

María del Carmen
Rodríguez Matos

*La religión
como elemento
de la identidad
latinoamericana*

E

En la búsqueda de nuestra identidad –llámesele: nuestro ser mismo– se desdobl原因 múltiples aristas de la relación del hombre latinoamericano con su realidad. Dentro de ellas, un momento muy especial lo ocupa el fenómeno religioso.

Aquí se produce un tipo de representación en la que el sujeto religioso recurre a lo mágico-mítico para explicar su propia existencia y la de los objetos naturales que lo rodean, llevándolos en muchos casos a convertir sus imágenes en ídolos, que luego actúan como fetiches que median todos sus actos.

Este fenómeno ha sido tomado en consideración por la intelectualidad del continente, encontrando una referencia importante en la obra de poetas, ensayistas, novelistas y artistas plásticos que asumen la religión como sincretismo cultural en el que se fusionan etnias diversas y expresiones humanistas de distinta clase. Así tenemos las obras de Fernando Ortiz, Pablo de la Torriente Brau, Nicolás Guillen, José Emilio Recabaren, José Carlos Mariátegui, Alejo Carpentier, por mencionar a los más destacados. Hay en ellos una recurrencia a la religión como elemento cultural que revela un determinado grado de sincretismo que ha caracterizado al ser latinoamericano desde la conquista. Por ello el humanismo que desborda esta cuestión exige por parte del ente religioso una propuesta liberadora de su cultura en general.

La poesía de Vallejo y de Guillén, los estudios antropológicos de Ortiz, la novela de Carpentier y la cuentística de Pablo de la Torriente Brau, la prosa de Marinello y Recabaren, muestran la religión como símbolo de una futuridad entendida como liberación, que exige una ruptura con la cultura opresiva

y la defensa del yo cultural, o sea, religioso. En este mismo sentido se sitúa la obra de los muralistas mexicanos Alfaro y Siqueiros, de los grandes plásticos cubanos como Víctor Manuel, Fidelio Ponce, Wifredo Lam, hasta llegar a Mendive, que han dado vida a tradiciones y creencias religiosas en sus obras, reforzando en muchos casos el sentido de pertenencia a un grupo religioso determinado.

El factor religioso presente en la simbología latinoamericana es el centro de atención del estudio socio-histórico que dejó Mariátegui en su ensayo sobre esta cuestión. Es aquí donde con mayor profundidad se abordan las raíces histórico-sociales de la religiosidad en el continente, mostrando una imagen diferente sobre el parecer, lo que nos acerca a esta cuestión desde una perspectiva no tradicionalista e irracional del problema.

En su ensayo el peruano destaca que la religión para los latinoamericanos no es reducible a «una iglesia y un rico», por tanto, es un complejo sociocultural de profundas raíces en la historia local de cada una de las regiones del continente americano.¹

El valor de este trabajo está dado en el aporte metodológico que en él subyace y que es el principio del historicismo como sustento rector de las investigaciones sobre religión. Así es posible entender y explicar que la religión latinoamericana ha devenido sentimiento popular de mayorías -llámese religiosidad popular- que ha trascendido ritos, cultos y creencias. Este sentir también lleva inserto el mestizaje transculturado de distintas religiones originarias, a saber: los cultos indígenas, los de procedencia africana y el ritual cristiano, primero católico y luego protestante.

Es significativo que entre estos cultos que dan origen a la «nueva religión» entendida como expresión manifiesta de los «pueblos nuevos» que representan a Latinoamérica, exista un elemento común en medio de la diversidad, como son los códigos éticos de estas religiones.

El vínculo que se establece a partir de la idea de justicia y de la salvación humana, es tanto en el mundo terrenal como en el divino. Esto aparece en las tesis básicas del cristianismo origi-

¹ JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI: *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, p. 180, Casas de las Américas, La Habana, 1973.

nal, los cultos africanos y los indígenas, por tanto, la eticidad que se manifiesta se concreta en la idea del bien, lo justo, para alcanzar su más alta aspiración en la libertad.

En todas estas religiones hay un sentido de lo humano asumido como proyecto que busca la realización plena del hombre. Su marcado naturalismo los acerca a un panteísmo más depurado, que establece un cumplimiento irrestricto de los preceptos morales por los que se rige. Si el proceso de institucionalización del cristianismo –lo teológico divino– rige absolutamente sobre las demás ideas y principios, en un inicio la moral era el factor rector y Dios, entendido como Ser Supremo, era la expresión cimera del Bien, lo Bello, lo Justo y, por tanto, de la Libertad.

En el proceso de obligado mestizaje que se produce en América en el ámbito cultural en general –y específicamente en lo religioso– en un primer momento lo que ocurre es un choque violento entre costumbres, normas y valores morales que, por supuesto, aplastan y violan a las culturas autóctonas. Sin embargo, en la medida en que se comienza a producir el fenómeno de «criollidad» –luego del asentamiento de estos inmigrantes y su relación con el indio esclavo mestizo y como resultante de una resistencia religiosa– se procede a incorporar elementos del catolicismo a los cultos indígenas y en otro momento la Iglesia asume lugares, ritos, imágenes y formas de esa magia espontánea propia de los primeros pobladores.

Este mismo proceso, pero más agudo y traumático por el nivel de desarraigo de lo autóctono, es el que se produce entre el catolicismo y las diferentes culturas negras que llegan al hemisferio. A partir de las oposiciones se produce la imposición por parte de la doctrina oficial, así la resistencia de la cultura oprimida fue mucho más fuerte y la síntesis que se produce en algunas manifestaciones fue de orden fenoménico y no esencial, manteniendo así lo original de estos cultos.²

La formación de la nueva religión se entiende como un proceso de tránsito y superación de opuestos que se fusionan y entremezclan, resultando así el rasgo que define esencialmente a la religiosidad latinoamericana.³ A partir de este elemento se

² MARIANO PICÓN SALAS: *De la conquista a la independencia. La conquista del amanecer*, Casa de las Américas, La Habana, 1989.

³ FERNANDO ORTIZ.

nos muestra el fundamento de una liberación en los marcos de este fenómeno supraestructural, ya que la transculturación es expresión no de un fanatismo escolástico y primitivo, sino de una elección creativa que establece la búsqueda del lugar del hombre y su libertad en la manifestación de sus creencias.

Esto significa que al hablar de la religión debemos asumirla como un elemento que dentro de la espiritualidad del «ser latinoamericano» revela también la esencia de esa identidad que es la liberación. Tanto es así que en las etapas por las que ha transitado nuestra historia, siempre el proyecto de las coordenadas culturales de realización de la «utopía» americana ha llevado como centro la defensa de un proyecto humanista y liberador para nuestras tierras de América.

Esto, por supuesto, implica que la liberación sea el nexo entre la memoria y la utopía, entendidas como momentos del rehacer continuo de la identidad. Esta liberación en el contexto de la religiosidad de América Latina se fundamenta en la idea bíblica de que todos los hombres son hijos de Dios y que, por tanto, todos son iguales ante Él. Esto presupone entonces la existencia de concepciones que, desde una iglesia comprometida con los pobres, busca unificar la fe con la acción en el camino de la salvación hacia el reino de Dios.⁴

El amor al prójimo se convierte en el impulso para la realización de aquella sentencia de Pablo: «Cristo nos dio la libertad para que seamos libres».⁵

Por tanto, para comprender la posición de compromiso social revolucionario de los cristianos latinoamericanos se requiere de la delimitación y estudio de las causas históricas que provocaron este fenómeno. Sólo así podremos continuar el camino propuesto por Mariátegui en la conformación de la identidad latinoamericana, tomando como elemento integrador a la religión.

Entendiendo la religión como aspecto que da cohesión a la identidad cultural en nuestra región, esta se determina por el nivel de realización y producción de las ideas, sentimientos y teorías religiosas que expresan el grado de aceptación y asimila-

⁴ RUBÉN DRÍ: «América Latina: identidad, memoria histórica y utopía», *Revista Casa de las Américas*, (184), La Habana, 1991.

⁵ *La Santa Biblia, Dios habla hoy*, Sociedades Bíblicas Unidas.

ción de los creyentes en el contexto histórico en que se desarrollan.

Por tanto, la identidad religiosa latinoamericana puede asumirse como un proceso que sintetiza las diferencias existentes entre los modos y formas de producción de sentimientos y creencias religiosas, estableciendo las coordenadas que unifican esta diversidad en una estructura ético-revolucionaria que se ha dinamizado en cada etapa de la historia de la religión en el continente.

En este proceso también se encuentra la lógica relación que se produce entre lo autóctono y lo foráneo, o sea, entre lo particular y lo universal, como herederos de una tradición cultural que fusiona lo propio con los valores universales, pero que también aporta a la cultura humana, a través de las tradiciones y costumbres, leyendas y mitos que han enriquecido el acervo espiritual de la humanidad.

El estudio del fenómeno religioso en América Latina nos ha revelado la carencia de un análisis filosófico de sus raíces, a partir de una metodología materialista consecuente. Ciertamente, al fenómeno se han acercado políticos, sociólogos, historiadores, culturólogos y antropólogos, sin embargo, urge una investigación teórica que complemente los estudios realizados al efecto, buscando un enfoque que incluya la multifuncionalidad del proceso y la integración de sus partes como totalidad.

La cultura latinoamericana y su proceso de formación es la condicionante para que nos adentremos en el estudio de uno de sus rasgos esenciales, la religión. En el proyecto de los pueblos del hemisferio es significativo, para su realización, incorporar la religiosidad al sistema de la utopía posible, atendiendo a su contenido liberador y humanista y tomando como base la «Iglesia popular», la «Iglesia de los pobres», tal y como la definió José Martí hace más de un siglo: «¡Y son, como siempre, los humildes, los descalzos, los desamparados, los pescadores, los que se juntan frente a la inquietud hombro a hombro, y echan a volar, con sus alas de plata encendida, el Evangelio! La verdad se revela mejor a los pobres y a los que padecen. Un pedazo de pan y un vaso de agua no engañan nunca a nadie»⁶

⁶ JOSÉ MARTÍ: «Hombre de campo», en *Obras Completas*, t. 19, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1975.