiere asociados - por una parte- a las amenazas que representa el secularismo difundido por los medios de comunicación social, consumismo, sectas, religiones orientales y agnósticas, manipulaciones ideológicas, económicas, sociales y políticas -y por la otra- a las deformaciones de la catequesis, arcaísmo estático, falta de información e ignorancia, reinterpretación sincretista y reduccionismo de la fe a un mero contrato en la relación con Dios (Conferencia General, 1979:121).

Se trata como un catolicismo, sí, pero que desde lo "popular" cualifica despreciativamente como lo "no oficial frente a lo institucional" y explicita la división entre un supuesto "original y su derivado", -por añadidura deformado-.

Pedro Ribeiro de Oliveira argumenta el *catolicismo popular* como "...una expresión cargada de connotación peyorativa que trae un doblez en el enfoque del fenómeno"<sup>1</sup> (Ribeiro, 1978:23). La noción de este término, afirma, es necesariamente vaga, y agrega: "La respuesta más simple sería todas aquellas creencias y prácticas religiosas de la población católica que no se encuadran en lo que es oficialmente propuesto por la jerarquía. En esa respuesta el catolicismo popular es definido no por lo que es, sino por lo que no es" (Ribeiro, 1978:23).

Señala que si deseamos conocer las creencias y prácticas del pueblo católico no hay otro camino sino comenzar por abandonar esa categoría de catolicismo popular, por ser a priori una versión desfigurada del que por contraposición es no-popular y resulta el modelo ideal de la doctrina católica.

---

<sup>1</sup> Las citas de Pedro Ribeiro de Oliveira originalmente son en portugués. La traducción es de la autora.

Ribeiro de Oliveira retoma el concepto de catolicismo popular pero intenta aportarle otra lectura. No quiere verlo en el carácter desvirtuado del oficial y prefiere asumirlo como: “el conjunto de representaciones y prácticas religiosas desarrolladas por el imaginario popular, a partir de los símbolos religiosos introducidos por los misioneros y colonizadores, a los cuales se juntaron algunos símbolos religiosos indígenas y africanos” (Ribeiro, 1985:23).

Los significados del catolicismo popular, -dice-, son elaboraciones propias que pueden ser semejantes pero también diferentes y hasta opuestas, y destaca cómo esa “maleabilidad” es justamente lo que le permite ser al mismo tiempo “religión de los dominantes y los dominados”, sin que las variadas significaciones a iguales significantes originen otros sistemas religiosos. Las representaciones y prácticas religiosas son productos del imaginario humano, que con un código propio, otorga poderes sobrenaturales a santos para suplir simbólicamente lo que falta al hombre en su dominio de la naturaleza, aunque añade, en ningún sentido abandonan lo racional o se apartan de la realidad, en tanto corresponden al desarrollo de las relaciones sociales y a experiencias de la vida real (Ribeiro, 1985).

También asumiendo Catolicismo Popular, aunque en un análisis psicosociológico de este fenómeno, Edenio Valle refiere: “...un sistema de significados socialmente objetivados e interiorizados, dentro de una institución histórica bien determinada- la Iglesia Católica<sup>2</sup>...- por individuos que experimentan el insondable misterio de Dios en este concreto universo socio-simbólico...” (Valle, 1998:114)

Con críticas similares a las de Ribeiro, este autor expresa que: “...el catolicismo popular se constituye como un espacio de libertad y de autonomía en la cual el pueblo siente poder moverse con espontaneidad, siguiendo sus motivaciones y su cosmovisión sacral y desarrollando un lenguaje y un tipo de relación con los lugares, cosas o personas santas en que todo se pasa entre el objeto de la devoción y el fiel, que encuentra así un amparo psico-emocional y religioso que tiene eficiencia” (Valle, 1998: 137)

Se refiere a “...un conjunto policrómico y no homogéneo de manifestaciones religiosas (creencias, valores, costumbres, actitudes, prácticas y percepciones), al margen o fuera del control de las organizaciones religiosas institucionales, con una relativa autonomía en relación a las mediaciones eclesiales y a las respuestas religiosas que nacen fuera de la realidad vivida y sufrida por el pueblo” (Valle, 1998: 135). “...lo popular de la religiosidad popular no está refiriéndose primaria o exclusivamente a la camada inferior y generalmente analfabeta. La línea demarcatoria que delimita la religiosidad popular no coincide pura y simplemente con las divisiones sociales de clase. Dice más respecto a

- un modo de percibir y de relacionarse con lo sagrado que tiene como base y punto de partida el individuo con su mundo de preocupaciones cotidianas percibidas sacramente
- que no se preocupa con las elaboraciones, propuestas y delimitaciones de origen eclesial, o mejor dicho, apenas eclesial...” (Valle, 1998:136).

---

<sup>2</sup> Su definición la particulariza para el trabajo de referencia al contexto brasileño, aunque su texto nos parece válido en general para el tema que se aborda.

<sup>3</sup> Como en el caso de los textos de Ribeiro de Oliveira, las traducciones del portugués al español son de la autora.

Más allá de lo indígena, lo negro o cualquier otra manifestación cultural, este concepto, como se indicó a inicios del acápite muestra en esencia la primacía cultural de lo católico respecto a otras opciones. Las salvedades de Ribeiro y Valle<sup>4</sup>, principalmente en cuanto al tratamiento de lo popular, son sin dudas un importante intento por minimizar e incluso eliminar divisiones de poder que se establecen desde este concepto pero aun así no son suficientes para deshacer un término que es esencialmente hegemónico frente a la cultura latinoamericana.

Jorge Ramírez Calzadilla (DESR, 1993), rechaza la idea de catolicismo por exaltar las relaciones de poder de una doctrina institucional respecto a los practicantes y por considerar exageradamente uniforme el papel que se otorga al catolicismo en Latinoamérica. Destaca la necesidad de evaluar la influencia real de esta denominación religiosa en nuestras tierras, según las peculiaridades del desarrollo sociohistórico de ellas.

En Cuba, -apunta el autor-, la jerarquía católica desde la colonia española se concentró en las grandes ciudades y cumplió funciones elitistas. Eludió la evangelización de los negros esclavos, provenientes de África, (con cuyas deidades se sincretizó) y en 1959 se opuso abiertamente a un proceso que priorizó a las grandes masas del país. Calzadilla resalta la influencia institucional en lo diferente respecto a quienes tuvieron otra historia y reclama que el análisis del fenómeno no menosprecie esta información (DESR, 1993).

Consecuente con estas consideraciones, el citado autor opta entonces por Religiosidad Popular.

A las consideraciones de Ramírez Calzadilla, incorporamos las de otros autores y al debate de este concepto, -uno de los más utilizados hasta la actualidad- dedicamos también un espacio.

#### *Religiosidad Popular:*

Jorge Ramírez Calzadilla señala: "La religiosidad la definimos como el grado y modo con que las creencias y prácticas religiosas se presentan en la conciencia y conducta del creyente o grupo de creyentes. En este concepto se advierte un aspecto... relacionado con la intensidad religiosa de la cual depende el nivel de regulación de la conciencia religiosa sobre la conducta del creyente... y otro a partir del tipo de elaboración del contenido de las ideas y prácticas religiosas. "La religiosidad tiene una variable amplitud al referirse indistintamente al individuo, al grupo o a la sociedad en su conjunto, a la vez que puede considerarse la religiosidad de zonas, de expresiones religiosas determinadas o de sectores o grupos de sectores sociales" (DESR, 1993:15).

Y respecto a lo popular adopta el criterio de pueblo no en su significación etnocultural, en tanto nacionalidad, sino en su sentido socioclasista. El autor asume el criterio marxista que lo identifica con las masas populares y que las define como "la parte de la población que por sus intereses y actividad es el sujeto del movimiento histórico", y que es, por tanto, un concepto cambiante según las transformaciones de la sociedad y de la estructura socioclasista que la conforma (DESR, 1993).

---

<sup>4</sup> Mérito extra merecen estos autores, teólogo uno y sacerdote activo el otro, que aún desde sus compromisos personales enfrentan la posiciones jerárquicas oficiales.

Advierte las irregularidades que presenta el término "popular", pero lo define como "todo fenómeno o proceso que se relacione por su génesis o su extensión con las masas populares".

Son populares -dice- aquellas formas concretas de religiosidad que se originaron propiamente en los sectores populares o que sin surgir de los mismos alcanzaron amplia difusión en la parte más humilde de la sociedad...Al popularizarse, el pueblo les imprime a esas formas que asimila rasgos peculiares del modo con que refleja y modifica la realidad según su cultura, hábitos e intereses (DESR 1993:16-17).

Otro autor también en torno a lo religioso popular es Gilberto Jiménez, quien desarrolla una propuesta de análisis sociológico y semiótico para dar cuenta del mundo simbólico de esta práctica, desde el condicionamiento sociohistórico concreto del fenómeno global y del grupo practicante en particular. "La Religiosidad Popular, desde la óptica de los significados no es sino un proceso simbólico cuya función esencial es la producción y/o reproducción de sentidos. Es un fenómeno religioso que se refiere simultáneamente al mundo de la vida cotidiana y a otro que supuestamente lo trasciende, aunque paradójicamente muchos de sus análisis se limitan a ofrecer inventarios de elementos aislados y desarticulados que carecen de inteligibilidad" (Giménez, 1978).

Eloísa Martín (2003), desde una revisión de la producción bibliográfica argentina de los últimos 25 años sobre este tema, define "religiosidad popular" a partir de ciertas recurrencias que conformarían un patrón móvil, pero reconocible: fiestas, sistema de reciprocidad que incluye a la promesa y al sacrificio, peregrinaciones a lugares sagrados, una idea de justicia que no siempre se acoge a la de justicia universal abstracta, una cosmología donde los milagros son entendidos como cotidianos y diferentes jerarquías de seres "sobrenaturales" o "sagrados" que colaboran mancomunadamente con los humanos para mantener el equilibrio cósmico.

También a partir de las monografías que reseña, Eloísa resume en tres grupos lo que considera las líneas analíticas dominantes. Muy sintéticamente:

- 1ro: Define la religiosidad popular en oposición a la Iglesia y a los sectores dominantes, basada en la rígida separación durkheimiana entre sagrado / profano, que retoma las definiciones eclesiales en su vertiente conservadora y liberadora. Refiere la autora que más recientemente y ahora sin pretensiones pastorales, numerosos autores se ubican en esta línea a partir de la adopción del concepto de religión de Clifford Geertz (1991:89 y ss.) como un sistema de símbolos que genera disposiciones prácticas, y de la división que éste realiza entre religión "pura" y "aplicada", homologada una vez más a la oposición entre "creencias" y "prácticas" (Martín, 2003:2).

- 2do: Una segunda lectura define a la religiosidad popular desde su "función" en relación con los "sectores populares". Alienante: lidiar con carencias y no poder romper relaciones de dominación. Liberadora: en tanto autóctona y forma de enfrentar la dominación capitalista y el control eclesial.

-3ro: Destaca a la religiosidad como dueña de "otra lógica", independiente de la Iglesia o de los sectores dominantes, valorándola en su positividad creadora. A este grupo lo denomina "culturalista".

Sin embargo, es obvio decir que Religiosidad Popular continúa siendo, como catolicismo popular, un concepto que polariza relaciones y tampoco representa la opción consensuada entre todos los estudiosos. Cristián Parker, por ejemplo, le considera "equivoco, distorsionado y carente de rigor para ser empleado por las Ciencias Sociales" (Parker, 1996:55). Parker prefiere referirse a religión popular. Otros como él, también asumen esta postura.

### *Religión Popular:*

Parker opina que la complejidad de la relación entre religión popular y religión oficial es el reflejo del carácter de las relaciones de clases en una sociedad estratificada, del grado de desarrollo institucional del campo religioso y de las relaciones simbólico-reales entre culturas y pueblos, entre encuentros interétnicos y cruzamientos transculturales. "Las religiones populares -enfatisa- son manifestaciones colectivas que expresan, a su modo, en forma particular y espontánea, las necesidades, las angustias, las esperanzas y las ansias que no encuentran respuesta adecuada en la religión oficial o en las expresiones religiosas de las elites y de las clases dominantes" (Parker, 1996:55).

En una síntesis de la bibliografía brasileña correspondiente a la década de los 80, Renata de Castro Menezes (De Castro, 2003), presenta el tema a partir de las divisiones que se han trabajado entre la religión vivida y los modelos ideales, la religión local y la universal, la de jerarquías y la de laicos. Por su parte, Eloísa Martín (Martín, 2003) refiere la tendencia bibliográfica argentina al hablar de religión, diferenciando la pura de la aplicada y las creencias de las prácticas.

Manuel Mandianes Castro (1989), en un intento por resumir las posturas de los autores que tratan el tema de la religión popular indica cuatro grupos:

1.- La religión popular es un ente con plena autonomía,... es un conjunto de supersticiones y de gestos mágicos venidos del paganismo y conservados por el mudo rural aislado.

2.- Es un conjunto anti-intelectual, afectivo, pragmático de creencias adversas a la objetivización sistemática: la religión popular no tiene dogmas ni catecismos.

3.- Es un complemento dialéctico de la religión oficial y sólo se puede estudiar dentro de su contexto sociopolítico, económico y cultural

4.- La religión popular es la religión vivida y se opone a la religión canónica. (Mandianes, 1989:51)

La religión popular, continúa este autor, es diferente sincrónicamente en los distintos puntos geográficos, y diferente diacrónicamente, en el mismo lugar, por la acción del tiempo. Por eso tal vez deba hablarse de religiones populares. (Mandianes, 1989:52)

En cualquier caso, este término –Religión Popular- tampoco parece ser la solución y presenta de nuevo limitaciones similares a catolicismo y a religiosidad en tanto las diádas y las contraposiciones que enfatiza.

Sin embargo, como se planteó en la introducción, mas que el énfasis en las distinciones y los posicionamientos categoriales frente al fenómeno, no pocos

estudiosos omiten las limitaciones teórico metodológicas antes señaladas y resulta reiterado el uso indiscriminado de varios términos, explicándose unos a través de otros.

Posiciones más recientes y de nuevo en la búsqueda de soluciones no encontradas abordan el tema desde la cultura, sin embargo este nuevo concepto, a través de sus autores<sup>5</sup> no logra representar un salto cualitativo respecto a las polarizaciones de los términos que le precedieron. Cultura sabia contra cultura oficial y cultura popular contra cultura de las clases dominantes, por sólo citar algunos ejemplos, mantienen en síntesis las contraposiciones que originalmente se le criticaron al uso del catolicismo, religiosidad y religión popular.

En mayor o menor medida, explícita o implícitamente, los términos están situando límites entre la matriz de algo y lo que se deriva de ella, lo institucional colectivo respecto a lo individual, lo normativo de lo real, entre otros. Nuevamente sitúa el tema en la disyuntiva de lo primario o lo secundario y abre una brecha discriminatoria hacia la segunda parte de la diada.

## **Contradicciones y retos**

Sin poder abarcar todas las posiciones, nuestro objeto de estudio, es para unos casos expresión cultural y para otros la exteriorización de una fe religiosa. En unos revela una imperfección o inmadurez de desarrollo, mientras que otros la asumen como forma genuina en que los pueblos manifiestan la vitalidad de sus creencias y expresión de la capacidad transformadora del pueblo. A veces integra, otras desintegra.

### *I.- Catolicismo Popular*

Si Catolicismo, como concepto en su desarrollo dialéctico y socio-histórico, asume los aportes indígenas, africanos, chinos, otros, en el proceso de transculturación creciente de nuestras sociedades. ¿Por qué tener que adjetivarlo para diferenciar un supuesto original de esas prácticas y su derivado? ¿No existen modificaciones similares o diferentes en el curso del desarrollo de otras expresiones como la misma santería, el espiritismo, el hinduismo, el budismo o el protestantismo, entre otras, sin que por ello hayan cambiado su denominación?

Si las modificaciones que se incorporan en el creciente hibridismo entre el catolicismo y otras expresiones religiosas, en efecto marcan un salto y una distinción cualitativa y por tanto son las causas de la “necesaria adjetivación” de lo que originalmente se concibiera como catolicismo. ¿A partir de qué momento y qué lugar se considera la existencia de “popular” como epíteto?

Para un sujeto bautizado y confirmado en el catolicismo y que se auto percibe como tal, aunque no mantenga una práctica sistemática y probablemente se vincule a otras prácticas, ¿es correcto denominarlo religioso popular u otorgarle otra definición?

---

<sup>5</sup> Fernando Martínez Gil, 2000, Mijail Bajtin, 1971, Robert Muchembled, 1991, Cristian Parker, 1996.

Para un sujeto que no se considera católico y que ni siquiera está bautizado por la institución, ¿es correcto “catolizarlo” porque incluya prácticas religiosas relacionadas con dicho mundo?

Más allá de lo correcto o lo incorrecto, ¿hasta dónde es válido que quienes no practican una expresión religiosa dada, ya sean representantes institucionales o estudiosos, se atribuyan el derecho de etiquetar a los fieles de ellas? ¿No es precisamente una de las críticas de Pedro Ribeiro de Oliveira, al Catolicismo popular conceptualizado por Puebla, el hecho de que es una categoría definida por quienes no la practican? (Ribeiro, 1978) ¿Dónde quedan los límites y las prerrogativas que nos otorgamos como estudiosos de la temática, aun sin practicarla?

Se dice que la posición a favor del catolicismo es característica de las jerarquías eclesiásticas y que tiene que ver principalmente con la preponderancia hegemónica de la Iglesia, pero en verdad es una denominación asumida por muchos más que jefes católicos y asociada no sólo con el hegemonismo (sin quitarle su peso específico), sino también con la forma en que se ha inculturado este fenómeno en la vida de los estudiosos y latinos de a pie.

Esta expresión religiosa ha sido incorporada para muchos como parte de la identidad individual y colectiva, como parte de la subjetividad misma del cotidiano y no se concibe consciente o inconscientemente otro concepto diferente.

No es menos cierto que una parte importante de quienes asumen este criterio reconocen ser católicos de filas, por demás teólogos, sacerdotes y jefes eclesiásticos, y algunos de ellos en efecto, asumiendo posiciones de primacía ante el concepto. Sin embargo, creo destacable y meritorio que muchos de quienes se enfrentan a este término y se oponen a la oficialización y hegemonía del concepto son precisamente personas de educación, práctica y compromiso católicos.

## *II.-Religión y religiosidad popular*

Estos conceptos, como posibles contraposiciones a catolicismo, ¿resuelven las limitaciones que se adjudican a la utilización del concepto?

Ya se han visto las dicotomías que representa el concepto de religión popular, que entre otros elementos, marca relaciones de superioridad al interior del término. Por añadidura, la contraposición de religión con religiosidad, refuerza estos criterios polarizados y hegemónicos.

Peter Antes señaló que la relación religión-religiosidad popular expresa la idea de un delineamiento que se entiende por oposición a otra religión más oficial o declarada así por autoridades o instancias del poder o por la opinión pública. Un nivel social diferenciado que confronta a los poderosos con el pueblo y una referencia al grado de oficialidad de creencias y convicciones religiosas comparadas con un credo magistral (Antes, 1991).

Parece ser que Religiosidad Popular resulta el concepto más utilizado en la bibliografía actual y a partir del cual los estudiosos se identifican entre sí al abordar el tema, aun estando en su contra.

Ahora bien, si religiosidad se considera la expresión individualizada de la religión y de tal modo, sería el “aterrizaje” de doctrinas también protestantes, islámicas, budistas y otras ¿por qué la utilización de este término para designar una realidad tan particular como la devoción a figuras milagrosas? De ese modo se reduciría un concepto general a una práctica más concreta a la vez que al concretarlo demasiado lo invalidaría para otras expresiones religiosas.

En todo caso, religiosidad popular, aun considerando las limitaciones que se le remarcan, podría ser un término incluyente de lo devocional pero no el sustitutivo para su denominación.

Por otra parte, ¿por qué tener que acudir a *religiosidad* como ese supuesto concepto que individualizaría la religión?

Religión desde sus múltiples y contradictorias funciones – que no voy a repetir- implica la relación de ese hombre (individuo o sociedad) tanto al nivel racional como en el afectivo-emocional. Incluye concepciones sobre la vida y prácticas que abarcan al individuo en su integridad como ser humano y actor social.

Religión, desde mi percepción, no puede verse en absoluto como un concepto abstracto, por el contrario, desde el inicio del trabajo y en las muchas frases o palabras “claves” a partir de las cuales se le asocia, se vincula tanto con certezas cósmicas y realidades teológicas como con miedos, inseguridades y necesidades de confirmación.

Si añadimos además algunas de las consideraciones mencionadas en el primer capítulo en torno a la contextualización individual y social que caracteriza el fenómeno religioso, su multifuncionalidad, las interacciones desde las cuales se construye, transmite y adquiere sentidos, entre otros elementos, es obvio que estamos ante una realidad bien concreta para la vida del hombre.

Entonces, ¿por qué utilizar *religiosidad*, para con ese término expresar lo que de por sí incorpora *religión*? Según mi percepción, religiosidad es cuanto más, la reiteración a nivel conceptual de una relación con lo sobrenatural que necesariamente nace aterrizada desde las necesidades concretas del hombre y la sociedad. En mi opinión religiosidad es un término que está sobrando.

### *III.- Popular: ¿el adjetivo adecuado?*

Si este término se utiliza como derivado de pueblo y como dice Pedro Córdoba Montoya (Córdoba, 1989:73) originalmente todo era popular<sup>6</sup>, entonces la utilización de pueblo/popular carece de sentido y mucho menos resulta la categoría para marcar diferencias de la realidad que se analiza, respecto a otra anterior o paralela.

La palabra pueblo, remarca este autor, no formó parte del vocabulario de la religión o de la política hasta mediados del siglo XVIII, cuando ocurre como hecho importante que los fundadores de una nueva mitología, la mitología revolucionaria, inventan el sujeto receptor/redentor de la misma: *el pueblo*, resultado de la crisis de la pastoral católica (Córdoba, 1989:73).

---

<sup>6</sup> Pedro Córdoba Montoya se remonta a Roma, siglo II antes de Cristo y analiza la ausencia del término popular porque dice “...religión en sí es popular” (Córdoba, 1989:74)

No obstante, parece ser en esta última tendencia que es mayoritariamente utilizado “pueblo/popular” y Renata de Castro refiere a Fernádes<sup>7</sup>, en los tres sentidos según los cuales aparece “popular” como:

- “mayoría de la población”/ minoría;
- “perteneciente a estratos inferiores”/ prácticas de la elite;
- “extra oficial”, en el sentido de estar fuera del control o de la regulación de la autoridad instituida por oposición a una religión oficial.

De acuerdo a esto y si pueblo/popular se utiliza principalmente desde esta segunda tendencia y las acepciones más comunes responden a lo señalado por de Castro, el término merece otras precisiones:

Si pueblo<sup>8</sup> se utiliza como categoría asociada al marxismo para marcar diferencias clasistas<sup>9</sup> y se ajusta a los más desfavorecidos y marginados de la sociedad. Entonces al asumirse debe partirse de los énfasis que resalta, de los contrastes que está designando y por tanto no es adecuado para referirse a “un sujeto cualquiera” o a “masas indiferenciadas” en sociedades concretas. No es un término válido para intentar disolver o minimizar desigualdades sociales.

Si popular se asume como equivalencia a mayorías, entonces el análisis contextualizado del fenómeno implica, como en el caso anterior, asumirlo efectivamente en las clases desfavorecidas, analfabetas o “camada inferior” (Valle, 1998:136), víctimas de la severa marginación y exclusión social que vive América Latina hoy. Teoría y práctica van de la mano. Para la realidad latinoamericana general negar diferenciaciones clasistas desde la perspectiva de las mayorías es cuanto menos una retórica ingenua y enajenante de la realidad actual.

En este análisis, mención aparte tendría la explicación del caso cubano donde estos tres elementos distan de ser sinónimos. No voy a extenderme ahora con tales precisiones, que abordaré más adelante, pero sin dudas abre la interrogante respecto a la validez de utilizar “este” popular para una realidad diferente o de asumirlo “en general” omitiendo las particularidades que incorporaría esta disímil experiencia.

Por último, que el fenómeno de las devociones a santos y figuras milagrosas sea actualmente representado por las mayorías ¿implica que dicha característica sea el denominador esencial para conceptualizarlo? ¿Apelamos a que la devoción a santos y figuras milagrosas será invariablemente la práctica de las mayorías? De producirse transformaciones en las prácticas religiosas de las grandes masas, ¿el fenómeno que hoy se designa con este nombre perdería su concepto o de lo contrario, qué estaría siendo designado por tal término? ¿Popular no se convertiría desde la práctica en su propio contra-concepto?

---

<sup>7</sup> La síntesis es resultado del análisis bibliográfico de Rubén César Fernádes, 1984, referente a las religiones populares, producida en Brasil hasta los años 80. Citado por De Castro 2003.

<sup>8</sup> Como pueblo se denomina a los esclavos, los campesinos, los pequeños artesanos y otras clases sociales que como en la antigua sociedad romana, sólo disponían de su prole y conformaban los proletarios (Iribarne, 1971: 334).

<sup>9</sup> “El concepto de clase social es un concepto muy preciso que permite clasificar a los individuos que trabajan bajo un modo de producción determinado en explotadores y explotados, según la situación que ocupen en la producción” (Harnecker, 1968: 253).

#### *IV.- Lo general y lo local. El todo y las partes.*

Si el estudio desde lo teórico conduce a abstracciones y generalizaciones irreales y precisa ser verificado desde la práctica con experiencias empíricas, ejemplificadas y particularizadas ¿De cuál fenómeno o fenómenos estamos hablando y qué concepto o conceptos estamos debatiendo?

Si nos centramos en los elementos que pueden sintetizar esta práctica religiosa, a nivel global, estamos dejando fuera de alcance la particularización contextualizada de ella. Por el contrario, si optamos por las visiones más localistas y nos centramos en definir esta realidad según estudios de casos concretos, perdemos el aporte de lo más general.

Parece oportuna la aclaración de Ramírez Calzadilla (DESR, 1993) cuando al optar por religión distingue las particularidades del contexto cubano con la menor influencia católica respecto al resto de América Latina. También me parece válido que se haga un paréntesis distintivo al considerar las características de las grandes mayorías en Cuba. Pero, ¿hasta dónde son válidas esas excepciones a la hora de conceptualizar una realidad religiosa no exclusiva de esta isla caribeña?

Los estudios en Cuba de las celebraciones más concurridas (Santa Bárbara, La Caridad, La Merced y San Lázaro) muestran características de este fenómeno en el país, que al releerlos en la referencia bibliográfica o compararlos con experiencias religiosas populares en otros países muestran lo común entre ellos pero también las diferencias y promueve algunas de las distinciones que precisan la meditación de los estudiosos. ¿Dónde están los límites y cómo maniobrar con ellos?

#### *V.- La relación Sujeto-Objeto y los significados.*

La religión, como manifestación de la sociedad no puede definirse como externo a lo subjetivo, sino como una de sus determinantes esenciales: "Lo social, por tanto, representa de forma permanente una combinación dialéctica de lo externo y de lo interno; es externo pues, como forma de la realidad, no se agota en aquellos aspectos que tienen una significación para el sujeto individual y es interno, porque su significación siempre va a depender de un proceso de construcción de sentido, en el cual interno y externo pierden su condición de antinomia y se integran en una completa relación dialéctica" (González y Valdés, 1994:101).

El énfasis de los significados y la relevancia que se le otorga a los sujetos como ejes de análisis agradece una perspectiva de análisis también subjetiva y más horizontal, pero el riesgo que se ha mencionado de las excesivas homogeneizaciones entre los individuos, incluye la posibilidad de subjetivaciones descontextualizadas y por tanto ahistóricas.

El estudio de la significación es importante por "representar un punto central para aquellos que buscan la comprensión del hombre histórico, concreto y singular, hombre que recrea lo real/social a nivel simbólico" (Neves, 1997:21) pero no puede excluir la combinación de lo social y lo individual, de lo cognitivo y lo emocional, lo interno y lo externo en una reflexión además que no represente la realidad a partir de la

separación dicotómica o sumatoria de dichos elementos sino interactivas y constituyentes del todo que son en la vida.

Lo religioso es una parte constitutiva de lo real que adquiere significación modificativa para el sujeto no como individualidad religiosa descontextualizada. Tanto las condiciones sociales como religiosas en particular transforman el sentido de creencias y prácticas, de símbolos e ideas religiosas. En la medida en que la realidad social le impone una dinámica a lo religioso, la religión introduce particularidades al modo de pensar y actuar del creyente en la sociedad. La religión condiciona al creyente como actor social y tiene significación para él a partir de su entorno.

El debate teórico-conceptual de esta realidad no es simplemente la sensación de enfangamiento terminológico que nos refiere Fernando Martínez Gil<sup>10</sup>, sino como también recalca el autor, la posibilidad de abrirnos nuevas opciones de entendimiento y enfrentamiento de esta realidad. Los enunciados utilizados hasta ahora -catolicismo o catolicismo popular, religión, religiosidad, cultura y otros-, son insuficientes pero al menos han permitido a los estudiosos acercarnos a un lenguaje común y concretar el espacio de discusión.

### **A modo de cierre**

Luego de una extensa exposición y confrontación de posiciones llegamos a la conclusión de que ninguna, al englobar esta realidad religiosa, resulta consensuada por los diferentes especialistas. Y me pregunto además, ¿Por qué equiparar devociones concretas o incluso el fenómeno devocional a conceptualizaciones de otro nivel de elaboración?

Decir que el mundo del catolicismo, de la religiosidad, la religión y la cultura, con todas las limitaciones e imprecisiones de cada uno de ellos, engloban a las devociones, resulta bien diferente al intentar explicarlos a partir de ellas, y lo que es peor, como ya se ha visto, hacerlos además prácticamente equivalentes entre sí.

A mi juicio, con ello se incurre no sólo en la dificultad de encontrar una definición adecuada (ya explicitada) sino también en errar metodológicamente acerca de lo que realmente se quiere conceptualizar.

Y como si fuera poco, a la ambigüedad que introducen los sustantivos aplicados se añade la que incorpora el adjetivo *popular*. Un término que en la versatilidad de su tratamiento pretende indicar mucho a la par que no define nada.

No me parece posible ofrecer la solución “salomónica” a las numerosas confrontaciones y los retos que se plantean al tema. No obstante, pretendo que este trabajo asuma al menos la concreción del fenómeno objeto de nuestro estudio y permita al investigador ubicarse y proceder de acuerdo a él.

En tal sentido y consecuente además con los criterios que he planteado a lo largo del trabajo, prefiero quedarme en la particularización de *devociones a figuras “milagrosas”* y esclarezco algunos postulados de la posición que asumo:

---

<sup>10</sup> “Caemos en el riesgo de enfangarnos en una mera discusión terminológica, pero las opciones tomadas siempre arrojan luz sobre los objetivos que se pretenden” (Martínez, 2000:19)

- Relaciones de contrato o de alianza (Ribeiro, 1985:117) con figuras consideradas milagrosas, por ofrecer respuestas mágicas o inexplicables y asociaciones aparentemente causales a vínculos esencialmente casuales.
- Experiencia abierta a la simbología de variadas culturas y expresiones religiosas que incluye tanto formas organizadas como representaciones espontáneas no asociadas a instituciones concretas.
- Práctica que incluye a quienes se autclasifican católicos y cumplen los requisitos elementales dictados por la institución católica (bautizo, confirmación, asistencia regular a misas, confesión, eucaristía, otros), pero también a otro grupo importante de fieles que aunque comparten algo de dicha simbología, mantienen escasos vínculos con la Iglesia e incluso no se autodefinen como tales. Fenómeno que no se reduce al vínculo con lo católico ya que se nutre también de la simbología de expresiones religiosas de origen africano, prácticas indígenas, espiritismo y otras.
- Relación dialéctica entre el mundo de los devotos y el campo institucional católico, en una dinámica interacción simbólica que en apretada síntesis incorpora lo viejo bajo nuevas formas y que en constante transformación crea sentidos diferentes a los que le dieron origen. Realidad que descarta términos resultantes de la suma, combinación o complementación de partes.
- Vínculo que se asocia preferentemente a las mayorías desclasadas de América Latina, aunque incluye también personas de otros estratos. Fenómeno que deberá ser considerado según el contexto en que se manifiesta y de acuerdo a las relaciones sociales de las cuales forma parte.
- Forma de expresión de la religión que se representa tanto desde la relación particular de cada fiel con su objeto de devoción como desde lo común que acerca la práctica de unos y otros. Rasgos que diferencian también grupos, sociedades y contextos a la par que establecen símiles entre ellos.
- Expresión por tanto que no es reflejo de otra porción cualquiera de la realidad, sino como se ha dicho, parte de ella. No condicionada o determinada linealmente por alguno de sus elementos, sino interactuante con las más diversas relaciones que se establecen.
- Construcción multifuncional y dinámica activa de la cultura y las tradiciones.
- Práctica sociohistóricamente contextualizada, la cual se transforma a la vez que modifica su propio entorno.
- Representación simbólica susceptible de observación empírica, que no implica diferencias entre prácticas, valores y creencias. Las prácticas son inmediatamente significantes y las creencias y valores están imbricados en ellas.

- Realidad que está denotando, a partir de la religión, una elaboración conceptual y sobre todo afectiva del medio y de su relación con ella, vinculándose igual a áreas de la vida, a temáticas de reflexión, a actitudes, a tomas de decisiones, así como a otros elementos. Aquello que revela una experiencia y una historia de vida concreta a partir de lo cual se manifiestan preocupaciones, reflexiones, aspiraciones y perspectivas futuras.
- Categoría que expresa unidad de sentido de la experiencia pasada, presente y futura del individuo. Entidad integradora a la vez que impugna, resiste pero cambia, es estable y se resignifica.

Definir un concepto para esta realidad que se expresa a través de múltiples facetas en el mundo y específicamente en América Latina no es una tarea fácil. El estudio de la religión sigue siendo tanto ambiguo como polémico y uno de los elementos grave está en que -como se ha dicho- numerosos autores ni se detienen en observarlo. La actualización del aparato teórico metodológico para su abordaje, resulta un imperativo para el tratamiento de la temática en Cuba, pero no sólo para este contexto.

No parece ocioso el reclamo de la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en el MERCOSUR, cuando señala: “El concepto de “religiosidad popular” es, probablemente, uno de los más utilizados y peor definidos en el estudio de la religión desde las ciencias sociales. En este caso no se trata sólo de una ausencia de consenso respecto de múltiples definiciones posibles, sino que –con algunas excepciones- es notable la falta, en los últimos años, de debates y nuevos intentos de conceptualización del término –a pesar de los numerosos estudios de caso que se continúan publicando” (Newsletter, núm. 15, 2003: 1).

Pero más que inquietarnos e intentar el concepto o los conceptos perfectos tal vez debiéramos preocuparnos por explorar y aprovechar las posibilidades que ofrecen las múltiples interacciones que se incorporan al tema.

Retomando a Michel de Certeau: “comprender los fenómenos religiosos es preguntarles cada vez una cosa distinta de lo que nos quisieron decir, es interrogarlos sobre lo que nos enseñan de una condición social a través de las formas colectivas o personales de la vida espiritual; es entender como representación de la sociedad aquello que desde su punto de vista fundamentaba a la sociedad” (1999:144).

La exploración y análisis de devociones religiosas concretas pueden contribuir a aterrizar esta discusión así como a aportar elementos válidos para enriquecerla.

“Potenciar el estudio de la religión desde una perspectiva compleja, refiere Sotolongo, implicaría intentar abordarla desde la comprensión de los fenómenos religiosos en calidad de sistemas dinámicos, donde las interacciones entre los constituyentes de los sistemas y su entorno resulten tan importantes como el análisis de los componentes mismos” (Sotolongo y Delgado, 2006:42).

Tres ejes resultan de la actual discusión en las Ciencias Sociales: la relación sujeto-objeto; el todo y la parte en la recuperación de la universalidad; y la concepción acerca del tiempo, la historia y el futuro (Espina, 2004). La religión, como uno de tantos fenómenos sociales de importancia, también los atraviesa y es atravesado por ellos.

Todas las religiones tienen en la base una afirmación de la vida que se explica en función de la visión de la época de su origen y de acuerdo con la traducción social de su tiempo. La ética religiosa se construye en referencia al absoluto como su razón de ser. El peligro es absolutizar conceptos de una época para defender lo esencial en otra y encontrarse en un desfase profundo (Houtart, 2006). *“Llegará incluso una hora en que el que te de muerte pensará que da culto a Dios”*.

En el campo de estudios sociorreligiosos, la reflexión en torno a estos presupuestos resulta un reto más para la investigación contemporánea. Sea desde la actualización del marxismo o desde nuevas posiciones de pensamiento, se requiere estar abiertos a las perspectivas de análisis que se conforman y lograr que la discusión práctico-conceptual trascienda el placer del desarrollo cognoscitivo. Que sea una herramienta de trabajo para aportar a la comprensión de nuestras culturas y marcar pautas en el mejor análisis de nuestras sociedades.

### **Bibliografía citada**

Antes, Peter, 1991, “Los estudios de la religión/religiosidad popular en Alemania”, en *Religiones: Cuestiones Teórico-Methodológicas*, Rev. Religiones Latinoamericanas 1, enero-junio, México.

Bajtín, Mijail, 1971, *La cultura popular en la Edad media y en el renacimiento*, Barral, Barcelona.

Conferencia General del Episcopado Latinoamericano III, Puebla, 1979, *La evangelización en el presente y el futuro de América Latina*, Conferencia del Episcopado Mexicano/Librería parroquial, México.

Córdoba, Pedro, 1989, “Religiosidad popular: Arqueología de una noción polémica”, en Álvarez, Carlos, María Buxó y Salvador Rodríguez, *La religiosidad popular. I. Antropología e historia*, Anthropos, Barcelona, pp. 70-81.

De Castro, Renata, 2003, “A benção de Santo Antônio e a religiosidade popular”, en *Estudios sobre religión*, Newsletter de la Asociación de Cientistas sociales de la Religión del MERCOSUR, Junio 2003, No.16, pp. 1-6.

De Certeau, Michel. 1999, *La escritura de la historia*. UIA- Departamento de Historia, México, p. 144.

Departamento de Estudios Sociorreligiosos, 1993, *La religión. Estudio de investigadores cubanos*, Ciencias Sociales.

Espina, Mayra, Luis Carrizo y Julie Thompson Klein, 2004, *Transdisciplinariedad y Complejidad en el Análisis Social*, Documento de Debate MOST No. 70, UNESCO, Uruguay.

Geertz, Clifford, 1991, *El surgimiento de la antropología postmoderna*, Gedisa, Barcelona

Giménez, Gilberto, 1978, *Cultura Popular y Religión en el Anahuac*, Centro de Estudios Euménicos, A.C. México.

González, Fernando y Hiram Valdés, 1994, *Psicología humanista. Actualidad y desarrollo*, Ed. de Ciencias Sociales, La Habana.

Harnecker, Marta, 1968, *Los conceptos elementales del materialismo histórico*, Siglo XXI, México.

Houtart François, 2006, *La ética de la incertidumbre en las ciencias sociales*, Ciencias Sociales, La Habana.

Iribarne, Eduardo, 1971, *Marx. Científico de la revolución*, Pomaire, Barcelona.

Mandianes, Manuel, 1989, "Caracterización de la religiosidad popular", en Álvarez, Carlos, María Buxó y Salvador Rodríguez, *La religiosidad popular. I. Antropología e historia*, Anthropos, Barcelona, pp. 44-54.

Martín, Eloísa, 2003, "Religiosidad popular": revisando un concepto problemático a partir de la bibliografía argentina", en *Estudios sobre religión*, Newsletter de la Asociación de Cientistas sociales de la Religión del MERCOSUR, Junio 2003, No.15, pp. 1-9.

Martínez, Fernando, 2000, "Religiosidad popular/ Religiosidad local", en Vizúete J. Carlos y Palma Martínez-Burgos, (Coord.) *Religiosidad Popular y Modelos de Identidad en España y América*, Universidad de Castilla-La Mancha, España, 16.

Muchembled, Robert, *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XVe-XVIIIe siècle)*, Flammarion, s.l.1991)

Neves, Wanda Maria Junqueira, 1997, *As formas de significação como mediação da consciência: um estudo sobre movimento da consciência de um grupo de professores*, Tese de Doutorado, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

Parker, Cristian, 1996, *Religião popular e modernização capitalista. Outra lógica na América Latina*, Tradutor: Attílio Brunetta, Vozes, Petrópolis.

Ramírez, Jorge 2000, *Religión y relaciones sociales. Un estudio sobre la significación sociopolítica de la religión en la sociedad cubana*, Academia, La Habana.

Ribeiro de Oliveira, Pedro A. 1978, "O Catolicismo do Povo", en *Evangelização e comportamento religioso popular*, Cadernos de Teologia e pastoral No. 8, Vozes, Petrópolis, pp. 11-40.

\_\_\_\_\_, 1985, *Religião e dominação de classe: gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil*, Vozes, Petrópolis.

Sotolongo, P. L y Delgado, C. 2006 "La revolución contemporánea del saber y la complejidad social. Hacia unas ciencias sociales de nuevo tipo". CLACSO, Buenos Aires

Valle, J. Edênio1998, *Psicologia e experiência religiosa*, Loyola, São Paulo.