

## Condicionamientos Sociales del Catolicismo Popular

Francisco C. Rolim, O.P.

Investigador en Sociología Religiosa, Río de Janeiro, Brasil

Con este título —Condicionamientos Sociales del Catolicismo Popular—\* nos encontramos ante un tema aparentemente claro, que a primera vista puede aparecer como indiscutible. Nadie niega, por ejemplo, que el fenómeno religioso, cualquiera que sea, necesita de tales o cuales condiciones para que suceda en determinado tiempo, se realice por determinados agentes y a través de medios determinados. Diríamos que el catolicismo popular, como fenómeno de carácter religioso, transcurre en determinado espacio socio-geográfico, más o menos densamente poblado, donde sus practicantes se mueven y se intercomunican. Se vincula a una institución global, a la Iglesia Católica, y, más exactamente, puede estar ligado a tal o cual asociación. Requiere medios específicos de socialización e instrumentos de difusión de sus creencias y prácticas. Pero esta forma de catolicismo se practica por individuos que viven en nuestra sociedad, o sea, en una formación social de tipo capitalista, de la que son también sus productores. El término social puede referirse tanto a la producción material de nuestra sociedad, como a los elementos de orden puramente religioso, como por ejemplo a la Iglesia. La expresión social nos parece, por consiguiente, vaga y difusa y puede llevarnos, desde el comienzo, a una imprecisión del tema propuesto.

Si tomamos la significación de social en la concepción que le dio Durkheim, al escribir que “social es lo que es general en la extensión de una sociedad concreta, que presenta una existencia propia, independiente de las manifestaciones individuales que pueda tener”<sup>1</sup>, encontramos, sin duda, una primera precisión: social es lo que se distingue y se opone a lo individual y adquiere una configuración propia. Pero, aún así, persiste la ambigüedad del término.

En efecto, inscribiéndose en la extensión de una sociedad concreta e implicando en su contextura un conjunto de relaciones sociales, aparece una serie de datos que se denominan sociales, tanto los de orden económico, político y jurídico, como los de carácter cultural e ideológico. Así, cuando aludimos a condicionamientos sociales, ¿de qué tipo de hechos estamos hablando? ¿A qué tipos de condicionamientos nos vamos a referir, de modo preciso, en el tema indicado?

---

\* El presente estudio es la contribución aportada por el autor a la *V Semana Teológica de Petrópolis* (Río de Janeiro) que se celebró este año del 17 al 20 de febrero, toda ella dedicada al tema del *Catolicismo Popular*.

<sup>1</sup>E. DURKHEIM, *As regras do Método Sociológico* (Trad. M. Isaura P. de Queiroz), Companhia Editoria Nacional 1972, p. 11.

Recordemos que la religión y, por consiguiente, el catolicismo popular, no se reviste de un estatuto de cosas, como si las creencias y prácticas pudieran comprenderse desvinculadas de sus portadores. Consideremos igualmente que los mismos individuos que se llaman religiosos y practican su credo se encuentran sumergidos en la producción material de su sociedad, o sea, en la producción de los bienes materiales, base indispensable y necesaria de cualquier sociedad. Esta producción material proporciona medios necesarios para la subsistencia, crea nuevos tipos de bienes y atiende nuevas necesidades por ella suscitadas. En este caso, entonces, podemos preguntar: ¿el condicionamiento del catolicismo popular no estaría radicado y enraizado, como en su estrato más profundo, en la producción económica, base de cualquier sociedad?

Tomando, pues, los condicionamientos sociales del catolicismo popular, del lado de la base material de la sociedad, es decir, del lado de su estructura básica, el término social adquiere ahora una dimensión propia: no se trata de cualquier tipo de condicionamiento; no se trata de condicionamientos de orden religioso, ni de carácter cultural e histórico, sino que *se trata precisamente de condicionamientos de orden económico*. En otras palabras, se trata de saber si la estructura económica, que es básica en cualquier formación social, entra en la esfera del catolicismo popular, a título de su condicionamiento y condicionamiento básico. Esto no excluye, sin embargo, otros condicionamientos, pero implica que el condicionamiento económico es básico. He ahí la cuestión, en términos generales, de la que necesariamente se desprenden otras: cómo caracterizar este tipo de condicionamiento y qué implicaciones tiene sobre el catolicismo popular.

Habiendo precisado el sentido en que vamos a tomar la expresión social en nuestro tema, e indicado el problema en una primera formulación muy general, tentaré de desdoblar este trabajo por etapas: en un primer paso, trataré de explicitar el problema aduciendo los elementos indispensables para su justa impostación; en un segundo paso, daré una visión muy sumaria de las posiciones claves ante el problema de los condicionamientos de la religión y haremos algunas reflexiones sobre ellas; en un tercer paso, trataremos de hacer la aplicación al catolicismo popular.

Al concluir esta introducción, cabe recordar que entre nosotros todavía no se ha emprendido un estudio empírico sistemático sobre el catolicismo popular, que tuviese, como punto básico de análisis, la estructura económica en cuanto condicionante de esta expresión religiosa. Mi esfuerzo será más bien en el sentido de llamar la atención hacia la importancia de esta problemática. Sin pretender ser exhaustivo en esclarecer todos los aspectos del tema abordado, este trabajo es solo una contribución al estudio del catolicismo popular, entre las diversas tentativas hechas. La parte teórica, que puede resultar molesta, la juzgué necesaria para el fundamento metodológico de la discusión del tema.

## I. Explicitación del problema

Al decir que lo económico figura como condicionante del catolicismo popular, no nos referimos a lo producido, en la esfera económica, sino a la estructura económica<sup>2</sup>. En ésta distinguimos no solo los agentes de producción económica, sino también las relaciones sociales entre agentes de producción a través de las relaciones que ellos mantienen con los medios de producción. La estructura económica engloba las fuerzas productivas y las relaciones correspondientes que afectan a los agentes de la producción. Estas relaciones pueden variar siempre que se alteren las posiciones de los agentes frente a los medios de producción. La variación de estas relaciones determinará modos de producción diferentes. Cuando hablamos, pues, de estructura económica como condicionante de un fenómeno religioso, hablamos igualmente de los agentes de producción y de las relaciones sociales de producción, que les asignan las posiciones en la estructura económica y en estas relaciones se funda la división de clases. Así, refiriéndonos a una realidad que es básica en la construcción de la sociedad, estamos igualmente aludiendo a una realidad de carácter social, o sea, donde se inscriben relaciones sociales. El concepto de posiciones en las relaciones de producción es de importancia fundamental en la discusión del problema que vamos a abordar. Cuando se habla de posiciones de clases en la sociedad, en clases dominantes y dominadas, debemos descender a esta estructura básica y examinar tanto las posiciones de los individuos inmersos en el mundo de la producción, cuanto las relaciones que tienen ellos frente a los medios de producción. Otro concepto que utilizaremos en este trabajo es el de formación social, que implica la concretización de un modo de producción determinado. Preferimos el concepto de formación social al de modo de producción, porque éste es un concepto teórico, abstracto, de tipo ideal, mientras que formación social expresa una totalidad social concreta históricamente determinada, encerrando el predominio de un modo de producción. Esta totalidad social abarca niveles específicos de realidad, como el de las representaciones mentales, el jurídico-político y el económico, no como niveles estancos y separados, sino como articulados e interdependientes. Así, formación social expresa una totalidad concretamente estructurada, que contiene diferentes niveles y está configurada por la influencia de un modo de producción, o sea, por el dominio de un tipo de relaciones de producción. Respecto a nuestra sociedad, decimos que es una formación social de tipo capitalista, es decir, en la que predomina el modo de producción capitalista,

---

<sup>2</sup>En la estructura económica hay diversos elementos que importa distinguir: agentes de producción, medios de producción y, evidentemente, el producto; y también las relaciones entre los agentes de producción y las relaciones de estos agentes con los medios de producción.

lo que no elude otras formas de relaciones de producción, como la de tipo semi-servil y/o de tipo feudal. Ahora bien, de esta formación social es de la que decimos que el catolicismo popular debe entenderse como uno de sus componentes, en cuanto se incluye en el nivel de las representaciones religiosas con sus prácticas correspondientes. Esto, sin embargo, no significa que las creencias populares queden aisladas en su nivel propio o ideológico; ellas están presentes en todas las actividades de sus portadores. Pero significa que ellas tienen un nivel específico, que concretamente se encuentra articulado con los otros niveles, y entre ellos el económico. Explicitando, afirmamos que en el transcurso de nuestro trabajo hablaremos tanto de formación social como totalidad concreta abarcante, cuanto de estructura económica, como nivel básico de una formación social. Y es precisamente como estructura básica de una formación social como proponemos el problema de que la estructura económica es condicionamiento del catolicismo popular.

Por consiguiente, cuando, frente al problema de los condicionamientos del catolicismo popular, estamos precisando esta formulación y significando que este condicionamiento está ligado a la estructura económica, afirmamos dos cosas: que el catolicismo popular no transcurre simplemente en nuestra sociedad, sino que es uno de sus elementos constitutivos, manteniendo, no obstante, su especificidad. O sea, sin dejar de ser un fenómeno específicamente religioso, hay que verlo como un componente de la sociedad brasileña. Afrontarlo en esta perspectiva implica que la visión de este fenómeno tiene como punto de partida la visión de su articulación con la totalidad social. Es decir, caracterizar el catolicismo popular sólo por las relaciones devoto/santo es en cierto modo verlo como un todo a parte, y olvidar uno de sus aspectos fundamentales: la articulación con la totalidad social. La segunda cosa está en relacionar esta articulación con el condicionamiento a través de lo económico. Esto equivale a una investigación: ¿la eficacia de esta articulación depende del catolicismo, como realidad religiosa, aún referenciada a sus portadores, o depende de su condicionamiento por lo económico? En otras palabras, ¿el catolicismo popular es uno de los componentes de nuestra sociedad a partir de las creencias o a partir del condicionamiento de la estructura económica?

Conviene recordar aquí lo que escribió Weber sobre la relación entre las posiciones de los estratos sociales en la estructura social y la religión de salvación. Tal vez los textos que vamos a citar nos encaminen, provisoriamente, en la tentativa de una respuesta al interrogante hecho. Escribe Weber: "Toda necesidad de salvación es expresión de indigencia y por eso la presión económica o social es una fuente eficiente de su nacimiento, aunque no lo sea de forma exclusiva. Los estratos privilegiados positivamente en lo social y en lo económico casi no sienten, en las mismas circunstancias, la necesidad de salvación. Pero, en un

primer momento, imprimen a la religión la función de legitimar su propio estilo de vida y su situación. Este fenómeno, en alto grado universal, se extiende en constelaciones internas muy generales. A un hombre feliz no le basta el hecho de su felicidad, sino que en relación con el menos feliz pretende tener derecho a ella; tiene conciencia de haberla merecido ante el menos feliz, que a su vez debe haberla merecido igualmente. Esta necesidad de bienestar anímico, suministrada por la idea de legitimidad de la felicidad, es cosa que nos enseña la experiencia de todos los días, ya se trate de destinos políticos, de diferencias en situaciones económicas, ya se trate de salud corporal, de suerte en la competencia erótica o en cualquier otra cosa. La legitimación en este sentido interno, es lo que piden a la religión los privilegiados positivamente, si es que algo le piden"<sup>3</sup>.

Refiriéndose después a los que denomina negativamente privilegiados, escribe Weber: "La situación de los privilegiados negativamente es opuesta. Su necesidad específica consiste en salvarse de los sufrimientos. No siempre perciben esta necesidad de redención en forma religiosa, como por ejemplo el proletariado moderno. Su necesidad religiosa, cuando ocurre, puede tomar caminos diferentes. Puede sobre todo componerse, en formas distintas, con la necesidad de una justa retribución por las buenas obras propias y por la injusticia ajena . . . El tipo y grado de esperanza de retribución y de salvación actúan de forma diferentes, según el tipo de expectativas despertadas por las promesas religiosas y sobre todo cuando tales expectativas se proyectan por la vida terrestre de cada uno sobre un futuro situado más allá de esta vida"<sup>4</sup>.

Weber, para quien la religión confiere sentido a los actos y a la acción religiosos, no silenció el condicionamiento de lo económico, aunque haya muy bien reconocido que este condicionamiento no es exclusivo. Por los textos citados, se desprende que los positivamente privilegiados en el plano económico no se contentan solo con esta situación: pretenden, además, tener derecho a la felicidad que se desprende de esta situación. Tienen la conciencia de haberla merecido, frente al menos feliz, y tienden a legitimarla con su religiosidad, la religión que practican y que da sentido a los actos se reviste de legitimación y de amparo a su situación de positivamente privilegiados. En esta perspectiva, podríamos decir que la creencia en el poder del santo expresa una concepción religiosa, a la luz de la cual la protección del santo legitima y mantiene un orden de dominación. Diríamos que el catolicismo popular practicado por los detentores del poder económico, político o también por los que se instalan en un bienestar burgués, tiende a

---

<sup>3</sup> M. WEBER, *Economía y Sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1944, Vol. I, p. 393.

<sup>4</sup> M. WEBER, *op. cit.*, p. 394.

expresar una creencia en el poder legitimador del santo. Pero los estratos pobres de la población, adictos al mismo catolicismo popular, adquieren, según Weber, una visión religiosa en sentido inverso: la visión religiosa de los negativamente privilegiados es frontalmente opuesta a la de los positivamente privilegiados, aunque los actos practicados por estos o aquellos sean externamente semejantes.

Sabemos que los devotos invocan sus santos principalmente en búsqueda de protección para los problemas de esta vida, sin excluir la protección para la otra, pedida en casos más contados. Tanto en su forma piadosa cuanto en su forma protectora, según la terminología usada en el estudio del "Catolicismo Popular no Brasil"<sup>5</sup>, los santos representan, como asegura esta investigación, "tanto los aliados sobrenaturales con que el fiel puede contar para su felicidad en esta vida y en la otra, cuanto la fuente permanente de poderes sobrenaturales que pueden invocarse para la solución de los problemas de este mundo"<sup>6</sup>.

Me gustaría situar esta formulación en sentido diverso. No en el sentido del santo vuelto hacia el fiel, en el sentido de que aquel es un posible aliado sobrenatural de éste al mismo tiempo que es una protección para los problemas de esta vida, sino en el sentido en que el fiel mira hacia su santo. O sea, lo que nos interesa es la postura religiosa del fiel, postura que se desprende de las condiciones concretas de su vida. Bajo este aspecto, las posturas religiosas se muestran diferentes: El comerciante, el industrial, el banquero, el propietario de grandes tierras, no miran a su santo, si lo tienen, con la misma mirada del mecánico, del empleado de una oficina, del barrendero de la calle, del bombero, de la lavandera o de la empleada doméstica o de un peón. Las creencias de unos y otros, por las cuales se traza su visión religiosa del santo y del mundo, ¿son uniformes al interior del catolicismo popular? ¿O se diversifican? En el primer caso, ¿cómo explicar su uniformidad? Si, por el contrario se diversifican, entonces los santos, como posibles aliados sobrenaturales, son vistos como aliados diferentes, dando a unos la legitimación protectora de su bienestar y, a otros, ayudándoles, en cuanto que les elimina los sufrimientos, pero dejándoles en la misma situación en que los mismos sufrimientos van a surgir más tarde. Y ¿dónde radica esta diversidad? ¿En la creencia en sí, como un dato enteramente autónomo, o en las situaciones concretas dispares en que se encuentran los devotos?

Entiendo que estoy llamando la atención sobre un punto que muy probablemente no es el punto que preocupa a muchos interesados en

---

<sup>5</sup> *Catolicismo Popular no Brasil*, Estudios socio-religiosos, n. 9, 1970. Investigación realizada por Pedro A. R. Oliveira.

<sup>6</sup> R. DE OLIVEIRA, *Catolicismo Popular en América Latina*, FERES-CERIS, 1971, p. 43.

la pastoral. Pero estoy preocupado con la génesis del fenómeno religioso, como punto de partida, para indicar que este aspecto es fundamental en mi tema. Por eso trato de despertar la atención sobre las situaciones concretas dispares en que se encuentran los practicantes del catolicismo popular. A muchos les interesaría más el significado del catolicismo popular en nuestra sociedad. Estoy de acuerdo en que este aspecto funcional es de suma importancia. Y quiero resaltarlo, recordando aquí uno de los resultados de la investigación sobre el Catolicismo Popular en Brasil. Demostró Ribeiro de Oliveira que, de cada 100 católicos, de 75 a 85 practicaban el catolicismo en su forma popular. Señaló incluso el papel preponderante de la familia al decir que el 88<sup>o</sup>/o de los practicantes del catolicismo popular aprendieron la religión en el seno de sus familias, destacándose la mamá y otras personas del sexo femenino. De lo cual podemos conjeturar que el catolicismo popular no está en receso, dada la fuerza de su principal agente de socialización. Pero estos datos, si por un lado aportan elementos para una investigación sobre la función del catolicismo popular, por otro lado refuerzan la posición de los que, sin olvidar el problema de la significación, se preocupan ante todo del punto de partida, es decir, de su génesis. El estudio de la función del catolicismo popular hay que abordarlo desde su aspecto genético. No se llega a un análisis preciso de la función de lo religioso, o sea, de su significación social, sin detenerse antes en su articulación con la estructura social. Vale la observación de Roger Bastide: es a partir de la génesis del fenómeno religioso como se llega a su función a través de lo estructural.

En la explicitación de los diversos aspectos de nuestro problema llegamos ahora a un punto más preciso: ver el catolicismo popular como uno de los componentes de la sociedad brasileña implica analizar también las condiciones concretas que afectan de diversas formas a los devotos. Importa, sin embargo, considerar estas situaciones concretas no de forma aislada, sino incluidas dentro de una formación social. Esta requiere una articulación entre sus diversos niveles, de los cuales el nivel básico es la estructura económica. De donde el punto neurálgico de nuestro problema, anteriormente propuesto en forma interrogativa, consiste en discutir si lo que hace ser al catolicismo popular uno de los elementos constituyentes de nuestra sociedad capitalista es o no, fundamentalmente, la estructura económica, o sea, las relaciones de producción.

Situar el condicionamiento del catolicismo popular en lo económico, como punto de partida para entenderlo como uno de los componentes de nuestra formación social, es tratar de entender cómo un nivel de la realidad específicamente distinto del religioso le condiciona y, más aún, le condiciona básicamente. Ahora intentaremos indicar los elementos que nos ayudan a la discusión sobre este punto. Es lo que vamos a hacer a continuación, comenzando por exponer las diversas posiciones

de algunos autores, para reflexionar a continuación sobre ellas.

## II. Algunas opiniones sobre los condicionamientos de la religión

Entre las posiciones de los sociólogos de la Religión, recordemos para comenzar la postura estructural-funcionalista durkheimiana. Preocupado antes que nada con la religión en general, en vez de con este o aquel tipo concreto de religión, Durkheim resituó, en términos enteramente nuevos, el problema del origen de la religión, o de su génesis, para discutir después el problema de su esencia. En *Forme Élémentaires de la Vie Religieuse* (París, PUF, 1968) Durkheim presenta a la sociedad, tomada en su conjunto como la matriz de la religión. En este sentido sitúa él la génesis del fenómeno religioso en las relaciones de interacción social. El comportamiento religioso no es más de lo que resulta ser cualquier forma de conducta social especialmente afectiva. La forma coercitiva de religión no se asienta, en sus bases más profundas, en la religión, sino en la sociedad. "La fe religiosa tiene sus orígenes en la sociedad", escribe<sup>7</sup>. Esto no deja de presentarle dificultades, cuando escribe: "si la religión es un producto de causas sociales, ¿cómo explicar el culto individual y el carácter universalista de algunas religiones?"<sup>8</sup>. Dificultad que él mismo trata de resolver al afirmar que las formas individuales dependen de las fuerzas colectivas. En la obra de Durkheim, las creencias religiosas tienen un lugar relevante. Expresan un orden lógico-formal que refleja el orden establecido en la sociedad.

En esta posición durkheimiana, se pueden distinguir varios aspectos: primero, la génesis de la religión. Esto implica una dependencia total de la sociedad, dado que la sociedad le sirve de matriz. Segundo, Durkheim considera los actos religiosos como cosas, dotadas de objetividad propia. Tercero, las creencias constituyen un orden lógico-formal que reproduce la organización social. En cuanto a este último aspecto, podríamos suscitar la siguiente pregunta: ¿Cómo un orden lógico-formal puede reflejar un orden concreto, el orden de la sociedad, si ésta a penas tiene un orden lógico? Para reflejar un orden existencial concreto, el orden de la sociedad, las representaciones religiosas necesitan referirse al orden concreto de la sociedad. Esta teoría de las representaciones ha dado origen a toda una serie de planteamientos funcionalistas de la religión. En esta perspectiva, el catolicismo popular sería un producto de la sociedad como un todo y desempeñaría solamente la función integrativa de sus cultivadores en la sociedad.

Desde un ángulo inverso, nos encontramos con otra opinión, la de la sociología de Max Weber. Aquí nos encontramos con la religión inser-

<sup>7</sup> E. DURKHEIM, *op. cit.*, p. 615.

<sup>8</sup> *Ibid.* p. 606

ta en una esfera de subjetividad y, en un primer momento, dotada de autonomía absoluta. Para Durkheim, la génesis del fenómeno religioso se sitúa en el lado de la sociedad y, por lo tanto, en un plano de total objetividad. Para Weber, la religión se toma del lado del sujeto. La religión da sentido a los actos y acciones religiosos. La religión es una conducta con significado. Y es la conciencia subjetiva del actor religioso la que confiere significado religioso a sus actos, que de esta forma se vuelven objetivamente significativos, en el plano religioso. Observa Schutz que "cuando Weber habla de conducta significativa, está pensando en una conducta racional y, además, en una conducta con finalidades individuales discretas. Él piensa que este tipo de acción es el arquetipo de la acción. En realidad, esta orientación teleológica de la acción es, en todo caso, en Weber, el modelo de construcción significativa . . ." <sup>9</sup> Pero lo que nos interesa aquí no es discutir el tipo ideal de acción significativa, sino dónde sitúa el autor la génesis de la religión, Porque ésta está repleta de significaciones. El mundo religioso es una estructura de significaciones, en la cual se encuentran igualmente los actores que confieren significado a sus actos. En este caso, el significado objetivado en los actos tiene su origen en el sujeto, es decir, en el actor religioso. En otras palabras, los actos religiosos expresan una objetividad significada que se origina en la conciencia donadora de sentido. Pero Weber llama la atención de un aspecto importante. Y es que los actos religiosos no adquieren un estatuto de objetividad, en el sentido que les dió Durkheim, o sea, de existencia fuera del hombre, como cosas, sino que implican en su consistencia propia una referencia al sujeto. Si, por un lado, esta perspectiva nos advierte que el mundo religioso no hay que tomarlo a parte, como cosificado, y sí como una estructura intersubjetivada cargada de sentido, por otra parte, este mundo religioso aparece como dotado de autonomía absoluta.

Sin embargo, al referirse a la religión de salvación, Weber subraya la importancia que las posiciones de los estratos sociales tienen en el plano religioso, como vimos en páginas anteriores. Y en este punto Weber apela al condicionamiento de carácter económico, aunque este tipo de condicionamiento no sea, para él, exclusivo.

En este itinerario teórico que tratamos de indicar sumariamente, no podemos dejar a un lado lo que Marx escribió sobre la religión, en varios pasajes de sus obras. En el *Prefacio a la Crítica de la Economía Política* leemos: "En la producción social de su existencia, los hombres entran en relaciones determinadas, necesarias, independientes de su voluntad; estas relaciones de producción corresponden a un cierto grado de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se eleva una superestructura jurídico-política a la que correspon-

<sup>9</sup> A. SCHUTZ, *Fenomenología del mundo social*, Buenos Aires, 1972, p. 48.

den las formas determinadas de la conciencia social. El modelo de producción de la vida material domina en general el desarrollo de la vida social, política e intelectual. No es la conciencia de los hombres la que determina su existencia social, sino por el contrario, es su existencia social la que determina su conciencia".<sup>10</sup>

Para el autor de la *Crítica de la Economía Política*, las relaciones de producción constituyen la base económica de la sociedad, o su infraestructura, sobre la cual se levanta la superestructura, constituida por lo jurídico-político y las formas diversas de representaciones mentales. Las relaciones sociales corresponden a un determinado grado de fuerzas productivas, que comprenden agentes de producción, medios de producción y relaciones correspondientes.

Si tratáramos ahora de hacer una primera aplicación, no tanto de la imagen espacial que nos ofrece este autor, cuanto de su contenido, diríamos que la conciencia religiosa, entendida no solo en su dimensión psicológica, sino en el conjunto de creencias que realizan una concepción religiosa, se encuentra determinada por la existencia social, y, más exactamente, por las relaciones de producción. La palabra "determinada" puede sonar a nuestros oídos como envolviendo una connotación determinista o economicista, en el sentido que las representaciones mentales, incluso las de carácter religioso, serían el producto de lo económico. En este caso se estaría eliminando la presencia del agente religioso sobre el cual Weber nos llamó la atención.

Sin embargo Marx no elimina el agente religioso, como productor de creencias. Veamos, por ejemplo, lo que escribe en la *Ideología alemana*: "La producción de las ideas, de las representaciones y de la conciencia está, antes que todo, directa e inmediatamente ligada a la vida material y al comercio intelectual de los hombres; ella es el lenguaje de la vida real. Las representaciones, el pensamiento, el comercio intelectual de los hombres aparecen aquí como la emanación directa de su comportamiento material"<sup>11</sup>. La expresión "emanación directa" puede evocar la idea de que las representaciones, incluso las de orden religioso, son un producto de lo económico. Sin embargo, leyendo atentamente el texto de arriba, se ve que el autor habla de emanación del comportamiento material, y no del económico. En la misma obra, unas líneas después del texto citado, aparece la explicitación del pensamiento del autor, cuando escribe: "Los hombres son los productores de sus representaciones, de sus ideas, etc., pero los hombres reales, actuantes, tal como están condicionados por un determinado desarrollo de sus fuerzas productivas y por las relaciones que les corresponden, incluso las formas más amplias que pueden tomar"<sup>12</sup>. A la luz de este texto se percibe que para el

<sup>10</sup>K. MARX, *Critique de l'Economie Politique*, Editions Sociales, 1972, p.4 (Préface)

<sup>11</sup>Id. *L'Ideologie Allemande*, Editions Sociales, 1968, p. 50

<sup>12</sup>Ibid, p. 50.

autor de la *Ideología Alemana* las representaciones mentales, incluso las de carácter religioso, no pueden entenderse aisladas de sus cultivadores, que son los agentes religiosos. Pero ésto en la medida en que están condicionados por las fuerzas productivas, constituídas por los agentes de producción, medios de producción y relaciones sociales resultantes. Sin embargo, el primer texto, tomado del *Prefacio a la Crítica de la Economía Política*, pone énfasis en el término condicionamiento, caracterizándolo como determinante. Así, en una determinada formación social, las representaciones mentales, incluidas las de carácter religioso, se consideran como uno de sus componentes, pero en cuanto se inscriben en la superestructura de esta formación social y, por consiguiente, determinadas por las relaciones de producción, constitutivas de la estructura básica. Para Marx, pues, la génesis del fenómeno religioso, a diferencia de las primeras opiniones, se sitúa no en la sociedad tomada como un todo, ni en el sujeto, sino, de forma bien explícita, en las relaciones de producción.

En la perspectiva, pues, de un modo de producción, caracterizando una formación social históricamente determinada, el condicionamiento del catolicismo popular proviene de las relaciones de producción. Esto no significa solamente que la estructura económica sea un simple y puro requisito que da posibilidades a la concretización de la religiosidad popular de tipo católico. No se trata, pues, de un condicionamiento puro y simple. Por los textos citados y otros no recordados del mismo autor, así como por los estudios actuales que rechazan una lectura determinista y mecanicista de las formulaciones de Marx, la estructura económica es determinante en cualquier tipo de formación social. O sea, ella ejerce una determinación sobre la estructura social, pero esto en ningún modo significa determinismo económico. De esta estructura económica, constituida por relaciones de producción, depende la articulación de los diversos niveles de la realidad, en una formación social. Determinación, por consiguiente, no implica adoptar una concepción economicista y determinista, según la cual lo religioso sería el efecto y lo económico su causa, en una relación de causalidad eficiente. Esta concepción está superada hoy día.

En efecto, los niveles de las representaciones religiosas, de lo jurídico y de lo económico, mantienen cada uno su especificidad, lo que equivale a decir que cada uno de ellos mantiene su estructura propia. La articulación, sin embargo, de estos niveles en una totalidad social concreta radica en las relaciones de producción. Es decir, la eficacia de la articulación depende de las relaciones de producción. De esta forma se trata de una causalidad estructural, relacionada con una totalidad y, por consiguiente, con la articulación de sus niveles y no con la producción de un nivel de realidad. Lo que se afirma es que la eficacia de la articulación de esta totalidad depende, fundamentalmente, de uno de sus niveles, la estructura económica. Esto significa que las relaciones de pro-

ducción, de un lado, están formalmente presentes en la estructura económica, por ellas formalmente constituídas, y, por otra parte, se encuentran en los otros niveles, como un ausente presente, mediante la articulación de la totalidad.

Si cada nivel guarda su especificidad y, por consiguiente, mantiene su propia estructura y sus relaciones sociales, la determinación de lo económico no interfiere en lo que es específico de cada uno. En este sentido el campo religioso no se toca en su dimensión propiamente religiosa. Tiene sus agentes religiosos y relaciones sociales religiosas. Conviene decir también que cada nivel actúa sobre la totalidad, a través de sus agentes, igual que en los otros niveles. La religión no pierde su acción sobre la sociedad, ni sobre el propio nivel económico. Puede, incluso, ocurrir que esta acción religiosa sea altamente influyente, o dominante, en un determinado tipo de formación social.

Pero, a juzgar por las explicitaciones que hoy día se dan a la perspectiva del modo de producción y de formación social, el nivel religioso como el jurídico-político actúan en la totalidad social, en cuanto articulados en esta totalidad y bajo la presión de los intereses de clases, cuya fundamentación reside en las relaciones de producción. Esto pone un serio problema a los que nos preocupamos del fenómeno religioso. Y es que la influencia de una clase sobre otra, influencia que radica en las relaciones de producción, no implica solamente dominio en el campo de la producción económica. Esta influencia tiene entrada segura en otros campos, específicamente diversos del económico. Penetra, por ejemplo, en el campo de la concepción de la vida y en la visión religiosa del mundo y de Dios. Esto significa que bajo la presión de esta influencia se crea una concepción de la vida que la legitima y fortalece, como se utilizan mecanismos jurídicos para salvaguardarla. Significa también que la concepción religiosa no escapa de esta influencia, pudiendo, sin embargo, reaccionar contra ella en determinadas condiciones. Así, cuando hablamos de clases dominantes, éstas no ejercen solamente su influencia en el plano económico, producción y mercado de bienes, sino que, bajo la presión de sus intereses, y para la legitimación de estos mismos, se aduce toda una ideología, económica o política, que se vuelve dominante. De esta forma, una concepción religiosa del mundo y de Dios, en una sociedad de clases dominantes, está bajo la garra de una ideología dominante, política o económica, suscitada y alimentada bajo el impulso de los intereses de clases. Quiere decir que lo religioso, aunque polivalente, se encuentra en una situación de dependencia frente a una concepción laica dominante. Y cuando nos encontramos en países en desarrollo, como el nuestro, la situación de dependencia se reviste de aspectos más complejos que no quiero analizar en este momento.

Los individuos que se dicen católicos y hasta frecuentadores de los sacramentos o de las prácticas devotas, pueden no tener, y generalmente no tienen, la menor sospecha de esta dependencia religiosa frente a las

fuerzas poderosas de la ideología dominante. El sentido y el peso de esta dependencia pueden a veces ni aflorar a la conciencia religiosa. Y, como ya ha sucedido, esta conciencia religiosa pasará a justificar un orden de cosas, donde imperan la especulación, la ganancia y el lucro, en nombre de principios teóricos de su fe. Significa que por detrás de los actos religiosos, por detrás de una creencia vivida cotidianamente, se esconde una dimensión real que no se percibe a no ser que se miren las situaciones concretas.

Si me lo permiten, me gustaría volver ahora a los dos estratos sociales señalados por Weber. Decía él que los positivamente privilegiados, en el plano económico y social, se sirven generalmente de su religión para legitimar su situación de privilegiados. En cuanto a los negativamente privilegiados levantan sus gritos y súplicas al cielo para que se alivien sus aflicciones. Yo diría que estos últimos actúan así, por encontrarse bajo el yugo de una dominación que del plano económico llega hasta el religioso. La situación de los primeros se hace a costa de los más pobres. Y la religiosidad de éstos refuerza la posición ventajosa de los primeros. Por consiguiente, en tanto en cuanto perdure esta situación los estratos pobres del pueblo se sienten más oprimidos por una concepción mágico-religiosa de un Dios-protector, de un Cristo o santo curandero, protector contra el hambre, el desastre, la mortalidad, la mala habitación, la miseria . . ., engendrando, todo esto, la inconciencia de un fatalismo desfigurador del Dios revelado en el Evangelio. Podremos hablar lo que queramos sobre la redención, la fraternidad de los bautizados, el Pueblo de Dios . . . Lo que importa es saber dónde va a caer la semilla de la palabra, la tierra que la va a recibir, o sea, los hombres en su vida concreta, en una situación históricamente determinada.

Queda todavía por reflexionar cómo la determinación de la estructura económica atañe a lo religioso, sin interferir su especificidad. En otras palabras, nos preguntamos si esta dependencia es resultante del sujeto, o agente religioso, o si ella contiene algo de objetivo, y en este caso interesa saber cómo la estructura económica penetra en el campo de las creencias. A este respecto vamos a trazar algunos elementos de consideración.

Recordemos, para comenzar, que si el campo religioso tiene su estructura propia, la relación hombre-sagrado y las relaciones sociales entre los agentes religiosos y sus medios de producción religiosa deben mantener igualmente su dimensión religiosa. En la creencia hay una relación que vincula al que cree con el objeto de su creencia. La objetividad se toma aquí del lado del propio objeto, o sea, de lo que es aceptado en una adhesión de creencia. Este objeto puede ser real o imaginario, aunque este aspecto no entre en nuestra consideración. Pero queremos llamar la atención hacia otro aspecto. Y es que el objeto de la creencia solo adquiere su dimensión exacta cuando se tiene en la mente la situación concreta real en que se encuentra el sujeto que se adhiere. Quiere

decir que una realidad (o algo imaginario tomado como realidad), hacia la cual nos inclinamos en actitud de creencia, no basta para configurarla como objeto de creencia en el acto de creer. La creencia implica interiorización de su objeto, o sea el modo por el cual lo recibimos, y esto envuelve una referencia al sujeto que cree. No es necesario recordar que cada uno interioriza su objeto de creencia a su manera. Ahora bien, nos preguntamos: ¿esta manera de interiorizar las creencias, en cuanto éstas implican sus objetos, es puramente subjetiva o contiene una referencia a algo de objetivo, que no procede del lado del objeto? Cuando hablamos aquí de referencia a algo de objetivo, no estamos refiriéndonos a los agentes de socialización, ni a la dimensión cultural, pues sabemos que las creencias forman parte de todo un acervo cultural, transmitido históricamente. Queremos referirnos a algo de objetivo que está fuera y más allá de estos aspectos. Y aquí pensamos que entra un elemento de significativa importancia. Las situaciones concretas de la vida social, que son objetivas, necesarias, independientes de nuestra voluntad, envuelven al sujeto e interfieren en el modo como él mira hacia los objetos de su creencia y los interioriza. Por eso decimos que la objetividad se amplía. Por un lado se liga al objeto de la creencia, y por otra parte alcanza el campo de visión del sujeto. Pero este segundo aspecto de objetividad tiene su punto de partida no en el objeto, como tal, sino en las condiciones concretas de la vida en que se encuentra el sujeto. Ahora, estas situaciones concretas no son circunstanciales, sino que revisten cierta permanencia independiente de nuestra voluntad. Al analizarla, llegaremos al mundo de la producción económica, o sea, a las relaciones de producción, como su raíz más profunda. Estas, las situaciones concretas de la vida, envuelven no solo un dato materialmente identificado e inmediatamente sentido, el dolor, por ejemplo, sino todo un cortejo de opiniones, de maneras de enfrentar la vida, a ellas ligado. Opiniones, maneras de pensar y de sentir, transmitidas por los más diversos medios, pero que expresan un poder de dominación de las clases privilegiadas. El contenido de estas maneras de pensar se asimila diversamente, según se trate de estratos dominantes o estratos economicamente dominados. Con ésto afirmamos que las condiciones concretas de la vida constituyen un lado objetivo y complejo, donde, junto con lo que se identifica materialmente y se siente directamente, coexiste la influencia de la ideología dominante, suscitada, alimentada, infundida, a través de los más diferentes medios, por la inspiración de los intereses de las clases económicamente fuertes.

Pero recordemos, una vez más, que lo ideológico no se aísla en su propio nivel. Se infiltra en otros niveles de la totalidad social, principalmente en el nivel económico. Se infiltra en las consecuencias de las posiciones de clases frente a las relaciones de producción y, a través de ellas y de quien las vive, alcanza la esfera de lo religioso. Esta situación concreta, cotidianamente vivida, pero situación objetiva y permanente,

se levanta como un espeso manto que se interpone entre el creyente y el objeto de su creencia. Ella interfiere en la forma de aceptar las creencias y modula la visión religiosa de Dios, del santo y del mundo.

El objeto creído puede considerarse como revelado por Dios. No es ésto lo que está en juego. Lo que está en juego es el modo como este objeto creído, aunque haya sido revelado, se diversifica según las posiciones que los individuos tienen en la totalidad social, o más exactamente, en la estructura económica.

En esta perspectiva, al hablar del providencialismo fatalista del catolicismo, es como debemos considerar sobre todo las raíces sociales de este fatalismo, a saber, la influencia de la ideología secular dominante, antes que la ignorancia religiosa, como habitualmente se ha hecho. La pasividad religiosa ante la necesidad de una reacción, el fatalismo mágico-religioso, denuncian más, si atendemos a su génesis, el peso de una dominación de clase, a través de su ideología, que una carencia religiosa. Con esto quiero decir que no es por la transmisión de verdades religiosas, teóricamente enseñadas, como se ha de combatir el fatalismo religioso y la visión distorsionada de la fe, sino que es principalmente despertando la conciencia religiosa hacia la situación concretamente vivida.

A la altura de estas reflexiones, sin la menor pretensión de ser completas y totalmente claras, podemos percibir que el condicionamiento de lo económico, caracterizado como determinante en el campo religioso, no es solamente el conjunto de relaciones puramente económicas. En estas relaciones de producción se infiltra la ideología de la clase dominante, nacida de sus intereses de clase. Estamos, por consiguiente, ante un condicionamiento que es social, pero en el que se infiltra poderosamente lo ideológico de la clase dominante. Estamos ante un condicionamiento que es fuertemente dinámico y que influye en la modulación de nuestra visión religiosa de Dios y del mundo. A nuestro entender, sólo después de considerar este tipo de condicionante determinante es como podremos ver, en toda su extensión y fuerza, la importancia de los agentes religiosos. Si quisiéramos retomar el papel de los agentes religiosos en el catolicismo popular, diríamos que este papel asume ahora una proporción espantosa. Su importancia no reside en ser la familia la agencia de socialización que más responde por las formas de catolicismo popular. Pensamos que la importancia de los agentes religiosos, comenzando por los de mayor peso, la mamá, la hermana, el papá, hay que situarla en una peligrosa encrucijada, donde el catolicismo popular encuentra su tránsito bajo la bandera de la ideología de las clases dominantes. Si de hecho las cosas suceden así, entonces las fuentes del catolicismo popular, en términos ahora de sus agentes iniciadores y transmisores, inclusive los agentes religiosos, perpetúan una situación, a un tiempo compleja y delicada, que se presenta como un desafío a la evangelización. Nos faltan, sin embargo, los datos concretos que nos digan hasta dónde se extiende esta situación, dónde comienzan a nacer

las correcciones de la visión religiosa distorsionada, dónde, cómo, qué sentido está tomando la apertura de una religiosidad que, por estar condicionada económicamente, se presenta como una conciencia crítica frente a las situaciones concretas y la propia religiosidad. Sería de mayor importancia una investigación del catolicismo popular que nos ofreciera, como punto de partida para estudios posteriores, el condicionamiento de esta religiosidad por las relaciones de producción, distinguiendo meticulosamente la forma de relación de producción predominante y otras formas de producción todavía existentes.

### III. Aplicación al catolicismo popular

Como todavía no se ha realizado ninguna investigación a partir del enfoque del condicionamiento económico del catolicismo popular, voy a tratar de evocar algunos casos procurando ver cómo aparece este condicionamiento. Veamos, primeramente, cómo el catolicismo popular está en la vida del pueblo, para tratar de descubrir después algunos aspectos, relacionados con nuestro tema, en algunos casos.

Los santos, entre los cuales el pueblo coloca también a Jesucristo y al Espíritu Santo, manifiestan la presencia de un tipo especial de poder, un poder extraterreno, en la vida del pueblo. No hay distinción de clases ni de color. No es por ser de este o aquel estrato social por lo que el catolicismo se llama popular. Bajo este aspecto no es exclusivo. Esto no elimina, sin embargo, el hecho de que este santo sea de este grupo o aquel santo del otro, como muestra Eduardo Galvão en su libro *Santos e Visagens*<sup>13</sup>. O también, como vemos en el caso de S. Cristóbal, el santo de los choferes.

Esta presencia de un poder no-humano en la vida del pueblo, penetrando en el interior de las residencias, en los oratorios que están desapareciendo en Brasil, principalmente en las grandes ciudades, o en imágenes o fotografías, indica una aproximación estrecha, una casi familiaridad entre los santos y sus devotos. Diríamos que los santos penetran en la vida de los que los veneran, mezclándose con sus problemas, sus necesidades más urgentes, en los negocios, en la vida familiar, en los matrimonios, en los amores. Y todo ésto sin ceremonias, sin necesitar presentación, sin intermediarios. Todo sucede entre el santo y su devoto. Incluso una cierta intimidad, sin implicar irrespeto, pero intimidad que llega hasta la imposición de ciertos castigos, como poner al santo cabeza abajo, sacarlo fuera de su capilla o volverlo hacia la pared.

Así el pueblo es el que hace su santo. Por más que la Iglesia aparezca al frente, con su calendario, santo milagrero es santo del pueblo. No es necesario pedir permiso a la Iglesia para crear sus santos. Es el

<sup>13</sup>E. GALVAO, *Santos e visagens*, Companhia Editora Nacional, Col. Brasileira, Vol. 284, São Paulo 1955.

caso, por ejemplo, del Padre Cícero en Juazeiro, donde su busto de bronce, adornado de ex-votos, es blanco de veneración diaria de los devotos de "meu Padim". "En Curitiba, indica Cámara Cascudo, es María Bueno la santa aclamada de Paraná, asesinada en 1893 por su amante, soldado de caballería"<sup>14</sup>. Igualmente "en Pedreiras, en el Marañón, se vive la devoción de otra santa, independientemente de las formas purificadoras de la Congregación de Ritos, Madre Marcelina, negra, analfabeta, humildísima e irradiante de fuerza mística"<sup>15</sup>.

El santo que el pueblo venera no siempre es aquel que la Iglesia presenta. Aquí, igualmente, es el pueblo quien hace su santo, eligiendo entre los muchos propuestos por la Iglesia.

El santo que el pueblo crea tiene la fiesta que el pueblo le da. El calor y entusiasmo que imprimen a las fiestas del Patrón un colorido humano, impregnado de costumbres y formas populares, viene del pueblo. En la fiesta del Patrón de Cunha, San José —tal como narra Willems—, la bandera del santo, llevada por los devotos, salía meses antes de la fiesta a recoger donativos y alimentos para los festejos del santo. Y en el día de la fiesta, el conjunto de danzas de Reis, también del pueblo, va a cumplimentar al santo festejado. El gran centro de romería del nordeste, Canindé, tiene un santo bautizado por su pueblo. Hablar de San Francisco de Asís, el gran peregrino de la pobreza que vivió en Italia, es cosa que no interesa a los romeros. Su santo es Francisco de Canindé. Este es el santo aclamado y venerado por el pueblo. En los centros de peregrinación el regalo de la fiesta son los romeros, un pueblo extraño en medio de la población local, pueblo generalmente explotado por el comercio local, por la población del lugar, por los vendedores ambulantes, por la propaganda comercial gritada por los altavoces.

El santo que el pueblo crea y festeja está en los lugares que el pueblo elige. Los centros de romería, el lugar del santuario, principalmente la casa o local de los ex-votos, se vuelven lugares santos para el pueblo, lugares para él, donde se siente a gusto, porque el pueblo los torna focos irradiantes de poder sagrado. En cierta ocasión presencié en el santuario de Nuestra Señora de Nazaret, en Saquarema, Estado de Río, una misa cantada y celebrada por tres sacerdotes. El pueblo jugaba alrededor de la Iglesia y se paseaba por las escalinatas. La misa acabó y el pueblo continuaba en su mudez, sin moverse, como si nada hubiera pasado y como si estuviera esperando algo más. Allí estaba la realidad: tan pronto descendieron la imagen de Nuestra Señora de Nazaret y la colocaron sobre una mesa, al alcance del pueblo, éste comenzó su ceremonia religiosa, con gestos de tocar la imagen, con oraciones y súplicas inspiradas en la devoción de cada cual.

<sup>14</sup>L. DA CAMARA CASCU DO, *Religião no Povo*, Imprensa Universitaria da Paraíba, 1974, p. 97.

<sup>15</sup>*Ibid.* p. 97.

El nordestino acorta su semana de trabajo para ir en romería, hoy día en ómnibus o en camión, antiguamente a pie o a caballo. El tiempo dedicado al santo no es tiempo superfluo. La semana de trabajo acortada no es semana perdida. Es una semana investida de poder sagrado. El cansancio del viaje, como las horas de trabajo no pagada, no tienen importancia. Lo que cuenta es el santo en la vida de los peregrinos.

La familiaridad, la aproximación, la intimidad como de gente de casa, aún con respeto y sumisión al sagrado protector, hace al santo participar de la vida concreta de sus devotos, es decir, de sus problemas diarios, de sus dificultades y alegrías. Pero estos problemas se presentan al santo según el estilo de vida de cada uno, según la forma como los afrontan, o sea, según la situación concreta en que se encuentran.

Sucede, sin embargo, que esta situación concreta se percibe a la luz de la vivencia cotidiana, es decir, según la percepción confusa donde los intereses inmediatos se proyectan con gran relieve, escondiendo así algo más profundo. Claro que el campesino, el peón, el leñador, la empleada doméstica, el mecánico, etc., no olvidan que trabajan en estas profesiones. No son, sin embargo, las relaciones de trabajo las que entran directamente en lo devocional. Son más bien las dificultades sentidas en su momento inmediato, el dato material sensiblemente palpable: esta enfermedad, esta situación de desempleo, esta necesidad de alimentación o de habitación, esta muerte que no puede ser apartada . . . Pero estas dificultades se vinculan a su posición en las relaciones de trabajo, aunque en ese momento no se perciban así. Si interviene la ayuda del santo favorablemente en estas dificultades, todo va bien, porque el santo mostró su poder. Si, por el contrario, no sucede nada malo, se queda alegre con el santo, porque le protegió anticipadamente.

El industrial, el comerciante, el banquero, recurren también a sus santos, sea en caso de dificultades, cuando se agotan los recursos humanos, como en casos de enfermedad grave, de inminente peligro a sus empresas, sea fuera de estas situaciones. El auxilio implorado para salvar su tipo de negocio de algún naufragio está en el sentido de continuidad de la empresa. Pero aunque nada de malo amenace su negocio, el industrial devoto se siente feliz por considerarse merecedor de éxito y protegido por su santo.

La simple percepción de los problemas inmediatamente sentidos, objeto de las súplicas a los santos, esconden una situación más profunda que generalmente no se pone en cuestión en lo devocional. Esta situación más fundamental son las relaciones de trabajo y los intereses de clases. Estos se ocultan detrás de los intereses inmediatos de cada uno de los devotos. La ausencia de conciencia de esta situación básica es lo que quita al catolicismo popular la capacidad de transformarse en una fuerza de cambio.

Cuando decimos que el santo entra en la vida del pueblo, se habla de lo que se siente y percibe inmediatamente. Lo que se dicen ser

problemas de esta vida son las dificultades inmediatamente sentidas, que pueden ser, de momento, las que más hacen sufrir. No por eso son las más reales. A la percepción superficial de lo inmediato, de lo cotidiano sensible, se juntan las opiniones de los que hablan de este o aquel santo que es más protector, de esta o aquella fórmula más eficaz. Se añade también la ideología de la clase dominante que mantiene a los privilegiados en esta situación, ideología generalmente legitimada con fórmulas religiosas teóricas.

Aludimos a la ausencia de conciencia frente a una realidad escondida detrás de lo que se siente inmediatamente. Lo contrario sería una conciencia religiosa crítica, que puede suscitarse y desarrollarse. Esto, sin embargo, no se hace de un golpe, sino por etapas, en un proceso pedagógico que no elimine la capacidad creadora de los devotos. Quiero referirme ahora a dos tipos de comportamiento, que, aunque ocurran en áreas religiosas diferentes, pueden ayudarnos, sin embargo, a comprender mejor nuestras reflexiones.

El primero de estos casos constituye un tipo nuevo de respuesta a los creyentes pentecostales. Comúnmente los ataques de estos creyentes contra los católicos usan los mismos argumentos: Uds. no saben nada, no leen la Biblia, están llenos de vicios, como fumar, jugar, beber, adoran imágenes . . . Por los datos que recogí en el área católica, en la diócesis de Goiás, las respuestas que se dan por algunos católicos, trabajados, es verdad, por un nuevo estilo de evangelización, consiste en decir que vicio y pecado es no pagar el justo salario y no ayudar al prójimo cuando es víctima de injusticia por parte del patrón. Aun cuando este tipo de respuesta esté ligado a las reivindicaciones inmediatas, no podemos dejar de reconocer que es un paso en la creación de una conciencia religiosa crítica.

El otro tipo de comportamiento aparece en la respuesta de un pastor pentecostal. Le pregunté en una ocasión por qué tanto empeño en el poder milagroso de Cristo, como en casos de enfermedad, de desempleo o de un desastre. ¿No tienen médico? ¿No se puede luchar contra el desempleo? ¿No sería mejor analizar con los creyentes la situación real de estos estratos bajos de la población, a partir de estos males que afligen principalmente a los más pobres? A lo que él respondió diciendo: "estos problemas de salud, de desempleo, de mala habitación, todo lo que hace sufrir a la gente, proviene del pecado. Es Cristo quien salva a la gente, cuando se acepta a Cristo. Y para mostrar que él salva, Cristo muestra su poder de curación. Está en la Biblia. Lo importante no es tanto ir al médico o al hospital. También los creyentes van. Lo importante es que se conviertan. Así es como Cristo les va a mejorar su vida y van a tener un paraíso en el otro mundo".

El segundo caso confirma el primer tipo de comportamiento. La respuesta dada por los católicos, en un proceso de nuevo estilo de evangelización, es concreta, mirando a los hechos de la vida real. Muestra otra

dimensión del vicio y del pecado. Es un paso en el sentido de la conciencia crítica. El segundo caso está cargado de sacralidad, marcado por la ausencia de percepción de la realidad concreta, ausencia por donde la fatalidad del mal, la escenificación de lo milagroso penetran y toman relieve, acabando por dominar la visión religiosa de Dios y del mundo. Los primeros pueden incomodar. Los segundos inclinan más bien a la acomodación.

Tratemos ahora de analizar otros casos. Unos están tomados de los estudios de comunidades hechos en Brasil, otros se sacan de diversas observaciones que hicimos en santuarios de peregrinos.

Cuenta Donald Pierson, en su libro *Cruz das Almas*, la procesión que se hace con la imagen de Nuestra Señora de la Concepción para cambiarla de su capilla a otra iglesia. Preside a este rito no solo la creencia en el poder milagroso de hacer llover, sino también la creencia de que a la santa no le gusta quedar fuera de su morada, la capilla que le fue destinada.

Escribe Pierson: "La imagen de Nuestra Señora de la Concepción, que se encuentra en el altar principal de la capilla localizada más o menos a 8 kms. al sur de la Villa, se atribuye el poder milagroso de hacer llover en tiempo de sequía. Para los campesinos que dependen del agua para sus plantaciones, la lluvia es una necesidad absoluta, y cualquier sequía prolongada es cuestión de suma gravedad. Cuando no llueve, la imagen se saca de la capilla y se lleva en procesión a la Villa, permaneciendo allí hasta que llueva"<sup>16</sup>.

Veamos cómo el mismo autor describe la procesión de noviembre de 1947: "El día 23 de noviembre de 1947, por ejemplo, después de muchas semanas sin lluvia, un grupo de habitantes de la localidad, dirigidos por el padre, fue a la capilla y trajo la imagen a la Villa, en procesión. Detrás del padre, y un poco al lado, venían dos acólitos. Detrás de cada acólito, seguía una fila de niños, seguida por otra de señoritas y mujeres. Entonces llegaba la imagen, cargada por cuatro hombres y seguida por el resto del grupo. Unas 200 personas hacían parte de la procesión. El sol abrasaba en un cielo sin nubes.

"Entrando en la Villa, la procesión siguió el camino hacia la iglesia, donde fue colocada la imagen, al lado del altar. Enseguida la iglesia se llenó de gente, permaneciendo muchas personas fuera de la puerta y ventanas abiertas. Casi todos los rostros daban muestras de reverencia y respeto. Más tarde, en el mismo día, doquiera se reunían campesinos y moradores del lugar, la conversación giraba casi solamente en torno a la procesión y a la expectativa de que algún milagro iba a suceder. 'Esta santa hace hasta llover!', observó un campesino. 'Lo que vale es la fe que la gente tiene en ella'".

---

<sup>16</sup>D. PIERSON, *Cruz das Almas*, Livraria José Olímpio (Ed.), p. 312-13.

En esta región, donde dos tercios de las propiedades (72.90/o) tienen hasta 20 hectáreas y donde la economía local se basa en la plantación de cereales y legumbres, es perfectamente comprensible que la población se preocupe por la lluvia, factor de estabilidad de la vida local. Al no disponer de otros recursos para tener el agua suficiente para sus cultivos, a no ser que venga por la lluvia, la súplica a la santa se concretiza en un rito que mantiene la jerarquía, comenzando por la autoridad de la Iglesia local. Un rito que según la creencia de los habitantes tiende a forzar el milagro de la lluvia.

Sin embargo, en esta área apenas existen los pequeños propietarios. Están los que poseen tierras más extensas. Estos detentan en sus manos las propiedades mayores, las de 100 hectáreas y más, que son apenas 12 (3,20/o) y de las cuales la mayor mide 871 hectáreas. Y aunque el autor no nos haya dado el área de cada propiedad, podemos notar, por el número de las mayores, que éstas se concentran en manos de unos pocos. Es cierto que la lluvia beneficia a todos, pero el resultado de la cosecha es desigual. Y este resultado es el que aparece en el fondo como mantenedor de las mismas posiciones en las relaciones de trabajo agrícola. Lo que está por detrás de esta desigualdad, es decir, las posiciones en la estructura de la producción agrícola, no se percibe. Lo que se pide es que caiga la lluvia. Y que la aflicción de los pequeños propietarios desaparezca. La visión religiosa de la santa que hace llover es idéntica aparentemente, pero se diversifica cuando se considera de un lado a los propietarios de mayores recursos y, de otro, a los pequeños propietarios, los trabajadores, obreros o empleados.

Tomemos ahora algunos datos recogidos en un sondeo entre 913 peregrinos, en la romería de Canindé, en 1965. De los peregrinos entrevistados, en diversos puntos de la ciudad y en días diferentes, la mayoría se componía de analfabetos o alfabetizados sin curso (590/o). Las personas con curso primario completaban el 210/o. Un pequeño grupo con curso secundario y muy pocos los de curso superior. La mayoría de estos peregrinos venía de las ciudades (60,60/o), y una parte de zona rural y otra parte de los pueblos. Por las profesiones —trabajadores, campesinos, choferes, criados, mecánicos— notábamos que el grueso se componía de los estratos bajos de la población. Pero había también comerciantes y hacendados. Los tipos de súplicas hechos al santo, casi siempre bajo forma de promesas, se centraban particularmente en curaciones, operaciones con buen resultado, protección contra desastres, en un total de 860/o. El encuentro de animales perdidos y la salud del ganado representaba el 40/o. Al lado de otras peticiones, encontramos la de la salvación eterna, 1,50/o, y esto casi exclusivamente en las mujeres.

Para las dificultades de esta vida, experimentadas en su forma más inmediata, el peregrino recurre a la protección del santo de fama regional, aunque a veces también nacional. Para los peregrinos, sin embargo,

no solo en los niveles escolar y profesionalmente bajos, sino también entre los propietarios de grandes haciendas de ganado y de casas comerciales, lo que tiene importancia en lo devocional es lo que se siente inmediatamente en la vida. Por detrás de este vivencial inmediato, se esconden, sin percibirse, las posiciones que los devotos ocupan en las estructuras de trabajo. Estas posiciones, diversificando propietarios de establecimientos comerciales y de industria, hacenderos y los no-propietarios, no establecen distinción en cuanto a los tipos de práctica: venir a Canindé, caminar de rodillas alrededor del santuario, dejar un ex-voto en la sala de los milagros, dar dinero o joyas para el "santo". Pero podemos preguntarnos si estas posiciones en la estructura del trabajo establecen una cierta diversificación al nivel de la concepción religiosa del santo milagroso. Como no se ha hecho ningún estudio en esta perspectiva, veamos algunos testimonios que nos dieron cuando algunos peregrinos cumplían sus promesas.

Sorprendimos a un peregrino bien vestido, con terno y corbata, que caminaba de rodillas, daba lentamente la vuelta al santuario. Su esposa lo acompañaba de pie, al lado, despacio. A lo largo de esta dolorosa caminata, y después que ella terminó, conversamos con los dos sobre lo que estaban pidiendo o agradeciendo a San Francisco y de cómo ellos veían al santo. "Conocí el santo, me dijo él, por mi mujer. Siempre fue una devota de San Francisco. Yo nunca había pedido algo a este santo. Cuando un día me ví en dificultades. Una gran dificultad. Mi establecimiento al por mayor, en Fortaleza, iba a la ruina. Tanto trabajo que me costó, y ahora estaba perdiendo todo! Entonces mi mujer me dijo: 'reza a San Francisco de Canindé, hazle una promesa y verás qué poderoso es'. Hice la promesa. La que Ud. acaba de ver. En aquel momento me comprometí con el santo. Prometí lo que fuera más difícil para mí, pues pedía algo casi imposible. Creo que el santo me ayudó. Y mucho! Poco a poco, mi establecimiento fue mejorando, y hoy le puedo decir que va bien, gracias a San Francisco".

Podemos notar que la intervención del poder del santo se ve en el hecho de que no solo el establecimiento no fue a la bancarrota sino que está "marchando bien". El marchar "bien" se traduce concretamente por la continuidad del tipo de empresa, de su nombre restablecido y, por tanto, del prestigio, y de los consiguientes lucros. El santo quiere todo esto, ya que le protegió el establecimiento. La posición en el ramo del trabajo no solo se mantiene, sino que su expansión, que implica trabajo y ganancias, también son cosas queridas y bendecidas por el santo.

José es vaquero en una hacienda de ganado, en el municipio de Santa Quiteria, Ceará. Va a Canindé todos los años, según nos dijo él. Durante la procesión, en el día de la fiesta de San Francisco, José llevaba un sombrero de cuero en la cabeza y encima una piedra que

nos asombró por su tamaño. Era una promesa. Y José nos contó su historia: "En el parto de mi segundo hijo, mi mujer tuvo un fiebrón. Ud. sabe; las facilidades de la ciudad no las hay en el interior. La comadrona partera le daba té, remedios y lavados de yerbas. No mejoraba nada. Entonces me marche para la ciudad. Queda muy lejos, y con camino pésimo. Y en la ciudad solo había un médico. Me dijo que no podía ir a la hacienda. Me dio simplemente una receta y me mandó traer a la mujer a la ciudad. El coronel F., dueño de la hacienda, me dio unas monedas para comprar los remedios. Cuando llegué era muy de noche. Mi mujer estaba que se moría. Mi casa llena de gente. Había gente llorando y otros rezando. Entonces dije: ahí están los remedios para ella. Pero nosotros vamos a rezar al santo para que la cure. Y entonces pronuncié esta promesa que Ud. ve. Y todos los años me tiene aquí cumpliendo lo que prometí a San Francisco. Gracias a él mi mujer sanó y hasta el ganado del coronel está más gordo". José no es el único en cargar una piedra sobre la cabeza en la fiesta de S. Francisco. Otros peregrinos también lo hacen. Tal vez por haber visto o escuchado que esto es un gesto para pagar promesas es por lo que le vino a la mente en el momento del dolor. La petición al santo solamente traducía el deseo de que su mujer no muriera. Y la creencia de que el santo le escuchó, le daba un aire de felicidad. Para él todo va mejor. Hasta el ganado del hacendero engordó. Pero él continúa siendo un vaquero, con la misma precariedad de vida, sujeto a las mismas dificultades.

Y ahora escuchemos el testimonio de un comerciante que nos informó lo siguiente: "Vengo a Canindé para dar gracias a San Francisco. Siempre recé a San Francisco para que me ayudara en los negocios. Y puedo decir que me bendijo siempre, pues mi establecimiento está marchando muy bien, gracias a él. Pero un día mi hija tuvo una enfermedad muy grave y llegó a estar desahuciada por los médicos. Entonces prometí a San Francisco venir a Canindé todos los años, pero caminando hasta aquí desde el punto en que se divisa la torre del santuario. Mi hija quedó completamente sana. Y todos los años vengo con la familia, en carro, desde Fortaleza, donde tengo mi establecimiento. Pero, en cuanto me acerco, procuro mirar para ver si divisó la torre de la iglesia del santo. Entonces, bajo del carro, y camino sin aceptar ayuda de los conocidos".

Al revés del primer caso, este último testimonio indica que la devoción al santo ya era anterior a la promesa. El comerciante devoto de San Francisco cree que el santo bendice su tienda de al por menor, porque le tiene devoción. La promesa no incide sobre el tipo de negocio ni sobre sus dificultades. Estas no existen, porque en la creencia del devoto el santo protege con anticipación. Su negocio va bien porque la protección del santo es la señal de que también él lo quiere. El cumplimiento de la promesa, cuyo objeto no fue el negocio sino la curación de su hija, desahuciada por los médicos, refuerza la devoción anterior.

Fortalece, por consiguiente, la creencia en el protector que bendice su trabajo y legitima la posición del comerciante en su tipo de negocio.

Estos casos no pretenden trazar una tipología. Los presento para que nos ayuden a entender las opiniones anteriormente aducidas. No bastan, evidentemente, para expresar en forma concreta la aplicación exacta de la perspectiva abordada en el presente trabajo. Sin embargo, los ejemplos aducidos y otros que podrían recordarse, constituyen, sin duda, elementos concretos que nos ayudan a pensar cómo la estructura económica, dimensión compleja que incluye relaciones de producción y presencia de la ideología de las clases dominantes, es un elemento de importancia fundamental para la intelección del Catolicismo Popular.

#### IV. Conclusiones

Creo que una de las conclusiones que puede sacarse de lo dicho es que la falta de un estudio empírico sistemático del catolicismo popular, que tenga como punto de partida su condicionamiento básico en la estructura económica, o sea, su génesis, nos dificulta una visión exacta de lo que es, así como la comprensión de su función en la sociedad brasileña. Por no estar suficientemente informados acerca de la inserción y articulación de esta religiosidad popular en nuestra formación social capitalista, y por estar más preocupados con su vinculación al aspecto histórico-cultural, nos quedamos perplejos ante la cuestión de qué hacer y, lo que suscita otra todavía más seria, cómo hacer. Estas cuestiones se las han presentado los responsables de la pastoral y sobre todo los que pretenden realizar alguna experiencia religiosa. Obispos y sacerdotes miran hacia el catolicismo popular. Queriendo acertar, unos eliminan esta o aquella forma de devoción (bajo pretexto de superstición), controlan ciertos tipos de predicación o devoción, y otros tratan de reavivar las fiestas religiosas populares de la región. Qué cambiar en el catolicismo popular, qué conservar y cómo servirse de él, parece ser la preocupación principal que resume todas las otras. Sin embargo estas preocupaciones podrían tomar otro rumbo, si se tratara de descubrir que lo que se designa como superstición encubre una realidad que se oculta y a la que se debe llegar. La supresión de una forma devocional, o su control, no significa que desapareció lo que le está subyacente.

La intervención de la autoridad eclesiástica en las prácticas y formas religiosas del pueblo se da, lo que demuestra el interés de la Iglesia en salvaguardar su unidad de credo; pero al lado de eso está la tolerancia, bajo pretexto de que la mayoría de los devotos carece de instrucción religiosa.

Así, la dimensión casi exclusivamente religiosa, como un dato independiente de las situaciones concretas de la vida social, domina los intereses hoy despertados hacia el catolicismo popular.

Sin embargo, este sentido de autoridad, bajo forma de control o de

tolerancia, revela una distancia entre los dirigentes eclesiásticos, sus auxiliares laicos y el pueblo. Esta distancia permite una acción autoritaria más que la comprensión de los hechos. El sacerdote, con poder y estudios teológicos, es quien manda en su parroquia y sabe dónde y cuándo corregir. No obstante, sus esquemas de pensamiento no son los esquemas del pensamiento religioso del pueblo. Los problemas que aborda en sus predicaciones o en la formación de los laicos son generalmente los problemas de él, sacerdote, no los del pueblo. Y esto porque no hace de la vida religiosa del pueblo materia y asunto de sus reflexiones, de estudio y análisis. Esto implica un aprendizaje mayor que el del ejercicio de autoridad. Significa que el pastor debe aprender junto a sus ovejas una nueva lección que sólo la existencia concreta de los hombres puede dar. La función de enseñar no será eficaz, si quien se propone enseñar al pueblo no se hace al mismo tiempo alumno del mismo pueblo.

Y ahora indico una segunda conclusión, cuya ligación con la primera habría que explicitar. Antes, sin embargo, hago una explicación: en el desarrollo de mi tema siempre he hablado de condicionamientos económicos, y ahora me refiero a la Iglesia. La referencia a la Iglesia estaba implícita. La dejé de lado para tratar más directamente sobre el objeto de mi tema. Si ahora hablo de Iglesia, es para buscar algunas conclusiones. Y la segunda de ellas tiene bastante que ver con la primera. Me explico. Si me parece importante ver la articulación del catolicismo popular con la estructura económica de una formación social (articulación cuyo origen son las relaciones de producción), no es, a mi modo de ver, sobre lo económico ni sobre la articulación donde va a incidir el trabajo sobre el catolicismo popular. Sino sobre el nivel propiamente religioso. No en cuanto que el nivel religioso es un dato autónomo, totalmente independiente de la sociedad, sino en cuanto que es uno de sus componentes, o sea, en cuanto la visión religiosa implica una referencia a una situación concreta. En otras palabras, en cuanto lo religioso está condicionado. Así, lo que importa es suscitar una conciencia religiosa que comience a mirar, con ojos diferentes, hacia las condiciones concretas de la vida y hacia su propia religión: tratando de sobrepasar lo inmediatamente sentido, vivido, a fin de que poco a poco, pueda descubrir con sus propias fuerzas lo que se oculta detrás de lo vivencial inmediato; hacia su religión, en el sentido de que ella misma, la conciencia y no otros, corrija la visión religiosa distorsionada.

Esto significa la eclosión de una conciencia religiosa crítica, que poco a poco sea capaz de erguirse del caos de una religiosidad mágica, donde la visión religiosa es confusa, dispersa, hacia un potencial crítico, en el plano social y en el plano social y en el plano religioso. Esto, sin embargo, exige una pedagogía delicada. Exige la presencia simultánea de los dirigentes intelectuales religiosos y de los propios devotos, en un diálogo permanente, en un aprendizaje mutuo, en un intercambio de conocimientos enriquecedores para unos y otros.

Suscitar esta conciencia crítica es trabajar en el sentido de una catarsis, de una transformación por dentro, de una conversión, en fin, donde el inmediatismo, el utilitarismo del catolicismo popular habrá que sustituirlo paulatinamente por una llamada religiosa, por una vocación nacida en la fe, hacia la presencia activa en la historia. En rigor deberíamos hablar de una doble conversión: la de los que estamos interesados en la pastoral, y la de los que viven el catolicismo popular.