

## *Perspectivas para la observación de la religiosidad popular chilena*

*Marcelo Arnold*

### INTRODUCCIÓN

Este artículo tiene su origen en un estudio realizado gracias al patrocinio de la Facultad de Filosofía, Humanidades y Educación y al financiamiento obtenido a través del Concurso Nacional de Proyectos, del Fondo Nacional de Ciencia y Tecnología para los años 1989 y 1990<sup>1</sup>.

La investigación, del cual presentamos su primera parte, tuvo por objetivo central describir, analizar e interpretar, desde una perspectiva de sistemas, representaciones y sistemas de acción, producidos e interpretados colectivamente, que dicen relación con las formas culturales que establecen tradicionalmente hombres y mujeres en nuestra sociedad para relacionarse con lo divino. En forma específica nos concentramos en las manifestaciones que corrientemente se agrupan bajo el rótulo de religiosidad popular comunitaria, las cuales hemos venido estudiando desde el año 1978 con diversas generaciones de estudiantes del Departamento de Antropología de la Universidad de Chile (Arnold, M. et al. 1984).

Dada su extensión para la presentación de sus resultados hemos dividido sus contenidos en dos partes. La primera de ellas y que es la que desarrollaremos parcialmente a continuación corresponde a la exposición de las perspectivas desde las cuales se observa al fenómeno de la religiosidad popular, preferencialmente las teóricas, históricas y eclesiales<sup>2</sup>.

<sup>1</sup>Participaron en el trabajo de campo los antropólogos Miguel Alvarado, Claudio Gómez y Francisco Osorio quien además trabajó pacientemente en la digitación de la información acumulada con anterioridad a este proyecto. Cooperó en el análisis, en forma destacada, el investigador Agustín Ruiz, especialista en los temas de cultura tradicional, quien además realizó trabajo de campo durante el desarrollo del estudio.

<sup>2</sup>El texto completo está siendo publicado, bajo la forma de Documento de Trabajo y con el nombre *Religiosidad Popular en Chile. estudio antropológico social*.

ESPECIFICACIÓN DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR EN EL CONTEXTO  
DE LA OBSERVACIÓN ANTROPOLÓGICA

En forma paralela a cambios en sus paradigmas teóricos, los temas de interés para los científicos sociales locales han ido variando. De su anterior focalización en los procesos de desarrollo económico, político, cambio social y modernización muchos se concentran, ahora, en los problemas, procesos y mecanismos sistémicos de las construcciones de sentido y de formación de identidades culturales locales (Cousiño, C. 1990; Gissi, J. 1989). Es así como, quizás tardía pero no menos intensamente, antropólogos y sociólogos han devuelto sus miradas hacia el estudio de las bases que conforman nuestro patrimonio y estilo cultural. De sus observaciones se ha ido perfilando con plena nitidez, el redescubrimiento del cuerpo de valores, normas y costumbres que nos son propias y que, aunque con una clara orientación y origen supranacional, sintetizan en su acomodación y reinterpretación parte importante de nuestro *ethos* cultural<sup>3</sup>.

El plano central en esta tarea es ocupado por el tema de la religiosidad popular, cuyas manifestaciones pasan a ser interpretadas como el resultado del entretendido cultural, constituido históricamente, que está a la base del accionar cotidiano y cuya función, significativa y orientadora, es la de dar sentido a lo que aparentemente carece de él (o darle otro sentido).

Este recurso —modalización cultural—, tal como ha llegado a nosotros, emerge del encuentro entre el colonizador ibérico con el indígena. A través de sus orientaciones gran parte de nuestra población decodifica o enfrenta su cotidianeidad, a lo común y lo extraño, a lo frustrante y lo esperanzador, a lo pasado y lo futuro. Su efecto se extiende, también, a sistemas de acción más racionalizados como el político, económico o el de la justicia, los que, en algunas ocasiones, se impregnan con significaciones cuyo origen proviene de la visión religiosa popular.

Tanto en sus contenidos como en manifestaciones la religiosidad popular chilena —al igual que la del resto de Iberoamérica— tiene una clara raíz católica, pero no está ausente de otros sincretismos culturales —que cruzan tiempos y espacios— en los cuales se vislumbran rasgos que denotan pasados precolombinos, religiones europeas precristianas, ambientes religiosos medievales, la acción evangelizadora de la colonización europea, el surgimiento de nuestros estados nacionales, la cultura de la hacienda, las transformaciones económicas, la hiperurbanización, industrialización forzada, la marginalidad, la modernización y el modernismo<sup>4</sup>.

<sup>3</sup>Gran parte de la discusión sobre estos temas sigue la senda trazada por el sociólogo Pedro Morandé, quien ha presentado el análisis e interpretación más lúcido que se dispone en este campo. Sus trabajos (1979, 1984, 1990 entre otros), se han transformado en el referente obligado para quienes trabajan el problema de la identidad cultural y la religiosidad popular.

<sup>4</sup>Si bien el fenómeno de religiosidad popular iberoamericana no se agota con el catolicismo, éste al

Sus formas sincréticas han recorrido sucesivas reacomodaciones siguiendo o desviándose de los marcos socioculturales que las informan. Las sucesivas especificaciones se proyectan en modalidades expresivas y representacionales características. No es lo mismo la religiosidad popular urbana de la rural, la campesina de la del mundo obrero o indígena, tampoco la de los integrados de la de los marginales. Su variabilidad se extiende tomando formas regionales, como veremos más adelante. Así, no existen equivalentes chilenos de la devoción a la "Difunta Correa" y formas locales muy difundidas, como las "animitas", casi no están representadas en otras latitudes.

Observada desde una perspectiva muy general se puede apreciar que la religiosidad popular da cuenta de una interpretación y apropiación cognitiva y expresiva de fórmulas religiosas católicas más amplias y abstractas<sup>5</sup>. En este sentido es mucho más que los simples y secularizados conocimientos, creencias populares o imágenes desformadas e incompletas del conocimiento lógico-experimental. La religiosidad popular conecta con lo divino, con lo trascendente. Su multiplicidad de formas, expresada en diversos objetos y formas devocionales, es reflejo natural de la heterogeneidad societal, de las diferencias de clases, de grupos, intereses, espacios y experiencias. Su funcionalidad específica está en directa relación con su localización, formas, orientaciones, preguntas y respuestas, problemas y soluciones, en definitiva: con su producción local de sentido social y personal dirigida a lo trascendente, pero anclada en la cotidianidad de la vida individual y grupal.

La religiosidad popular, menos depurada que el sistema de la religión que la cobija, no reduce el cumplimiento de su función al nivel de recurso cognitivo, organizador del mundo, reductor de complejidad y puente entre la experiencia íntima y la experiencia social en el marco de la cultura. También es un importante medio para reforzar, por la vía expresiva y ritual solidaridades sociales. Por su intermedio se posibilitan condiciones favorables para el encuentro social a través de rituales compartidos, objetivadores de sentido, constructores de una realidad que activa un sentimiento de identidad comunitaria que surge de la diferencia que hace la diferencia entre nuestra cultura y culturas que responden a otras mixturas. Paradójicamente es la diferencia un soporte de la pertenencia comunitaria y, para el caso de la religiosidad popular, un mecanismo de inclusión más que de exclusión.

---

ser masivamente mayoritario es culturalmente su manifestación dominante —*catolicismo popular*. Le sigue la versión iberoamericana del pentecostalismo y algunas expresiones animistas trasplantadas del continente africano. Estas fuentes exógenas son las que se han ido entremezclando, a lo largo del tiempo, con las creencias religiosas autóctonas.

<sup>5</sup>Religiosidad popular es, por lo tanto, un fenómeno aparejado a todo sistema religioso que oficializa sus significaciones, creencias y expresiones —dogmáticamente— en una Iglesia u organizaciones equivalentes. Existe, por cierto, un protestantismo popular dentro de otras iglesias cristianas, así como hay formas islámicas populares, etc.

Inclusión en torno a un sentido religioso comprensible, motivante y orientador, estático y dinámico a la vez y que invita a la participación<sup>6</sup>.

Especificidades locales y situacionales provienen de la observación del sustrato impuesto por la variabilidad de las culturas precolombinas, la fuerza de las tradiciones en juego y la dinámica sociocultural que surge del contacto. Procesos cuyo esbozo de reconstrucción exponemos a continuación y que escapan con mucho a un intento de explicación mecánica que coloque su acento en la reproducción —sin elaboración— del pasado en el presente.

Subyace a nuestra propia perspectiva la idea de estrechar la relación entre la religión, en tanto sistema social, y la religiosidad popular. Pareciera que esta última es desbordada por análisis e interpretaciones parciales que enfatizan determinados aspectos más bien periféricos mientras soslayan lo nuclear de lo religioso (Arnold et al., 1986). Nuestra exposición se inicia, en consecuencia, con la reflexión acerca de la religión, de cómo ésta, de acuerdo a nuestra experiencia, ha sido observada por los antropólogos.

Pero las descripciones no están ausentes de descriptores, es inevitable antes de satisfacer el requerimiento etnográfico referirse también a los observadores y sus condiciones de observación cuando se sigue una trama de especificaciones.

#### PROBLEMATIZACIÓN DE LAS TEORÍAS SOCIOANTROPOLÓGICAS ACERCA DE LA RELIGIÓN

Las primeras aproximaciones teóricas acerca de la religión y que surgen del ámbito de la antropología social, aparecen a partir de fines del siglo XIX<sup>7</sup>. Trataban, en principio, de intentos de sistematización e interpretación de material etnográfico recolectado, fundamentalmente, por etnólogos, misioneros y viajeros naturalistas en sus expediciones a las posesiones coloniales de las potencias europeas en sus dominios africanos, asiáticos y de los *mares del sur*. Parte importante de esta información estaba referida a las exóticas creencias que tenían los nativos que habitaban en esas zonas acerca de lo sobrenatural y la existencia de seres espirituales.

La distancia cultural entre esos materiales y sus símiles del mundo civilizado abrió una nueva posibilidad para que aspectos importantes del fenómeno religioso quedaran expuestos a la observación científica, evitando el enfrentamiento, ya conocido en Europa, entre el materialismo racionalista y las religiones cristianas. La institucionalidad y dogmática de las iglesias

<sup>6</sup>Quien haya sido testigo presencial de festividades religiosas no podrá dejar de reconocer la efervescencia —como decía Durkheim— que lo contagia, aún como espectador. Por cierto ello es posible porque se conecta, en una atmósfera favorable, con su sentido.

<sup>7</sup>Revisiones exhaustivas sobre este tema se encuentran disponibles en Evans-Pritchard (1979), De Waal (1975) y Wallace (1966) entre otros.

establecidas no aceptaba, sin más, someterse al escrutinio de quienes problematizaban y cuestionaban el quehacer religioso en su misma esencia. Pero cuando la observación se dirigió hacia los “primitivos” se hizo posible, como bien lo recuerda Geertz (1975), el estudio de este delicado tema.

Si bien hay coincidencia en señalar que las primeras sistematizaciones de los fenómenos religiosos, desde el ángulo de lo que hoy se denomina antropología social, se enmarcaron en una perspectiva comparativa y dentro del discurso evolucionista, su cientificidad dejaba, aún en su momento, mucho que desear.

La gran teorización fue hecha por estudiosos que carecían de la experiencia de la investigación *in situ*. Sus fuentes eran relatos e informes de dudosa y heterogénea calidad. Se estaba muy lejos de una etnografía sistemática. La confianza en los autores y la cantidad de informes sustituía muy débilmente, a los exigibles controles de validez y confiabilidad. La comparación, sobre estas bases, era muy precaria. Como sostuvo posteriormente Evans-Pritchard (1979), los teorizadores se limitaban a poner juntas cosas que parecían tener algo en común. Su método: tijera y pegamento. Sus consecuencias: atomismo y fragmentación. Estudios *a la Frazer*, en donde las expresiones religiosas de distintos pueblos y civilizaciones al descontextualizarse, no podían escapar al juicio que las encaraba como irracionales, incoherentes o prelógicas, primitivas en suma. Las conclusiones a que llegaban estudios de este tipo eran tributarias del paradigma en boga: el evolucionismo.

El pensamiento religioso, dentro de ese marco interpretativo, tampoco podía escaparse a las etapas que ya se habían detectado en el plano de las manifestaciones de cultura material, organización social y tecnología. El paso de lo simple a lo complejo y en definitiva, el progreso humano, también dejaba aquí sus huellas. La discusión siguiente se centró en ubicar las variedades religiosas en una dimensión evolutiva más precisa, para finalmente considerarlas como un segmento de la historia de la humanidad, condenado a ser sobrepasado, en un estadio siguiente, por el advenimiento y generalización del pensamiento racional y científico<sup>8</sup>. Se reiniciaba nuevamente el enfrentamiento entre la ciencia y la religión. Entre las doctrinas del progreso y el tema religioso, administrado y cautelado por las Iglesias y sus teólogos.

Pero la principal consecuencia de este debate fue la incorporación definitiva del fenómeno religioso al ámbito de la observación científica dándole un espacio propio, independiente del ángulo de la fe y de la

<sup>8</sup>El pensamiento religioso se suponía como el resultado de la superación del pensamiento animista y mágico, es decir, de formas intelectuales más primitivas, pero en el fondo, la religión también nacía de la ignorancia. Por cierto estas ideas que impregnan al pensamiento de los evolucionistas —Marx, Spencer, Tylor, Frazer, Durkheim, Weber, etc.— no son ajenas a teorizaciones más modernas.

teología. Los estudios acerca de la religión prosiguen el curso de la ciencia social y su desarrollo.

La academización de la antropología social y su consecuente preocupación por alinearse al modelo de las ciencias naturales inició una profunda renovación en el operar de los antropólogos. Los procedimientos, las condiciones para la obtención de información, los límites de la explicación científica, pero por sobre todo el empirismo pasaron a ser los temas centrales de su reflexión. Las hipótesis evolucionistas, poco a poco, fueron despojándose de su aureola de cientificidad y sus interpretaciones relegadas al campo de lo especulativo. Un nuevo paradigma hacía fuertemente su aparición y con ello una nueva perspectiva se cernía sobre los fenómenos religiosos.

Al abandono de los presupuestos evolucionistas las expresiones religiosas pasaron a ser abordadas a través de sus consecuencias: en términos de sus funciones. La pregunta acerca de qué es y de dónde surge la religión pasó a ser sustituida por el qué hace y para quién lo hace.

El paso siguiente fue inevitable: la valorización de la investigación de campo. La teoría se compenetró en la etnografía. Los grandes teóricos fueron etnógrafos, y en ello se sustentaba la confianza en sus informes. Surge la antropología social *a la* manera de un Malinowski o un Radcliffe-Brown.

Pero no todo lo alcanzado por las interpretaciones evolucionistas estaba perdido. Una vez desmantelado su orden diacrónico, su concentración en los problemas de origen de las instituciones y su empecinado finalismo, bajo un Frazer, un Spencer, un Durkheim, un Marx o un Tylor, aparecieron nítidamente concepciones del tipo funcionalista con respecto a la religión, que destacaban su papel tanto para las sociedades y culturas como para las psicologías individuales. Con respecto a la sociedad global sus aportes para crear puntos de vista comunes —*función de integración social*—, apuntalar el orden social —*función moral e ideológica*— y para codificar e interpretar experiencias comunes —*función cognitiva*— fueron las más reiteradas. También la psicología tomó su lugar destacando el efecto compensatorio de la religiosidad en relación a los conflictos de los individuos y grupos —*función compensatoria*—.

Una vez trazadas estas especificaciones surgen los desencuentros teóricos ante los intentos de hacer primar algunas de estas consecuencias por sobre las otras, con ello el fenómeno religioso pierde, para la ciencia antropológica, su unidad. Los temas se especializan, la nueva modalidad invita a seguir la máxima del método analítico: dividir para conocer. Los aspectos antropológico-sociales del fenómeno religioso empiezan a conectarse recursivamente con otros aspectos sociológicos y poco a poco empiezan a perderse de vista los procesos psicológicos y simbólicos que subyacen a la religiosidad. Estos últimos son retomados bajo el imperio intelectual de la obra de Freud y posteriormente son derivados como fenómenos proyectivos

al campo de la Antropología psicológica. Otro tanto ocurre con los aspectos cognitivos y simbólicos. Las creencias y categorías religiosas se imbrican con la simbología y terminan siendo el material de una antropología ideacional cada vez más desligada de los procesos de la vida social.

Pero así como ocurrió con los modelos del evolucionismo racionalista en cuyo caso habían extendido un certificado, anticipado, de defunción al pensamiento religioso, también los intentos que se realizaron para definir la religión basados en las aproximaciones de la antropología funcionalista no tuvieron el éxito esperado. Cuando se creyó encontrar la caracterización funcional que especificara a la religión dentro del ambiente societal, aparecían otras instituciones, procesos o mecanismos sociales que al parecer ocupaban las mismas posiciones y tenían las mismas consecuencias y que, por supuesto, nada tienen que ver con la religión. La confusión se cierne sobre estos problemas, el caso más evidente se da en las definiciones que apuntaban a sus funciones integrativas —independientemente de si éstas eran evaluadas positiva o negativamente.

Una de las más importantes y consistentes fuentes para esta corriente es Durkheim. Este en su obra *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa* (1912), sostuvo que la religión era una representación de las colectividades humanas que debía su existencia y universalidad a su importante función, a saber, proporcionar una identificación societal a través de la generalización de marcos cognitivos y afectivos comunes. Estos, a su vez, debían periódicamente revitalizarse, para ello estaban los rituales religiosos. El componente moralizador con que Durkheim trata esta función es evidente. La religión sobrepasa lo imaginario de lo sobrenatural y las creencias en seres sobrenaturales (Tylor), se define como un sistema solidario de creencias (representaciones) y de prácticas (ritos, modos de acción) relativas a las cosas sagradas, que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos aquéllos que adhieren a ellas (1968: 491). La universalidad de esa institución se basaba en el hecho que no puede haber sociedad que no sienta la necesidad de mantener y reafirmar, a intervalos regulares, los sentimientos e ideas colectivas que constituyen su unidad, tarea de la cual se hace cargo la religión.

Esta idea esencial fue complementada por quien fue su discípulo británico, Radcliffe-Brown (1972), quien embebido en su práctica etnográfica y la conciencia de espacio sociocultural concreto que de ella se deriva, hizo algunas modificaciones muy esclarecedoras para las interpretaciones locales de la máxima durkheimiana. La originalidad de sus especificaciones derivaba de una suerte de utilitarismo, así la santidad —lo sagrado— de los actos u objetos concretos tendría que corresponderse con su importancia para la sobrevivencia social. La necesidad y utilidad societal de la religión estaba, en todo caso, fuera de duda alguna —nótese la diferencia con los evolucionistas—, quedaba traslucida en sus consecuencias.

Esta misma consecuencia del operar religioso fue duramente enjuiciada por las tesis marxistas. Desde ellas lo religioso quedaba relegado al reino de las ilusiones, al de las ideologías conservadoras y “alienantes”, cuyos efectos “soporíferos” serían —debían ser— desenmascarados con los argumentos de la razón bajo la guía del conocimiento científico (Arnold, M., 1988). Su cuestionamiento apuntaba, por lo tanto, a separar la institución de la función y paralelamente negar la indispensabilidad de la primera, la cual podría sustituirse por otras instituciones<sup>9</sup>.

Pero la función de integración societal, no obstante su reiteración, es una de las explicaciones de la religión que más se contradice con los hechos. El fenómeno, aún reducido a su plano societal, es mucho más complejo y resistente a los esquematismos de la ciencia causal. La religión —en uno de sus estados posibles— ha tenido efectos integradores tanto como desintegradores para con la sociedad, incluso simultáneamente. Las experiencias que han documentado algunos antropólogos acerca de movimientos religiosos revelan que éstos han servido tanto para apuntalar el orden social establecido como para colocarlo en cuestión a través de movimientos reformistas o decididamente revolucionarios —movimientos mesiánicos, milenarismos, fundamentalismos, iglesia popular, etcétera—<sup>10</sup>. Justamente parte importante de las relecturas de las expresiones religioso-populares, por algunos teóricos de la Teología de la Liberación, destacan ese último punto.

También las consecuencias psicosociales de la religión, que parecen tan obvias y razonables y que arrancan de la tradición freudiana, no escapan a contradicciones con los hechos de la experiencia. Geertz (op. cit.), por ejemplo, al distinguir dos clases de aproximaciones psicofuncionalistas lo deja en evidencia: existen por un lado *las teorías de la confianza* que apuntan a destacar la función compensatoria de la religión ante la autoconciencia de nuestra debilidad y finitud y por el otro, *las teorías del temor* que, justamente, apuntan a su efecto para desarrollar sentimientos humanos de vulnerabilidad frente al mundo, es decir, los que destruyen su confianza. No existe religión alguna que esté centrada en uno sólo de esos vértices, pareciera, entonces, que su función fuera la de mantenernos a raya.

Tampoco las tradicionales definiciones, más esencialistas, basadas en lo numinoso, sagrado, trascendente, creencia en seres espirituales y otras por el estilo, satisfacen plenamente, pues estos fenómenos son distinguidos

<sup>9</sup>No puede dejar de indicarse que la predicción falló en dos frentes, tanto por su materialismo vulgar como en su intento de sustitución a través de una religión civil (sin dioses). La profecía weberiana, si bien menos mecánica, acerca del desencantamiento del mundo —*Entzauberung*— también choca con la experiencia de la sobreposición de componentes racionales y religiosos en el interactuar cotidiano.

<sup>10</sup>Baste mirar la conmoción que ha tenido para el mundo árabe el resurgimiento del fundamentalismo islámico o la conexión revolucionaria del catolicismo iberoamericano de los años 70. Este tema se ha desarrollado con más detalle por C. Haefner (1990) y M.V. Fernández (1988).



como parte del sistema religioso y no como causas de aquél. Es decir, la detección de su presencia, su distinción, está generada dentro del dominio de lo religioso. Lo que se comprende como sagrado o sobrenatural pertenece al dominio explicativo de la religión —o de quien se asuma como intérprete de ella— y no al de la educación, la ciencia o el sentido común, por ejemplo.

Como se aprecia importantes interpretaciones adolecen de no menos debilidades no sólo por carecer de adecuada validez sino por su no reconocimiento del campo restringido que logra ser incluido en su dominio, es decir los límites de su explicación. No obstante, estas y otras aproximaciones, son ritualmente repetidas —en forma oral o escrita— para ser nuevamente vueltas a sancionar y lo que es central para nuestros fines, se han reintroducido también en la discusión acerca de la interpretación de las expresiones religioso-populares y de allí han llegado a los mismos cultores, originando, en algunos casos, la dinámica de la autoconfirmación.

Incluso la función interpretadora de la religión continúa exponiéndose muy superficialmente. Sin duda que la religión tiene mucho que ver con la interpretación —exégesis— de lo inconmensurable, especialmente cuando surge la necesidad de encontrar explicación de todo aquello no manejable con los recursos lógico-rationales-experimentales disponibles. Pero es evidente que no puede ser definida la base de lo religioso con lo que son los resultados de su propia operatoria, generadora de entidades que solamente son tratables desde el campo de la fe —*que ayuda a ver donde no se ve y a escuchar lo que no se oye*.

En lo esencial los símbolos, señales o conceptos religiosos no se relacionan sino que con sí mismos, son sus conocimientos y cuya confirmación no requiere referencia externa. Los dogmas y creencias son sus medios. De esta manera el sistema social de la religión, como otros sistemas, opera sobre un orden cognitivo propio que se va autoconstruyendo —o autoclausurando— en su propio e histórico operar. En consecuencia, lo que tenga de específico el sentido religioso, es el resultado de su proceso de *ciframiento* que va modelándose y especificándose culturalmente. Este proceso ocasiona nuevas complejidades y problemas que no surgirían espontáneamente, como es el caso de problemas de significación que se van agregando unos con otros.

En nuestros estudios hemos explorado una posibilidad, más cercana, a nuestro juicio, a la profundidad, versatilidad, heterogeneidad y dinamismo del fenómeno sociocultural religioso. Aquélla que aborda a la religión desde la perspectiva de los sistemas (Arnold, M., 1990a).

Como ya es conocido la constitución de sistemas tiene por función la reducción de *complejidad* expresada socialmente en la sobreproducción de *contingencia* (Arnold, M., 1989). Se sostiene que siendo el *mundo* más complejo que todo posible sistema, una asimetría básica actúa como catalizador natural para la generación de sistemas. Estas son estrategias —no reducibles exclusivamente a conjuntos de reglas u otras prescripciones—

para la reducción de la complejidad y es en base a ellas cómo difieren unos de otros en su forma, función y potencia, dando cuenta con ello, de especificidades locales. Estas estrategias se van modelando a lo largo de la evolución sociocultural de las sociedades.

Por cierto, la diferenciación funcional de la religión no se agota al momento de su constitución como sistema social, su propio operar puede iniciar, según necesidad, un proceso recursivo de diferenciación que multiplique las diferencias entre un *adentro* y un *afuera* dentro del mismo. Las especificaciones sistémicas internas tienen dos caras: por un lado resumen la detección de una necesidad o carencia colectiva que conduce a una especialización y por la otra, sistematizan modelos parciales, pero generalizables, de expectativas y de acción. Un importante paso en ese último camino es la institucionalización de modalizaciones culturales como medios, roles, sistemas de roles, organizaciones, etcétera. Bajo ese marco pueden ser abordadas las órdenes religiosas, fiestas religiosas, cofradías, el clero, la feligresía, el compadrazgo, etc.

Un importante aspecto a destacar, determinante del nivel superior de especificidad de los sistemas personales y sociales, consiste en que sus procesos selectivos y diferenciadores —constituyentes— se fundamentan a través de horizontes de sentido. El sentido permite *apresentar* y hacer manejables, disponibles y conectivas las operaciones de los sistemas personales y sociales en la alta complejidad en que operan. Es evidente que la religión juega el rol central en su generación.

La experiencia indica que en las sociedades contemporáneas, la religión llama a hacer valer que la vida —en tanto acciones y experiencias— puede tener otro sentido. Así y de una manera específica la religión se dirige y nos orienta hacia los problemas más fundamentales del mundo, hacia las “realidades” y significados “últimos”. Es por ello que el sistema religioso se define en ese punto: en su monopolización de la comunicación especializada de símbolos que abordan lo trascendente. Bajo ese punto de vista la religión es insustituible —como experiencia personal y colectiva.

En tanto sistema social la religión tiene por problema tratar de la transformación de la complejidad indeterminable en complejidad determinable (Luhmann, N., 1977), o como señala Geertz (1973) tiene que ver con la *interpretabilidad*. La traducción social y psíquica de este problema en los sistemas sociales y personales consiste en la distinción de un medio ambiente accesible de cosas y eventos ordenados y familiares, sujetos a expectativas y probabilidades (interpretable), de otro medio ambiente inaccesible que está más lejano, experimentado como lo inesperado, lo sorpresivo, lo frustrante (Green, G., 1984:23). Precisamente, debido a que el problema es insoluble, se transforma en el catalizador para el desarrollo de la religión en cuanto sistema social.

Por ello, las actitudes y motivaciones más directamente basadas en el

sentido religioso son las que se ajustan a aquellos aspectos de la vida cotidiana que no resultan interpretables —“manejables”— con los recursos cognitivos lógico-experimentales. Esto señala Geertz (1975), ocurre o más bien irrumpe en la mente humana, cuando los hombres, en forma individual o colectiva, aparecen enfrentados con la inescrutabilidad de su destino, con el problema del sufrimiento y con el problema del mal.

Coincidentemente, hay tanto fuentes sociales como personales para la religiosidad. Estas dependen recíprocamente en tanto son ambientes las unas para las otras y no reductibles una por la otra (Luhmann, N. op. cit. :31). Esta formulación concilia las tesis que relacionan a la religión con la función de consuelo para el desvalido o de control de la anomia en base a la integración social sin que la opción de un determinado enfoque implique necesariamente la negación del otro.

Efectivamente, la reducción de la complejidad del mundo ha sido llenada tradicionalmente —como pueden documentarlo los etnólogos— en todas las sociedades bajo la forma de conexiones religiosas —símbolos, significados, rituales, etc.— que han posibilitado, a su vez, las condiciones para el posicionamiento de otros tipos de acciones y experiencias —económicas, políticas, artísticas, etc. Pero, sería incorrecto afirmar una coincidencia total —punto por punto— entre la religión y todas las acciones con sentido.

Lo interesante de procesos formulados, de un modo tan general y abstracto, consiste en que —en tanto problema— la necesidad de reducir complejidad no obliga a una determinada alternativa. Su resolución varía de acuerdo a condiciones culturales y está expuesta a permanentes cambios. De ahí que señalar como función religiosa la transformación de la complejidad indeterminada en determinable para la sociedad, grupos e individuos es sólo el primer paso pues, ese problema básico se asume de distintas formas, bajo diferentes modalidades culturales —doctas o populares— y en relación a condiciones cuyo curso de expresión, desenvolvimiento y especificación puede —debe— ser analizado históricamente —aculturación, sincretismos, etc.— y referido a los diversos espacios sociales en donde ocurre —campesinos, proletarios, mundo de la mujer, etc. Ello no es tan sencillo como plantearse bajo el tratamiento de la metodología científica ni en tesis generales acerca de la diferenciación. Se debe trabajar en un sentido más estrecho —e históricamente relativo— en términos de la diferenciación social en espacios socioculturales concretos en donde el estado del sistema que nos interesa es observado como resultado de una larga historia de diferenciaciones.

Los fenómenos socioculturales, tratados desde esta perspectiva, exigen visiones generales, pero no pueden llevarnos a perder de vista las situaciones específicas de su operar, que para nuestro caso nos remiten a las acciones y experiencias que se engloban en las expresiones rituales y comunitarias de la

*religiosidad popular* en sus específicas localizaciones. Se trata de una perspectiva que contextualiza rasgos que a su vez son caracterizados de un contexto. La historia —oral o documentada— que acompaña a los fenómenos religiosos y a sus particulares expresiones populares describe y fija estos procesos de sucesivas especificaciones.

OBSERVACIONES DE PROCESOS CONFIGURADORES DE SENTIDO Y  
CONSTITUTIVOS DE SISTEMAS RELIGIOSO-POPULARES

Es ampliamente aceptada la explicación que sostiene que la fuente originaria, hispana-católica-indígena, de las creencias religiosas de nuestro pueblo —y que compartimos con el resto de Hispanoamérica— es parte constituyente de muchos de los contenidos y formas de nuestra cultura popular<sup>11</sup>. Así, la religiosidad popular se observa como un escenario en donde se conectan simbologías que representan lo étnico, lo cívico y lo sagrado. Con su potente inclusividad muchas de sus manifestaciones comunitarias despliegan —sin contradecirse ni alternarse— tradiciones coloniales, banderas chilenas, iconografía católica y manifestaciones ostensibles de identidades de cultura local.

Desde uno de sus vértices muchas de las manifestaciones de la religiosidad popular destacan la presencia de lo étnico que impregna los rituales comunitarios, especialmente en el norte chileno. El antropólogo J. Van Kessel (1975) al analizar el contenido los versos que se cantan a María con ocasión de las fiestas religiosas, dejó de manifiesto la estrecha relación existente entre la devoción mariana introducida por los católicos peninsulares y los cultos y rituales de las culturas autóctonas. Sobresale con especial relieve la relación de equivalencia entre la interpretación cultural y popular de la Virgen María y la “madre tierra”, de las culturas andinas. Señala Van Kessel, quien además fue misionero católico en la religión, que el dogma mariano tuvo muy buena acogida entre los aymaras por su congruencia con su mito acerca de la *Pachamama*. Esta recepción quedó inscrita en su religiosidad popular, de indios mestizos, que dio origen y sirve de sustento, hasta hoy, a las típicas devociones de los grandes santuarios del Norte Grande. Muchos investigadores que han seguido estas líneas interpretativas siguen recogiendo evidencias que relacionan actuales rituales con los propios de la cultura local de adoradores del sol, en el tiempo del incario.

Más al centro del país R. Pumarino y A. Sangüeza (1968), al referirse a

<sup>11</sup>Este reconocimiento ha quedado inscrito en las reiteradas referencias a conceptos tales como aculturación, reinterpretación, apropiación, *mestizaje* cultural y sincretismo, mediante los cuales los antropólogos se refieren a estos fenómenos. Para la cultura popular misma se trata de creencias, conocimientos y relaciones mantenidas y atesoradas oralmente.

la Fiesta de la Virgen de Andacollo (Coquimbo) señalan que estas fiestas integran la religiosidad y misticismo hispanos con los ritmos y tradiciones de sus antiguos pobladores. De esta mezcla de culturas, sangre y tradiciones habrían surgido no solamente las festividades folclórico-religiosas que han llegado hasta nuestros días sino también un tipo de relación privada y comunitaria con respecto a lo divino.

Otros estudios resaltan la existencia de una fuerte influencia indígena en las fiestas religiosas de la Región de Valparaíso, especialmente en los *Bailes de Chinos*, organizaciones típicas de esas zonas y cuyo origen aún es objeto de controversia. Para algunos el nombre "chino" es un indicio clave que los relaciona con el mundo indígena (Plath, O., 1966). Se trataría de una palabra de origen quechua que refiere a las "servidoras del sol". Hoy son los "servidores de la Virgen", denotándose con ello un sincretismo de formas rituales y organizacionales. Pero la influencia cultural mapuche es también visible aunque sólo se apoye en la organología de estas cofradías de danzantes. Específicamente por sus "pitos", "flautas" o "flautones" que estarían en forma, uso y función emparentados con la tradicional *pifilca* de los mapuches.

Se pueden, además, develar influencias constitutivas del sistema religioso-popular desde otra cultura tradicional: la que transplantaron los españoles desde sus comunidades de origen. En este caso las observaciones surgen del otro vértice: patrones ceremoniales tradicionales importados del ambiente barroco español que fueron reforzados y reinterpretados bajo la influencia de la cultura religiosa docta de postreforma.

No se puede suponer, razonablemente, que los misioneros, soldados y colonizadores difundieran versiones actualizadas de la doctrina y teología católica. Lo probable es que transmitieran el sentimiento religioso popular de sus comunidades de origen, imbuido con el tono festivo de su cultura, proclive a las fiestas patronales y a las advocaciones marianas. Más aún cuando justamente en tiempos de la Conquista, España vivía un ambiente en donde las expresiones religiosas comunitarias se asociaban fuertemente al culto y devociones a los Santos y a la Virgen María. Señala el antropólogo C. Lisón que hubo momentos en España en donde uno de cada tres días era de fiesta (1986:43). En forma equivalente en el calendario litúrgico del Santiago colonial señalaban 91 fiestas anuales.

Los cultos populares realimentaban un mundo de gran fecundidad expresiva: procesiones, romerías, fiestas y milagros que se sucedían por doquier (Methol-Ferré, A., 1977). Tradiciones que fueron difundidas por los españoles en todo su dominio americano y han quedado inscritas, hasta hoy, en la toponimia con motivos religiosos que se extienden desde California hasta el extremo más austral del continente y en un calendario de celebraciones que se mantiene, incongruentemente, apegado al propio del hemisferio norte.

La cultura festiva religiosa, transplantada por los colonizadores y misioneros españoles no estaba, por cierto, exenta de connotaciones mágicas y místicas. Toda empresa riesgosa requería una previa promesa a la Virgen o a un Santo, los cuales eran invocados para obtener su protección y alcanzar el éxito en las misiones que los aventuraban por dominios inexplorados. Los libros de los cronistas están llenos de relatos como los soldados, empleados reales y misioneros, traían sus imágenes religiosas —por ejemplo la Virgen del Socorro traída a Chile por su conquistador don Pedro de Valdivia— y las tomaban como protecciones, edificando en su honor templos en las ciudades y villas que fundaban, cuyo día, posteriormente, era conmemorado festivamente.

Posteriormente, durante el período colonial, los Cabildos aprobaron y estimularon, a la usanza ibérica, las fiestas religiosas oficializando estas formas de veneración, incluso otorgándoles su financiamiento. El investigador Uribe-Echevarría (1973:7) hace referencia, por ejemplo, a la presencia de cofradías de danzantes, en la ciudad de Santiago, ya en el siglo xvii, las que acudían a las celebraciones oficiales con gran cantidad de “luces, insignias, pendones, danzas, músicas, cajas y clarines”. Por ello cronistas, como el padre Alonso de Ovalle, cuando describen las procesiones religiosas en Santiago destacan sus desbordes festivos, originados por la activa participación de grupos de bailes de indios y de morenos.

Al margen de estas observaciones que persiguen reconstruir una trama del tejido cultural, queda en evidencia, también para nuestro caso, que cada aspecto, complejo o red de rituales y significaciones va formando parte de una cadena de selecciones y derivas, cuyas determinaciones no resultan, ahora, posibles de recuperar, para no hablar de las coherencias totales que deberían derivarse de sus interrelaciones organizadas en mallas. Si bien el contenido evangelizador de la conquista de América impuso a los españoles la tarea de cristianizar la región sustituyendo las creencias nativas por el catolicismo, su aceptación sufrió diversas acomodaciones y reinterpretaciones, tanto en formas como en significados y funciones. En el intertanto ambas tradiciones dejaron de ser lo que eran antes del contacto.

No hay relaciones directas ni posibles reconstrucciones de causalidades del tipo inputs/outputs. Lo accesible es únicamente la reconstrucción de los escenarios que sirvieron de ambiente a estas selecciones y derivas.

Las actuales manifestaciones religioso-populares del subcontinente colonizado por los peninsulares son muestras vivas de procesos de sincretismos religiosos ininterrumpidos. Sobre su fuente original se han ido incorporando nuevos aspectos, los propios de la dinámica sociocultural local como también los importantes cambios que ha tenido la ortodoxia ritual y ceremonial católica, a un par de siglos de su implantación en América, y el rezago con que muchas comunidades se han ido adaptando, a su manera, a esos

cambios. Uno de los cuales dice relación con la disminución de las festividades religiosas en las ciudades y su paulatina relegación a los ámbitos rurales.

Muchas de las manifestaciones que se conservan popularmente corresponden a rituales originados en el culto católico oficial y que hoy están excluidas, por rechazo o por desuso, de las celebraciones formales. Es el caso de la riquísima expresión de la religiosidad milagrera y penitencial que caracterizó al mundo religioso medieval. Fuertemente expresiva por su intensidad en votos, promesas, peregrinaciones y recepciones masivas de los sacramentos, cuyas manifestaciones siguen desarrollándose, bajo el alero de la cultura popular, en las actuales formas devocionales que se manifiestan en romerías a determinados Santuarios, la presencia de imágenes de la Virgen y de los Santos en los hogares, señales religiosas en los caminos y calles de barrios urbanos o villorrios rurales, imágenes personales, “mandas”, rogativas privadas, fiestas patronales, velorios de “angelitos”, poesía popular sacra, celebraciones para la recepción de los sacramentos, etcétera. Devociones populares que están fuertemente asentadas entre los grupos sociales más desposeídos y entre los habitantes rurales —lo cual acentúa el carácter clasista de la religiosidad popular— pero que no están totalmente ausentes en los estratos urbanos medios y altos quienes también disponen de estas modalizaciones en sus repertorios culturales y hacen uso frecuente de ellas<sup>12</sup>.

El declinar cuantitativo de muchas de las expresiones comunitarias de la religiosidad popular puede remontarse al período en que el clero intentó moderarlas criticando sus formas devocionales, tan llenas de dramatismo, emociones y peticiones, para postular la mayor pureza del rito. Pero estas posiciones eclesiásticas nunca pudieron romper completamente con una tradición popular de adoración y culto masivo a la Virgen y los Santos la que ya llevaba siglos de decantación. Pues, si bien es cierto que muchas expresiones disminuyen en las ciudades, permanecen vigorosamente, a la manera de refugios, en los poblados. Hasta la actualidad se puede constatar como en los villorrios rurales y con motivo de las fiestas, acuden una gran cantidad de fieles de las zonas urbanas aledañas, completando el cuadro festivo de estas pequeñas localidades<sup>13</sup>.

<sup>12</sup>La diferencia está más en su exterioridad que en su contenido. Los estratos más ilustrados dependen menos de estos recursos para abordar su cotidianeidad, no obstante, un quiebre hace emerger su devocionalidad diferenciándola muy poco de las de los otros grupos.

<sup>13</sup>Piénsese que el centro religioso popular más importante de Chile está en el poblado de La Tirana (Iquique). Este no cuenta con más de 40 viviendas de las cuales, durante el año, no permanecen habitadas más de cuatro pero, durante el mes de julio su población flotante alcanza a docenas de miles de peregrinos.

LA IGLESIA COMO OBSERVADOR-PROTAGONISTA DE  
LA RELIGIOSIDAD POPULAR

El efecto modelador de la Iglesia Católica sobre la expresividad religioso-popular no es despreciable, ha sido su fuente de inspiración y referente obligado. Pero así como sólo algunas fiestas llegan a concitar la expresividad religiosa popular también el tratamiento de estas festividades por parte de las jerarquías de la Iglesia Católica no ha seguido una misma línea. Períodos de incentivación del culto popular festivo se han sucedido con períodos de restricción y control. Imágenes que atrajeron a miles de devotos apenas son recordadas mientras que otras antes desconocidas, como la Virgen de Pompeya, son hoy muy populares.

En el viejo continente ya desde principios del siglo IV se construían templos y se conmemoraban fiestas populares en honor a la Virgen las cuales en su propagación irían revistiéndose con las manifestaciones propias de los diversos pueblos y culturas en donde la religión católica fue expandiéndose<sup>14</sup>. Así a poco de iniciarse la Conquista florecen en el Nuevo Mundo los santuarios marianos y toman auge devociones que poco a poco empiezan a asociarse con formas rituales autóctonas. De estas fuentes de veneración, cuyos modelos originales estaban en Europa, empezaron a perfilarse las tendencias que darían núcleo a nuestra religiosidad popular.

El efecto de este ambiente es una de las razones que explican que por sobre todo el panteón católico la figura de María ocupe el rol central y que sobre ella se concentre la mayor parte de las formas devocionales de la religiosidad popular. Como señala Vera con respecto a los devotos en América: lo único que les interesa es cumplir con la Virgen. De este modo piensan que ya han cumplido con su religión católica de la que se sienten fieles hijos (1972:101). Esta fijación tan nítida tiene su origen en el contacto, desde el mismo momento en que las imágenes de Nuestra Señora del Socorro (1540), Nuestra Señora de La Merced (1548), Nuestra Señora de Las Nieves (1569) son traídas a Chile.

Durante la consolidación española en América, que corresponde al período Colonial, no sólo se realizan esfuerzos importantes por comprender y traducir el mensaje evangélico a las lenguas nativas, sino que también los métodos misionales rescatan las expresiones locales: la Virgen Mestiza de Guadalupe es como el gran signo de la fe continental (Methol-Ferré, A. op. cit.). Este modelo empieza prontamente a reproducirse en otras regiones. En nuestro país, por ejemplo en la Virgen de La Tirana y la de Andacollo (siglo

<sup>14</sup>La aceptación del dogma de la maternidad divina, que se discutió en el Concilio de Efeso (431), dio por resultado un desborde de alegría popular. "El pueblo acompañó a los Padres del Concilio con procesiones de antorchas, en medio de un entusiasmo delirante" (Toht, 1954:98). Con ello se originan estas expresiones colectivas.



xvi), ambas símbolos evidentes de esta interpenetración de culturas y religiones.

En etapas posteriores, por influencia del racionalismo introducido por los próceres criollos, las nuevas elites dominantes y las jerarquías de la Iglesia Católica, fueron adversas a estas expresiones religiosas populares, las mismas que antes propiciaron. Esto llevó a que las manifestaciones católico-populares empezaran a sostenerse exclusivamente en base a las tradiciones locales orales. El clero se desentendió de ellas, cuando no las desestimuló aislándolas de la ritualidad oficial. Ello ocurre especialmente en las ciudades. Pero si bien es cierto que en los sectores más educados y ciudadanos las influencias secularizadoras de la Ilustración, que apuntaban hacia una religión más intelectualizada y menos emocional terminan por primar en la esfera oficial, el espíritu barroco y festivo permanece en el alma, religiosidad y cultura popular. El ambiente rural más aislado y menos atento a las novedades permite que estas tradiciones permanezcan con más tiempo, e incluso con más intensidad, en los “velorios de angelitos”, “vigilias de cantores”, rezadoras, “poetas a lo divino”, fiestas religiosas locales, etc. constituyendo un horizonte de creencias religiosas y populares.

Una importante reorientación de la Iglesia Católica con respecto a estas prácticas comienza con los Concilios Vaticanos. De donde surgen nuevos motivos y expresiones populares de piedad que se materializan incluso en la objetivación de nuevas devociones. Por ejemplo con la del Sagrado Corazón de Jesús, cuya imagen pasa a ser el sello distintivo del hogar de la familia católica. Paralelamente la industrialización acelera e incrementa las migraciones campo-ciudad de donde surge el mundo cultural del proletariado y de la marginalidad urbana. Comienza el reflujo de una cultura religiosa tradicional que tiempo antes había sido marginada de las ciudades, pero si bien el clero respeta las manifestaciones y expresiones religiosas no las promueve ni estimula.

Pero es durante el período Postconcilio Vaticano II, con las Conferencias Episcopales de Río de Janeiro, Medellín (Celam) y Puebla surge una decidida revalorización de estas formas religiosas populares. En la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, a través del Documento de Puebla, se hace directa referencia a las fiestas religiosas, destacándose su importancia y potencial para la misión pastoral. En Chile esta intención queda explícita en una Carta de los Obispos de Antofagasta cuando señalan que los bailes religiosos representan una gran oportunidad para las tareas de la evangelización y un centro desde donde se pueden revitalizar las comunidades cristianas (1978:581).

En forma más selectiva el clero católico nacional ya había tomado algunas posiciones con respecto a las manifestaciones devocionales marianas. Un edicto, durante la década del 40 y a propósito del Congreso Mariano del Arzobispo de Santiago, Monseñor José María Caro disponía que: “Se

hagan procesiones a los Santuarios de María, y especialmente al de Maipú, que debe ser mirado por todos los chilenos como el Santuario Nacional de nuestra patria” (Alliende, 1974:41). Posteriormente se crea el Equipo Pastoral del Santuario de Maipú al cual se le encomienda asesorar a la Conferencia Episcopal en materias de religiosidad popular y de pastoral de masas. Este Equipo Pastoral empieza a desarrollar una labor en torno a la devoción popular que incluye la preocupación por los bailes religiosos y su organización en torno a las Fiestas Religiosas, restableciendo con estos gestos su relación oficial con la Iglesia.

Pero las actitudes concretas del clero hacia las manifestaciones tradicionales de la devoción popular son contradictorias. Algunos párrocos continúan confinando estas fiestas religiosas comunitarias al territorio de lo profano y asisten a ellas cumpliendo con una obligación, aceptándolas como una suerte de mal menor. Los cambios, en este sentido, son más bien lentos y recientes especialmente a partir del reconocimiento por parte de las Jerarquías de la Iglesia Católica de la profunda fe religiosa que se trasluce en las manifestaciones de las comunidades, asunto sobre el cual los párrocos y la feligresía docta tienen diversas interpretaciones-acciones.

El rol de la Iglesia oficial es importante de considerar para explicarse el actual renacer de muchas fiestas religiosas ahora nuevamente patrocinadas bajo su amparo. Con esa acción las jerarquías de la iglesia se han reencontrado con formas de expresión religiosas que han caracterizado a los más humildes, las cuales pasan a ser interpretadas como una importante fuente de la más profunda espiritualidad.

Estos giros han redundado en una mejor disposición de los párrocos para participar en las festividades religiosas de sus comunidades y respetar algunas de sus tradiciones populares. Pero también, la disposición positiva del clero hacia las expresiones populares de la religiosidad popular es acompañada, en algunos casos, por una intervención avasalladora que no sólo intenta someter estas instituciones tradicionales al marco de la iglesia oficial, esto es, involucrarlas en formas devocionales más depuradas, sino también liderar sus propias organizaciones a través de ayudantes u otros procedimientos. La mayor parte de los “bailes de chinos” así como otras formas menos visibles de las creencias y ritos religiosos populares se han resistido a estas tutelas.

Esta incompreensión es notable para el caso de las cofradías de bailes religiosos los que durante décadas, han sido los principales propagadores de contenidos bíblicos y formas rituales católicas entre lugareños muy alejados tanto en distancias como en cultura de la iglesia oficial. Aquellos que aceptan estas formas de religiosidad intentan permanentemente incorporar los grupos de bailes religiosos a sus prácticas pastorales, proporcionándoles así un abrigo institucional. Los acogidos cobran fuerza pero son resistentes a desentenderse de las estructuras tradicionales que les han dado origen. Todo

ello provoca una suerte de permanentes fricciones. A mayor tradicionalidad del baile más evidente es la memoria social acerca del rechazo con que eran tratados por la Iglesia y más urgente es la autonomía que quisieran defender.

Los grupos que no se ven reconocidos o no se sienten representados en la práctica pastoral de los párrocos se ven obligados a crecer y seguir desarrollándose en la periferia, buscando las fuentes de su legitimidad en las tradiciones locales o en las profundas motivaciones religiosas que representan. Eludiendo incluso el apoyo local dirigiéndose a los centros mismos de la Iglesia Católica asistiendo regularmente a los encuentros anuales en el Templo Votivo de Maipú y comprobando su presencia en los listados de bailes religiosos que allí se llevan y se conservan. Con estas credenciales vuelven a sus lugares de origen, se entienden con sus comunidades y legitiman su catolicidad.

Sin embargo, expresiones religioso-populares tradicionales no sólo se ven enfrentadas a la acción de la Iglesia Católica. La irrupción de otras iglesias cristianas, a partir de la segunda mitad de este siglo afecta profundamente las actividades ceremoniales tradicionales en muchas comunidades. Los grupos evangélicos prohíben a sus miembros la participación en estos rituales, los que bajo su interpretación son considerados como formas idolátricas —pecaminosas— de adoración a “imágenes”. Dada la expansión que tiene la doctrina protestante en Chile, especialmente entre los grupos más afectos a la tradicionalidad religiosa —sectores pobres urbanos, rurales e indígenas—, su acción podría provocar la declinación de las tradicionales expresiones comunitarias de la religiosidad popular como ya se viene observando en la zona norte.

Pero también estas manifestaciones religiosas y populares han sido observadas e interpretadas desde la posición de la teología y de la Iglesia oficial. Sus lecturas y observaciones no solamente quedan en el ámbito de la discusión teológica, se reintroducen, también, en la práctica misma de la religiosidad popular. En parte son productos de su propia dinámica cuya historia y especificaciones no es más que la combinación de observaciones y procesos que mutuamente se retroalimentan.

Muchos teólogos católicos consideran estas expresiones de la religiosidad popular como manifestaciones de la fe natural que anima a los pobres, “objetos de la predilección divina, quienes comprenden mejor y como por instinto...” (Docto. Ecclesial 1986:2). La asociación de la religiosidad popular con el catolicismo es estrechada bajo la noción de sustrato cultural. Así la forma cultural más característica de la devoción popular es el catolicismo popular. Pero éste también se ha enriquecido con los aportes nativos: “el ethos religioso indígena tuvo aportes significativos en la generación del catolicismo popular latinoamericano” (Galilea, S. s/f.:32) o como afirma Gutiérrez al referirse a la Fiesta de La Tirana: “nos sentimos ante un fenómeno incompleto, pero fundamentalmente positivo...” (1979:126).

Desde otros ángulos la mirada es más crítica y político contingente. El catolicismo popular sería un contribuyente a la desaprensión de los individuos y sus grupos de sus contextos sociales, llama a la pasividad y en tanto fórmula compensatoria induce al conformismo, desagrega y no contribuye a la superación o el cambio de las estructuras sociales injustas<sup>15</sup>.

Como se aprecia en el ámbito eclesial asoma una gran disparidad. Progresistas, tradicionalistas, espontaneístas y pastoralistas apuntan, conforman y aplican sus propias dimensiones de sentido —y experiencia— sobre una realidad cultural y popular cuya complejidad y dinamismo tiende a escapársele de sus manos. En tal sentido muchos miembros de la Iglesia Católica —y recientemente de las protestantes— se han volcado hacia la antropología y la sociología en la búsqueda de recursos conceptuales e instrumentales metodológicos para ser aplicados a estos fenómenos. Queda aún mucho camino para evaluar los resultados de una relación que apenas se inicia.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Alliende, J.** 1974. *La Virgen del Carmen, Chile y Maipú*. Santiago, 1974. Ediciones Mundo.
- Arnold, M. et al.** "Expresiones comunitarias de la religiosidad popular en Chile: sugerencias metodológicas e interpretativas". En *Revista Chilena de Antropología*, N° 4, 1984, pp. 139-152.
- Arnold, M. et al.** "Análisis del contenido de cuatro estudios de religiosidad popular en Chile". En *Revista Chilena de Antropología*, N° 5, 1986, pp. 73-101.
- Arnold, Marcelo.** "Materialismo histórico y Antropología social: estudios sobre los fenómenos religiosos". Documento (inéd.) Seminario de Antropología Sociocultural iv. Departamento de Antropología, 1988, p. 14.
- Arnold, Marcelo.** "Teorías de sistemas, nuevo paradigma: enfoque de Niklas Luhmann". *Revista Paraguaya de Sociología*, N° 75, Año 26, mayo-agosto de 1989, pp. 51-73.
- Arnold, Marcelo.** "La religión como sistema sociocultural". *Estudios Sociales*, CPU, N° 64, trimestre 2, 1990a, pp. 43-59.
- Arnold, Marcelo.** "Aproximaciones al concepto de identidad local". En *Aproximaciones a la Identidad Local: seminario conceptual*. Ministerio Secretaría General de Gobierno, División de Organizaciones Civiles, República de Chile, 1990b, pp. 11-21.
- Cousiño, Carlos.** "Razón y Ofrenda". "Ensayo en torno a los límites y perspectivas de la sociología en América Latina". Cuadernos del Instituto de Sociología. Pontificia Universidad Católica de Chile, 1990.
- Carta de los Obispos de Antofagasta.** "Los Bailes Religiosos y la Iglesia", en *Revista Mensaje*, Vol. xxxvii, N° 272, septiembre de 1978.
- De Ovalle, Alonso.** *Histórica Relación del Reino de Chile*. Santiago, 1969. Instituto de Literatura Chilena.
- De Waal, Annemarie.** *Introducción a la Antropología Religiosa*. Navarra, Ed. Verbo Divino, 1975.

<sup>15</sup>Esta lectura es parte representativa del repertorio de la Teología de la Liberación que asume categorías de análisis marxistas.

- Durkheim, Emile.** *Las formas elementales de la vida religiosa*. Buenos Aires, Editorial Schapire, 1968 (1912).
- Evans-Pritchard, E.E.** *Las teorías de la Religión Primitiva*. Madrid, Editorial Siglo XXI, 1979.
- Fernández, M. Victoria.** "El milenarismo y su relación con la política: una perspectiva desde la Antropología Política". *Revista Chilena de Antropología*, N° 7, pp. 31-47, 1988.
- Geertz, Clifford.** *The Interpretation of Cultures*. New York, 1973. Basic Books.
- Geertz, Clifford.** "Religión: Estudio antropológico". *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, Madrid, Editorial Aguilar, 1975, pp. 219-226.
- Gissi, Jorge.** *Identidad latinoamericana: Psicología y Sociedad*. Santiago, 1989. Psicoamérica Ediciones.
- Green, G.** "The Sociology of Dogmatics: Niklas Luhmann's Challenge to Theology", *The Journal of the American Academy of Religion*, L/1, 1984, pp. 19-34.
- Guarda, Gabriel.** "Raíces de la Religiosidad Popular de América Española", *Religiosidad y Fe en América Latina*, Vol. II. Ed. Mundo. Santiago, 1973.
- Gutiérrez, Pedro.** "La devoción mariana en los bailes de La Tirana". *Revista Teología y Vida*, Vol. XII, 2° trimestre, N° 2, pp. 107-127, 1979.
- Lisón, Carmelo.** *Antropología social y hermenéutica*. México, 1986. Fondo de Cultura Económica.
- Methol-Ferré, A.** "Apuntes para una Historia de la Religiosidad Popular en América Latina". Segundo Encuentro de Religiosidad Popular. Santiago de Chile, 1977.
- Haefner, Carlos.** "Enfoques socioantropológicos de los movimientos de revitalización cultural: del utopismo mesiánico al indianismo". *Revista Chilena de Antropología*, N° 9, 1991.
- Luhmann, Niklas.** *Funktion der Religion*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1977.
- Morandé, Pedro.** "Aproximación a la Religiosidad Popular latinoamericana", Documento Instituto de Sociología. P. Universidad Católica, 1979.
- Morandé, Pedro.** *Cultura y Modernización en América Latina*. Instituto de Sociología, P. Universidad Católica, 1984.
- Morandé, Pedro.** "Identidad Local y Cultura Popular". En Aproximaciones a la Identidad Local: seminario conceptual. Ministerio Secretaría General de Gobierno, División de Organizaciones Civiles, República de Chile. 1990. pp. 21-34.
- Pereira, Eugenio.** "Notas sobre el calendario litúrgico colonial". Actas del Segundo Encuentro de Religiosidad Popular. Santiago, 1977.
- Plath, Oreste.** *Folklore Religioso chileno*. Santiago, 1966. Platur.
- Pumarino, R. y Sangüeza, A.** *Los Bailes Chinos en Aconcagua y Valparaíso*. Santiago, 1968. Consejería Nacional de Promoción Popular.
- Radcliffe-Brown, A.R.** *Estructura y Función en la sociedad primitiva*. Barcelona, 1972. Ediciones Península.
- Toth, Tihamer.** *La Virgen María*. Madrid, 1954. Ed. Sociedad de Educación Atenas.
- Uribe-Echaverría, Juan.** *La fiesta de La Tirana de Tarapacá*. Ediciones Universitarias de Valparaíso. Universidad Católica de Valparaíso, 1973.
- Van Kessel, Juan.** "Supervivencias prehispánicas en un verso religioso popular del Norte de Chile". *Norte Grande*, Vol. 1, N° 3-4, marzo-diciembre de 1975.
- Vera, Manuel.** "Informe de la observación de la fiesta de La Tirana". *Revista Teología y Vida*, Vol. XII, 2° Trimestre, N° 2, 1971, pp. 93-106.
- Wallace, F.C.** *Religion: and Anthropological View*. New York, 1966. Random House.