

Sobre Ritual y Palabra

José María Gómez

Se presenta como una novedad que un tema religioso sea tratado y publicado por el Seminario de Historia Rural Andina de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, dirigido por Pablo Macera. Su autor, un sociólogo chileno, Pedro Morandé. Se trata de una pequeña publicación mimeografiada de 79 páginas, titulada; *Ritual y Palabra, (Aproximación a la Religiosidad Popular Latinoamericana)*.

El trabajo consta de dos partes bien diferenciadas. Una primera, en la que se pretende enmarcar histórica y eclesialmente el tema sobre la religiosidad popular, correspondiente al primer capítulo. La segunda, donde se desarrolla el contenido simbólico-sacrificial de la religiosidad popular latinoamericana, considerando la hacienda como la estructura religiosa que mejor expresa el sincretismo religioso actual.

Primera parte poco original y repetitiva de los presupuestos de una corriente ideológica minoritaria al interior de la Iglesia latinoamericana. No pasa así en la segunda parte. En ella se aporta a la discusión sobre la "religiosidad popular", visualizada como "sincretismo religioso". Morandé a partir de una tesis de Pablo Macera sobre la Hacienda (en "Feudalismo Colonial Americano: el caso de las haciendas peruanas" Lima, 1977) considera la estructura económica de la hacienda como la síntesis ideal-típica entre el concepto europeo de mercado y la organización "cúltica" del trabajo; forjada del sincretismo entre la religión de la palabra (catolicismo europeo) y la religión cúltica (india, negra) y expresión del sincretismo sacrificial de dicha religiosidad. De igual modo, Morandé, había tomado la estructura de la hacienda chilena, en un artículo anterior suyo (conf. "Algunas reflexiones sobre la conciencia de la religiosidad popular" Documento del CELAM No. 29, Bogotá, 1977) como la "generadora de la conciencia del pueblo-comunidad-de-destino" por medio de la concepción religiosa que en ella se impartía a los campesinos, más aún, afirma que la concepción religiosa de la hacienda fue la forjadora de la nacionalidad chilena. Afirmaciones sobre la estructura

de la hacienda, en ambos casos, poco fundadas, si bien abren una pista de investigación sobre la influencia de la hacienda en la estructuración de la actual expresión religiosa del pueblo.

LA TEOLOGIA LATINOAMERICANA Y LA RELIGIOSIDAD POPULAR

El punto de partida del artículo se expresa en su primer capítulo titulado "La teología latinoamericana y la religiosidad popular". Se parte de la "revalorización de la religiosidad popular" hecha por la teología latinoamericana. Revalorización que, según Pedro Morandé, marca una nueva etapa en el proceso de latinoamericanización del pensar teológico.

El autor se coloca en una perspectiva sociológica y desde ella pretende abordar la problemática planteada por la revalorización del culto popular. Como después señalaré la dividirá en tres temas de estudio, que no guardan mucha relación con su punto de partida, que ahora paso a exponer.

Su punto de vista lo recoge de un sector del pensar teológico latinoamericano, sector que encabezó desde la Secretaría General del CELAM Mons. López Trujillo. Punto de vista que el autor hace suyo, aunque toma cierta distancia de su fundamentación teológica. El planteamiento que recoge es el siguiente: La revalorización de la religiosidad popular implica una reinterpretación del significado cultural de estas formas del culto. Es así que la religiosidad debe ser entendida como el fundamento de una nueva cultura latinoamericana, surgida en oposición a las tendencias secularizantes de la Ilustración europea. Reinterpretando así la religiosidad popular, ella encarnaría en sí misma toda posibilidad de liberación, puesto que sería el "único terreno no conquistado por el vencedor". Consecuentemente la religiosidad popular —vista como la cultura propia latinoamericana— sería el "criterio de discernimiento" de toda teología que pretenda elaborarse desde América Latina. Planteamiento expuesto por el profesor Methol Ferré, ideólogo de la corriente teológica citada.

Este planteamiento se asume, sin mayor crítica, como base de la investigación. Lo considera como un replanteamiento de importantísimas repercusiones teóricas y prácticas, de las que duda que sean conscientes los que lo han formulado. Duda que puede ser muy significativa ya que, el Sr. Pedro Morandé, fue uno de los ponentes del Encuentro organizado en 1977 por la Secretaría General del CELAM donde se formulan estas teorías.

Para la sociología, a criterio del autor, será indispensable considerar el fenómeno religioso en su dimensión simbólica global frente a la cultura y no limitar su conceptualización a los parámetros estrechos de instituciones es-

pecíficas. Ya que, la mayoría de los análisis de la sociología de la religión, aplicados a las actitudes de la Iglesia, no constituyen un análisis de fenómeno religioso propiamente tal, sino de organización de la Iglesia en el cumplimiento de sus misiones específicas. También afirma que se ha perdido la dimensión de la eficacia simbólica. De modo que contestar a la pregunta: acaso la religiosidad popular encarna una contracultura de la Ilustración, implica, necesariamente, criticar el concepto secularizado de la religión y el reduccionismo del análisis a los aspectos puramente institucionales.

La hipótesis quedaría formulada: Se valora la religiosidad popular en su dimensión simbólica global como fundamento de una cultura específicamente latinoamericana, supuestamente opuesta a la Ilustración. Religiosidad popular que hay que considerarla como sincretismo religioso. Sincretismo nacido de la necesaria adaptación que las formas religiosas indias y negras debieron de someterse ante la religión de los conquistadores.

Al considerar la religiosidad popular como sincretismo religioso es donde el autor considera extremadamente ingenuos a los teólogos que afirman la compatibilidad esencial entre la Iglesia y esas formas de culto popular; señalando varios niveles de incompatibilidad tales como: el carácter no salvacionista de las religiones indígenas, el carácter inmanente de la actuación del hombre en estas religiones y la diferencia radical en el concepto de historia. Además rechaza la fundamentación teológica sobre las "semillas del verbo" presentes en toda cultura y las "correspondencias estructurales" que todas las religiones han tenido con el cristianismo; negando que sean argumentos válidos para afirmar la compatibilidad del cristianismo con la religión popular. Crítica que el autor se hace a sí mismo ya que en su ponencia de la citada Asamblea del CELAM, titulada "Algunas reflexiones sobre la conciencia en la religiosidad popular", el autor identifica los conceptos de Iglesia y Pueblo, ya que la Iglesia no significa una estructura exterior al pueblo sino que se confunde con el pueblo mismo. (Iglesia y Religiosidad Popular en América Latina. Bogotá, 1977, p. 190).

CRITICA AL PUNTO DE PARTIDA

Sugestiva es la idea de que la religiosidad popular, en que expresan sus creencias nuestros pueblos y culturas, sea el fundamento de una nueva cultura latinoamericana y que esta cultura nueva, fundada en el culto popular, sea la que encarne en sí toda posibilidad de liberación para nuestros pueblos. Idea apuntada en el Documento del CELAM No. 29, y desarrollada coherentemente en el Documento Preparatorio a Puebla, elaborado por la Secretaría

General del CELAM; Documento Preparatorio que provocó su rechazo en la mayoría de las Conferencias Episcopales y que consecuentemente fue dejado de lado al inicio de la Tercera Conferencia General del Episcopado realizado en Puebla.

Podemos preguntarnos el por qué de un rechazo tan generalizado ante un planteamiento tan sugestivo. Tomaré como respuesta parte de la crítica que se hace en el documento emitido por la VII Región Sur Andina del Perú como "Aporte de la Iglesia del Sur Andino a la Reflexión de la Iglesia en Latinoamérica" (Cusco 17 de abril de 1978). Los números de la cita que a continuación hago corresponden al Documento Preparatorio (D.P.) a Puebla:

El D.P. está redactado a partir de un presupuesto: "Hay un núcleo de valor y pautas en la vida de los pueblos latinoamericanos, donde la evangelización ha sido tan profunda, que es constituyente de su ser", (59), y presenta un proyecto: "gestar una civilización" (60-379), que no puede ser sino cristiana, ya que la cultura Latinoamericana tiene un "radical sustrato católico" (59) y será necesariamente industrial, única vía eficaz "contra la penuria" y "para lograr niveles de vida acordes con nuestro tiempo" (111).

Este presupuesto y este proyecto constituyen como el hilo conductor de todo el D.P. Tal perspectiva general no puede ser sostenida sino desde un marco de referencia conocido como el de la "cultura occidental y cristiana", cultura afín a una experiencia histórica del desarrollo a partir de una economía agraria, pasando por una acumulación comercial, para llegar a la industrialización (226). Esa experiencia histórica de los países desarrollados, fue posible en unas condiciones determinadas, que no son las que hoy tenemos en A.L. Por tanto, el presupuesto no es aplicable a nuestra realidad. Porque, debido a la dependencia de los países desarrollados que vive actualmente A.L., este proyecto es inviable. Para el D.P., esta cultura "occidental y cristiana" se ve amenazada hoy día por el secularismo, alimentado por dos ideologías: el liberalismo y el marxismo, ideologías, de las que se dice, han penetrado en la teología de la muerte de Dios y en la teología de la liberación. Esta es su preocupación central, que correspondería a los intereses y puntos de vista de los sectores burgueses, minoritarios en A.L., ignorando que el problema señalado anteriormente es el más importante y que corresponde a las mayorías oprimidas en A.L. (no. 211-212).

Esta crítica al Documento Preparatorio es la que hay que hacerle al Sr. Mo-

randé, ya que él también toma los mismos presupuestos planteados por Methol Ferré, al que cita en su artículo.

De este sector, Morandé, toma la crítica que le hace la teología de la liberación. Crítica sin mayor fundamento, en la que se le atribuye ser la propulsora del secularismo y la responsable del divorcio entre la Iglesia "élite" y la "masa" creyente no secularizada. ¿No están identificando el "secularismo" con el despertar de la conciencia del pueblo a una necesidad de liberación?

También asume la posición de que los dos males mayores para América Latina son el "protestantismo liberal y el marxismo multiformes" —tesis de Methol—. Esta tesis encubre las nuevas formas de dominación y penetración capitalista en el continente. A la síntesis de estos dos males le llama Secularismo o Ilustración europea, así prefiere llamarles Morandé.

De igual modo asume el concepto de religiosidad popular como la forjadora de la cultura latinoamericana. Cultura que aparece como una sola para toda América Latina. Si bien Morandé se aparta un poco de la afirmación de que esta única cultura es de "radical sustrato católico" (D.P., 59), mantiene la afirmación central de que es única pero proveniente del sincretismo entre el cristianismo y las formas religiosas indias y negras.

Por fin, también asume la ambigüedad que se le da al concepto de pueblo o cultura al quitarle todo significado de clase social.

¿Cuáles son las razones de la formulación de esta teoría tan aparentemente coherente? Ya las hemos insinuado. Resumiendo: este planteamiento es una reacción ante la nueva perspectiva teológica que recoge y potencia Medellín y que se va concretizando en la Teología de la Liberación. Teología que es producto de la experiencia que de Dios tiene el pueblo latinoamericano en su aspiración y lucha por la liberación; nueva vivencia teológica que nace del pobre, del explotado, del luchador. Expresión teológica que desubica a una iglesia clericalizada y la reubica al interior del proceso de liberación del pueblo, como signo de la revelación actual de Dios en la historia. Reaccionando ante esta perspectiva, y aferrándose a actitudes pasadas, se pretende justificar un neo-colonialismo eclesial, en el que la jerarquía católica mantenga su poder, ya que, según ellos, la cultura latinoamericana es esencialmente católica.

RITUAL Y PALABRA

Paso ahora a resumir la segunda parte del artículo, en donde podemos encontrar algunos aportes para la discusión del tema central sobre la

religiosidad popular.

Plantea tres temas para la discusión:

a) El primero sobre la distinción entre religiones cúllicas y religiones de la palabra.

Para el autor preguntarse por la religiosidad popular latinoamericana, es preguntarse por las distintas variantes que asume el encuentro del cristianismo con las religiones indias y negras durante la conquista. Encuentro que no es enfrentamiento ya que son dos modos completamente diferentes de expresión religiosa.

Sobre las religiones indias y negras afirma: Las principales creencias que de ellas se conocen, sus diferentes sistemas de verdades, son inseparables del ritual religioso propiamente tal. Completamente diferente es el caso del cristianismo. No sólo es evidente que él constituyó un completo sistema filosófico, inseparable de la cultura occidental, sino que representa en sí mismo una religión de la palabra. Que las religiones indias no se hayan constituido como sistemas de la palabra, no significa que ellas representen un estado menos evolucionado de la expresión religiosa. Al no existir para las religiones indias esta separación entre rito y palabra, no existe, en consecuencia, tampoco la disociación entre conductas religiosas y no religiosas. La religión no es así un aspecto de la vida social, sino que se confunde con ella misma en su totalidad. En este sentido el autor piensa que jugó un rol muchísimo más importante para la desarticulación de las religiones indias, la transformación mercantilista de la explotación de los yacimientos de metales preciosos, que ellos trabajan con fines puramente cúllicos, que las incontables campañas contra la idolatría.

Concluyendo: La síntesis que constituye el sincretismo religioso, parece no operar en el plano de las creencias, sino, sobre todo, en el rol que juega el acontecimiento religioso en el conjunto de la vida social. Es justamente la existencia de una tal síntesis lo que permitiría hablar en propiedad de la religiosidad popular como una alternativa a la cultura de la ilustración, pues el rasgo más distintivo de esta última es haber secularizado el cristianismo como religión de la palabra, sustituyendo el papel del "verbo divino" revelado por la razón humana, transformando el contenido de la revelación en valores sociales y la práctica religiosa en una ética social e individual. Su tesis es que la religiosidad popular latinoamericana no corresponde a una expresión popular de la palabra, sino a una síntesis producida en la época colonial entre una religión de la palabra como es el cristianismo y una religión cúllica como eran las religiones indias. "Si bien —afirma Morandé— no desconocemos que existen también en la religiosidad popular principios

éticos y principios de la legitimación de las conductas sociales, fetiches y fatalismos y, por supuesto, muchas creencias cristianas no secularizadas, pensamos que el análisis de ella debería abarcar la síntesis de todos estos elementos, sin sobreinterpretaciones provenientes de la historia europea del desarrollo del cristianismo. Concluimos, en consecuencia, con los teólogos que proponen la revalorización de la religiosidad popular y su reinterpretación desde un punto de vista distinto al de la Ilustración”.

b) El segundo tema de discusión lo titula: “El papel del sacrificio en la vida social. Trascendencia e inmanencia”.

En esta parte el autor pretende establecer “un puente de comunicación” entre el tipo “cúltico” de la expresión religiosa y el tipo sustentado en la “palabra”. Para Morandé la noción de sacrificio podría constituir la base de aproximación de ambos tipos de religiosidad.

Sacrificio considerado como acto de eficacia simbólica inmediata, presente tanto en las religiones cúlticas como en las de la palabra. Según Morandé, el papel que desempeña el sacrificio, tanto en una como en otra, se vincula de modo directo con la problemática del límite social y de su eventual superación; el sacrificio es parte constitutiva de la diferenciación de la sociedad en relación a la naturaleza y, al mismo tiempo, parte esencial de los intentos por reunificar a ambos. El sacrificio se presenta como un acto social.

En ambas religiones se ofrece una víctima de reconciliación, expresión de la ruptura o situación límite que existe en la sociedad, sacrificio de la víctima que sea eficaz para la superación de dicha situación. En el caso de las religiones cúlticas la eficacia simbólica del sacrificio es inmediata (inmanente) y se confunde con la magia, en tanto que opera por homología estructural, la actividad humana tiende a identificarse con el orden del cosmos. En el caso de las religiones de la palabra su eficacia simbólica queda mediatizada por la eficacia de la palabra, identificada con la divinidad que es la que salva, con un sentido trascendente, y/o a través de la práctica humana de ciertos valores sociales, en ésta el papel del sacrificio acentúa la diferenciación del hombre frente a la naturaleza.

El autor después del desarrollo de estas diferencias entre ambas religiones, pasa a ver los efectos de la secularización: La secularización se produce en una doble dimensión. Por una parte, al nivel del ritual religioso, desplazando el rol social del templo hacia el mercado, producto de la Ilustración y el capitalismo. Por otra, al nivel de los símbolos mismos, por la transformación de la palabra “divina” en valores sociales, en una ética social e indivi-

lual, y en el cálculo racional entendido como adecuación consciente entre medios y fines.

Sería erróneo, según Morandé, pensar que la secularización ha superado el papel desempeñado por el sacrificio en la vida social. La hipótesis de la divinidad que se realiza en los valores sociales confirma el papel del sacrificio en una doble dimensión. Por una parte transforma la oposición entre naturaleza y cultura en una oposición entre individuo y naturaleza, de modo tal que el sacrificio se presenta a la conciencia como una opción personal de autorrepresión frente a la naturaleza en que vive cada individuo. El sacrificio deja de aparecer como un acto social que compromete al conjunto de la comunidad sacrificial, para transformarse en un acto que compete a cada individuo con su conciencia. Por otra parte se trata de la lucha por la sobrevivencia de los valores, que no es otra cosa que la verificación, como sacrificio colectivo, del argumento hegeliano sobre la dialéctica del señor y el siervo; ven en la destrucción del otro la única posibilidad de su sobrevivencia.

Este proceso de secularización no se ha dado en América Latina con las mismas características que en Europa. El autor, afirma que la secularización en América Latina sigue más bien los canales del sincretismo, en tanto la estructura social produce una síntesis entre el mercantilismo europeo y una organización del trabajo de origen cáltico.

c) El tercer tema que plantea lo titula: "la estructura de la Hacienda como sistema ideal-típico entre el concepto europeo de mercado y la organización "cáltica" del trabajo.

Morandé, por medio de un breve recorrido histórico, muestra la unidad entre los aspectos religiosos y socio-económicos que trajo consigo la colonización del nuevo continente. Encomenderos y hacendados serán dos de los más importantes agentes privados de evangelización, junto a los ministros de la Iglesia.

Partiendo de la afirmación de Macera de que la hacienda es un sistema monetizado "hacia afuera" y no monetizado "hacia adentro", Morandé muestra cómo la hacienda representa la síntesis entre mercado y tributo, de esta manera el trabajo en ella adquiere un carácter directamente sacrificial, en tanto el tributo es la ofrenda del trabajo a la síntesis social.

Concluyendo, afirma que es posible comprender que la hacienda es una estructura que sintetiza en el plano de la organización social una tendencia cáltica de la economía con otra proveniente de la economía europea secularizada en el mercado. La resultante tiene rasgos de una y de otra. De ahí que no sea difícil de entender cómo el encuentro de religiones que da origen a la

llamada religiosidad popular, tiene un poderoso fundamento social como para intentar el sincretismo. Pero de seguido Morandé aclara que con ello no está diciendo que lo ocurrido en el plano propiamente religioso sea un reflejo de lo ocurrido en el sistema social, muy por el contrario: “La religiosidad popular latinoamericana muestra en el plano simbólico una estructura global de transculturación emprendida con la conquista española, que afecta a la totalidad de la vida social del nuevo continente, así, cuando nos referimos a la estructura de la hacienda, no nos estamos refiriendo a una forma secularizada que traduce la experiencia religiosa al orden social, sino que hablamos directamente de una organización religiosa que resulta del encuentro de formas cúllicas de la religión con el cristianismo, que representa, para las primeras, ya en sí mismo un principio de des-sacralización del mundo”.

EVALUACION CRITICA DE LA SEGUNDA PARTE DEL ESTUDIO

Como podemos observar en el resumen hecho, el trabajo de Morandé esboza tres pistas de estudio sobre la religiosidad popular. En lo resumido recojo los aspectos que considero más positivos para la discusión.

La primera pista de trabajo se basa en la consideración de la religiosidad popular latinoamericana como el sincretismo entre dos expresiones religiosas con características propias. Una que pone más énfasis en lo cúllico e inmanente y otra que lo pone en la palabra y en la trascendencia. Esta combinación es real en las expresiones religiosas de nuestros pueblos. Sincretismo del que devienen consecuencias sociales específicas, que el autor no desarrolla, como: el carácter de “resistencia” frente a las ideologías dominantes; la fuerza de los símbolos y expresiones religiosas en la vida social de los pueblos; la espontaneidad de la expresión de fe en el pueblo, y la unidad fe-vida, sagrado-profano, trascendente-inmanente, etc.

La segunda pista de trabajo que plantea, es la influencia simbólica del sacrificio para la vida social de los pueblos. La necesaria concreción de las situaciones límites que viven los sectores populares en expresiones religiosas; la necesidad que estos sectores tienen de expresar religiosamente su situación social, bien sea como justificación de esa existencia en la que no se encuentran realizados socialmente (dominados, explotados, marginados), o como expresión de un cambio social. Necesidad de expresar religiosamente su existencia social, prácticas, actitudes, aspiraciones. . . . Acá también se abre una veta muy rica para la investigación de la influencia del factor religioso en la sociedad, que el autor no aprovecha, bien sea para su cambio es-

tructural o para adecuarse y justificar la estructura deshumanizadora en que se vive. Habría que profundizar el sentido de sublimación del rito sacrificial.

Y una tercera pista plantea, al considerar la estructura de la hacienda como consolidadora del sincretismo religioso popular. Hay que profundizar el papel que ha jugado la hacienda en la formación religiosa del pueblo y cómo, ahora, los Estados llamados cristianos asumen ese rol una vez que la hacienda deja de tener vigencia.

Una vez concluida la lectura del trabajo de Morandé, un profano en la coyuntura eclesial latinoamericana puede legítimamente preguntarse: qué pretende con todo esto el autor? Da la impresión que algo central falla en el artículo de Morandé y a nuestro entender es la orientación misma del trabajo.

El autor no ubica el fenómeno religioso al interior de los procesos sociales seguidos por los pueblos latinoamericanos sino como un fenómeno casi paralelo e independiente. Pretende darle al fenómeno religioso popular una vida e influencia independiente de los procesos socio-económicos de dominación y dependencia, y de las resistencias y luchas del pueblo, que a lo largo de toda su historia postcolombina vienen librándose en nuestro continente. Hace un análisis de la religiosidad desde la religión misma sin señalar que los cambios en ella provienen de los embates que sufre la estructura social en su conjunto, de una mutua interrelación entre los diferentes niveles sociales (económico, político, ideológico, etc.). Expresa un apriorismo religioso, determinante de la vida social de los hombres. Religión que es utilizada por corrientes ideológicas y de las que la religión misma se defiende creando sus alternativas, en nuestro caso el sincretismo religioso popular. Ese apriorismo religioso se evidencia en el enfoque que da al papel del sacrificio en la vida social, como si el aspecto sacrificial fuese una ley de vida y no una celebración de las consecuencias sociales de los sistemas económicos de dominación. Es decir, como mecanismo ideológico por el que el grupo social, o individuo, se inmola y asimila al sistema o por el contrario lo rechaza y celebra sus victorias por destruirlo. Le quita la vida al símbolo del sacrificio al sacarlo del contexto de lucha de clases en que se vive. A esta crítica que hago la llamaría Morandé secularismo.

Así mismo habla de la hacienda como organización religiosa, resultado del encuentro de dos religiones distintas. Más bien, ¿no es el resultado de un modo de producción que se impone y que condiciona las expresiones religiosas del pueblo? En el fondo, ¿no se está idealizando la religiosidad popular como si fuera una estructura con fuerza en sí, independiente de las condiciones socio-políticas-económicas donde se desarrolla? Este aspecto falta desarrollar en el trabajo. No se puede analizar la religiosidad popular como un

elemento independiente, desde sí misma, sino como un factor, entre otros, que influye —determina también— la realidad del pueblo justificándolo o transformándolo.

Justamente a esta crítica a la orientación del trabajo quisiera cuestionar lo que Morandé entiende por cultura de la Ilustración; ya la comencé en la primera parte del trabajo. Ella aparece como el enemigo principal del cristianismo, quien lo ha secularizado, y al parecer también como enemigo de nuestro continente, pues, la Ilustración está atentando contra nuestra propia cultura o religiosidad popular; cultura o religiosidad que nace como reacción contra la Ilustración o secularismo que nos amenaza. Podríamos preguntarnos si existe una “cultura” de la Ilustración o será, más bien, lo que afirman los grupos de poder como “la cultura occidental y cristiana”. Más aún, ¿podría hablarse de “una” cultura occidental y cristiana aún en la misma Europa? ¿No encubren estos términos la realidad de dominación de unas clases sociales en contra de otras? ¿Es la Ilustración el enemigo del pueblo latinoamericano para que se defienda de él creando la religiosidad popular? Ciertamente no. Lo que falla, en el estudio de Morandé, es el encuadramiento de lo religioso al interior de la realidad latinoamericana, al interior de la estructura social, como acabo de indicarlo más arriba.

Concluyendo mi crítica diría que el autor da una visión muy estática y descriptiva de la religiosidad popular al no tener en cuenta en su análisis la interrelación de otros factores sociales. El estudio tiene un carácter más erudito que transformador. Se señalan los elementos que el autor considera como integrantes principales de la religiosidad popular, pero su proyección no pasa de una mera descripción de los elementos. Tendríamos que apuntar a otras interpretaciones de la religiosidad popular más desde abajo, desde la perspectiva de liberación del pueblo, ya que es ahí donde hoy está jugando un papel importante la religiosidad popular en nuestro continente. Considerar la religiosidad del pueblo en la perspectiva que lo hace Mariátegui, como un factor específico de nuestra realidad a tener en cuenta para su interpretación y transformación.