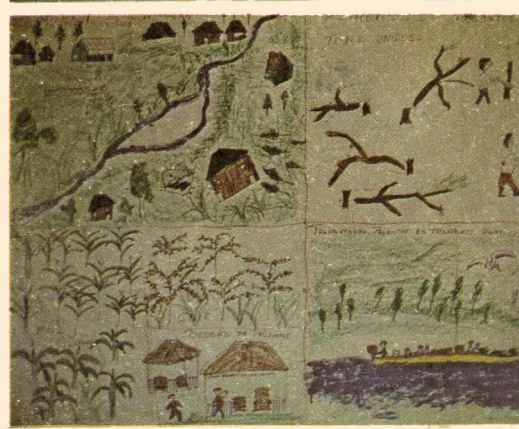


ecuador DEBATE

MAYO DE 1984

QUITO – ECUADOR



**RELIGIOSIDAD POPULAR
LA IGLESIA DEL PUEBLO**

5

\$ 5,00

ecuador DEBATE



R224-3048

QUITO - ECUADOR

ecuador DEBATE

COMITE DIRECTIVO:

José Lasso, Francisco Rbon Dávila, Lautaro Ojeda, Manuel Chiriboga, Jaime Borja.

CONSEJO EDITORIAL:

Galo Ramón, José Sánchez Parga, Manuel Chiriboga, Francisco Rbon Dávila.

COMITE DE REDACCION:

Andrés Guerrero, Fernando Gutiérrez, Carlos Jara, Iván González, Víctor Hugo Torres, Hernán Rodas, Francisco Gangotena, Carlos Arrobo, José Mora Domo, Antonio Guzmán, Adolfo Rutz.

DIRECTOR:

José Sánchez Parga

DISEÑO:

José Mora Domo

DIAGRAMACION:

Juan Calderón N.

BIBLIOTECA



CAAP

Portada: Dibujos FOIN
(Archivo CAAP)

PRECIO: 150 sucres

ecuador DEBATE

NOTAS

1. *La Colección ECUADOR DEBATE es una publicación del Centro Andino de Acción Popular CAAP, bajo cuya responsabilidad se edita.*
2. *ECUADOR DEBATE es una publicación periódica que aparece tres veces al año y cuyos precios son los siguientes:*

	<i>Suscripción</i>	<i>Ejemplar Suelto</i>
<i>América Latina</i>	<i>US\$ 10</i>	<i>US\$ 3,50</i>
<i>Otros Países</i>	<i>US\$ 12</i>	<i>US\$ 4</i>
<i>Ecuador</i>	<i>Sucres 400</i>	<i>Sucres 150</i>

(En todos los casos incluye el porte aéreo).

3. *La dirección postal de la Revista es: Apartado Aéreo 173-B, Quito, Ecuador, Oficina ubicada en Av. Las Casas 1302 y Arias de Ugarte. A esta dirección deberán enviarse las solicitudes de suscripción, compra de ejemplares sueltos y solicitudes de canje de similares.*
4. *El material sometido para su publicación (artículos, comentarios, etc.) deberá ser canalizado en la medida de lo posible a través de los miembros del Comité de Redacción.*
5. *Opiniones y comentarios expresados por los colaboradores son de responsabilidad exclusiva de éstos y no necesariamente de la Revista.*
6. *El material publicado en la Revista podrá ser reproducido total o parcialmente, siempre y cuando se cite la fuente que le dé el respectivo crédito.*
7. *El símbolo de la revista es el logotipo del Centro Andino de Acción Popular.*

índice

	Pág.
EDITORIAL	5
COYUNTURA	
PROCESO ELECTORAL Y FUTURO POLITICO	9
Luis Verdesoto	
ESTUDIOS	
RELIGIOSIDAD POPULAR Y RELIGION DE ESTADO	29
J. de Olano	
COMUNIDADES CRISTIANAS DE BASE: UN FENOMENO ECLESIAL Y POLITICO	38 ✓
Hernán Rodas	
VISION PASTORAL DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR	56
Angel Salvatierra	
RELIGIOSIDAD POPULAR: REFLEXIONES CRITICAS SOBRE UNA EXPERIENCIA	82
J. Comblin	
RELIGION Y FIESTA ANDINAS: RECONCEPTUALIZA- CIONES	92
J. Sánchez-Parga	

ANALISIS Y EXPERIENCIAS

EL MUNDO RELIGIOSO DE LOS SHUAR VISTO DESDE AFUERA	109
Juan Botasso	
EL MUNDO RELIGIOSO DE LOS SHUAR ESTUDIADO A TRAVES DE LOS MITOS	115
Siro M. Pellizaro	
LOS CONFLICTOS RELIGIOSOS EN LAS COMUNIDADES INDIGENAS DE LA SIERRA	125
Lucía Zalamea	
LA RELIGIOSIDAD POPULAR DESDE LA IGLESIA EVANGELICA	134
Víctor Hugo Vaca	
LA RELIGIOSIDAD DEL NEGRO ESMERALDEÑO	143
Bertha Isabel García F.	
JERARQUIA ECLESIASTICA Y RELIGIOSIDAD POPULAR	149
Entrevista a Mons. Luna Tobar	

estudios

RELIGIOSIDAD POPULAR Y RELIGION DE ESTADO

J. de Olano

La idea de "religiosidad popular" encierra un cierto pleonasma que a la par de encubrir el carácter originariamente popular de la religión impide comprender la especificidad y complejidad de este fenómeno tan social como universal. En lugar de emprender aquí un escrutinio de las teorías sobre dicho fenómeno religioso, preferimos partir del hecho que la ideología sobre la "religión popular" ha sido elaborada desde esa otra forma de religiosidad más oficial o practicada por los sectores cultos y dirigentes, y por un proceso de diferenciación de aquella, a cuya base se encuentran siempre las transformaciones socio-económicas y políticas de un determinado pueblo. Esto ha llevado a delimitar una falsa especificidad de lo religioso dentro de una sociedad, identificándolo con determinadas estructuras e instituciones particulares, desvirtuando así su sustancia y su sentido más auténticos y originarios.

No es extraño por esto que las crónicas de descubrimientos y de colonizadores, marcadas también por un etnocentrismo religioso, describieran a muchas de las sociedades "primitivas" como pueblos "sin Dios y sin religión" (de la misma manera que eran caracterizados "sin rey o sin ley"). La ausencia de una institucionalidad, prácticas o grupos religiosos similares o comparables a los de las civilizaciones occidentales parecía ser suficiente para negar a un pueblo la validez religiosa de sus prácticas o creencias. Tras esta denegación o el desconocimiento de la religión en sociedades primitivas operaba la imposibilidad de comprender lo religioso como una totalidad difusa y homogénea en todas sus estructuras sociales, y no como una parte o delimitaciones particulares dentro de su cultura.

La especificidad de lo religioso en una sociedad, y su especialización en términos de su ideología y de sus mismas funcionalidades sociales no debe ser indagada ni podrá encontrarse dentro de los procesos meramente religiosos sino a través de aquellos sociales y políticos. Es precisamente en éstos donde podrá explicarse esa diferenciación y confrontación entre una religiosidad popular y una religión del Templo y del Estado.

Proponemos a continuación un doble análisis muy simplificado en los términos de su extensión, en el que trataremos de bosquejar de manera ilustrativa las pautas que suele seguir el proceso de estatización e institucionalización religiosas, su trans-

formación e ideologías dominante; es decir su des—popularización o división interna entre una religiosidad oficial, doctrinaria y jerárquica, y una subreligión de las masas populares. En una segunda parte trataremos de aproximarnos a ese proceso inverso y muy característico de la actualidad latinoamericana, que consiste en una emergencia de lo “religioso-popular”, no sólo y quizás no tanto, contra la religión jerárquica e institucional sino contra el sistema socio político del que ésta suele manifestarse como expresión ideológica.

Evolución de las religiones en religión de Estado.

El caso Hebreo es en su historia paradigmática de este fenómeno. La primera confrontación surge con Moisés. Originariamente la del pueblo hebreo era una religión de nómadas pastores del desierto, la cual se encontraba cifrada esencialmente en la revelación y promesa de Yahvé a los patriarcas, y se condensaba en el credo en “el Dios de Abraham, Isaac y Jacob”. La estancia de los hebreos en Egipto generó en Moisés una nueva representación de Yahvé influenciada en parte por la solemnidad teocrática de los faraones y las reformas monoteistas de Akenaton, y en parte por la necesidad nacionalista de consolidar una alianza entre todas las tribus de Israel (la que fundaba la “Alianza” con Dios) en la perspectiva de la conquista de la “tierra prometida”.

Este nuevo modelo teológico no correspondía al pasado del pueblo hebreo; de ahí surge el gran conflicto entre las terribles y distantes teofanías de Yahvé en el Sinaí, cuyo principal interlocutor era Moisés, y el pueblo que celebra su “herejía” adorando al becerro de oro. No será extraño que los libros sagrados que relatan todo el período mosaico tengan que insistir en la continuidad; que el Dios del Sinaí es el mismo Dios de Abraham.

La conquista de Caná-Palestina, que culmina con David, supuso una transformación radical de las estructuras socio económicas, políticas y religiosas. El antiguo pueblo de pastores nómadas se sedentariza y se convierte en agricultor; sus antiguas formas de religiosidad y sus mismas representaciones de Dios se modifican radicalmente. A su vez el poder político afianzado en la monarquía consolida en torno a él una casta sacerdotal y doctrinal de escribas y fariseos, y de un nuevo ritual religioso e ideológico. La construcción del palacio y del templo, según el modelo de los absolutismos teocráticos de Egipto y Mesopotamia marcarán no sólo la ruptura con el pasado (la profecía de Natán contra David y contra el construcción del Templo es clara en este sentido), sino también entre una religión oficial y una religión popular condenada a las “idolatrías” y las “abominaciones”.

Continuación del movimiento profético, que aparece en Israel denunciando las iniquidades del nuevo régimen político, social y religioso, surge la figura y discurso de Jesús de Nazaret, vinculados a los sectores y corrientes más populares del pueblo judío, para enfrentarse con la dominación de sus clases dominantes, sacerdotales y políticas.

El cristianismo naciente sufre a partir del siglo III y sobre todo del siglo V dos procesos concomitantes: ideológicamente se heleniza, el evangelio adopta los esquemas conceptuales grecolatinos y se convierte en Summa Teológica y doctrinal en la Edad Media; políticamente se "constantiniza" transformándose en religión de Estado y de las clases dominantes. La Inquisición y la Contrarreforma constituyen la síntesis y culminación de ambos procesos. A su sombra, lo popular desaparece o queda sancionado como un subproducto de herejías, idolatrías o simple superstición populares.

No siempre es posible emprender un recorrido tan detallado -aunque simplificado en su exposición- de las transformaciones de la religiosidad de un pueblo y sus estrechas relaciones con los cambios históricos, socio económicos y políticos. La historia comparada de las religiones se ha encontrado generalmente confrontada al estudio de las Religiones-Estado en sociedades ya estructuradas, donde la división y estratificaciones económicas y políticas coincidían con aquellas socio religiosas, y donde la religión de Estado (Estados teocráticos antiguos, o los confesionales más modernos) constituían un componente más de la ideología dominante, y de sus aparatos. Tal fue el caso en Egipto y en la Mesopotamia de los sumerios, acádicos, sirios y babilonios, en Grecia y Roma.

Tampoco las antiguas civilizaciones americanas se han librado de seguir esta misma evolución de lo religioso. En México la organización política precolombina convertida en una teocracia aristocrática y militar supuso una transformación religioso-social, por la cual las anteriores tribus sedentarias toltecas fueron dominadas por los nuevos señores de la guerra, los aztecas. Esto tuvo como efecto una asimilación del antiguo dios Tláloc al dios de los conquistadores, Huitzilopochtli, y con ello la síntesis de dos ideologías religiosas fundamentales. Tras la ambición religiosa de los conquistadores se ocultaban motivos menos sagrados, de conveniencia política y económica. Y en ella la necesidad religiosa y espiritual de los sacrificios humanos no era más que un slogan y práctica de una ideología de la dominación. Se sacrifica al cautivo y al esclavo, y al pobre que se vende y esclaviza por necesidad. La religiosidad milenaria de Quetzalcóatl, que nunca admitió sacrificios "sino de serpientes, sino de mariposas" (Cod. Matrit., p. 28), "nunca quiso los sacrificios humanos . . . esto lo comenzaron los hechiceros" (Anales de Cuauhtitlan, p. 35), se fue transformando para quedar asimilado con el desarrollo del señorialismo azteca y su mística guerrera a los nuevos modelos de la Religión-Estado.

El imperio Inca tuvo consecuencias religiosas similares sobre los grupos andinos sujetos a su dominación; las antiguas creencias y prácticas de la religiosidad de los diferentes grupos del Tahuantinsuyo fueron también absorbidas y refuncionalizadas dentro de la religión y culto oficiales del Estado inca; las instituciones, festividades y sacrificios religiosos se desarrollaron como mecanismos del control ideológico-político de la clase dominante.

Tal será el sentido de las "reformas" institucionalizadas por Tupac Yupanqui, Pachacuti, y el de los cultos, celebraciones, sacrificios -y sacrificios humanos-, liga-

do todo ello al poder **Qhapac hucha**, según las mismas referencias de GUAMAN POMA (cfr. 265.267.273.288), quien además atribuye al inca "la enseñanza de todas las hechicerías" (280). Pero el gran valor testimonial del autor de "Nueva Crónica y Buen Gobierno", a diferencia de GARCILASO DE LA VEGA, que no pareció interesarse más que por la religión oficial del incario, fue el de proporcionar numerosos y originales retazos de lo que constituiría la urdimbre religiosa de las poblaciones andinas sometidas al Tahuantinsuyo. Y pocos como GUAMAN POMA podían conocer mejor la "religiosidad popular" andina, ya que él acompañó a Albornoz en su campaña de "extirpación de herejías".

Por qué el destino de todas las religiones haya de ser este deslizamiento de lo popular hacia lo estatal, de una experiencia religiosa difusa en la existencia del grupo hacia una institucionalización, es un fenómeno que podría ser explicado de acuerdo a esa ley social que MAX WEBER y después V. TURNER enuncian en la forma de un proceso que va de la "comunidad" o "movimiento *in statu nascendi*" al de la "institucionalización" o "sociedad estructurada", de carácter más "normativo" que "existencial". Ahora bien esta transformación de lo social, que involucra tanto al fenómeno religioso como otros culturales, se encuentra siempre condicionada por una determinada estructura de sociedad, en la que la organización de lo político imprime su modelo institucional y jerárquico del poder a todos los procesos y dinámicas sociales que tienen lugar a su interior. Según esto la integración del fenómeno religioso al aparato de Estado aunque no sea más que ideológica, su mimetización al modelo estatal, no es más que el efecto estructural de las transformaciones internas que dicho Estado opera en todas las instancias de la sociedad y también en el ámbito de la religión.

La religión popular, tal como ahora se manifiesta en Am. Lat., se hunde sus raíces en este pasado histórico común a todas las religiones y tan sucintamente descrito. Ella tiene tras sí un mestizaje religioso que sincretizó el cristianismo de los colonizadores con el universo de cultos, creencias y representaciones religiosas. Hoy esta religión popular emerge desde sus antiguas tradiciones con un reconocimiento, una conciencia y una dinámica distintas; e incluso con un estatuto y proyecto socio políticos inéditos.

Nos interesa por ello establecer ciertas aproximaciones a su diagnóstico, indicando algunos de los sentidos y perspectivas puestos en juego en este fenómeno. La crisis del Estado moderno, las contradicciones del sistema capitalista en países subdesarrollados, y las mismas crisis doctrinales y pastorales de una iglesia con configuraciones estatales y clasistas no han dejado de ser factores importantes en este proceso de popularización de lo religioso y de su misma politización.

Religiosidad popular en América Latina

Es evidente que la conciencia de lo "popular" dentro del fenómeno y experiencia religiosos aparece en la actualidad como una fase crítica y reflexiva de ambos

componentes, y que dicha conciencia representa tanto una nueva concepción en procesos de elaboración como un conjunto de prácticas hasta ahora inéditas; todo lo cual en la iglesia y sociedades latinoamericanas ha tenido manifestaciones y repercusiones muy particulares y mucho más decisivas que en otros países.

La historia latinoamericana no es ajena a este proceso. Aquí la evangelización acompañó incondicionalmente a la conquista, y la expansión del cristianismo constituyó simultáneamente la sustancia misma de la colonización, identificando en sus mismos procedimientos el sometimiento y la conversión. Con la independencia el nuevo orden neocolonial se edificará también sobre la base de una comunidad de intereses entre iglesia (obispos y clero) y oligarquías, tanto a nivel económico (monopolio de la propiedad de la tierra) como político (concordato). No se puede dejar de reconocer que en todo momento (desde B. de las Casas) personalidades religiosas al interior de la iglesia han ido contra la corriente de esta tendencia dominante; unos han reconocido la realidad humana de ese "otro", el indio; otros han llegado a reclamar la abolición de la esclavitud; los hubo comprometidos en la batalla por la independencia; y desde principios de siglo la "cuestión social" ha provocado denuncias entre proféticas y revolucionarias dentro de la misma iglesia y algunas, pocas veces, dentro de la misma jerarquía.

Estas referencias religioso políticas no habrían encontrado las condiciones de su maduración histórica sin las transformaciones estructurales que han tenido lugar en Am. Lat. a partir de los años cincuenta: disminución relativa del mundo rural, urbanización, marginalidad en las ciudades, industrialización y un crecimiento de los estratos medios de la sociedad. A partir de estos factores, dinamizados por una creciente escolarización y politización desde los sectores campesinos indígenas hasta el nuevo proletariado, se van elaborando sucesivas y cada vez más precisas definiciones de lo "popular" y "religioso".

En un principio el término "popular" aparece encubriendo una valorización elitista de las masas, del folklore, de lo "inculto" o "primitivo", que ha llevado a muchos críticos a preferir la expresión de "religión del pueblo". Este enfoque elitista propio a los medios académicos fue también el de los ámbitos eclesiásticos y pastorales a consecuencia de las renovaciones del Vaticano II, oponiéndose a la religiosidad popular aquella de una fe adulta o madura, tal como parecía expresarse en los nuevos movimientos eclesiales, bíblicos y litúrgicos.

Frente a este doble elitismo una reacción inmediata fue la calificada por la misma época de tendencia "populista", la cual consideraba la religiosidad popular, a pesar de todas sus ambigüedades, como la expresión propia de la fe cristiana del pueblo, heredera de la evangelización promovida en la época colonial; viéndose en esta religiosidad popular una manifestación auténtica de la cultura popular, la única prácticamente que el pueblo posee, vive y siente. Tal posición ha tendido a idealizar el concepto y la realidad misma del "pueblo", pasando por alto estructura de clases, en las cuales se ubica la dinámica conflictual que resulta de ella. Y bajo esta representativa dicho pueblo puede aparecer como el fundamento social del cristianis-

mo y de la iglesia; pero no el pueblo explotado cuestionando el mismo cristianismo y planteando un desafío a la iglesia.

La experiencia de un cristiano comprometido con el movimiento popular por una parte, el mismo carácter religioso de ciertos movimientos populares por otra, (en algunos casos cargados de un fuerte componente étnico), iban a poner de manifiesto una nueva comprensión de la religiosidad popular; y a ello contribuirían las crisis y las transformaciones al interior de la institución eclesial.

En un principio se dió la toma de conciencia y la denuncia de las manipulaciones políticas de la religiosidad popular por las clases dominantes; en una segunda fase, y como un factor de mayor importancia, se fue generando la conciencia que el movimiento de secularización en Am. Lat. difería total y sustancialmente de los que habían tenido lugar en los países europeos o en EEUU. En éstos la secularización correspondía a una evolución técnica y científica, que tendía a desacralizar y funcionalizar todos los aspectos de la sociedad y de la existencia humana; en Am. Lat., por el contrario, la secularización correspondía a una creciente politización de la sociedad y del hombre, y lejos de destruir la religiosidad popular, la secularización hacía de ella un potencial liberador y una ética revolucionaria.

Como consecuencia de este proceso y factor complementario de él fue apareciendo la necesidad de revisar la teoría marxista de la religión sobre la base de un catolicismo popular latinoamericano. Tarea inconclusa todavía, pero de resultados parciales ya interesantes.

Los más áttentos al potencial crítico y a las raíces liberadoras tienden a interpretar la religión popular como un residuo, una carencia o una desviación por referencia a la religión oficial, sin darse cuenta que a través de este enfoque coinciden con el punto de vista de las jerarquías eclesiásticas y de las elites urbanas; lo que supone definir la religión popular no como la expresión de una "cultura en sí", auto-suficiente y diferente, sino como un defecto en relación con la cultura y la religión de los grupos minoritarios y dominantes. Esta visión será progresivamente remplazada por aquella otra que valorizará las dimensiones culturales, políticas y hasta evangélicas de la religiosidad popular, y en definitiva de las mismas masas populares.

"Para juzgar la religiosidad popular no podemos partir de una interpretación cultural occidentalizada, propia de las clases medias y escolarizadas de las ciudades, sino del sentido que esta religiosidad tiene en la subcultura de los grupos marginalizados del campo y de la ciudad" (Medellín, 6,2). El análisis científico no es rechazado; más bien se desplaza, para operarse con todo rigor sobre el terreno mismo de la experiencia socio política y pastoral de los sectores sociales más pobres y explotados. De dicho análisis comenzará a cristalizar una acepción crítica del término "religiosidad popular", en el cual intervienen componentes o valores reales y falsificados, elementos de liberación unos y alienantes otros, de "opio" (Marx) e "ilusión" (Freud), pero también de protesta y de lucha.

Para esta nueva interpretación, que se va abriendo un espacio cada vez más amplio y claro, el punto de partida es el análisis de la realidad total y conflictual de los sectores marginados y de las clases explotadas. Ya no se trata tanto de discernir valores o elementos religiosos, sino de una práctica total y concreta del pueblo. De esta manera los análisis pasan de la conciencia tomada en sí misma a la práctica social, a la movilización de las clases explotadas en situaciones determinadas. (no es extraño que teólogos y pastoralistas en este contexto interpretativo hayan privilegiado la lectura del Exodo y de los Profetas).

El "factor religioso", del que la religiosidad popular no es más que una expresión, conforma una parte del pueblo explotado; y por ello será obstáculo y dinámica liberadora según que el pueblo se paralice o se movilice. El análisis de la religiosidad popular no es por consiguiente separable del análisis político global y viceversa. *"Es imposible, subrayamos, separar estas dos situaciones, estas dos posibilidades. En la vida concreta del pueblo pobre y oprimido la potencialidad de una fe liberadora está ligada a la capacidad revolucionaria e inversamente. Es pues imposible querer desarrollar la una sin tener en cuenta la otra"* (G. Gutierrez, *La fuerza histórica*, p. 167s).

Este proceso no se ha desarrollado sin grandes controversias al interior de la iglesia, ni tampoco ha progresado sin un conflicto entre distintas tendencias, que han llegado a polarizar, de manera general aunque no siempre, una línea jerárquica y otra más comprometida y pastoral. Exponente de esta tensión aparece cifrado en el documento de consulta de Puebla, donde se sostiene que "el sujeto no es el pueblo oprimido y creyente, sino el pueblo cristiano y eclesial" (n. 864). Enunciado en flagrante oposición contra las declaraciones de Medellín, donde se había logrado una toma de conciencia progresiva de la situación de explotación y miseria del pueblo, que se contituía así en sujeto de su propia liberación.

En su teoría y en sus prácticas la religiosidad popular se encuentra en fases ya avanzadas de su propia definición, pero ni su autocomprensión ni sus estrategias son todavía definitivas. Una tensión oscilante entre lo eclesial y lo político, entre lo que unos llaman fe y otros proyecto revolucionario, aparece como un síntoma de problemas no resueltos. El mismo "potencial liberador" de la religiosidad popular no es fácilmente situable cuando muchas de sus ritualidades y creencias reposan sobre una concepción mágica del mundo, sobre una interpretación mítica de la naturaleza y de la sociedad, ambas inmutables, indescifrables, formando un orden "querido por Dios", el cual inspira tanto miedo como un patrón al que hay que obedecer. De ahí se desprende toda una ritualidad de prácticas propiciatorias (procesiones, peregrinajes, votos . . .), por los cuales la devoción popular expresa su miedo y también sus sumisiones.

Estos mismos mecanismos de cultos y devociones preservan tanto la utopía de este mundo como la de ese otro mundo posible y prometido, en el que se hará justicia al pobre y al explotado, y a quienes no tienen las fuerzas humanas y sociales para hacerse justicia por sí mismos. Bajo esta imagen de justiciero y vengador o de be-

refactor, Dios se representa al campesino, al marginal y al explotado como un aliado estratégico menos en una rebelión histórica, en una revolución social, no siempre posible, que en el mantenimiento de la utopía compensadora. En este sentido la escatología en el pensamiento popular, los movimientos mesiánicos en muchas de las sociedades indígnas americanas, manifiesta la confianza en una resolución en favor de los oprimidos del conflicto con el poder y los ricos de este mundo.

Además de esta preservación de la utopía en otra vida posible, la religiosidad popular permite disimular, bajo una apariencia de sumisión, la continuidad de referencias culturales tradicionales propias a un pueblo. Por inserciones o sincretismos esta religiosidad ha resuelto a su manera la dialéctica tradición/modernidad, conservando en su fondo no solamente la utopía sino también la continuidad de una historia: con sus signos y rituales, leyes y normas de conducta impuestos, sometido aparentemente a esta gigantesca invasión cultural, el indígena y el campesino, entre otras de sus prácticas sociales, ve en su religiosidad un espacio de distorsión en el que se disimula su propia tradición prohibida o desprestigiada; es aquí sin duda donde se constituye, social y sociológicamente hablando, un potencial liberador. Tal es el caso cuando esta religiosidad ofrece ocasiones de celebración colectiva, de fiestas, de juegos y conflictos en común, dimensiones todas estas de ese universo referencial que se ha convenido en llamar "cultura popular".

Esto no significa que las funciones de la religión tengan siempre y necesariamente que reducirse a un simple reflejo de necesidades y a una cobertura forzada de las relaciones de dominación. A través de los cambios políticos, de las correlaciones de fuerzas de la explotación y de la variación simbólica de sus principios, la religiosidad popular puede llegar a procalmar la ilegitimidad del poder tanto al interior como al exterior del campo religioso, transformando a sus adeptos de fieles sumisos en rebeldes creyentes.

Probablemente la religión popular nunca perderá un cierto carácter ambiguo, pero su ambigüedad no resulta de su condición "popular", sino de las particularísimas relaciones de dominación en las cuales se inscribe en forma de religión.

*

*

*

Desde su marginalidad, la religiosidad popular aparece en las sociedades modernas aunque subdesarrolladas como un discurso y una práctica contra el Estado (*). No tanto ni tan sólo por la potencialidad organizativa y revolucionaria de sus actores, y en razón de sus condiciones económico sociales, sino por la misma virtualidad del factor religioso. Esta religiosidad, al producir prácticas y creencias alternativas de símbolos y ritualidades diferentes, al desprivatizar la fe o la experiencia religiosa con sus celebraciones colectivas, se constituye en una dinámica compleja que cues-

(*) *cfr. J. Sánchez-Parga, "El discurso de las sociedades contra el Estado". (mimeo) CAAP, 1983.*

tiona todo un sistema económico y político. Su movimiento de evasión puede conllevar al mismo tiempo la discordia y en ocasiones significar y realizar la rebelión no ya de un orden religioso, el identificado con el Estado, sino también político y social. La crisis del Estado y de la Religión de estado se encuentra a la base de esta emergencia de la religiosidad popular; la hace salir de sus clandestinidades para constituirse indirecta o mediatamente, quizás como estrategia o como proyecto, en una "religiosidad contra el Estado".