

FAMILIA Y SOCIALIZACION RELIGIOSA

LA TRANSMISION DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR EN EL PERU

José Luis González Martínez

INTRODUCCION

La familia es, en todas las culturas, el principal órgano transmisor de las mismas. Poco importa si, según los casos, es el padre o el hermano de la madre quien ostenta la autoridad y encarna la fuerza imperativa de los deberes culturales; de cualquier forma, los individuos humanos empezarán a incorporarse a la cultura de su familia al menos desde el día de su nacimiento.

Dentro de ese proceso, pocas cosas son tan cuidadosamente transmitidas como las tradiciones religiosas. Para toda cultura, en su religión se esconde una parte esencial de su identidad. Ella, como lo expresó en forma clásica Durkheim, entrega a los individuos las representaciones colectivas que, al ser compartidas, hacen posible la convivencia solidaria porque permiten poseer una misma visión del mundo, la creencia en unos mismos dioses, la participación en los mismos rituales en los que el grupo se reconoce y la aceptación de un mismo código ético que sancione los deberes y derechos colectivos. De esta forma, la familia, al entregar la religión, transmite una parte esencial de la conciencia colectiva.

Sin embargo, en sociedades complejas como la peruana actual, la homogeneidad social, incluso en el ámbito de lo religioso, está lejos de constituir una unidad monolítica. Así, como la división social del trabajo se hace más sofisticada y, a diferencia de lo que ocurre en grupos más elementales, ya no todos los miembros del grupo dominan el conjunto de su cultura, los especialistas religiosos pueden llegar a tal grado de refinamiento en ideas y prácticas religiosas que la masa, por resistencia o por disfuncionalidad, sigue caminos propios, más o menos distantes de la "oferta oficial". La familia se constituye, en esta situación, en el principal agente de transmisión de esa forma de experiencia religiosa que comúnmente se denomina *Religiosidad Popular*.

En las páginas que siguen nos proponemos analizar el peculiar modo de socialización de la Religiosidad Popular que tiene lugar en la familia peruana.

I. *SOCIALIZACION Y TRADICION DE LA CULTURA*

El proceso de transmisión de la cultura a los nuevos miembros que se incorporan a ella ha recibido diferentes denominaciones dentro de las disciplinas interesadas en el tema (1).

En este trabajo nos referiremos al mismo hecho con el término “socialización” por considerarlo más interdisciplinario. Por socialización entendemos el conjunto de acciones con que un grupo cultural convierte al niño en un miembro de la colectividad y moldea su personalidad según los patrones culturales propios. En parte, es introducir a una persona en la cultura y, en parte, es hacer al individuo humano miembro del grupo inculcándole la cultura. De cualquier forma, es evidente que el hecho al que nos referimos es, en sí mismo, coextensivo con buena parte de lo que hoy entendemos por “educación”:

“Desde el punto de vista del individuo, el proceso de la socialización es, pues, el de aprender lo que tiene que hacer para otras personas y saber lo que de ellas se está destinado a esperar” (2).

Es evidente que la socialización es tan indispensable para la sobrevivencia de la cultura y del grupo que la sustenta, como para la del individuo. Aun en nuestras sociedades de solidaridad orgánica en las que estamos unidos precisamente porque somos tan distintos, es reconfortante saber que quienes conviven con nosotros comparten, en buena medida, una misma visión del mundo y un mismo código ético.

“Todos los miembros de la sociedad participan de una larga serie de pautas culturales, particularmente pautas encubiertas, y admiten un

1 Hoebel, E. Adamson (*Antropología*, Edición Omega, Barcelona, 1973), prefiere el término “enculturación” entendida como el condicionamiento consciente o inconsciente que se da dentro del proceso por el que el hombre, como niño y adulto, alcanza la competencia en su cultura (pág. 58).
Herskovits, M.J., prefiere el uso de “endoculturación” para referirse a la educación del individuo en la cultura de su grupo. Cfr. *El hombre y sus obras*, Fondo de Cultura Económica, México, 1974, pág. 343.

2 Linton, R., *Cultura y personalidad*. Breviarios del F.C.F. México, 1969, pág. 33.

mismo sistema de valores. La transmisión de este núcleo de cultura, del que participan absolutamente todos los miembros de la sociedad, es lo que permite su entendimiento mutuo y permite que la sociedad, como tal, sobreviva a las sucesivas renovaciones de su personal”(3).

Aunque no podemos admitir el optimismo que Linton refleja en el texto anterior, sin embargo, sí aceptamos que toda cultura en sus principios de funcionamiento y en la intención de quienes la dirigen, pretende esa uniformidad altamente homogénea que Linton proclama. Suponemos que al escribir el párrafo anterior, su autor no pensaba que un negro y un blanco de Alabama admiten un mismo sistema de valores que les permita el entendimiento mutuo. Pero no es el caso entrar ahora en la discusión crítica del optimismo culturalista.

Herskovits distingue diferentes aspectos en el proceso de socialización. Para él “educación” es la parte del proceso de endoculturación en que, mediante el aprendizaje, se “equipa a un individuo para que ocupe su lugar como miembro adulto de la sociedad” (4). Esta tarea, en la mayor parte de las culturas, se cumple en los primeros años de la vida y, en todo caso, antes de la pubertad. Normalmente la educación la realiza el grupo social y especialmente la familia. Ese es el contexto adecuado para aprender a vivir actuando según los patrones culturales que rigen la vida de la comunidad. Esta educación-socialización no requiere de especialistas ni de una metodología sofisticada. En todo caso, nada que un adulto culturalmente integrado no pueda realizar.

En nuestra cultura occidental, especialmente en la subcultura de los niveles socioeconómicos superiores (5), el tiempo de socialización se alarga y se hace más complejo. La razón está en la superposición de otro proceso de “enseñanza” (aprendizaje, instrucción), realizado en lugares específicos (escuela, colegio y universidad) y confiado a especialistas. La sofisticación de los conocimientos a transmitir hace que el grupo social ya no sea competente para esta tarea.

Educación y enseñanza son, en nuestra cultura, partes del proceso de

3 Linton, R., op. cit., pág. 69.

4 Herskovits, M., op. cit., pág. 343.

5 Herskovits, M., op. cit., pág. 343.

socialización. Pero la segunda es, sin duda, el reflejo que sobre el proceso de socialización proyecta el alto grado de especialización y racionalidad técnica que hemos logrado. Esto nos ha venido planteando problemas graves todavía no resueltos. Es claro que la "educación" es universal (toda cultura educa y todo individuo humano crecido en una cultura, es educado); pero la "enseñanza" es restringida y excepcional; no sólo porque pocas culturas la han desarrollado, sino porque, aun en el universo cultural occidental, sólo un pequeño grupo tiene acceso a ella, al menos en sus niveles óptimos. Esto produce dos modos cualitativamente distintos de tener acceso a la cultura:

- a.- el de la masa que sólo tiene posibilidad de acceder a la "educación" que el grupo y el ejercicio de la convivencia le otorgan;
- b.- el de las élites que, además, llegan hasta la "enseñanza" que administran los especialistas; cierto que algunos niveles de esta enseñanza se democratizan pero nunca llegan a ser universales, al menos en el mismo sentido y grado. Y además, mucho más rápido que el proceso de democratización es el incremento de los conocimientos especializados y elitistas.

La educación, por consiguiente, lleva al individuo al dominio de todo lo que necesita para sobrevivir (6) como miembro del grupo social. Esto es evidente en las culturas no literatas y, en la nuestra, se manifiesta más claramente en el ambiente popular, sobre todo rural. Por simple funcionamiento, pero también por las expectativas que inculca, la cultura educa para vivir. En la sierra sur del Perú un niño, desde los 4 años, aprende a cuidar el ganado, hilar, tejer..., todo lo que él y su grupo necesitan para vivir. La verdad y el bien, síntesis axiológica de occidente, se traducen en "lo funcional para la vida": verdadero y bueno es lo que permite al grupo perdurar y al individuo vivir satisfactoriamente dentro de él.

De esta forma, participando activamente de la vida de su pueblo, el niño llega a ser un hombre tal como su grupo esperaba. El niño de la selva, navegando por el río, aprende a temer al bufeo como lo hacen los adultos. Y de la misma forma aprende a vivir en relación estrecha y cordial con una naturaleza "animada" por espíritus maléficos y benéficos. Lo mismo harán el niño aymara o quechua. Cuidando su ganado y trabajando la tierra, aprenderán que la pachamama es buena y que se debe cumplir con ella.

6 Herskovits, M., op. cit., pág. 345.

Nuestra cultura occidental, debido entre otras cosas a los largos períodos de enseñanza que ha desarrollado, “margina” para enseñar a vivir; las otras culturas para enseñar a vivir incorporan cuanto antes a la vida. Todo es tan elemental como que “a vivir se aprende viviendo”. Entre nosotros, apenas se deja vivir mientras se enseña a vivir.

Por consiguiente, niñez y familia son dos elementos esenciales en el proceso de transmisión de la cultura en todos sus aspectos.

“La niñez es un período de la vida libre de cuidados para la mayor parte de los seres humanos, a pesar de que están constantemente sujetos a presiones y disciplina para moldearlos como miembros efectivos de sociedad... Las técnicas... abarcan la inculcación de los valores morales y la conducta propia por instrucción directa, la corrección de alguna violación de un código aceptado mediante admonición, el ridículo o el castigo corporal” (7).

Y esta tarea está especialmente confiada al grupo familiar, cualquiera sea el sistema de parentesco imperante. Y es que toda familia es, entre otras cosas, la cultura funcionando al nivel de la unidad social mínima: en ella funciona el sistema económico y por tanto enseñará las técnicas de producción a sus miembros; en ella se expresa la religión grupal y por eso transmitirá la reverencia a los dioses.

Este camino, en el contexto de culturas no literatas y en el de algunas de nuestras culturas bajo el dominio de la cultura occidental, tiene lugar, ante todo, a través de una serie de experiencias que se le ofrecen a los nuevos miembros del grupo social. Como lo señalábamos más arriba, se aprende actuando, viviendo, experimentando y, a veces, sufriendo. Esta educación comienza y se completa, aunque siempre pueda crecer, mucho antes que en nuestra sociedad occidental en la que un sofisticado proceso de interminables años de instrucción, hace que se llegue a ser adulto cuando ya casi se es viejo.

Como agudamente hace notar Herskovits, tomando educación como el proceso por medio del cual la sabiduría de un pueblo pasa de una generación a otra, “...un hombre y una mujer quedan capacitados para vivir en su cultura desde mediana edad y sin la prolongada preparación institucionalizada

que existe donde la escritura y la tecnología del maquinismo condicionan los modos de vida” (8).

Ahora bien, la transmisión de la sabiduría popular no busca primordialmente asegurar el pasado cultural y evitar que se pierda. Como le gustaba subrayar a B. Malinowski, todo lo que ocurre en la cultura suele tener como motor y finalidad la satisfacción de necesidades personales, además de sus funciones sociales. El niño, al recibir el acervo cultural de su pueblo, pone orden en su imagen del mundo. Su experiencia caótica de las cosas va encajando en un sentido, en un orden en el que él mismo se va situando.

No es posible sobrevivir ante la naturaleza y en el grupo cultural sin “poseer” (recibir por inculcación) el orden natural y el orden social. Precisamente por eso la socialización tiene como tarea fundamental comunicar una “cosmovisión” y un “ethos”; sin ellos hay caos y en el caos no puede vivir el hombre. De ahí la gran importancia que tiene el proceso por el que se transmiten las ideas colectivas:

“entre estas se cuentan el conocimiento práctico, las creencias religiosas y los valores sociales. Además comprenden un conjunto de reglas o definiciones que para cada costumbre especifican quiénes pueden y quiénes no pueden observarla, las circunstancias en que es apropiada y en las cuales no lo es, y los límites y variaciones permisibles de la conducta en sí misma. Las ideas colectivas también incluyen un conjunto de expectativas sociales, o sea, la anticipación de cómo responderán los demás a la conducta propia, y especialmente de las sanciones” (9)

Desde el punto de vista antropológico se puede decir que una personalidad madura es aquella que ha logrado los instrumentos culturales adecuados para sobrevivir en su medio ambiente y ha asimilado adecuadamente los patrones culturales según los cuales su grupo social espera que se comporte. Esos son los dos caminos por los que el individuo logrará reducir al mínimo el cúmulo de tensiones que inevitablemente pesarán sobre él. Cuando un niño ha asimilado tanto las técnicas de producción, como la ética, las creencias y los principios de las relaciones sociales de su cultura, entonces se puede decir

8 Herskovits, M., op. cit., pág. 359.

9 Murdock, G., “Proceso del cambio cultural”, en *Hombre, cultura y sociedad*, por Harry Shapiro, F.C.E., México, 1975, pág. 350.

que es una personalidad madura. Ya es un adulto aunque sólo tenga 15 años. Entonces ya ha interiorizado su cultura (10).

II. EN POS DE LOS DIOSSES

Para la mayoría de las culturas, sigue siendo cierto el juicio de Durkheim según el cual la sociedad es algo esencialmente religioso y la religión algo eminentemente social. No por casualidad los conocimientos profundos de cada cultura han estado, casi indefectiblemente, administrados por los funcionarios religiosos.

Sin embargo, aunque los funcionarios religiosos son, en última instancia, los encargados de velar por las tradiciones religiosas, éstas, como el conjunto de la cultura, son transmitidas ante todo por el grupo social y, en lo inmediato, por la familia.

La religión es la que da sentido al mundo y a la sociedad, y lo comunica a los individuos; la que relaciona el sentido del presente con el pasado, la que deduce el sentido del hombre por relación y dependencia con el actuar de los dioses. Se puede decir que la religión es la búsqueda y la conservación del sentido. Y eso es lo que la familia transmite.

“Actualmente, como en otros tiempos, la tarea más importante y al mismo tiempo la más difícil en la educación de un niño es la de ayudarlo a encontrar sentido en la vida. Se necesitan numerosas experiencias durante el crecimiento para alcanzar este sentido. El niño, mientras se desarrolla, debe aprender, paso a paso, a comprenderse mejor; así se hace más capaz de comprender a los otros y de relacionarse con ellos de un modo mutuamente satisfactorio y lleno de significado” (11).

Esta comunicación de sentido circula, ante todo, por los cauces de la sabiduría popular y sin necesidad de sistemas complicados de instrucción. El pueblo enseña lo que está ya culturalmente conquistado, lo que realmente se ha manifestado como eficaz para la vida. En lo que se refiere a la transmisión de las tradiciones religiosas, una pedagogía de “experiencias múlti-

10 Hoebel, E.A., op. cit., pág. 58.

11 Bettelheim, Bruno, *Psicoanálisis de los cuentos de hadas*, Editorial Crítica, Barcelona, 1977, pág. 10.

ples” es especialmente importante. Para esto parece que es poco apropiado el camino de la “instrucción” por la que se comunican verdades abstractas condensadas en catecismos. Lo más profundo de la existencia humana no parece pasar por los esquemas de la racionalidad de las ideas “claras y distintas” prototipo de la lucidez occidental desde Descartes, sino por los esquemas del conocimiento mítico y la emotividad. Si no el único modo, ciertamente el primordial de acceder al “sentido” religioso no es *entendiendo* sino sintiendo y experimentando.

“Para poder hacer eso debemos ayudar al niño a que extraiga un sentido coherente del tumulto de sus sentimientos. Necesita ideas de cómo poner en orden su casa interior y, sobre esta base, poder establecer un orden en su vida en general. Necesita una educación moral que le transmita sutilmente las ventajas de una conducta moral, no a través de conceptos éticos, abstractos, sino mediante lo que parece tangiblemente correcto y, por ello, lleno de significado para el niño” (12).

Encontrar un sentido al mundo, a la convivencia social, al trabajo, a la alegría y al dolor... tal parece ser una de las principales funciones de la religión de todos los tiempos. Descubrir un sentido y mantenerlo vigente es recrear el orden (cosmos) indispensable. Y para esto, la racionalidad resulta insuficiente. Por ejemplo, una situación tan catastrófica como los desastres naturales de 1983 en el Perú, golpea la existencia humana de dos formas:

- a) con los daños materiales, hambre, enfermedad y muerte,
- b) con la ruptura o seria alteración del orden y de los esquemas: ¿qué significa el mal? ¿por qué el caos? ¿por qué los más pobres son los que más sufren?

Como la experiencia nos demuestra, el combatir las primeras consecuencias no se logrará de inmediato. Llevará tiempo, y eso —que no ha sido el caso— aún empeñando en la empresa mucha competencia y generosidad. Pero lo que es absolutamente impostergable es llegar al “sentido” de la catástrofe. Cualquier estudiante universitario, en éste y en otros casos semejantes, pretende obviar el problema apelando a ideas elementales de climatología o geología. Insuficiente. A muchos nos ha podido sorprender el que las personas afectadas por los mencionados desastres naturales de 1983 sin dificultad hayan llegado a pensar que se trataba de un “castigo de Dios”. Independientemente de la incomodidad que tal interpretación pueda causar en la racional-

12 Bettelheim, B., op. cit., pág. 12.

lidad moderna —teológica o laica— hay que reconocer que, si las catástrofes son castigo de Dios, el pueblo tiene derecho a pensar que están en buenas manos. Por consiguiente están bajo control y fundamentalmente todo está en orden. Si Dios está de por medio en tales acontecimientos, el pueblo que lo sufre tiene un interlocutor a quien dirigirse y si considera que todo se debió a sus propios pecados, siempre es posible confesarse y cambiar de comportamiento. Como se ha demostrado ampliamente por los medios de información más modernos, tal actitud “religiosa” ante la catástrofe no parece impedir una conciencia histórica suficientemente lúcida como para denunciar a quienes no cumplieron con su deber o se enriquecieron a costa de las desgracias. Recientes estudios nos van enseñando que la cosmovisión sagrada propia de la Religiosidad Popular no es sinónimo de una conciencia histórica ingenua.

Este no es más que un ejemplo del tipo de cosmovisión que la tradición religiosa popular transmite. Se comprende que la sabiduría popular se sirva para esto del discurso mítico. La “instrucción” puede transmitirse por el aparato racional de los libros, pero la “sabiduría” se guarda y se entrega mejor por la mitología. Curiosamente, uno de los aspectos más chocantes de nuestra cultura occidental es la desproporción existente entre su elevado grado de instrucción y su escasa sabiduría, ya que ninguna cultura medianamente sabia acumula tantos elementos de autodestrucción como la nuestra. Definitivamente, nos encontramos escasos de recursos para transmitir sabiduría. Y no es casual que lleguemos a este punto después de un período de racionalismo iconoclasta en que fueron perseguidas las mitologías. Y dentro de nuestra misma cultura, uno de los criterios de distinción entre los grupos socioeconómicos más altos y los sectores populares, es que aquellos constituyen una subcultura sin mitos, aunque a veces se intente improvisar sucedáneos, mientras que los sectores populares conservan y regeneran constantemente su mitología.

La religión popular es transmitida precisamente por el camino de los mitos:

“Algunas historias populares y de hadas surgieron a partir de los mitos, mientras que otras fueron incorporadas a ellos. Ambas formas personificaban la experiencia acumulada por una sociedad, tal como los hombres deseaban recordar la sabiduría pasada y transmitirla a futuras generaciones. Estos cuentos proporcionan conocimientos profundos que han sostenido a la humanidad a través de las interminables vicisitudes de su existencia, una herencia que no se ha revelado a los niños de ninguna otra manera, sino de un modo simple, directo y accesible.

Los mitos y los cuentos de hadas tienen muchas cosas en común. Pero en los mitos, mucho más que en los cuentos, el héroe cultural se presenta al oyente como una figura que éste debería emular en su propia vida. Un mito, como un cuento de hadas, puede expresar, de forma simbólica, un conflicto interno y sugerir cómo podría resolverse; pero este no es, necesariamente, el interés central del mito. El mito presenta su tema de forma majestuosa, lleva consigo una fuerza espiritual; y lo divino está presente y se experimenta en forma de héroes sobrehumanos que realizan constantes demandas a los simples mortales. Muchos de nosotros, los mortales, por más que nos esforcemos en ser como estos héroes, permaneceremos siempre inferiores a ellos” (13).

La psicología social ha dejado bien establecido que los esquemas fundamentales de las primeras representaciones que el niño adquiere y a las cuales apelará durante toda la vida, se adquieren a través de los mitos o sus equivalentes... Las historias míticas son un importantísimo factor de socialización y por ellas se va respondiendo a las más importantes preguntas que el niño se hace:

“Los mitos y las leyendas religiosas íntimamente relacionados ofrecían un material con el que el niño podía formar sus conceptos sobre el origen y la finalidad del mundo, y sobre los ideales sociales que imitaba para formarse a sí mismo a semejanza de aquéllos” (14).

Junto a esta fuerza organizativa de la personalidad que el mito transmite, hay que poner los esquemas que los ritos proponen. Son dos aspectos íntimamente relacionados en los que la experiencia religiosa se expresa: el mito y rito. El primero condensa las acciones de los dioses o el sentido sagrado de las acciones de los hombres. El segundo es la organización de las acciones de los hombres en busca de comunicación y contacto con lo sagrado. Por eso la participación ritual es el complemento del mito para la iniciación religiosa y la transmisión de la tradición. La familia transmite sus creencias mediante la participación en los rituales familiares o comunales.

“Los mitos demuestran que lo que un pueblo tiene que disfrutar o soportar es correcto y verdadero; verdadero respecto a los sentimientos

13 Bettelheim, B., op. cit., pp. 38-39.

14 Bettelheim, B., op. cit., pág. 37.

que sustenta el pueblo... Los mitos religiosos son verdaderos en relación con las ideas morales y sagradas que las inspiran; no necesitan ser ciertos como deben serlo las evidencias legales. Los mitos y ceremonias, como una gran parte del arte y en la medida menor los juegos, son formar colectivas y tradicionales por medio de las cuales los miembros de una sociedad se recuerdan a sí mismos lo que les importa y por qué les importa. Son gestos que un pueblo se hace a sí mismo" (15).

De esta forma tenemos, al menos en cuanto se refiere a la transmisión de la forma popular de la religión en nuestra cultura, que la tradición religiosa circula por caminos muy distintos a las técnicas de la "instrucción" por las que se aprenden los aspectos más refinados y técnicos. La emoción de los mitos y la acción de los ritos llegan a niveles de profundidad que no alcanzan los conocimientos de nuestra educación formal, incluso religiosa. Más adelante volveremos a los problemas que esta doble modalidad de inculturación puede entrañar cuando se aplica a la iniciación religiosa.

En todo caso, este modo mítico y ritual, experiencial y emocional es la forma privilegiada como la tradición religiosa perdura a lo largo de la vida personal, aunque, a veces, se intenta inventar sucedáneos.

III. LA SOCIALIZACION DE LA FE POPULAR

En esta tercera parte del trabajo, pretendemos un ensayo de sistematización de las características que la socialización religiosa popular tiene en el Perú tal como se realiza en el ámbito de la familia y en contacto con la comunidad más amplia. Los datos en los que se apoyan nuestras conclusiones proviene de dos fuentes:

- a. La observación participante de una serie de fenómenos masivos de la Religiosidad Popular especialmente durante los años 81-83. Entre los principales están la peregrinación al cerro San Cristóbal (el 1º de mayo, Lima), las fiestas de la Cruz en Pueblos Jóvenes (Lima) y las procesiones del Señor de los Milagros, San Judas Tadeo y el Carmen (Lima). También observación del movimiento devocional de Sarita Colonia en el cementerio del Callao, el culto a los difuntos el 1º de noviembre y, finalmente, la peregrinación al Santuario de Yauca (Ica). En todos estos

15 Rappaport, R., "Naturaleza, cultura y antropología ecológica", en Harry Shapiro, *Hombre, cultura y sociedad*, F.C.E., México, 1975, pág. 473.

“trabajos de campo” se ha tenido una especial atención a la participación de los niños o, en otras palabras, a la forma cómo los adultos inician a sus hijos en la celebración colectiva o en el movimiento devocional.

- b. Una serie de Trabajos Monográficos que las alumnas de la Facultad de Trabajo Social de la Pontificia Universidad Católica del Perú realizaron bajo mi dirección para el curso que sobre Religiosidad Popular dicté en el segundo semestre del año 1982. Los trabajos contienen el estudio de familias, sobre todo de sectores populares, desde el punto de vista de los medios por los cuales inician a los hijos en la fe familiar. Se estudiaron, con diversa calidad y profundidad, 15 casos: 10 de medios populares y 5 de clase media. Para la observación de los casos y la recolección de datos, se entregó a las alumnas una Guía de Observación. En el análisis de los datos, procederemos presentando algunas constantes que hemos podido comprobar en los diversos fenómenos observados.

Antes que nada, se impone dejar constancia de algo fundamental: la familia peruana no inicia a sus miembros en el catolicismo en general, sino en el catolicismo tal como se vive en la “Religión Popular”. Esta es la experiencia que transmite como suya, aunque, cuidadosamente, procurará que sus miembros tengan acceso a los rituales oficiales, sobre todo a los de transición. Esto no lo señalamos como si se tratase de una lucha entre dos modos de experiencia religiosa cristiana, sino como la constatación de una real heterogeneidad. Más adelante estableceremos una comparación entre las dos formas más saltantes de esta heterogeneidad: la Religiosidad Popular y la Religiosidad Oficial.

Cuando se ha profundizado, a consecuencia, entre otras cosas, del desarrollo del grado de especialización en lo religioso, la distinción entre una religión oficial y otra popular, como las denomina Herskovits (16), “o cuando una teología sistematizada diverge de los puntos de vista corrientes”, aunque es cierto que la religión, aun en esos casos, no es cosa aparte de la vida, se acentúan algunas diferencias.

“Hay, sin embargo, dos aspectos en los cuales las culturas euroamericanas son distintas en este respecto. El primero lo tenemos en la estre-

16 Herskovits, M., op. cit., pág. 396.

chez con que está definida la palabra “religión”; el segundo en la manera de abordar las potencias del universo” (17).

Es claro que cuando Herskovits habla de culturas euroamericanas, con un etnocentrismo indigno de un antropólogo pero frecuente entre algunas mentes occidentales, está pesando en las culturas industrializadas de Norteamérica y Europa. En ellas es claro que la distinción entre religión popular y oficial se ha profundizado y es en tales circunstancias donde efectivamente se observa que:

- a. en lo que se refiere a la Religión Oficial en un mundo secularizado, su influencia o funcionalidad ya no se extiende a toda la vida. Su concepto se ha restringido realmente. Pero, entiéndase que tal restricción es sólo para la Religiosidad Oficial. Las respectivas Religiones Populares siguen abarcando toda la vida o, en todo caso, han conservado una extensión considerablemente más amplia que sus versiones oficiales. Las Religiones Oficiales han dejado —en una actitud muy laudable desde los criterios racionalistas occidentales— un gran espacio para el mundo secularizado o no sagrado. Lo religioso está rigurosamente restringido a tiempos, lugares y acciones específicamente sagrados. El resto es profano.
- b. La otra diferencia consiste en lo que Herskovits llama “manera de abordar las potencias del universo” que no son otra cosa que las fuerzas y seres sagrados. En aquellas culturas en las que la Religión Oficial, claramente diversificada de la Popular, administra el sistema religioso, es claro que para la gran masa sólo queda —desde el punto de vista oficialmente deseado— un acceso indirecto a lo sagrado, a las potencias del universo. La masa es incompetente en este asunto. Para eso están los especialistas. Por tanto a la masa sólo le queda “adherirse” a una visión aceptada del mundo, adherirse a lo que los especialistas hacen para ella.

“De este modo, nos acercamos tanto al punto de la entera pasividad en nuestra experiencia religiosa, como, con toda probabilidad, no lo ha conocido jamás la historia del hombre. La ejecución se deja a los expertos: al profesar nuestra fe, prestamos nuestra presencia y nuestro oído, pero no nuestra mano. Parece estar ausente, de al-

gún modo, la importancia directa que la religión, en la mayor parte de las culturas, tiene para la acción” (18).

Estas diferencias que acertadamente apunta Herskovits son el resultado de la consideración del fenómeno desde la óptica de la Religión Oficial. La Religión Popular, incluso en culturas en que la especialización ya es considerable como en nuestro caso, sigue teniendo una idea de la religión que se extiende a toda la vida y sigue administrando sus propios recursos para tener acceso directo a las “potencias del universo”. Lo primero no inquieta a los representantes de una Religión Oficial que sólo tardía o forzosamente se han resignado a un mundo secularizado. Pero lo segundo constituye con frecuencia motivo de conflictos y tensiones. Es claro que si la masa llega a Dios también por sus propios recursos... la competencia de los especialistas, al menos en parte, se ve comprometida.

Teniendo en cuenta estas dos diferencias mencionadas, pasamos a describir algunos rasgos característicos de la socialización religiosa tal como tiene lugar en la familia peruana.

1. *Familia y comunidad:*

Lo primero que hay que señalar es que la Religiosidad Popular no la transmiten los especialistas sino la familia y la comunidad a través de sus propias experiencias religiosas. Tanto por las familias estudiadas como por el comportamiento de los grupos familiares en celebraciones masivas, se puede decir que la familia funciona, hasta cierto punto como “unidad religiosa”. Hay devociones familiares que se extienden con frecuencia a todos los miembros. Hay también expresiones familiares de dichas devociones: familias que con todos sus miembros participan en peregrinaciones o procesiones o que manifiestan en el ámbito del hogar la devoción preferente. De esta forma, el niño va siendo incorporado a la fe familiar y, por medio de la familia, a las grandes devociones populares. En la masiva peregrinación a la Cruz de Chalpón (Motupe-Lambayeque, 5 de agosto) las familias llevan a sus hijos de meses a 5 años para ofrecerlos a la Cruz, como señal de agradecimiento por su curación o como petición de protección para su salud. Para esto ejercen de “angelitos”, jalando de una cinta que viene de la Cruz y que ellos o sus padres, en su nombre, llevan en la mano. Será su primera experien-

18 Herskovits, M., op. cit., pág. 397.

INCORPORAR DESDE LOS PRIMEROS MESES A LA EXPERIENCIA RELIGIOSA POPULAR: ESE ES EL METODO DE SOCIALIZACION QUE USA LA FAMILIA.



Uno de los "angelitos" que preceden la Cruz de Chalpón durante la procesión (1982).



El niño que, en la Plaza Italia, irrumpe en aplausos al Señor de los Milagros junto con toda la multitud (octubre, 1982).



Fiesta de la Cruz en Cocharcas de Villa. El niño es ofrecido a la Cruz por el Maestro de ceremonias (mayo, 1983).

cia familiar y masiva de contacto con el poder de la Cruz que es centro de la devoción familiar.

Los hijos de una familia de Villa El Salvador, Lima, cuyo testimonio recogimos, fueron desde muy pequeños, con sus padres a la procesión del Señor de los Milagros y a la peregrinación al Santuario de la Virgen de Chapi (Arequipa). Los niños rezan, dice la madre “desde que empezaron a hablar, porque yo los llevaba delante de la Virgen y les enseñaba a rezar, a pedirle a Dios que nos ayude y proteja”.

2. *La fuerza sistematizadora del milagro:*

La familia inicia a una experiencia religiosa (popular) en la que la irrupción innovadora de lo sagrado sigue siendo posible y es, de hecho, frecuente. El milagro, favor recibido o buscado, es la gran fuerza sistematizadora de la experiencia popular que la familia transmite. Es esta una de las grandes diferencias que la Religiosidad Popular guarda en relación con la Religiosidad Oficial. Para ésta son pocas las cosas nuevas que pueden ocurrir. Y si ocurre algo prodigioso, será sometido a largos procesos de análisis antes de ser declarado creíble... En el contexto de la Religiosidad Popular los “favores” son frecuentes. El niño crece en una religión en la que él mismo o ha sido o puede ser objeto de un milagro beneficioso que podrá determinar, eventualmente, su consagración a una devoción determinada.

“Una vez, cuando Maribel era más pequeña, casi se me muere. Le dio sarampión y se le complicó con los bronquios, dándole neumonía. Tenía una fiebre muy alta y no le bajaba con nada; entonces rezamos con todas las fuerzas al Señor de los Milagros pidiendo que nos la salvara. Ese ha sido el momento en que tuvimos mayor fuerza en la devoción al Señor. Al día siguiente, mi hija empezó a mejorar” (19).

En otro caso —del Pueblo Joven Intillacta— los padres llevaron al hijo mayor a las Nazarenas cuando éste se enfermó. Le pidieron al Señor que curase al niño y, a cambio de ese favor, prometieron poner al niño el hábito todos los años en el mes de octubre... Y el mismo niño, preguntado sobre si cumplirá lo que sus padres prometieron, responde que cumplirá esa promesa que hicieron sus padres ante el Señor, ya que El también cumplió curándolo.

De esta forma la fe que se transmite es parte de una experiencia religiosa que está marcada por la hierofanía. El poder de Dios y los santos puede manifestarse en cualquier momento y ante cualquier problema. Así, lo sagrado es más que creíble, experimentable. Y por eso la fe familiar no se transmite tanto a través de “credos” sino mediante “relatos de milagros”.

3. *Socialización mediante la experiencia vital:*

La socialización que se realiza mediante el proceso “educativo”, en el sentido que le dábamos en la primera parte, se hace a través de la conducción del niño en las experiencias vitales en las que el grupo familiar participa. La instrucción religiosa, en cambio, con frecuencia “enseña” conceptos y conocimientos que el niño o el discípulo nunca experimentará o lo hará muchísimo más tarde.

Los padres que han ido a la procesión con sus hijos pequeños, están preocupados ante todo porque su hijo vea al Señor. Esto implica grandes molestias tanto para padres que cargan con los pequeños como para los mismos niños, pero se siente la gran necesidad de que el niño vea pasar al Señor cerca de él. De este modo parece que se opera un verdadero rito de iniciación en la devoción: se le enseña al niño a sufrir para esperar y ver al Señor. Muchos niños van vestidos con el hábito del Señor de los Milagros. Proporcionalmente, era evidente que eran muchos más los niños que llevaban el hábito que los adultos. ¿Será por la necesidad de que la iniciación sea en las condiciones más adecuadas? ¿Será porque en una sociedad como la nuestra son los niños los que necesitarán más para que su vida reciba el milagro de sobrevivir? También podría ser que la presencia de los niños sea para mostrárselos, presentárselos al Señor y, evidentemente, obtener una bendición.

En la peregrinación al Santuario de la Virgen de Yauca sorprende la gran cantidad de niños que peregrinan por la noche que precede al primer domingo de octubre. “Es preciso que los niños sientan y sufran lo que es caminar hasta el templo de la Virgen”, dicen algunos padres. Esa experiencia de ver a toda la familia caminar a través del desierto buscando la protección de la Virgen, la experiencia del desierto transformado por 24 horas en un campamento improvisado para albergar a 200,000 personas, el presentarse ante la “peoncita” y contemplar desde lejos a la verdadera Virgen de Yauca, Virgen campesina y paisanita, como dicen los peregrinos...; todo esto, con los sufrimientos que implica, constituye una iniciación religiosa inolvidable... Probablemente no hay método catequético comparable con lo que un niño

LLEGAR A ADULTO EN LOS SECTORES POPULARES LATINO-AMERICANOS ES UN MILAGRO PERMANENTE. PARA AFERRARSE A LA VIDA ES INDISPENSABLE LA BENDICION DEL SEÑOR.



Una madre que espera con su hija el paso del Señor de los Milagros delante del Monasterio del Carmen, para que vea al Señor (1982).



También una cabina telefónica es buena para esperar el paso del Señor de los Milagros (octubre, 1982, Plaza Italia).

siente al ver a toda su familia y, especialmente a su padre, de rodillas ante la Virgen, “velarla” y, quizás, llorar ante ella... sobre todo cuando desde muy pequeño ha sabido que la Virgen lo sanó milagrosamente.

4. *La fe de un pueblo celebrante:*

En teología tradicional católica se designa “celebrante” al que preside y ejecuta un ritual religioso (la misa, por ejemplo). El tipo de iniciación religiosa que realiza la familia en el contexto de la Religiosidad Popular se caracteriza por preparar a todos los miembros para ser “activos” en la expresión de la fe. Es el pueblo en su conjunto, el celebrante. La gran diferencia entre una procesión o peregrinación y una misa es que en las primeras los participantes están constantemente activos de una u otra manera. Muchos de los rituales de la Religiosidad Popular son realizados por la mayoría de los usuarios... Todos los devotos saben cómo dirigirse a un santo, cómo peregrinar y qué hacer ante la tumba de Sarita Colonia. Si consiguen algunas flores que han “dormido” junto a la “santa” sabrán utilizarlas para obtener, por ellas, el favor de Sarita. Los niños en la familia han recibido su tradición religiosa participando como “celebrantes”.... apenas se les ha dejado ser pasivos espectadores.

Una familia de Villa El Salvador nos asegura que uno de sus hijos ha sido llevado a la procesión del Señor de los Milagros desde bebé y la niña desde que empezó a caminar... Si algún favor se ha recibido, será el propio niño quien “cumplirá” con lo que en su nombre prometieron. De los 15 casos de familias estudiados, todos ellos, pero particularmente los de clases populares, señalan estas acciones como los medios privilegiados en los que se ha iniciado religiosamente a sus hijos.

Para comprobar la importancia que la familia concede a esta participación activa del niño en la Religiosidad Popular, en 1983, cuando la procesión del Señor de los Milagros pasaba por el Monasterio del Carmen (Jr. Huánuco) hicimos varios conteos durante períodos de 10 minutos. Toda la procesión pasaba a unos 4 metros debajo de donde varias personas nos encontrábamos observando. Pues bien, como promedio contamos 150 niños menores de 8 años que cada diez minutos pasaron delante de nosotros o en brazos de sus padres o de la mano. Para valorar este dato hay que tener en cuenta que la mayor parte de las personas que llevan a sus niños menores a esta gran concentración devocional prefieren “esperarla y verla pasar” por los peligros que entraña, para menores, el caminar en medio del tropel.

5. *Experiencia religiosa de “salvación”:*

La familia, sobre todo la de sectores populares, introduce a sus hijos a una experiencia religiosa en la que es más importante que Dios y los seres sagrados sean “poderosos” que el que sean “verdaderos”. La contraposición de tales categorías puede resultar exagerada, pero es cierto que indica la perspectiva desde la cual se experimenta lo religioso. El cristianismo oficial, sobre todo desde la escolástica, ha estado mucho más preocupado de la “verdad”; su lucha primordial fue contra los errores y las herejías. La piedad popular que, ante todo, es la fe de los pobres, ha vivido mucho más preocupada del poder de Dios... sin él su vida era insostenible, la enfermedad invencible, los jueces no le harán justicia, etc.

El pueblo cree ante todo en Dios que cura, salva, protege, hace justicia, etc., un Dios que permite vivir. La teología más elaborada, aunque nunca ha olvidado los otros aspectos, pareciera que necesita ante todo a Dios para que el mundo sea lógico. Las cinco vías de Santo Tomás demuestran que Dios existe porque de lo contrario el “mundo es incomprensible”. En cambio, el pobre cree en Dios porque de otro modo “la vida es insostenible”.

La Religiosidad Popular, que se transmite a través de la familia, comunica una actitud de fe en un poder sagrado y salvador. La Religiosidad Popular no se permite el lujo de la “gratuidad”. Se cree y se practica porque se busca el favor de lo sagrado en los múltiples riesgos que amenazan la vida. Por eso, “verdadero” (en el sentido de válido, real, consistente, para la Religiosidad Popular es lo que ayuda a vivir; y falso lo no funcional en relación con la vida. De ahí que la Religiosidad Oficial verá con preocupación devociones como la de Sarita Colonia en Lima o Víctor Apaza en Arequipa, porque, efectivamente, no son “santos verdaderos”. Sin embargo, el pueblo *experimenta* que son poderosos y continúa acudiendo a ellos.

Lo más característico de la Religiosidad Popular cristiana es el constituir tantas veces una síntesis genial de estos dos elementos: lo esencial cristiano (que no es lo mismo que la teología) y las condiciones sociales y culturales de los pobres. La relación existente entre evangelio (salvación ofrecida) y la vida del pobre (permanente necesidad y búsqueda de salvación) es clave indispensable para entender la Religiosidad Popular. No importa que, de hecho, ésta llegue a extenderse a todos los sectores sociales. Probablemente no será con el mismo sentido. De todas formas a su “secreto” sólo será posible llegar teniendo en cuenta la demanda de salvación de los pobres. Para la familia, iniciar a los hijos en la Religiosidad Popular es, en buena me-

*DESDE NIÑO SE APRENDE DONDE SE ENCUENTRA EL "PODER"
SAGRADO CAPAZ DE SALVAR, CURAR Y HACER VIVIR.*



*El papá, llevándole la mano al niño, escribe un "deseo" para arrojarlo
en el pozo de Santa Rosa (agosto, 1983).*



El niño va incorporándose a la devoción de la familia y, quizás, cumpliendo una promesa que hicieron por él cuando fue curado (octubre, 1983).

dida, hacerlos conscientes de su necesidad y del poder salvador de Dios y los santos.

CONCLUSION

Es claro que la Religión Popular Católica y el proceso de socialización por el que se transmite son parte de una realidad más amplia conocida como Iglesia Católica. Las consideraciones que han precedido permiten afirmar que esa realidad que a veces se presenta como un todo monolítico, es una realidad heterogénea. Heterogéneo no significa necesariamente dividido o enfrentado consigo mismo.

La experiencia cotidiana nos demuestra que, básicamente, hay dos formas sistematizadas de experiencia religiosa católica: popular y oficial (o de élites). Habiéndose desarrollado el cristianismo al interior de una cultura que ha conseguido el más alto grado de especialización y de división social del trabajo, la sistematización interna de aquel se ha visto afectada por el mismo fenómeno. Es un hecho que la sofisticación lograda por la teología y el culto oficial les han distanciado a las élites de la masa cristiana. Este distanciamiento es señalado como grave desafío por la misma documentación oficial (20).

En cambio, la socialización religiosa que realiza la familia discurre por caminos que requieren escasa especialización. En la cultura popular, aun admitiendo que siempre es ocasionalmente necesario el servicio de los entendidos, se puede decir que todos los adultos son competentes en la reproducción de la cultura, en general, y del sistema religioso en particular, al menos en su versión popular. En el caso de catolicismo popular, el proceso de socialización tiene características propias que, a modo de síntesis, podríamos resumir en los siguientes puntos:

1. La familia y la comunidad son los principales sujetos de transmisión de la experiencia religiosa.
2. El conjunto de acciones y experiencias por las que se inicia en la fe popular constituyen un proceso de “educación”, es decir experiencia global del sentido de la vida y del cosmos.
3. El principal énfasis no es el aprender y acumular conocimientos religiosos, sino participar en la vivencia de lo religioso. La meta es la experien-

20 *Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, Ed. Nova Terra, Barcelona, Documento sobre pastoral Popular, N° 3.

cia religiosa más que la instrucción. De ahí que la Religión Popular puede producir místicos que, a juicio de las élites, son ignorantes.

4. La experiencia y la práctica de la acción religiosa preceden a la conceptualización. No son las ideas y conocimientos las que, principalmente, llevan a la experiencia religiosa, sino la experiencia vivida la que lleva a una posterior conceptualización de lo vivido.
5. En la Religión Popular el instrumento de “educación” es un conocimiento emocional en el que la racionalidad, aunque presente, nunca es predominante.
6. Acceder a lo sagrado, estar en relación con Dios y los Santos, es, ante todo, experimentar su poder y su manifestación (favores y milagros). Porque los seres sagrados son poderosos y pueden salvar y ayudar, son “verdaderos”, es decir funcionales a las condiciones de vida populares.
7. Las “celebraciones” religiosas populares (tan importantes para la transmisión de la fe que la comunidad realiza) se caracterizan por tener al pueblo como protagonista y actor, más que como espectador. También en el culto de la “práctica” se llega a la conceptualización.
8. En la Religión Popular, los caminos de manifestación de lo sagrado son inagotables. Siempre es posible el milagro y la nueva hierofanía. De ahí que la iniciación a la fe popular tenga un componente importante de humildad, actitud de admiración y capacidad para lo nuevo.
9. Finalmente, debemos señalar, como rasgo fundamental de la socialización religiosa que hace la Religión Popular, la estrecha relación existente entre experiencia religiosa y condiciones de vida de los sectores populares. De ahí que aprender a creer sea casi sinónimo de aprender a presentar las necesidades vitales ante Dios y los Santos. La búsqueda del favor y del milagro son rasgos permanentes de la experiencia religiosa popular.