IMÁGENES O PALABRAS. UNA VISIÓN *PROTESTANTE* DEL CATOLICISMO POPULAR

*José Luis González Martínez**

RESUMEN: El autor indaga en torno a la historia de la piedad popular y establece relaciones entre ésta, el Protestantismo y la Iglesia católica. La hipótesis del texto apunta hacia una comprensión mayor del fenómeno del catolicismo popular como una variante *protestante* frente a la ortodoxia y el dogma.

ABSTRACT: The author investigates the history of popular devoutness and its ties with Protestantism and the Catholic Church. This text's premise is to establish a greater understanding of Popular Catholicism as a *protestant* variant facing orthodoxy and dogma.

PALABRAS CLAVE: Protestantismo, catolicismo popular, religión, Reforma, Contrarreforma.
KEY WORDS: Protestantism, Popular Catholicism, religion, Reformation, Counter-Reformation.

RECEPCIÓN: 20 de abril de 2010.

APROBACIÓN: 03 de marzo de 2011.

* Escuela Nacional de Antropología e Historia.

IMÁGENES O PALABRAS. UNA VISIÓN *PROTESTANTE* DEL CATOLICISMO POPULAR

*A Javier Beristain, hombre honesto y amigo
que me llevó a las aulas del ITAM*

La Conquista militar y religiosa de América fue, entre otras cosas, una confrontación intercultural e interreligiosa violenta. ¿Llegó el Cristianismo? Sí; pero mejor sería decir que llegaron los conquistadores con *sus cristianismos*. Definitivamente, el cristianismo de los extremeños que llegaron a México y a Perú, con Hernán Cortés y Francisco Pizarro, respectivamente, sólo en el fondo coincidían con el de los obispos Zumárraga y Toribio de Mogrovejo. Los vencedores traían consigo una dialéctica religiosa de siglos entre el cristianismo oficial y su versión popular. Curiosamente, esa tensión no era más que otra versión del conflicto, gestado en otro tiempo y en otro espacio, entre la religión agraria y la imperial. Si bien la conquista militar terminó dejando vencedores y vencidos, de la confrontación cultural y religiosa se puede decir que nadie salió ileso: en los dos sentidos (de parte de vencidos y de vencedores) después de imposición y superposición, los dos universos, sin que nunca se borrara la asimetría intrínseca de sus relaciones, se integraron en un sincretismo creativo y funcional para las circunstancias imperantes. Por esta razón, es importante esbozar las líneas maestras de la historia de la disociación entre cristianismo oficial y popular, porque es una de las claves para la comprensión de algunos aspectos de la historia cotidiana de América Latina.

Al referirse a este tortuoso proceso, Carlos Fuentes lo resumió así:

La respuesta a tal herida fue, asimismo, religiosa y cultural, más que política. Para crear nuevas identificaciones en la sociedad, importaron menos las endebles leyes políticas que la moderna adhesión religiosa promovida por la aparición de una cultura cristiana y fortalecida por la asimilación sincrética del mundo antiguo mexicano.¹

La cuestión de catolicismo popular²

Llamamos *religiones populares* a aquellas versiones de los sistemas religiosos de cada cultura que se elaboran y se administran desde los márgenes del saber y del poder de cada grupo humano. Por consiguiente, la configuración de este espacio sociocultural tiene que ver con la evolución de la división del trabajo social o la especialización.

En las primeras etapas del desarrollo cultural, se puede decir que no hay especialistas: todos los miembros que alcanzan los 12 años saben todo lo que hay que saber. Un saber y unas habilidades compartidos por todos, sin individuos especializados o mínimamente especializados. Cada jefe de clan es guerrero, juez, chamán, sabio, memoria del grupo y muchas cosas más.

Cuando la especialización se incrementa, esas funciones son desempeñadas por personas que pertenecen a grupos de especialistas: soldados, sacerdotes, sabios, productores, campesinos, pastores, etc. En consecuencia, quienes las ostentan adquieren poder e influencia sobre la comunidad en la misma proporción en que ésta depende de tales funciones para su vida cotidiana. Se empiezan a configurar, por una parte, el *centro* y,

¹ C. Fuentes, *Nacionalismo e integración*, 1991, México, DOPSA, núm. 1, *Este País*.

² Nuestro pretendido enfoque *protestante* del catolicismo popular que –quizás en un exceso de alevosía– enunciamos en el título de este trabajo, tiene dos fundamentos básicos: el uno, por el análisis que hacemos del mismo en relación con los principios fundamentales de la Reforma; y el otro, por la perspectiva dialéctica que privilegiamos en el manejo del tema. La resistencia “a los curas y a sus libros” que ha caracterizado a la religión popular católica durante toda su historia, es otra suerte de *protesta persistente*, no a las indulgencias ni a los sacramentos, ni al Papa como hizo Lutero y su movimiento, sino al monopolio clerical y teológico en la producción y administración de los bienes religiosos.

por otra, la *periferia* o margen sociocultural como realidades diferenciadas. Algunos todavía prefieren, no sin razón, llamar al fenómeno “división en clases sociales”. La diferenciación no es sólo *nomenclatura*. Sea lo que fuere, lo que nos interesa es destacar que, de esa diferenciación se derivan cosmovisiones y estructuras culturales radicalmente diferentes, tanto en sus relaciones con la naturaleza como en su dinámica social y en sus relaciones con lo sagrado. Al binomio de esta diferenciación el antropólogo Robert Redfield lo llamó Pequeña Tradición (marginal) y Gran Tradición (centro). En otras palabras: en toda cultura que ha alcanzado un desarrollo suficiente de especialización puede diferenciarse una cultura de la élite del saber y del poder (principalmente representada por los líderes políticos y religiosos) y una cultura de los estamentos bajos (aldeanos, agricultores, etc.).

Aunque para los creyentes nunca se podrá reducir lo religioso a *simple* fenómeno cultural, no hay religión que pueda eximirse del pago de peaje por los caminos de la sociedad y la cultura. Por esa razón:

Entendemos por religión popular: la sistematización de la experiencia religiosa elaborada por grupos social, cultural e institucionalmente marginales a partir del proceso de construcción de su identidad colectiva y desde la dinámica propia de su ubicación social e institucional.³

Para el tema que tratamos, tengamos en cuenta que en toda religión socioculturalmente establecida, se enfrentan, de diferentes maneras, la *Gran Tradición* (la versión oficial que la élite de los funcionarios hace de los mitos, teologías, dogmas, liderazgos y normas éticas) y la *Pequeña Tradición* (la versión popular de esos mismos elementos reapropiados y redefinidos en función de la condición marginal de sus usuarios).

Dado que fue en el siglo XVI cuando el cristianismo europeo se escindió en cristianismo reformado (Lutero) y el cristianismo tradicional que se llamará desde entonces catolicismo romano, a la versión popular de éste le llamaremos catolicismo popular.

³ José Luis González Martínez, *Fuerza y Sentido. El catolicismo popular a comienzos del siglo XXI*, 2002, México, Ed. Dabar, p. 61.

La versión popular del catolicismo es, además de una experiencia religiosa para los creyentes, una realidad cultural, histórica y socialmente consistente en sí misma. Esto quiere decir que, antes que problema es respuesta, antes que “no-elitista” es popular, antes que negación es afirmación y antes que deficiencia doctrinal, es un modo de plenitud de sentido. Con esto queremos enfatizar que el catolicismo popular latinoamericano que se configura en estas tierras, en parte como producto trasplantado de Europa y, en parte, como resultado creativo del encuentro con las culturas y los procesos sociohistóricos que tienen lugar en este continente, no puede ser definido por lo que le falta o le sobra en relación con el catolicismo oficial o de la élite; es cierto que lleva en sí, como elemento constitutivo, una relación dialéctica respecto a la forma de sistematizar lo cristiano que se ha venido en llamar “oficial” (que no es lo mismo que “lo válido”, en exclusiva), pero esa relación surge de realidades configuradas, estructuradas y consistentes en sí mismas. Lo que decimos no es mera retórica. Dado que las relaciones de lo popular y lo elitista en el catolicismo se inscriben dentro del marco de las relaciones entre cultura dominante y culturas subalternas, debemos tener en cuenta que ha sido la cultura dominante el lugar desde el cual la Iglesia oficial ha teorizado sobre la religión popular y, ese discurso, radicalmente etnocentrista, ha sido formulado dando por supuesto que el “canon” de la realidad era la cultura dominante y, en ella, el catolicismo de la élite eclesiástica. Esto implica que, si se quiere hablar de catolicismo⁴ popular desde sí mismo, debemos intentar –hasta donde sea posible– un discurso descentralizado y liberado de los condicionamientos que la cultura eclesiástica dominante ha venido imponiendo.

Históricamente, el cristianismo popular es *inventado* como problema, al mismo ritmo que la jerarquía eclesiástica va organizando sus pretensiones institucionales y su necesidad teológica y política de controlar el pensamiento y el comportamiento de la feligresía (ortodoxia y orto-

⁴Teniendo en cuenta que el período histórico en el que nos movemos en este ensayo culmina en el siglo XVI con la Reforma protestante, momento en el que el cristianismo romano se apropia del término *catolicismo*, en el texto usamos indistintamente las expresiones *cristianismo* o *catolicismo popular* para referirnos a los mismos fenómenos.

praxis). Así expresado, nos encontramos en las inmediaciones del marco conceptual de Bourdieu,⁵ especialmente en su ensayo sobre la *Génesis y estructura del campo religioso*. El proceso fue lento y, en el camino, tuvieron que hacerse no pocas concesiones con las religiones de los pueblos germánicos que se habían injertado en el viejo tronco grecolatino. Por ejemplo, en el año 731, los obispos españoles reunidos en el XVI Concilio de la iglesia visigoda en Toledo, reconociendo un cristianismo real en el que estaban vigentes las ofrendas a las divinidades ancestrales, tuvieron la prudencia de exigir que las ofrendas hechas ante fuentes, piedras y árboles sagrados fuesen llevadas posteriormente al templo cristiano.⁶ Ya habían pasado siete siglos de presencia cristiana en Europa y las actas de este concilio simplemente dejan testimonio de un largo proceso sincrético en el que la exquisitez de las abstracciones teológicas de los dogmas de Nicea, Éfeso, Calcedonia y Constantinopla tenían que condescender con las religiones naturalistas de los nuevos pueblos que habían entrado en el ámbito cristiano. ¿Tolerancia o impotencia? Poco importa. Obviamente, esta *negociación* no era buscada por los obispos sucesores de aquellos que en los grandes concilios de los siglos IV y V habían sostenido las batallas por la ortodoxia y habían condenado herejes.

Sin embargo, el cristianismo popular de los nuevos cristianos ya se resistía a abandonar sus creencias ancestrales y *protestaba* contra la imposición intolerante de los ministros encargados de la administración de la fe. Por lo tanto, no fue tan sencillo como Bourdieu deja suponer, el que los especialistas, mediante su monopolio de la gestión de los bienes simbólicos, constituyeran el campo religioso como espacio social especializado en la producción y gestión del capital religioso cristiano. De hecho, nunca lograron el control no sólo de los ritos y las creencias, sino ni siquiera de las formas de organización que iban integrando la identidad colectiva. La historia del catolicismo popular, se puede decir que, entre otras cosas, es la historia de la resistencia y protesta (más

39

⁵ Pierre Bourdieu, "Genèse et Structure du camp religieux", *Revue Française de Sociologie*, 1971, Paris, XII; *Relaciones*, 2006, El Colegio de Michoacán, vol. XXVII, núm. 108, pp. 29-84.

⁶ L. Maldonado, *Génesis del catolicismo popular*, 1979, Madrid, Ed. Cristiandad, p. 40.

JOSÉ LUIS GONZÁLEZ

o menos solapadas o explícitas) de las formas religiosas del pueblo contra el pretendido monopolio de los funcionarios.

La constitución de un campo religioso es correlativa de la desposesión objetiva de los que están excluidos de él y que se encuentran constituidos por eso mismo en tanto que laicos (o profanos en el doble sentido del término) desposeídos del capital religioso (como trabajo simbólico acumulado) y que reconocen la legitimidad de esta desposesión por el solo hecho de que la desconocen como tal.⁷

Por esa razón, si bien Bourdieu logra algún resultado sobre ciertos aspectos de la función política de la religión de los especialistas, su etnocentrismo no le permite llegar a una visión antropológica integral e intercultural de la complejidad de las relaciones entre religión, sociedad y cultura. Por eso no puede contestar esta pregunta crucial: ¿por qué los especialistas monopólicos del campo religioso que llegaron con las ciudades y el Estado, gozando de todo el poder religioso y aliados de todo el poder político legitimado por ellos, nunca pudieron controlar la autonomía de producción y gestión del *otro campo religioso* insertado en las culturas marginales, representadas en la *pequeña tradición* de Redfield⁸ o en lo que comúnmente se ha llamado *religiones populares* o *subalternas*?

Desde un punto de vista, quizás excesivamente institucional, ha sido común presentar el feudalismo como el período en el que Europa quedó cristianizada; sin embargo, desde un punto de vista antropológico, es más evidente que el cristianismo y la propia estructura eclesiástica, políticamente quedaron feudalizados y culturalmente germanizados. Este último aspecto fue tan fuerte que hasta los mismos clérigos rurales participaban, en buena armonía, de esa abigarrada religiosidad sincrética que estaba configurándose.⁹

⁷ P. Bourdieu, *Génesis y estructura del campo religioso*, 2006, Zamora, El Colegio de Michoacán, p. 42-3.

⁸ R. Redfield, *El mundo primitivo y sus transformaciones*, 1963, México, FCE.

⁹ Salvador Rodríguez B., "Sociedad campesina y mundo urbano", *Propiedad, clases sociales y hermandades en la Baja Andalucía*, 1972, Madrid, Siglo XXI.

El catolicismo popular como desafío institucional

En los tiempos modernos, la primera ofensiva explícita contra el cristianismo popular se plantea a partir de la Reforma protestante y la Contrarreforma católica, es decir, al interior de las grandes confrontaciones por la ortodoxia y por el control religioso de Europa que caracterizaron los inicios de la época moderna. Concretamente, Erasmo de Rotterdam representa la primera crítica sistemática que conocemos; en ella el “*cristianismo de los débiles*” (popular) es juzgado y menospreciado desde el modelo del “*cristianismo de los fuertes*” (élites cultas o gran tradición) que representan la verdadera milicia cristiana, capaz de conducirse por sí misma teniendo como criterio la Biblia. Ciertamente, el modelo de cristianismo en el que pensaba Erasmo, si bien se distanciaba mucho del cristianismo real popular, no estaba menos lejos del modelo deseado por la jerarquía romana de su tiempo, cuya función intermediaria o *pontifical*, en su enfoque, era seriamente puesta en entredicho.¹⁰ Se puede decir que Erasmo representa la primera ruptura racionalista con la religión popular pero, curiosamente, en la pugna entre el cristianismo de los teólogos y el del pueblo parece optar por el de éste último: “La erudición de todas (las escuelas teológicas de su tiempo) es tan complicada que los Apóstoles mismos tendrían necesidad de recibir a otro Espíritu Santo para disputar de tales materias con esos teólogos de una nueva especie [...] La filosofía de Cristo se refugia en los impulsos del corazón y no bajo los silogismos; ella es una vida, no el objeto de sabias controversias”.¹¹

Evidentemente, para Erasmo, prototipo del nuevo *ethos* renacentista y humanista, el paradigma ya no es el hombre piadoso del siglo XIII, sino el hombre “culto”, en los términos en que él lo describe en su *Manual del soldado cristiano*. Para este humanista, al menos en su primera etapa de intelectual intransigente, el pueblo cristiano (Iglesia visible) está atrapado por una “religión de ceremonias y del imperio de la letra de la ley”, pero desprovisto de la auténtica piedad. El arma principal del “soldado cristiano” (modelo) no son los sacramentos y ni siquiera la realidad

¹⁰ H. Tüchle, *Nueva Historia de la Iglesia*, 1987, Madrid, Ed. Cristiandad, tomo III, pp. 55-6.

¹¹ L.-E. Halkin, *Erasmo*, 1977, México, FCE, 1977, pp. 162-3.

JOSÉ LUIS GONZÁLEZ

institucional de la Iglesia, sino la Sagrada Escritura (su interpretación culta y humanista) que debe conducir al hombre a lo esencial de la vida cristiana: la práctica de las virtudes de Cristo. Pero a esta práctica, obviamente, sólo puede llegar el hombre culto. Para éste, las costumbres y tradiciones religiosas populares ya no tienen sentido. Quien las practica pertenece a la masa que sigue presa de la religión de la Iglesia visible y por eso necesita de preceptos, sacramentos, costumbres, tradiciones y estructura eclesial (autoridad): es la religión de los débiles.¹²

No obstante, muy probablemente como consecuencia de su paso por Roma, en la última parte del trayecto de su vida, parece reconciliarse con la sabiduría popular (*estulticia* para muchos sabios) y desconfiar de la *sabiduría* poco práctica y vital de los intelectuales, tal como lo expresa en su *Elogio de la Locura*:¹³

Si ha de comprar algo, si ha de hacer un contrato, si, en resumen, ha de hacer alguna de esas cosas sin las cuales esta vida no puede seguir su curso cotidiano, dirías que el sabio ese es un pedazo de alcornoque y no un ser humano. Hasta ese punto llega su total inutilidad, para sí mismo, para la patria y para los suyos, puesto que no conoce nada de los asuntos corrientes y se aparta larga y ampliamente de las ideas populares y de las costumbres ordinarias.¹⁴

La crisis de la Reforma Protestante remeció no sólo la estructura eclesiástica del cristianismo europeo, sino las convicciones religiosas del pueblo y, de manera especial, de los círculos humanistas. Reforma y Contrarreforma obligaron a definir posiciones con nitidez. El mismo Erasmo vivió momentos de indecisión entre los dos bandos y, aunque en algunos principios luteranos vio la prolongación de su propio pensamien-

¹² Tuchle, *ibid.*, p. 57.

¹³ Erasmo escribió estas reflexiones en la casa de Tomás Moro (su amigo más importante, tal como se lo expresó en carta de 1502), en Londres. Moro, además de haber escrito la obra *Utopía*, fue canciller de Enrique VIII. En parte por su vida de ejemplar honestidad y en parte por la larga confrontación entre el monarca inglés y el papa Julio II (1503-1513), habiendo sido ejecutado por el rey por haberse negado a ser parte de la Iglesia anglicana, separada de Roma, Moro posteriormente fue canonizado y declarado santo católico en 1935.

¹⁴ Erasmo de Rotterdam, *El elogio de la locura*, 1984, México, Ed. Origen, pp. 44-5.

to, por otra parte, constató, decepcionado, que la suerte de la libertad del individuo tanto en el luteranismo como en el rigor del calvinismo, quedaba muy distante de los ideales humanistas e incluso luteranos que, en principio llegaban a conceder el derecho del libre examen e interpretación de los textos bíblicos a todo creyente.

Precisamente, uno de los campos de batalla de la confrontación religiosa que vive Europa en el siglo XVI, será la religión popular. Desde nuestro punto de vista, este hecho es clave para entender tanto la evolución hacia el pluralismo religioso a partir de los procesos de independencia en América Latina, como los cambios en la configuración religiosa de algunos de sus países en nuestros días.

Es claro que la religión popular siempre ha sido una experiencia cristiana, expresada en gestos rituales y acciones por los cuales el pueblo pretende tener acceso a Dios para hacerlo propicio a sus necesidades. Todos esos elementos e intenciones habían sido por siglos la expresión de su fe, profunda (al menos si nos atenemos a la fuerza con que daba sentido a su vida), pero no depurada ni ilustrada (si nos atenemos a los criterios de ortodoxia conceptual de los teólogos y al modelo humanista de Erasmo). Pero el problema con el protestantismo fue más radical: si la teoría de la salvación que predicaba Lutero tenía por principio fundamental que “sólo la fe salva”,¹⁵ con todo lo que implicaba de refuerzo de la subjetividad e interioridad humanas, es claro que la tradición religiosa popular en su conjunto quedaba descalificada por su supuesta escasez de fe (instruida) y su exceso de prácticas externas (seguridad de la objetividad que produce el esfuerzo humano). Vistas las cosas desde la nueva teología reformada,¹⁶ lo menos que se puede decir es que el voluntarismo expresado en la religión popular, al esforzarse por alcanzar los bienes de salvación, era casi blasfemo: “Sólo la fe en Cristo salva”, proclamó Lutero la noche de su *revelación*, al encontrarse con el versículo 17 (Rom 1). Por eso, la Reforma rompió con el abigarrado universo de las

¹⁵Tuchle, *ibid.*, p. 64. Esta conclusión a la que llega Martín Lutero después de años de azarosa y sincera búsqueda, la descubre expresada en el versículo 17 del cap. 1 de la *Carta a los Romanos*. Independientemente de lo que el “hallazgo” tenía de respuesta a su crisis personal, se convirtió en base para un modelo alternativo de estructura eclesiástica para el cristianismo.

¹⁶L. Febvre, *Marín Lutero, un destino*, 1956, México, FCE, pp. 37.

prácticas (obras) de la religión popular: en parte por lo que supuestamente tenían de magia (desde la exquisita ortodoxia de los teólogos de uno y otro bando), pero, sobre todo, por lo que tenían de iniciativa humana en un intento tenaz por ganar la salvación mediante sus obras devocionales. Todo esto mal podía avenirse con la “salvación sólo por la fe” que, como exclusivo regalo generoso de Dios, la nueva religión del libro proclamaba.¹⁷

Suprimidos los espacios sagrados (salvo, hasta cierto punto, las iglesias parroquiales y los cementerios) y eliminada la veneración a la Virgen y a los santos, así como el culto a los difuntos, el pueblo que siguió a Lutero vio reducirse su ritual a la celebración de la Cena, el bautismo, el matrimonio y las exequias oficiales. De este modo, se ofrecía al pueblo un nuevo esquema en el que la práctica religiosa quedaba casi exclusivamente reducida a la lectura de la Escritura y a la fe interior, y los lugares sagrados que habían marcado los hitos del peregrinar de la Europa medieval desaparecieron. El templo mismo, como espacio de reunión ya no era más lugar sagrado de encuentro con lo Otro, sino espacio de asamblea donde, a modo de escuela de fe, se estudiaba la Escritura. El pueblo católico siguió sin Biblia (expropiada por los clérigos) y el campesinado protestante, de la noche a la mañana, se encontró con una fe sin anclajes simbólicos externos (tachados por los *pastores* como idolatrías). Unos se quedaron con la Palabra materializada (si es que no fetichizada) en el Libro y los otros con la Imagen materializada (para los reformados también como fetiche de lo sagrado) en infinitas expresiones simbólicas constantemente renovadas.

No es mucho lo que se ha escrito sobre religión popular protestante en las primeras décadas de la Reforma. Por tanto, son escasos los estudios significativos sobre el profundo proceso de aculturación religiosa que tuvo que darse, a partir de la nueva propuesta de la Reforma, en la sociedad rural alemana, suiza, holandesa, etc. ¿Cómo pasó el campesinado del símbolo a la palabra, de un ritual predominantemen-

¹⁷ B. Vogler, *La piété populaire luthérienne dans les pays rhénans au XVI^e siècle*, en B. Plongeron, *Le Christianisme populaire. Les dossiers de l'histoire*, 1976, Paris, Le Centurion, pp. 123-4.

te “orético”, sensorial y emocional, a otro casi exclusivamente “ideológico”, conceptual y abstracto?¹⁸ Una cosa es cierta: si la salvación sólo llegaba por la fe personal, era indispensable mantenerla pura y podarla vigilantemente de toda la hojarasca que las tradiciones populares habían generado desde el encuentro sincrético de las categorías religiosas inculcadas por los monjes misioneros y los respectivos imaginarios de las culturas concurrentes.

Los santuarios tradicionales custodios de las reliquias y foco de atracción de peregrinaciones, desaparecen rápidamente por el rechazo reformador del dogma de la salvación por las obras. Esta desaparición es acogida con agrado por la gran mayoría de los fieles en la misma medida en que el aspecto financiero de las devociones es eliminado por su fuerte impopularidad.¹⁹

No obstante esta declaración, son la antropología y la propia dinámica de las culturas marginales las que nos dejan cierta sospecha de que las cosas no fueron tan sencillas. Esta sospecha no puede evitarla el análisis demasiado racionalista, teológico y etnocéntrico que realiza el autor. Cuando se refiere a la depuración a la que aludíamos líneas arriba, se le escapa este comentario con algunos detalles preciosos, que insinúan algo de lo que realmente ocurría al margen de la ortodoxia teológica luterana:

La Cena (equivalente a la misa católica) en particular, se transforma en un importante factor de cohesión social. Sin embargo, los adolescentes y ciertos marginales, a causa de su profesión, de su débil sociabilidad o su pobreza, han tenido tendencia a sentirse excluidos.²⁰

Esa tendencia a *sentirse excluidos* parece insinuar cierta resistencia temprana a la nueva racionalidad religiosa de los reformados. La alusión explícita a *marginalidad* y *pobreza* apuntan claramente hacia el ámbito

¹⁸ V. Turner, *La selva de los símbolos*, 1980, Madrid, Siglo XXI, p. 34.

¹⁹ Vogler, *op. cit.*, p. 123.

²⁰ *Ibid.*, p. 145 (trad. mía).

cultural de la *pequeña tradición*, siempre presente en las culturas marginales. En síntesis: algo no andaba bien en la nueva Iglesia protestante (y burguesa) que, como posteriormente lo pondría de manifiesto M. Weber,²¹ haría de la laboriosidad y del éxito económico, indicadores de la calidad de la fe personal y, por ende, de la certeza del don de la salvación.

Quizás una explicación de esa aparente facilidad con que se pasó de un esquema a otro deba buscarse en el conjunto de factores sociales, culturales, económicos y religiosos que permitieron vivir aquella coyuntura como un verdadero proceso de revolución eclesiástica que culminó en la escisión del campo religioso de Europa.

Hay otro campo en el que se aprecia con más contundencia que el imaginario cultural no se transforma por arte de magia y ni siquiera por arte de teología. No siempre fue fácil el manejo de la religión popular por parte de los líderes reformadores. Naturalmente, la ruptura con el Papado y la negación de las indulgencias no eran la solución de los más graves problemas que el pueblo arrastraba. La sociedad era mucho más que los problemas eclesiásticos. Muchas tensiones quedaban pendientes, no obstante los primeros gestos de rebeldía de los líderes de la Reforma. El movimiento campesino de Tomás Müntzer,²² por ejemplo, evidenció dichas tensiones. Este líder intentó dar dimensión histórica y sociopolítica a la Reforma. Al fin y al cabo, a los campesinos “reformados” les fastidiaban mucho más continuamente los príncipes alemanes con sus tributos que el Papa con sus indulgencias y lejanía. Así las cosas, es lógico que Müntzer pretendiera construir, para el pueblo pobre y sencillo, el Reino de Dios en la tierra, es decir, una sociedad en la que, sin señores, cada quien trabajase su tierra y comiese tranquilo sus frutos.

²¹ M. Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, 1984, México, Ed. Red de Jonás, p. 85.

²² Thomas Müntzer (1490-1525) fue uno de los primeros seguidores de Lutero, representando el ala radical de la Reforma y la dimensión sociohistórica del Evangelio. Fue predicador fervoroso de la Reforma, pero también el primero en darse cuenta de que, para los siervos, los señores eran más dañinos que el Papa y las indulgencias.

Esta guerra de los campesinos alemanes *reformados*, emblemática para la literatura marxista clásica, por su inspiración que empalmaba con los *principios del cristianismo*, además de poner de manifiesto las insuficiencias sociales de la *Reforma* eclesiástica luterana frente a “las reformas” que el pueblo anhelaba, es una excelente expresión del *proyecto social* que, con frecuencia, ha alentado en la religión popular, aunque no siempre haya llegado a explicitarse como en este caso. Los siervos feudales que seguían a Müntzer abandonaron los feudos y la labor en las tierras de los *señores*. Los príncipes alemanes, sus protectores ante el emperador y la Inquisición, presionaron a Lutero para que pusiera orden en los sublevados de Müntzer, haciéndolos regresar a la obediencia de la servidumbre. Se resistieron; y es que en su interpretación *libre* de la Biblia que Lutero les había proclamado, no concordaba la redención que Cristo les había ganado con la continuidad de la servidumbre. Por eso, en uno de sus artículos fundamentales por los que se regía su *República cristiana*, los seguidores de Müntzer declararon que “está de acuerdo con la Escritura que seamos libres”. Este movimiento —marginal a la Iglesia católica y a la Reforma protestante— será masacrado no tanto por sus ideales religiosos, cuanto por sus anhelos revolucionarios.²³ Lo cierto es que las dos cosas estaban inseparablemente unidas. Pero también representó la *protesta contra el Protestantismo* recién estrenado.

No debe perderse de vista que el proceso de la conquista de América se llevó acabo mientras por los caminos de Europa circulaban estas nuevas ideas, que tuvieron como consecuencia la escisión del régimen monolítico de la cristiandad occidental. Los actores principales de la Conquista y de la Colonia llegaron a estas tierras marcados por dicha dialéctica que sacudía al viejo continente. El cuidado extremo para que no entrasen las nuevas doctrinas reformadas a los dominios católicos americanos, por ejemplo, fue un factor que afectó tanto a decisiones políticas, económicas y militares, como a las actitudes que prevalecieron en la valoración y tratamiento de las culturas indígenas y sus religiones. De esa coyuntura, la síntesis cultural latinoamericana heredó un com-

²³ Tuchle, *ibid.*, p. 87.

JOSÉ LUIS GONZÁLEZ

ponente de intolerancia e intransigencia religiosa que, aunque sólo circunstancialmente reaparece, sigue agazapado y se deja ver recurrentemente a lo largo de su historia posterior.

El catolicismo popular en el contexto de la modernidad temprana

Lo usual ha sido que la Iglesia católica ha explicado la Reforma protestante desde sí misma. Entendiéndose a sí misma como autoridad sagrada, quien *protesta* contra ella es hereje y quien sale de ella se pierde. No obstante, nosotros postulamos que, en buena medida, las tensiones institucionales que vive el catolicismo en su interior y en relación con las culturas de los pueblos, que incluye a América Latina, reflejan un cierto *protestantismo popular católico* que, si bien no alcanzó a separarse, nunca desistió en sus demandas de autonomía. En otras palabras: es posible también una interpretación de la Iglesia católica desde el protestantismo. Esta lectura podría permitir tanto una comprensión de las relaciones históricas e institucionales del catolicismo popular latinoamericano, como algunos rasgos de la concurrencia de catolicismo y protestantismo por conservar o incrementar su influencia entre los pueblos latinoamericanos.

a. Lutero se oponía a la función sacerdotal y pontifical de la jerarquía católica como mediación *pontifical* del hombre con lo sagrado; y lo mismo respecto a otras mediaciones, como los santos y la Virgen María: sólo Cristo salva. Curiosamente, la religión popular incomoda a los pastores católicos por su libertad en cuanto a elegir sus mediaciones y por la consiguiente relativización que ejerce sobre el pretendido valor absoluto e indispensable de los *pontífices*, que se atribuyen tal mediación.

b. En cierto sentido, el protestantismo significa una recuperación del poder de los laicos en la administración de los bienes simbólicos de la comunidad; el catolicismo popular, entre otras cosas, es la persistente voluntad popular de conservar, interpretar y administrar su propia tradición religiosa (creencias populares, organización con base en siste-

mas de mayordomías, cofradías, jerarquías civico-religiosas, responsabilidad popular sobre el espacio físico sagrado, etc.). En otras palabras: si la teología da cuenta de lo que se podría llamar la historia del despojo de las responsabilidades (y por tanto del poder religioso) de los laicos, tal como lo destaca Bourdieu, el catolicismo popular da cuenta de la historia de autonomía y resistencia popular ante ese despojo. La religión popular, en cuanto tal, ha sido siempre relativamente anticlerical y solapadamente *protestante*.

c. El protestantismo centró su sistematización de lo cristiano sobre el principio de que “sólo la fe salva”. La Contrarreforma centró su lucha contra tal herejía saliendo en defensa de la “necesidad de las obras”, además de la fe. Sin embargo, el efecto más corrosivo de tal principio era el de la relativización de la función de la Iglesia en su conjunto como institución mediadora. ¡Si sólo la fe personal salva, todo el aparato eclesiástico sale sobrando! En este sentido, se puede decir que pocas cosas reflejan con tanta claridad la religión popular como esa búsqueda permanente del poder sagrado que tiene capacidad de salvar. Hasta se puede decir que allá donde el pueblo detecta una epifanía de poder sagrado, allí nace un nuevo fenómeno religioso. Pero, por otro lado, pocas cosas ponen más nerviosos a los pastores que ese constante hallazgo de nuevos poderes sagrados o, mejor dicho, nuevas manifestaciones del poder de lo sagrado no administradas por ellos. El pueblo siente que sólo la fe en los poderes sagrados (Dios, Cristo, la Virgen, los santos y otros) manifestada en sus rituales les puede propiciar el poder salvador que de ellos emana y otorgar sus *milagros*.²⁴

²⁴ En nuestros trabajos de campo sobre estos temas, hemos llegado a la conclusión de que, en el imaginario de las religiones populares, digan lo que digan los teólogos, merece el nombre de *milagro* todo hecho o acontecimiento que, desbordando favorablemente la inercia cultural, social y estadística, es percibido por los creyentes como un don de los poderes sagrados. Donde el 40% de los niños mueren antes de los 7 años, ver a un hijo llegar a los 16 años, desde la visión religiosa de sus padres, es un milagro. Cfr. José Luis, González Martínez, *Fuerza y Sentido. El catolicismo popular a comienzos del siglo XXI*, 2002, México, Ed. Dabar; *El Huanca y la Cruz. Creatividad y autonomía de la religión popular*, 1989, Lima, Ed. IDEA-TAREA; R. Melgar y J. L. González, *Los combates por la identidad. Resistencia cultural afroperuana*, 2007, México, Ed. Dabar.

d. El protestantismo hoy, como durante los tiempos siguientes al Concilio de Trento, sigue siendo, más de lo que muchos pastores católicos estarían dispuestos a reconocer abiertamente, factor presente en el diseño del tratamiento pastoral que recibe el pueblo católico. Para los hombres de la Contrarreforma (respuesta católica a la Reforma protestante) la religión popular fue motivo de preocupación pastoral por diversas razones. En primera instancia, les preocupaba la vulnerabilidad de la religión popular ante las nuevas doctrinas de los reformadores, su escasa formación teológica. Pero, en un segundo momento, el motivo de inquietud será la resistencia que el pueblo ofrece a la penetración de las definiciones doctrinales (dogmas) y las normas de acción que vienen del Concilio de Trento, como parte de una gran respuesta institucional a la Reforma. Curiosamente, la Contrarreforma osciló entre dos actitudes opuestas, e incluso contradictorias, ante la religión popular: por un lado, se entiende que ésta (convicciones y prácticas tales como la devoción a la Virgen y a los santos, así como un sinnúmero de prácticas y costumbres rechazadas por los protestantes como supersticiones o idolatrías, por ejemplo) constituye el mejor baluarte contra el protestantismo que despoja al pueblo de sus tradiciones; pero, de otro lado, dado que la autonomía con que manejan las masas sus prácticas religiosas quita influencia y poder a la jerarquía, en la aplicación de “*las reformas*” de Trento, se introduce en los hombres de Iglesia una actitud crítica y, hasta cierto punto, *reformadora* frente a la religión del pueblo; por momentos, tan enemigo de la religión popular resultó ser un cura moderno como un pastor protestante.

Uno de los muchos ejemplos ilustrativo de esto que decimos lo tenemos en el caso de Vialart de Herse, obispo de Châlons-sur-Marne (Francia, 1640-1680), a más de un siglo de la escisión religiosa de Europa y del Concilio de Trento. Este hombre, sinceramente interesado en llevar adelante el espíritu contrarreformista de Trento, manifestó grandes reservas frente a muchas de las prácticas religiosas populares que sólo eran, para él, “puras devociones” de dudosa ortodoxia. Entre el modelo tridentino y el modelo popular parecía existir mucha distancia. Es claro que el pueblo no podía entender y, mucho menos, aceptar, que su rechazo del protestantismo exigiese el tener que retrasar en los campos

sus cosechas por no poder trabajar el domingo, como día sagrado. Tampoco podía aceptar el renunciar al carácter festivo y culturalmente incluyente²⁵ que tenían sus celebraciones religiosas, en las cuales siempre había sabido encontrar tiempo para la procesión, la feria y los escarceos amorosos entre los jóvenes enamorados que conseguían romper el cerco del control social. De este modo, al llegar los tiempos modernos, comienza a esbozarse en los estamentos oficiales del catolicismo el problema pastoral de la religión popular, entendido, sobre todo, como la resistencia que el pueblo ofrece a ser asimilado por las nuevas enseñanzas y prácticas oficiales que se derivan de la Contrarreforma. Como explicación global del fenómeno, una parte del clero señalará la *ignorancia* en que vive el pueblo que, al reflejarse en su religión, provoca la resistencia “a los sacerdotes y a sus libros”.²⁶ Estos forcejeos por llevar al pueblo a la espiritualidad clerical se intensificaron con la Ilustración y el Racionalismo. En realidad, entre otras cosas, lo que tenía lugar era un proceso de agudizada confrontación de la Gran tradición contra la Pequeña tradición que la racionalidad moderna estaba exacerbando.

También en España y Nueva España se hicieron muchos esfuerzos por parte del clero, promovido por el despotismo ilustrado, para eliminar las “supersticiones”; en ese rubro entraban muchas prácticas de la religión popular que no concordaban bien con la nueva racionalidad de la economía política, con las intenciones de asimilación cultural por medio de la escolarización y, sobre todo, en el caso de Nueva España, por la castellanización forzada. En esta misma línea, por ejemplo, son frecuentes entre el siglo XVIII y XIX las críticas que aparecen en las *Visitas* que realizan los obispos a sus diócesis contra los *abusos* que se cometen en los santuarios y grandes centros de peregrinación con motivo de los festejos que se celebran en ellos. En otros casos, a raíz de esas

²⁵ J. Matet y R. Pannet, “Vialart de Herse: le sens et les limites d’une ‘reformation’”, en *Le christianisme populaire. Les dossiers de l’histoire*, 1976, Paris, Le Centurion, p. 147. Particularmente importante para comprender la dinámica interna de la religión popular es la obra de C. Álvarez Santaló, M. J. Buxó y S. Rodríguez Becerra (coords.), *La religiosidad popular*, 1989, Madrid, Anthropos, 3 vols.

²⁶ *Ibid.*, p. 169.

JOSÉ LUIS GONZÁLEZ

mismas visitas pastorales, se llega a decretar la supresión de cofradías en los lugares en que se considera que han proliferado demasiado; en realidad, estas decisiones iban encaminadas a suprimir las fiestas que las cofradías sufragaban... y es que las fiestas, tanto porque se dejaba de trabajar como porque se despilfarraba, junto con las denunciadas borracheras, constituían la *antítesis de la nueva racionalidad económica*. ¿Qué profundas razones podía haber si no para que la misma Iglesia suprimiese instituciones que ella misma había implantado como instrumento de conquista espiritual? ¿O es que, a su juicio, el pueblo se había cristianizado *demasiado*?

Este proceso por el que se pretendía modernizar las tradiciones populares no siempre fue pacífico. No obstante el éxito relativo de la pastoral ilustrada, la religión popular se replegó y resistió. Cuando las élites censuran la religión popular, como señala B. Plongerón refiriéndose a este proceso, las devociones populares toman entonces un giro, ya sea de religión de combate, ya de religión paralela hasta la clandestinidad, “porque nunca es de buena gana que los fieles renuncian a sus tradiciones inmemoriales sean cuales sean las razones que se invocan para su supresión”.²⁷ En 1789, en Cahors (Francia), la muchedumbre asedió el palacio episcopal y comenzó a saquearlo; fue suficiente para que el obispo restaurase las fiestas populares que había suprimido, aplicando los decretos de Trento. Finalmente, tuvo que consentir el regreso al calendario antiguo y que se siguiese tocando a rebato para protegerse de las tormentas y evitar la pérdida de las cosechas.

Desde su unidimensionalidad racionalista del principio de contradicción, la lógica de las élites no podía entender la condensación de significados aparentemente paradójicos de la Religión popular. Aquella lógica quedaba desbordada. La mentalidad popular o de la *pequeña tradición* según Redfield, sabe pasar, sin ningún desgarró interior emocional o lógico, de la misa a la romería y del bautismo de sus hijos al toque a rebato para ahuyentar la tormenta. Las comunidades marginales, por lo común, no ven la necesidad de escoger entre “contrarios”

²⁷B. Vogler, *op. cit.*, p. 190.

si los supuestamente contrarios les son *funcionales* y les permiten vivir. Pocas veces las élites ilustradas de la Iglesia católica se han percatado de que el pueblo no pretende competir con sus discursos teológicos ni con su ortodoxia. Los grupos marginales de su religión hacen más un camino en el que se articula su vida que un discurso, y, en ese camino, fe y lucha por la sobrevivencia forman una unidad indisociable que, quienes viven en niveles de confort y seguridad, difícilmente pueden entender.

Esta confrontación tuvo una especial virulencia en España y Nueva España con motivo de la implementación de la nueva racionalidad socioeconómica del Despotismo ilustrado. Es sabido que los obispos promovidos por los Borbones para apoyar su política, eran, por momentos, más que pastores agentes de modernización, así como promotores de *las luces* y del progreso. La economía política que se trataba de implantar parecía chocar con las “supersticiones” y tradiciones del pueblo. Como el obispo francés que mencionábamos anteriormente, también los curas y obispos hispanos y novohispanos consideraban su deber limpiar de supersticiones las mentes campesinas para allanar el camino del progreso. Nótese que, en tales circunstancias, los críticos no eran furibundos jacobinos, sino el propio clero ilustrado, que consideraba indispensable la reforma de la Iglesia y, especialmente, de las prácticas populares²⁸ para llevar a su feligresía a la era de felicidad y progreso ilimitados que la nueva racionalidad prometía. En este empeño coincidieron, en España, hombres como Gaspar de Jovellanos, Meléndez Valdés, el Padre Feijoo y otros;²⁹ y en Nueva España, obispos como Fabián y Fuero, Abad y Queipo, Bergosa y Jordán, etc. Lo cierto es que, precisamente en el campo de la agricultura y de las relaciones con la naturaleza, la línea divisoria entre lo natural y lo sobrenatural, en el ámbito de la cultura popular (¡y no tan popular!) era, con frecuencia, sutil y borrosa.

²⁸ W. J. Callaham, *Iglesia, poder y sociedad en España, 1750-1874*, 1989, Madrid, Ed. Nerea, p. 85.

²⁹ J. Sarrailh, *La España Ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*, 1981, México, FCE, p. 62. También R. Herr, *España y la revolución del siglo XVIII*, 1988, Madrid, Aguilar.

Conclusión

La realidad es siempre más compleja que las instituciones que pretenden administrarla, y más que los paradigmas en que aquéllas supuestamente se sustentan. Ninguna de nuestras tipologías remplace los hechos; a lo sumo, ayuda a ordenarlos y clasificarlos por un tiempo.

La confrontación religiosa que tuvo lugar en la Europa del siglo XVI, en primera instancia, en el fondo, no llevó al campo de batalla a dos iglesias, sino a dos cuerpos de especialistas que pugnaban por el poder que representaba el monopolio de la producción y gestión de los bienes simbólicos del campo religioso cristiano. En los dos lados hubo gente sincera en su fuero interno y ciega por la codicia del Poder y la Verdad en exclusiva. Sin duda, el liderazgo de Martín Lutero fue más de carácter profético —en los inicios— buscando confrontar a la Iglesia romana con la revelación que se le había manifestado mediante la lectura de la *Carta a los Romanos*. En la Iglesia católica, hacía tiempo que sus sacerdotes con el Sumo pontífice a la cabeza, habían cerrado las puertas y privado de la palabra a los profetas. Por cierto, también el judaísmo rabínico medieval había hecho otro tanto, recluyéndose en la Palabra y en la observancia de la tradición. El primer profeta protestante sacrificado por la Reforma fue, sin duda, Tomás Müntzer que, por representar la causa de los campesinos, afectaba a los intereses de los señores feudales y amenazaba la alianza protectora de Lutero con ellos.

El tercero en discordia en la pugna entre Protestantismo y Catolicismo fue la feligresía y su religión popular, dotada de su propia cosmovisión no coincidente con la de la Gran tradición tanto de los sacerdotes como de los pastores. En cierto modo, el conflicto de tres bandas quedó constituido por dos teologías y el sentido común pragmático de los campesinos cristianos. La teología de Lutero fue muy adecuada para los burgueses del *espíritu del capitalismo*; en cambio, la de los dogmas católicos sólo era asequible para los teólogos y algunos sacerdotes, no todos.

El devenir de la relaciones del catolicismo popular con la Iglesia oficial ha llegado hasta nuestros días y está a la vista: a la misma distan-

cia que la Catedral y el Tepeyac o Chalma; esa misma distancia puede considerarse equivalente a la práctica de autonomía sin ruptura en que ha vivido respecto a la jerarquía y su propuestas. En cambio, la cercanía entre teología protestante y feligresía se vio más estrecha desde los comienzos, quizás por la necesidad de mayor control cercano que la *secta* suele sentir respecto a sus adeptos.³⁰ Tal como lo hemos expresado, ni el abandono de las tradiciones y significados de la tradición popular medieval ni la asimilación a las nuevas propuestas luteranas fueron tan rápidas y sencillas como se suponía.

¿Dónde inicia y termina una *protesta*? Los campesinos de Müntzer, en los primeros años, protestaron contra una teología que alejaba al Papa, pero conservaba la cercanía y el dominio de los príncipes. Hoy, la Iglesia católica pierde progresivamente poder de convocatoria. Todo indica que pierde más influencia y poder de convocatoria que católicos nominales. Es posible que estemos asistiendo a una desinstitucionalización de las religiones, más que a una caída libre de las mismas. Nuestra relativamente abundante participación en congresos sobre el tema, nos ha permitido encontrar colegas de la tradición protestante que (al escuchar nuestra exposición sobre la autonomía del catolicismo popular respecto la institución católica) constataban en sus iglesias (luteranismo histórico) un incremento notable de adeptos con escasa frecuencia de sus templos. En estos casos podría tratarse de un debilitamiento del control cercano que, en otros tiempos, era tan característico de la *secta*. En otros casos, se atestigua que la distancia entre el estilo de liderazgo, poder y ministerio entre un pastor y un sacerdote, en cuanto a mediación necesaria y *de facto* con lo sagrado, es cada vez menor.

Estas reflexiones sobre el talante *protestante* e inconforme de la religión popular, unido, paradójicamente, con su perfil esencialmente conservador de la identidad de las comunidades locales, nos lleva a algunas otras consideraciones que tienen que ver con la evolución del fenómeno religioso en nuestros días.

³⁰ Sin ninguna connotación peyorativa ni juicio de valor, tomamos el término *secta* en el mismo sentido sociológico que le da Bryan Wilson en su obra *La religión en la sociedad*, Barcelona, Labor, 1969.

JOSÉ LUIS GONZÁLEZ

Es claro que la crisis de los paradigmas totalizantes (ideologías políticas y religiosas, entre otros) unida al ascenso de la cultura laica, ha venido afectando severamente a la posición social de las iglesias. Si el fortalecimiento de la cultura laica tiene que ver más con la modernidad, las crisis de los paradigmas está más relacionada con la crítica postmoderna contra la modernidad. La laicidad moderna ha socavado el poder de los aparatos eclesiásticos y su poder de convocatoria; pero poco se ha metido con el mundo de la *pequeña tradición*; como contraparte, el repliegue postmoderno hacia lo local, en oposición a la absolutización de la globalización, ha abierto el espacio y la vigencia de la religión popular como ancestralmente ligada a las comunidades locales.

Hoy, los poderes e influencia de la Iglesia católica oficial sobre la autonomía de la religión popular en la gestión de sus bienes simbólicos (ritual, organización, tradiciones, etc.) están limitados por la cultura laica; las comunidades locales tienden progresivamente a bajar su guardia defensiva o *protestante* frente a lo que queda de monopolio del clero. Quizás no disminuye lo *católico* del pueblo *católico* mexicano que participa del ámbito de la religión popular, pero sí su clericalismo dependiente. Después de todo, no han sido pocas las ocasiones históricas en que este pueblo ha mostrado ser católico, juarista y un tanto anticlerical.