

RELIGIOSIDAD POPULAR: UN APORTE PARA SU  
DEFINICION Y HERMENEUTICA

ORLANDO ESPIN, SJ.

La religiosidad popular es una realidad compleja, constatable tanto en la República Dominicana como en los demás países de América Latina. Documentos eclesiales recientes han dedicado secciones enteras al tema<sup>1</sup>, y existe una rica bibliografía que lo discute desde muchos ángulos diferentes<sup>2</sup>. Sin embargo, a veces nos vemos ante definiciones de lo que es la religiosidad popular que parecen no reconocer la complejidad del fenómeno religioso-popular, o que sufren de unilateralidad al intentar comprender la fe de grandes mayorías dominicanas o latinoamericanas.

Una dificultad que se le presenta al que en Santo Domingo se interese por el tema es que, entre nosotros, poco se ha escrito sobre la religiosidad popular<sup>3</sup>. Y además, frecuentemente se ignoran o se confunden las diversas modalidades que lo religioso-popular muestra en nuestro país. La metodología que a menudo se aplica al estudio del tema suele no ser satisfactoria. La carencia de estudios monográficos o globales también ha contribuido a que dependamos de lo escrito por autores extranjeros que, obviamente, van a reflejar la realidad religiosa de sus respectivos países o regiones del continente. Los especialistas latinoamericanos de lengua española han descrito e interpretado más una religiosidad popular que combina elementos ibéricos y amerindios. Esto es comprensible, dadas sus circunstancias; pero en República Dominicana lo ibérico no se unió a lo indígena, o al menos casi no quedan restos vivos de esa unión. Aquí lo africano ha tenido una huella mucho más profunda y duradera. Sin embargo, los análisis que nos llegan sobre religiosidad popular prácticamente ignoran lo afrolatinoamericano, por no ser de interés al mundo andino, al mexicano o centroamericano<sup>4</sup>. Los estudios brasileños, que a menudo incluyen lo africano y su relación a lo europeo, no nos son fácilmente asequibles y, además, reflejan la herencia portuguesa (no española) y enfatizan expresiones africanas aún muy vivas en el Brasil, pero que descienden de etnias que no participaron en la formación de la sociedad dominicana<sup>5</sup>. En fin, que el estudio sistemático de la religiosidad popular dominicana está por hacer.

Este artículo quiere ser un aporte a ese estudio. Enfocaremos los puntos que nos parecen decisivos por ser puntos de partida para la investigación: ¿Qué es la religiosidad popular? ¿Cómo se la debe comprender e interpretar? ¿Qué elementos deben ser incluidos tanto en una definición adecuada de lo que ella es como en la hermenéutica a ser aplicada? Queriendo indicar posibles respuestas a estas preguntas, sólo conseguiremos dar pistas para ulteriores estudios. Dada la brevedad que nos impone un artículo de esta naturaleza, es imposible cubrir todo lo que puede y debe examinarse. Creemos, sin embargo, que lo que aquí proponemos refleja adecuadamente los caminos por los que el estudio de la religiosidad popular dominicana puede aportar significativamente a la comprensión del universo religioso-popular en nuestro país.

## 1. Enfoques frecuentes en la hermenéutica de la religiosidad popular

Al intentar interpretar la religiosidad popular con la mayor corrección posible, tres enfoques principales suelen presentarse como modelos hermenéuticos<sup>6</sup>. Brevemente, podríamos sintetizarlos de la siguiente manera:

### a) Enfoque sociográfico

Por enfoque sociográfico entendemos un modelo de interpretación que enfatiza la descripción de lo que es. El problema de las causas y desarrollo de la religiosidad popular, por ejemplo, queda fuera del análisis o sólo se considera como un apéndice muy secundario. Lo que parece importar es la medida cuantitativa de los hechos religiosos y su descripción minuciosa.

A la religiosidad popular se la considera un hecho del presente, más o menos estático y explicado por sí mismo o por el fácil recurso al proceso del sincretismo (desvirtuando, así, la complejidad de éste)<sup>7</sup>. Implícita en este modelo hermenéutico está la distinción de lo que se entiende por "oficial" y normativo de lo que se cree ser "popular", desviado o supersticioso. De ahí que la neutralidad científica que pretende este enfoque de hecho sea imposible, por la carga valorativa que supone.

Los resultados a los que llega este método interpretativa son luego utilizados para responder a preguntas sobre el modo de encarar la religiosidad popular e, implícitamente, para ayudar en la desaparición del fenómeno religioso-popular tras la planificación de métodos educativos o catequéticos que acaben con los desvíos o ignorancia que este enfoque invariablemente creará hallar.

### b) Enfoque funcional

Por enfoque funcional entendemos un modelo hermenéutico que busque aclarar el funcionamiento de la religiosidad popular dentro de la sociedad, sea porque se considera que lo religioso-popular forma un cierto cuerpo social, o sea porque se le considera un vestigio del pasado. Se pregunta por la función de las expresiones y el papel que desempeñan en un contexto social, o la función que han desempeñado a lo largo de la historia.

Este modelo interpretativo es más dinámico e interrelacional que el anterior. Enfatiza mucho el fenómeno religioso global y menos lo específicamente

religioso-popular. No interesa, sin embargo, la génesis de la religiosidad popular. No se profundiza en sus causas, sino en su desarrollo y función social.

Los estudios hechos bajo este enfoque parten del presupuesto de que la religiosidad popular representa un subsistema dentro del cuadro global de una sociedad concreta; un subsistema que puede a su vez ser estudiado como sistema cultural determinado. En fin, el fenómeno religioso-popular es objeto de investigación en la medida en que tiene una función en la sociedad y no por lo que pueda significar religiosamente.

### c) Enfoque genético

Por enfoque genético queremos entender un modelo de interpretación que muestra mayor preocupación por las causas, la evolución de la religiosidad popular. Incluye recientes estudios de historia comparada de las religiones y su contribución a la comprensión de la magia, el sincretismo, el mito, los ritos y la propia dimensión religiosa de las culturas.

El enfoque genético trata también de comprender el proceso de secularización y urbanización, y cómo éste afecta a la religiosidad popular. Se aborda el tema de la doble función legitimadora-contestataria de la religión junto con aportes sobre la cultura, economía, y temas socio-históricos para iluminar las causas de lo religioso-popular.

Los tres enfoques mencionados (y tan brevemente sintetizados) tienen elementos valiosos, ciertamente, que contribuyen a una mejor comprensión de la religiosidad popular. Hoy en día es imposible estudiarla seriamente sin la descripción detallada y completa de sus expresiones, sin conocer la función y desarrollo de éstas, y sin ubicarlas adecuadamente en el contexto socio-histórico y cultural de la sociedad, conociendo su génesis. Ahora bien, la dificultad con estos tres modelos hermenéuticos (con todas sus variantes) es que, cuando aplicados unilateralmente, suelen producir interpretaciones parciales o parcializadas, o desvirtúan la riqueza de las expresiones que estudian, acabando por no ofrecer una visión satisfactoria que ayude a una hermenéutica adecuada.

## 2. El problema de la definición de lo que es religiosidad popular

Parte de la dificultad envuelta en los tres enfoques arriba mencionados yace en lo que se entiende por religiosidad popular. No es fácil definirla.

La complejidad del universo religioso-popular es desafiante. Esto así porque ante nosotros tenemos expresiones de obvias raíces africanas o europeas, con una multitud de otras modalidades que en mayor o menor grado incorporan y mezclan ambas raíces. ¿Cómo, pues, elaborar una sola definición que abarque tanto al vodú como a la devoción al Sagrado Corazón de Jesús? ¿Cómo incluir tanto a Olivorio como a la más pura piedad mariana? Excluir una parte significativa de expresiones religioso-populares, ¿sería legítimo? ¿Y qué haremos con lo excluido? En fin, que para poder llegar a un método hermenéutico adecuado hay que comenzar por encarar la dificultad de la definición y delimitación del objeto del estudio y de la hermenéutica.



### a) Las "constelaciones" básicas

Ante la pluriformidad de la religiosidad popular, y la consiguiente variedad de génesis y funciones, se impone la distinción.

En República Dominicana parece que tenemos dos grandes bloques o "constelaciones" de expresiones religioso-populares<sup>8</sup>. Una agrupa todo lo que, de una forma u otra, es aceptable (aunque sea periféricamente) a la Iglesia católica. Aunque no sean expresiones plenamente ortodoxas, son al menos fenomenológicamente reconocibles como "católicas". A esta primera "constelación" la llamaremos "catolicismo popular". En ella, pues, inclúyanse las diversas devociones cristológicas (p. ej., el Sagrado Corazón), mariológicas (p. ej., la Virgen de las Mercedes, en el Santo Cerro), o a los santos (mientras estas devociones no incluyan elementos de origen africano). Puede aquí también incluirse toda otra serie de expresiones como novenas, rosarios, penitencias, etc. En fin, todo aquello que sea, en diversos grados, "catolicismo popular".

La segunda "constelación" que encontramos en República Dominicana agrupa todas aquellas expresiones religiosas que no serían, ni periféricamente, aceptables a la Iglesia católica (aunque en ocasiones se utilice simbología o terminología cristiana). Son modalidades religioso-populares casi siempre de origen africano, directo o indirecto, y que bien podría concebirse como religiones no-cristianas. A este segundo grupo le llamaremos "religiones marginales". Aquí incluiríamos al vodú, al gagá (en lo que éste tenga de religioso), al olivorismo y a varias otras expresiones menores presentes en diversas regiones del país.

Tanto el catolicismo popular como las religiones marginales forman, en conjunto, lo que es la religiosidad popular dominicana. La dificultad que se presenta al tratar de definir ésta ha sido resuelta (si es que eso es "resolver") comúnmente al dar el énfasis de la investigación al catolicismo popular. Las religiones marginales quedan, efectivamente, marginadas una vez más. Sin embargo, nos parece que una hermenéutica adecuada de la religiosidad popular en el país no puede hacerse sobre la base de una definición que excluya un sector tan amplio del universo religioso.

Una vía para hallar una definición que abarque ambas "constelaciones" y que permita un método hermenéutico apropiado, debe incluir elementos comunes a ambos bloques de expresiones.

### b) Elementos comunes a las "constelaciones" básicas

Aquí sólo podremos indicar, muy brevemente, estos elementos a los que nos referimos. Ambas "constelaciones" dan muestras de la presencia de ellos de diversas maneras y en diversos grados. Un estudio minucioso de las formas y expresiones religioso-populares confirmaría lo que aquí sólo mencionaremos rápidamente.<sup>9</sup>

#### — Experiencia de "Dios"

Como quiera que se comprenda a la Divinidad, ambas "constelaciones"

suponen en sus fieles un encuentro sincero con el que llaman "Dios". Sienten haberlo hallado y creen estar disponibles a él. Sus imágenes o conceptos de "Dios" son diversos, unos más cercanos al de la Iglesia católica (o identificables con el de ésta) y otros más lejanos o quizás inaceptables para la Iglesia. Pero subjetivamente, los fieles sinceramente creen que Alguien se les hizo encontradizo. Y es a partir de ese encuentro que viven su fe y la expresan por medio del conjunto religioso-popular que les esté disponible.<sup>10</sup>

#### — Salvación eficaz

Ambas "constelaciones" suponen un deseo sincero de salvación. Pero de una salvación que aquí podríamos llamar de "eficaz", es decir, que resuelva problemas inmediatos. Normalmente son dificultades que surgen de la propia marginalidad social de las personas que participan en ambas "constelaciones": carencia de vivienda, alimentación, salud, empleo, etc. En las expresiones religioso-populares suelen hallar esperanza, motivación para la lucha por la vida y, quizás, hasta respuestas a sus pedidos concretos de ayuda. La salvación "eterna" es, en la práctica y con mucha frecuencia, sinónimo de "descanso" o fin de las luchas y problemas de la vida.<sup>11</sup>

#### — Carencia de poder

La salvación eficaz a que nos referimos supone carencia de poder social, real. Es decir, las personas que participan en ambas "constelaciones" experimentan graves obstáculos para conseguir los bienes y condiciones mínimas para vivir. En la sociedad son carentes de poder y, en consecuencia, pueden ser comprendidas y descritas como personas casi siempre marginadas socio-económicamente. A menudo la falta de poder se convierte en magia: la búsqueda de seguridad, de soluciones, por medios simbólico-religiosos, ante la imposibilidad práctica de conseguir las por medios histórico-efectivos en la sociedad.<sup>12</sup>

#### — Periferia de la Iglesia

Tanto una como otra "constelación" siente la lejanía de lo normativo en la Iglesia. De no ser así no se explicaría la existencia y durabilidad de la religiosidad popular en un país mayoritariamente católico. Las doctrinas, la liturgia, las exigencias morales de la Iglesia son extrañas para los fieles de ambas "constelaciones". Obviamente, los grados de la lejanía varían, y esta variación hace que un bloque de expresiones sea catolicismo popular y el otro religiones marginales. Pero el simple hecho de miles de personas necesitar algo así como caminos paralelos a lo propuesto normativamente por la Iglesia ya es señal de que lo ortodoxo no satisface, no convence o no es comprendido. En este punto nos parece que una masiva catequesis no resolvería ni la insatisfacción, ni la incomprensión, ni la falta de convencimiento. Las causas de esa experiencia de "periferia" no están en



la ausencia de evangelización o información religiosa correcta, sino quizás en realidades socio-históricas más profundas.<sup>13</sup>

#### — Sabiduría

Tanto el catolicismo popular como las religiones marginales son expresiones de sabiduría popular, que a su vez encarna la experiencia de vida de muchas generaciones. Las dos "constelaciones" son portadoras de Sentido de vida, de cosmovisión, de elaboraciones teórico-simbólicas y, por lo tanto, no están desprovistas de su propia justificación o, si se prefiere, de su propia apología. En otras palabras, las "constelaciones" de la religiosidad popular contienen y transmiten doctrina, explicaciones, etc., que satisfacen, convencen y son comprendidas por los fieles.<sup>14</sup> Esto, obviamente, es una señal más de su realidad periférica a la Iglesia. No estamos, pues, ante fenómenos religiosos vacíos de sentido o de "teología".<sup>15</sup>

A estos cinco elementos, comunes tanto al catolicismo popular como a las religiones marginales, quizás se podrían añadir otros, aunque más cuestionables por los hechos. Por ejemplo, a menudo se dice que existe una dimensión muy comunitaria en la religiosidad popular, tanto que se la consideraría como elemento constitutivo de ésta. En muchos casos eso es cierto, pero no así en otros.<sup>16</sup> De ahí que, para evitar la mención de lo que no siempre está apoyado en la realidad, o de lo que no es común a ambas "constelaciones", dejamos de citar algunos otros elementos que quizás pudieran haber sido indicados.

De los cinco elementos, sin embargo, se desprenden ciertas conclusiones. Aquí solamente podemos señalar algunas. Por ejemplo, hay una dimensión "contestataria" (ante la sociedad y la Iglesia) en toda la religiosidad popular. Su propia existencia como camino paralelo, formado por personas socio-económicamente marginadas, etc., supone una cierta rebeldía a considerar como exclusivamente válido aquello que es propuesto como normativo. La religiosidad popular es algo así como un margen de duda ante lo que se presenta como verdadero, tanto en sociedad como en la Iglesia. Pero conjuntamente con esta "contestación" encontramos la pasividad, el fatalismo y la función socialmente legitimadora de esa misma religiosidad popular.

Igualmente, la religiosidad popular es una historia de marginalidad cuyos orígenes se remontan, entre nosotros, a la era colonial (con raíces anteriores tanto en España como en el África). La riqueza de ritos, creencias, etc., no habría sido posible sin el tiempo necesario para su desarrollo, como tampoco habría manera de comprenderla si ese largo período no hubiera sido marcado por la marginalidad de los grupos humanos que se vieron llevados a la creación de caminos paralelos de acceso a Dios y a la salvación.

Una tercera conclusión, y la última que indicaremos (aunque la lista bien podría ser mayor), es lo que parece haber sido la "ilusión de la catequesis".<sup>17</sup> Es decir, si numéricamente contáramos todos los miles de dominicanos que de una u otra forma participan activamente en las dos "constelaciones" religioso-populares, veríamos que después de casi cinco siglos de catequesis los resultados no

han sido como los deseados, o como quizás otros indicadores nos harían pensar.<sup>18</sup> En nuestra comprensible alegría por medio milenio de vida eclesial no podemos dejarnos llevar acríticamente por el exceso de optimismo en nuestra lectura de la historia. La historia de la evangelización colonial, que cubre la mayor parte de esos quinientos años, está por escribirse de manera rigurosa y sistemática; pero parece cierto afirmar por lo menos que en lo que se refiere a los esclavos la evangelización dejó mucho que desear. La carencia crónica de personal, la falta de interés, etc., hicieron que se considerara cristianizada una multitud que apenas había oído hablar del Dios cristiano y que comprendía menos el resto de la doctrina que se le proponía.<sup>19</sup> Y si a esto añadimos el uso indebido de la religión con que frecuentemente se justificaba el sistema esclavista, podemos suponer que los resultados pastorales serían poco halagüeños. De hecho así ha sido. De ahí que también podamos decir que, muy a menudo, en vez de catequesis o evangelización lo que hubo fue "ilusión de catequesis". La permanencia hasta hoy, por ejemplo, de las religiones marginales es señal de esa ilusión. Y la presencia, más o menos disimulada, de experiencias religiosas de origen no-cristiano entre muchos que sinceramente se consideran católicos, también apunta en la misma dirección.

### c) ¿Cómo definimos la religiosidad popular?

Después de este breve recorrido por las dos "constelaciones" que forman el universo religioso-popular dominicano y sus principales elementos comunes, cabe preguntar por una definición adecuada de religiosidad popular que incluya lo que este recorrido nos ha enseñado.

Proponemos la siguiente definición: Religiosidad popular es el conjunto de experiencias, creencias y ritos que grupos humanos más o menos periféricos crean, suponen y desarrollan, en contextos socio-culturales e históricos concretos y como respuesta a ellos, y que en mayor o menor grado se alejan de lo que es reconocido por la Iglesia y sociedad en que se insertan, procurando por medio de ritos, creencias y experiencias hallar un acceso a Dios y a la salvación que sienten no encontrar en lo establecido como normativo.

Como podrá verse, la definición incluye a las dos "constelaciones" (en la medida en que hace referencia a diversos grados de lejanía de la normatividad), muestra los cinco elementos comunes tanto al catolicismo popular como a las religiones marginales, al igual que refleja las principales conclusiones que se desprenden de esos elementos.

### 3. A la búsqueda de un método hermenéutico apropiado

Volvamos al inicio de este artículo. Allí vimos tres enfoques que comúnmente se usan en la comprensión e interpretación de la religiosidad popular. Indicamos también que la unilateralidad en su aplicación puede comprometer, y de hecho compromete, la hermenéutica de lo religioso-popular. Sin embargo, aceptamos como válidos sus aportes e intuiciones básicas. Dijimos que una



dificultad con aquellos tres enfoques está en las definiciones implícitas o explícitas que usan para referirse a la religiosidad popular.

Ahora que hemos propuesto nuestra definición del complejo religioso-popular, debemos buscar un enfoque interpretativo que permita una comprensión más adecuada de la religiosidad popular dominicana. Para hallarlo, veamos los elementos que deben incluirse en el método hermenéutico.

### a) Cultura

Más de medio siglo de estudios sobre la cultura hacen imprescindible una comprensión del universo religioso-popular como expresión cultural. Pero esta comprensión no puede ser ingenua ni mecanicista.

Hoy se reconoce la importancia de la cultura como factor creador de sociedad, y de la sociedad como agente creador de cultura. Es imposible existir fuera de marcos culturales que limitan y posibilitan nuestras maneras de pensar, de actuar, de comprender, de relacionarnos. Nuestras cosmovisiones son posibles gracias a la cultura. Al igual que nuestras expresiones religiosas.

Esto no significa que la religión sea sólo un resultado de la dinámica de la cultura. Pero es indudable que las formas históricas, las expresiones, el lenguaje religioso, los ritos, creencias y hasta la manera como entendemos a Dios vienen marcadas por la cultura de los sujetos religiosos y de su contexto social.

El estudio de la religiosidad popular nos exige, por lo tanto, una investigación seria sobre la cultura, sobre sus expresiones religiosas concretas, cómo la cultura ha influido en ellas, y cómo éstas se relacionan funcional y genéticamente con la cultura de la sociedad. <sup>20</sup>

### b) Historia comparada de las religiones

Las ciencias de la religión, especialmente la historia comparada de las religiones y la fenomenología religiosa, han dado énfasis al fenómeno religioso como dimensión originaria de sí en lo que tiene de experiencia de encuentro y Sentido. Es decir, la raíz de la religión no es el resultado o función, según estas ciencias, de otros dinamismos sociales en lo que aquella tiene de experiencia religiosa. Sólo depende de los dinamismos sociales en la medida en que se expresa en y por medio de lo socio-cultural. Esto ha llevado a una revaloración de la función del mito y del rito y, sobre todo, a dar énfasis a su hermenéutica.

La dimensión mitológica y la ritual son hoy re-interpretadas, despojándolas de su imagen popularizada de leyendas o actos mágicos, y viéndolas como expresiones (¿necesarias?) de la sociedad y de los grupos religiosos. El mito y el rito son medios para la comunicación de cosmovisión, de Sentido de vida, de experiencias históricas, y poco tienen (según las ciencias de la religión) de falsedad o de ahistoricidad cuando son comprendidos debidamente. Al contrario, se les entiende como símbolos de lo histórico que a su vez crean historia.

La historia comparada de las religiones, sobre todo, ha hecho posible la comprensión del fenómeno religioso en su universalidad, en su génesis religiosa y en su pluriformidad y, a su vez, en lo que la amplia variedad de formas tiene en común. Estas ciencias de la religión nos han mostrado que mito, rito, etc., no son



dominio exclusivo de universos religiosos del pasado, o de los que podríamos llamar de "menos desarrollados".

De ahí que el estudio de la religiosidad popular deba aprovechar los aportes de las ciencias que investigan la religión y, especialmente, de la historia comparada de las religiones. Ellas pueden contribuir a ilucidar génesis, desarrollo, contenidos y función de mitos y ritos, su conexión con la experiencia religiosa y su comparación sistemática con otras expresiones y experiencias, específicamente con las normativamente católicas y las de origen africano.<sup>21</sup>

### c) Historia y ciencias sociales

Ningún hecho humano ocurre en un vacío atemporal. Mucho menos el hecho religioso, que toca las raíces mismas de la existencia de las personas.

La religiosidad popular, como hecho humano y religioso, se da siempre en contextos concretos, históricos y socio-culturales, y no se la puede interpretar adecuadamente si se ignoran o minusvaloran esos contextos y la influencia marcante que tienen sobre ella.

Las expresiones religioso-populares tienen una génesis, un desarrollo a veces muy complejo, y sólo pueden ser comprendidas cuando se conoce la historia de ese proceso y de esa génesis. De la misma manera, tanto los procesos históricos como las causas de las diversas modalidades de la religiosidad popular deben ser interpretadas en los contextos mayores, históricos y socio-culturales, de la sociedad.

Esto supone un aprovechamiento crítico de los aportes de las ciencias sociales sobre temas como la función ideológica que puede tener lo religioso en una sociedad, las relaciones entre las diversas clases en un conglomerado social, los modos de producción y distribución de la riqueza, las formaciones sociales que a lo largo de la historia se hayan dado en un pueblo, los papeles que puedan socialmente desempeñar las construcciones simbólico-religiosas de las diversas clases en una misma sociedad, etc. Todos estos temas, en fin, deben críticamente estudiarse y relacionarse entre sí en la medida en que mutuamente se influyen e inciden en la formación del universo religioso-popular.<sup>22</sup>

### d) Actitud crítica

Brevemente, por actitud crítica queremos decir aquella visión o comprensión que es capaz de evitar la tentación a la unilateralidad de enfoques, reconociendo la complejidad de la realidad y, para nuestro caso, de la religiosidad popular tanto como fenómeno social como religioso.

De la misma manera, una actitud crítica es capaz de aprovechar los aportes válidos de las ciencias y, al mismo tiempo, comprender que ninguna de ellas puede —por sí sola— explicar la globalidad de lo humano, de lo social o de lo religioso. Esto implica, para la actitud crítica, una sabiduría y una libertad por parte del investigador que no deben darse por presentes en todo caso.

Esto mismo nos lleva a entender que la actitud crítica también implica un auto-conocimiento, por parte del estudioso de la religiosidad popular, que se

reflejaría necesariamente en los métodos que aplicaría al universo religioso-popular, de manera que evite la ingenuidad en el análisis, en el aprovechamiento de aportes ajenos, en el desarrollo de una metodología hermenéutica adecuada y la acriticidad en sus propios presupuestos ideológicos o filosóficos.<sup>23</sup>

### e) Teología

Las diversas ramas que forman la teología católica (ciencias bíblicas, historia eclesial, teología sistemática, moral, pastoral, etc.) deben también contribuir a la interpretación de la religiosidad popular. En la República Dominicana, con muy pocas excepciones, la teología no ha reflexionado sistemáticamente sobre lo religioso-popular.<sup>24</sup> Sin embargo, nos parece que su aporte es imprescindible por varias razones. En primer lugar, porque corresponde a la teología iluminar y comprender lo que es normativo en la Iglesia, sus consecuencias, fuentes y alcances. En segundo lugar, porque si de alguna manera y en diversos grados la religiosidad popular se relaciona con la normatividad eclesial (sea porque se le aproxime o porque se le aleje), es interés de la teología preguntar sobre lo fundamental cristiano, no dejando ingenuamente que lo no fundamental actúe como obstáculo al diálogo e interpretación del universo religioso-popular. La teología puede y debe descubrir en las "constelaciones" de la religiosidad las huellas y actividad de Dios y su gracia. También es función de la teología, por causa de la presencia de Dios y de la gracia que percibe en estas modalidades religiosas, evitar el abuso, manipulación o desprecio que pueda surgir por parte de algunos evangelizadores que empleen metodologías pastorales poco sensibles a la complejidad, riqueza y resistencia histórica de lo religioso-popular. Sin duda, es deber de la teología iluminar, explicar y aproximarse a este universo religioso, con el auxilio de otras ciencias, con el respeto que impone la fe cristiana de la Iglesia y la experiencia de fe y sinceridad del pueblo.

Es simplemente imposible señalar, aunque fuera brevemente, todo lo que la teología contemporánea puede ofrecer para una metodología hermenéutica que abarque adecuadamente el universo religioso-popular. Basten, a manera sólo de ejemplos, los siguientes temas.

La teología católica valora y respeta a las religiones no-cristianas. Aunque esto no significa la renuncia a la doctrina católica de la legitimidad absoluta del cristianismo, sí es el reconocimiento de la acción libérrima de Dios y su gracia en otros hombres y mujeres que no participan en la comunidad católica, sea porque creen en otras religiones organizadas, o porque de alguna manera sincera no se sienten convencidos o llamados a la Iglesia. Es voluntad de Dios que todos se salven, que todos lleguen a la plenitud de la vida. Para ello da los medios necesarios a todos, según los contextos y posibilidades de cada cual. Aunque la Iglesia sea y siempre será "sacramento de salvación" para todos los hombres y mujeres, esta salvación no es sólo posible en la Iglesia.<sup>25</sup>

La doctrina católica de que todos están bajo obligación de abrazar el cristianismo no puede ser comprendida ingenuamente. Es decir, sería ilógico suponer que esta obligación de repente cayó sobre los hombros de mujeres y hombres de todo el mundo —incluso de la América entonces desconocida— en el



instante de Pentecostes.<sup>26</sup> La exigencia de abrazar el cristianismo supone que, primero, se ha evangelizado, que se ha escuchado el mensaje cristiano y que se le ha comprendido como dirigido a sí y que la respuesta que se dé envuelve la salvación o perdición. Sin este anuncio y sin esta escucha comprensiva (y todo lo que ello implica), es difícil esperar que seres humanos sinceros puedan verse bajo la obligación de optar por el cristianismo. Sin embargo, bien podría suceder, por circunstancias históricas específicas (por ejemplo, el caso colonial de la esclavitud de los negros y el uso de la doctrina cristiana como justificación del sistema esclavista), que el anuncio evangélico que se haga desvirtúe de hecho, y quizás contra la sincera intención subjetiva de los evangelizadores, el contenido salvífico del mensaje anunciado y así impida la necesaria comprensión del cristianismo y su apelo exigente a la opción por Cristo y su evangelio.<sup>27</sup> Ante casos como éste no se puede interpretar ingenua o inflexiblemente la obligación de abrazar el cristianismo sin antes preguntar qué se entiende de él, cómo se ha evangelizado en circunstancias concretas y a grupos humanos específicos, etc. De ahí que, ante la religiosidad popular, se debe proceder con sensibilidad pastoral e histórica, respetando el ritmo de los fieles que participan en ella, sin suponer que lo que se dice o testimonia es inmediatamente comprensible o que no implica un pasado quizás poco halagüeño. Débese escuchar e igualmente respetar la obra de la gracia en lo religioso-popular, incluso en aquella "constelación" que más se aparta de lo eclesialmente normativo.

Otras áreas de la teología que inciden en una metodología hermenéutica apropiada a la compleja religiosidad dominicana pueden ser puntos de la teología de la gracia y de la soteriología, de teología de la revelación y de la Tradición, de las relaciones entre fe y cultura, del diálogo entre Iglesia y religiones no-cristianas, la teología de la espiritualidad (especialmente lo que se refiere a la experiencia de Dios), las discusiones recientes sobre nuestras imágenes de Dios, sobre Iglesia y sociedad, y sobre inculturación. La riqueza de la teología católica, aplicada a la comprensión de la religiosidad popular, puede y debe abrir numerosos caminos hermenéuticos que pueden a su vez iluminar otras ciencias y contribuir a la creación de modelos pastorales adecuados. La teología de la pastoral, como puente de doble dirección entre la realidad histórico-pastoral y la teología sistemática, tiene posibilidades de aportar mucho al desarrollo de metodologías hermenéuticas aplicables a la religiosidad popular dominicana.

#### f) Un método adecuado para la hermenéutica de la religiosidad popular

Sin pretender aquí tener la posibilidad de elaborar tal enfoque para la hermenéutica, baste indicar sus líneas principales. Estas no son más que los elementos que acabamos de señalar.

En otras palabras, un método válido que quiera interpretar el universo religioso-popular en su complejidad, sin caer en la unilateralidad o la ingenuidad acrítica, debe incluir en sí los aportes científicos que analizan la cultura, la historia comparada de las religiones, la historiografía, las ciencias sociales y la teología, aprovechando esas contribuciones con una actitud crítica. Sólo después de la inclusión (con la actitud crítica señalada) de esos aportes es que se podrá

llegar a conclusiones válidas, a hipótesis de interpretación, y más tarde a una comprensión correcta de lo religioso-popular. Sólo después es que propuestas pastorales tienen sentido. La medida según la cual cada rama del saber humano contribuirá al método hermenéutico variará (de nuevo, con actitud crítica) según los objetivos inmediatos del investigador, el fin que pretenda a mediano y largo plazos, y el contexto socio-ecclesial en que se sitúe y al que quiera contribuir.

#### 4. Conclusión

La religiosidad popular dominicana es muy compleja, y su complejidad no se ha estudiado sistemáticamente. Nos parece que merece ese estudio. Pero cualquiera que sea el método que se emplee para ello deberá hacer justicia a lo que existe, a la variedad de modalidades religiosas, y a la sinceridad de los creyentes. Se debe estar consciente del marco histórico y socio-cultural dentro del cual nace y se desarrolla el universo religioso-popular y, no menos importante, el contenido religioso de éste. Cuando miles de dominicanos expresan su sabiduría de vida, el Sentido de su existencia, su cosmovisión, anhelos y esperanzas, frustraciones y marginalidad por medio de creencias y ritos explícitamente religiosos, no es posible escucharlos y comprenderlos —incluso científicamente— si no se valora y respeta ese contenido y esos medios. El peor servicio que se le puede hacer a la investigación sería sobre la religiosidad popular es la manipulación de raíces ideológicas, la ingenuidad pastoral, o los métodos hermenéuticos poco rigurosos.

En este breve artículo hemos intentado indicar las pistas generales y mínimas para una metodología hermenéutica adecuada y aplicable a nuestro universo religioso-popular dominicano. Hemos propuesto una definición del hecho religioso-popular que creemos que le hace justicia, y examinamos otros enfoques interpretativos. La brevedad, como dijimos al comenzar, nos impuso limitaciones. Mucho ha quedado por decir y parte de lo dicho ha tenido que aparecer sin los debidos matices y elaboraciones. Pero aún así creemos que lo que señalamos puede ser un aporte para una evaluación e interpretación mejor de nuestra rica religiosidad popular.

#### NOTAS

1. Por ejemplo, cfr. *Medellín 6* (Pastoral), 2-5, 10; 8 (Catequesis), 2. *Puebla*, 444-469, 910-915, 959-963. *Evangelii Nuntiandi*, 48, 63.
2. Pueden verse, como ejemplos, las obras citadas en las siguientes colecciones bibliográficas: Conferencia Nacional de los Obispos del Brasil, ed. *Bibliografía sobre religiosidad popular* (São Paulo: Ed. Paulinas, 1981). ISEDET, ed. *Bibliografía teológica comentada del área iberoamericana* (Buenos Aires: ISEDET), 1973-74: 137-141, 236-237; 1975: 151-156, 253-255; 1976: 182-188, 303-306; 1977: 180-184, 308-310; 1978: 187, 300-301; 1979: 150-152, 263-264; 1980: 221-224, 344, 380-383.



3. Ver, entre otros, los siguientes títulos: Delve, C.E. *Vodú y magia en Santo Domingo* (Santo Domingo: Museo del Hombre Dominicano, 1975). Davis, M.E. *Afro-Dominican Religious Brotherhoods: Structure, Ritual and Music* (Ann Arbor: University Microfilms International, 1976. Fotocopiado). Jiménez Lambertus, A. "Aspectos históricos y psicológicos del culto a los luases en República Dominicana", *Boletín del Museo del Hombre Dominicano*, 15 (1980), 171-182. Lemus, F.J. y Marty, R. "La religiosidad popular en la República Dominicana", *Estudios Sociales*, 30-31 (1975), 83-188. Vázquez, R.E. y Fermín, M.F. "Creencias y prácticas religiosas populares vigentes en El Granado, Provincia del Bahoruco", *Eme-Eme*, 46 (1980), 19-105. Tejeda, D. *Mana. Monografía de un movimiento mesiánico abortado* (Santo Domingo: Alfa y Omega, 1978). Rosenberg, J. *El gagá. Religión y sociedad de un culto dominicano* (Santo Domingo: UASD, 1979). Rodríguez Vélez, W. *El turbante blanco. Muertos, santos y vivos en lucha política* (Santo Domingo: Museo del Hombre Dominicano, 1982).
4. Cuba es, que sepamos, la única nación de lengua española, en América Latina, que ha producido estudios serios sobre religiosidad popular con elementos o matrices negras. Estos estudios, sin embargo, no son recientes. La etnia yoruba-nagó y su religión han sido en aquella isla antillana mucho más determinantes que en la nuestra. De ahí que las investigaciones cubanas, ya clásicas para especialistas en el área afro-latinoamericana, tengan para nosotros un valor en lo que se refiere al marco teórico, pero que sean poco más que tengenciales en la descripción de los hechos. Cfr. por ejemplo: Cabrera, L. *El Monte* (Miami: Rema, 1968, 2da. ed.). Canet, C. *Lucumí. Religión de los yoruba en Cuba* (Miami: AIP, 1973, 2da. ed.). Ortiz, F. *Los Negros Brujos* (Miami: Universal, 1973, 2da. ed.). Cros Sandoval, M. *La religión afrocubana* (Madrid: Playor, 1975).
5. Algunos ejemplos de estudios hispanoamericanos: Arias, M., ed. *Religiosidad y fe en América Latina: I Encuentro latinoamericano. Ponencias e informes* (Santiago de Chile: ed. Mundo, 1975). SELADOC, ed. *Religiosidad popular* (Salamanca: Sígueme, 1976). Galelea, S., Marzal, M., et al. *Religiosidad y pedagogía de la fe* (Madrid: Marova, 1973). Irrázabal, D. *Religión del pobre y liberación* (Lima: CEP, 1978). Buntig, A. *Magia, religión o cristianismo* (Buenos Aires: Guadalupe, 1973). Algunos ejemplos de estudios brasileños: Dos Santos, J. E. *Os nagô e a morte* (Petrópolis: Vozes, 1978). Brandao, C.R. *Os deuses do povo* (Sao Paulo: Brasiliense, 1980). Fernández, R.C. *Os cavaleiros do Bom Jesus. Uma introducao as religoes populares* (Sao Paulo: Brasiliense, 1982). Nunes Pereira, A. *Casa das Minas* (Petrópolis: Vozes, 1979).
6. Cfr. Vidales, R. y Kudó, T. *Práctica religiosa y proyecto histórico. Hipótesis para un estudio de la religiosidad popular en América Latina* (Lima: CEP, 1975), 65-79. Como muestras de los enfoques que aquí discutimos, cfr. Ribeiro de Oliveira, P. *Religiosidad en América Latina* (Quito: IPLA, 1972). Buntig, A. *Religión-enajenación en la sociedad dependiente* (Buenos Aires: Bonum, 1973). Gonçalves A. (*Religiao, crença e atitude*) (Recife: Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, 1963). Houtart, F. y Pin, E. *L'Eglise à l'heure de l'Amérique Latine* (París: Castermann, 1965). Patte, R. *El catolicismo contemporáneo en América Latina* (Buenos Aires: Fides, 1964). Arellano, E. *El catolicismo popular visto por un sociólogo* (Bogotá: IPLA, 1972). Portelli, H. *Gramsci y la cuestión religiosa* (Barcelona: Laia, 1977).
7. Sobre el sincretismo, cfr. Ortiz, R. *A Consciência fragmentada* (Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980). Bastide, R. *As Américas negras* (Sao Paulo: USP, 1974). Dos Santos, J.E. y D. "Religión y cultura negra", en: M. Moreno Fraginals, ed. *África en América Latina* (México: Siglo XXI/UNESCO, 1977), 103-128.
8. La descripción de grupos semejantes de expresiones religioso-populares como "constelaciones", y la definición del término, se debe a P. Ribeiro de Oliveira. Cfr. *Religiosidad en América Latina*, cit., 35-37, 39-40.

9. Para un estudio sistemático de la "constelación" que llamamos de religiones marginales, cfr. Espín, O. *Evangelización y religiones negras. Propuesta de modelo de evangelización para la pastoral en la República Dominicana* (Río de Janeiro: PUC, 1984. Fotocopiado).
10. Cfr. Puebla, 444. Espín, O., op. cit., II, 222-223, 295-319. Ver también: Durkheim, E. *The Elementary Forms of the Religious Life* (Nueva York: Collier, 1961). Turner, B.S. "Belief, Ritual and Experience", *Social Compass*, 18: 2 (1971), 187-201. Cobo, S. "Un acercamiento a la espiritualidad popular", *Christus*, 567-568 (1983), 58-71. Galilea, S. *Religiosidad popular y pastoral* (Madrid: Cristiandad, 1979), 24-26, 71-74. Espín, O. "Hacia una 'teología' de Palma Sola", *Estudios Sociales*, 50 (1980), 53-68.
11. Cfr. Puebla, 448. Espín, O. *Evangelización y religiones negras*, cit., IV, 798-802. Kudó, T. *Práctica religiosa y proyecto histórico II*. (Lima: CEP, 1980), 125-140. Libanio, J.B. *O problema da salvacao no catolicismo do povo* (Petrópolis: Vozes, 1977). Ortiz, R. *A morte branca do feiticeiro negro* (Petrópolis: Vozes, 1978). Ribeiro de Oliveira, P., et al. *Evangelizacao e comportamento religioso* (Petrópolis: Vozes, 1978). Idem, *Religiosidad en América Latina*, cit.
12. Cfr. Puebla, 447, 451-452. Evangelii Nuntiandi, 48. Galilea, S. *Religiosidad popular y pastoral*, cit., 28-29. Espín, O. *Evangelización y religiones negras*, cit., II, 227-248. Azzl, R. "Religiosidade popular", *Revista Eclesiástica Brasileira*, 38 (1978), 642-651. Bach, L. "La religiosidad popular y el análisis de las ideologías", *Cristianismo y Sociedad*, 14 (1976), 49-56. Barnadas, J. "O Discurso latino-americano sobre a religiosidade popular", *Vozes*, 73 (1979), 313-324. Lévi-Strauss, C. *Antropologia Estructural* (Río de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975). Idem, *O Pensamento selvagem* (Sao Paulo: Cia. Ed. Nacional, 1976), 19-55.
13. Cfr. Puebla, 451, 453, 469. Espín, O. *Evangelización y religiones negras*, cit., II, 235-248. Galilea, S. *Religiosidad popular y pastoral*, cit., 23-24. Idem, "O Debate sobre a religiosidade popular na teologia de libertacao latino-americana", *Concilium*, 156 (1980), 756-763. Vrijhof, P. H. y Waardenburg, J. *Official and Popular Religion* (La Haya: Mouton, 1979). Eicher, P. "A Revelação administrada: Sobre a relação entre a Igreja oficial e a experiência", *Concilium*, 133 (1978), 271-286.
14. Cfr. Puebla, 444, 448, 450, 454. Galilea, S. *Religiosidad popular y pastoral*, cit., 24-26. Arias, M., ed. *Historia y misión: II Encuentro latinoamericano. Ponencias, aportes y experiencias* (Santiago de Chile: Ed. Mundo, 1977). Cabrera, L. *Refranes de negros viejos* (Miami: Universal, 1970). Cascudo, L.C. *Tradição ciência do povo* (Sao Paulo: Perspectiva, 1971). Eliade, M. *Images and Symbols. Studies in Religious Symbolism* (Nueva York: Sheed and Ward, 1969). Groenen, H. "Povo, religiao do povo e papel da Igreja", *Revista Eclesiástica Brasileira*, 39 (1979), 435-465.
15. El sentido del término "teología" en este contexto sólo significa un discurso de contenido y expresión religiosos sin pretensiones sistemáticas. Obviamente, éste no es el significado que comúnmente se da al término en la Iglesia católica.
16. Por ejemplo, la fiesta anual (21 de enero) en el santuario de Ntra. Sra. de la Altigracia en Higüey tiene una dimensión comunitaria; pero ¿se podrá decir lo mismo de la "devoción" de quien compra y usa oraciones y "botellas" en un mercado? Sin embargo, ambas expresiones forman parte de la religiosidad popular.
17. La frase se debe a Nina Rodríguez (cfr. *L'Animismo Fétichiste des Nègres de Bahia*. Salvador: s. ed., 1900), historiador y antropólogo brasileño de inicios del siglo. La frase fue acuñada en referencia a la evangelización de los esclavos en Brasil.



18. Una indicación de que la Iglesia latinoamericana reconoce las limitaciones de la evangelización es la interesante nota al No. 8 del Documento de Puebla, que en el texto original estaba incluida en el No. 8 como frase final.
19. Cfr. Delve, C.E. **La esclavitud del negro en Santo Domingo** (Santo Domingo: Museo del Hombre Dominicano, 1980), II, 377-399. Espín, O. **Evangelización y religiones negras**, cit., II, 248-253, 342-350; III, 498-509; IV, 745-750.
20. La bibliografía sobre la cultura es sumamente extensa. Simplemente como ejemplos de obras con aplicación directa a la religiosidad popular, cfr. Valle, E. y Queiroz, J. **A Cultura do povo** (Sao Paulo: EDUC/Cortez, 1979). Antiseri, D. **El problema del lenguaje religioso** (Madrid: Cristiandad, 1976). Bastide, R. **Estudos afro-brasileiros** (Sao Paulo: Perspectiva, 1983). Berger, P.L. y Luckmann, T. **The Social Construction of Reality** (Nueva York: Doubleday, 1967). Bourdieu, P. **A Economía das trocas simbólicas** (Sao Paulo: Perspectiva, 1974). Cassirer, E. **Linguagem e mito** (Sao Paulo: Perspectiva, 1972). Cazeneuve, J. **Sociologie du Rite** (París: PUF, 1971). Cutler, D., ed. **The Religious Situation** (Boston: Beacon, 1968). Gramsci, A. **Os Intelectuais e a Organização da cultura** (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979). Mannheim, K. **Sociologia da cultura** (Sao Paulo: Perspectiva/USP, 1974).
21. De entre los muchos títulos que podrían citarse: Olson, A.M., ed. **Myth, Symbol and Reality** (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1980). Turner, V. **The Ritual Process** (Ithaca: Cornell University Press, 1977). Van der Leeuw, G. **Fenomenología de la religión** (México: Fondo de Cultura Económica, 1964). Martín Velasco, J. **Introducción a la fenomenología de la religión** (Madrid: Cristiandad, 1978). Widegren, G. y Bleeker, C.J. **Historia Religionum. Manual de historia de las religiones** (Madrid: Cristiandad, 1973). Ellade, M. **Mito y realidad** (Madrid: Guadarrama, 1978). Idem, **Lo sagrado y lo profano** (Madrid: Guadarrama, 1979). Idem, **Tratado de História das Religiões** (Lisboa: Cosmos, 1977). Otto, R. **Lo santo** (Madrid: Ed. Revista de Occidente, 1965).
22. De la amplia bibliografía ofrecemos algunos ejemplos pertinentes: Portelli, H. **Gramsci y la cuestión religiosa**, cit. Idem, **Gramsci y el bloque histórico** (México: Siglo XXI, 1973). Ribello de Oliveira, P. "Religião e dominação de classe: o caso da romanização", **Religião e Sociedade**, 6 (1980), 167-188. Mellafe, R. **La esclavitud en Hispanoamérica** (Buenos Aires: Ed. Universitaria, 1964). Ricoeur, P. **Interpretação e Ideologia** (Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977). Rizzuto, A.M. **The Birth of the Living God. A Psychoanalytic Study** (Chicago: University of Chicago Press, 1979). Santos, T. **Conceito de classes sociais** (Petrópolis: Vozes, 1982). Berger, P.L. **A Rumor of Angels** (Nueva York: Doubleday, 1970). Idem, **The Sacred Canopy** (Nueva York: Doubleday, 1969).
23. Cfr. **Gaudium et Spes**, 15, 57-59, 62. Puebla, 1239-1240 (también: 535-537, 554-557). Libânio, J.B. "Evangelização e Ideologia", **Convergência**, 8 (1975), 623-635. Idem, **Pastoral numa sociedade de conflitos** (Petrópolis: Vozes, 1982). Ricoeur, P. **O Conflito das interpretações. Ensaio de Hermenêutica** (Rio de Janeiro: Imago, 1978).
24. Un intento teológico-pastoral breve: Lemus, F.J. y Marty, R. "La religiosidad popular en la República Dominicana", cit. Un trabajo sistemático y más completo es nuestro: **Evangelización y religiones negras**, cit.
25. Cfr. **Ad Gentes**, 1, 9. **Nostra Aetate**, 1, 2. **Lumen Gentium**, 48. Schlette, H.R. "Religiones no-cristianas", **Sacramentum Mundi** (Barcelona: Herder, 1976-1978. Ed. K. Rahner), V, 1023-1028. Rahner, K. "Acceso a la fe", *ibid.*, III, 95-102. Idem, "Voluntad salvífica universal de Dios", *ibid.*, VI, 221-231. Idem, "Reflexiones teológicas sobre la antropología y la protología", **Mysterium Salutis** (Madrid:

Cristiandad, 969-1984. Ed. J. Felner y M. Löhrer), II, 341-352. Stoeckle, B. "La humanidad extrabíblica y sus religiones", *ibid.*, II, 807-825. Rossano, P. "Teología de la misión", *ibid.*, II, 807-825. Rossano, P. "Teología de la misión", *ibid.*, IV/1, 517-544. Darlap, A. "Teología fundamental de la historia de salvación", *ibid.*, I, 192-193.

26. Cfr. Rahner, K. "Cristianismo y religiones no-cristianas", *Escritos de Teología*. V (Madrid: Taurus, 1964), 135-156,
27. Cfr. *Idem*, 141-143. Ver también: Franca Miranda, M. *Libertados para a práxis da justiça* (Sao Paulo: Loyola, 1980), 162-163. Stoeckle, B. "La humanidad extrabíblica y sus religiones", *cit.*, 815. Rahner, K. "Miembros de la Iglesia", *Sacramentum Mundi*, III, 670-676. *Idem*, "Cristianos anónimos", *Escritos de Teología*. VI (Madrid: Taurus, 1969), 535-544.

