



Encuentros entre literatura y religión en el contexto latinoamericano

Literature and Religion Encounters in the Latin American Context

Encontros entre literatura e religião no contexto latino-americano

Juan Manuel Torres Serrano

Universidad de La Salle, Bogotá, Colombia

jmtorres@unisalle.edu.co

Carmen Amalia Camacho Sanabria

Universidad de La Salle, Bogotá, Colombia

ccamacho@lasalle.edu.co

¿Qué es literatura? ¿Qué es religión? ¿Cómo se relacionan? ¿En qué punto se encuentran? ¿Desde dónde el ser humano construye el sentido de la trascendencia, de lo mítico? ¿Cómo ha sido la construcción de “lo religioso” en América Latina y cómo esta elaboración histórica ha llegado hasta nuestros días? Son cuestionamientos propios de la historia de la humanidad y que se retoman en este artículo con el fin de posibilitar un diálogo en donde lo mítico y lo estético se encuentran en lo humano. En este sentido, se pretenden identificar las relaciones que se establecen entre religión y literatura y la manera como dicha relación ha constituido, validado y legitimado discursos, prácticas, experiencias humanas e históricas. Para ello, se presenta en primera instancia, una delimitación conceptual de lo que se comprende por *religión* y por *literatura*, para así encontrar relaciones teóricas. En segundo lugar algunas manifestaciones culturales en el contexto de la Conquista y la colonización de nuestro continente que dan razón de la correlación crítica y performativa entre religión y literatura.

Recibido: 16 de abril del 2015 / Aceptado: 4 de junio del 2015

Cómo citar este artículo: Torres Serrano, J. M. y Camacho Sanabria, C. A. (2015). Encuentros entre literatura y religión en el contexto latinoamericano. *IM-Pertinente*, 3(1), 71-89.

What is literature? What is religion? How are they related? Where do they meet? From where do human beings build the sense of transcendence, of that which is mythical? How has the “religious” element been built in Latin America, and how has this historic development survived to this day? These are typical questions from the history of humanity, and they are addressed in this article in order to enable a dialogue in which the mythical and aesthetic elements are found in the human element. In this sense, the idea is to identify the relationships established between religion and literature, and the way in which said relationship has validated and legitimized discourses, practices, as well as human and historical experiences. Thus, a conceptual definition of what is understood by *religion* and *literature* is presented first, in order to find theoretical relationships, followed by some cultural expressions in the context the Conquest and the colonization of our continent, which explain the critical and performative correlation between religion and literature.

O quê é literatura? O quê é religião? Como se relacionam? Em quê ponto se encontram? Desde onde o ser humano constrói o sentido da transcendência, do mítico? Como foi a construção “do religioso” na América Latina e como esta elaboração histórica chegou até nossos dias? São questionamentos próprios da história da humanidade e que se retomam neste artigo com o objetivo de possibilitar um diálogo onde o mítico e o estético se encontram no humano. Neste sentido, se pretendem identificar as relações que se estabelecem entre religião e literatura e a maneira como esta relação tem constituído, validado e legitimado discursos, práticas, experiências humanas e históricas. Para isso, se apresenta em primeira instância, uma delimitação conceitual do que se compreende por *religião* e por *literatura*, para assim encontrar relações teóricas. Em segundo lugar algumas manifestações culturais no contexto da Conquista e da colonização de nosso continente que explicam correlação crítica e performativa entre religião e literatura.

*La religión es el suspiro de la criatura oprimida,
el corazón de un mundo sin corazón,
así como el espíritu de una situación carente de espíritu.
Es el opio del pueblo.*
Karl Marx

Una mirada desde la literatura

¿Qué es literatura? ¿Qué es religión? ¿Cómo se relacionan? ¿En qué punto se encuentran? ¿Desde dónde el ser humano construye el sentido de la trascendencia, de lo mítico? ¿Cómo ha sido la construcción de “lo religioso” en América Latina y cómo esta elaboración histórica ha llegado hasta nuestros días?

En este sentido, es importante recordar que nuestra historia cultural ha estado permeada por procesos históricos que vienen de afuera y que en muchas ocasiones no coinciden con nuestras expectativas y nuestros tiempos. Retomando a García Canclini:

[...] al depender hasta principios del siglo XIX de los países que en Europa llegaron más tarde a la modernidad liberal, Portugal y España, nuestros intelectuales y artistas producían bajo el control de la Iglesia o de un poder político-cultural que no concedía espacios autónomos [...]. Lejos de poder configurar proyectos creadores individuales, los artistas fueron empleados para construir la iconografía de las gestas de liberación y organización nacional tanto en el ámbito de la pintura y la escultura como de la literatura. (García, 1989, p. 463)

Desde esta perspectiva, el sentido de este artículo es tratar de establecer la relación que existe entre literatura y religión en América Latina y cómo esta incide en la forma en que los seres humanos construimos historia y nos construimos como parte de esa historia, pues como afirma Maestro:

Los seres humanos ven el mundo desde una perspectiva finita. La literatura representa una oportunidad fabulosa para trascender esos límites. Lo poético es en cierto modo un conjunto de sueños artificiales contra las amenazas y límites de la vida real [...]. Y tal es específicamente el origen del discurso literario, del religioso sobre todo, y del científico incluso, la búsqueda de una

ficción, una creencia o una explicación convincentes y, a ser posible, absolutas.
(Maestro, 2003, p. 152)

Asumiendo que tanto la literatura como la religión son espacios de búsqueda para el sentido de lo humano y este se encuentra en múltiples facetas de la existencia del hombre, se hace necesario intentar una respuesta a las preguntas que dan origen a este texto. Inicialmente, la pregunta por la *literatura* como concepto puede remitir a múltiples respuestas. Desde la etimología y la evolución semántica del término, como afirma Aguiar e Silva, el vocablo *literatura* se sitúa inmediatamente en la complejidad del problema: en sus orígenes la palabra latina *literatura* significaba instrucción, saber relacionado con el arte de escribir y leer, o también gramática, alfabeto, erudición; posteriormente, y debido a los cambios propios de la historia de la humanidad en el siglo XIII, ya se entiende por *literatura* la ciencia en general, específicamente la cultura del hombre de letras; en los siglos XVII y mediados del XVIII se pretende designar lo que hoy se llama *literatura*, como poesía o cierta forma de prosa; a finales del siglo XVIII la palabra pasa a designar un conjunto de objetos (obras literarias) que se pueden estudiar; además, la literatura adquiere un nuevo significado al pasar a estudiar el fenómeno literario en general y ya no circunscrito a una literatura nacional en particular. Los siglos XIX y XX asumen diversas connotaciones para la palabra, al pasar por el conjunto de producciones escritas de una época, las obras de un género o temática específica, la bibliografía existente acerca de un tema, entre otros.

Sin embargo, independientemente del significado que se asuma del término *literatura*, lo primordial es que en esta se encuentran como temas universales los sentimientos del hombre, sus búsquedas y también la creación de nuevas realidades que, al margen de ser consideradas hechos de ficción, se constituyen como una forma de dar explicación al mundo. Por eso, precisamente, el lenguaje literario puede ser explicado pero no verificado: este lenguaje constituye un discurso contextualmente cerrado y semánticamente orgánico, que instituye una verdad propia.

En esta institución de una verdad propia, ficcional o no, la literatura se encuentra con la religión en el sentido de lo expresado por Mariátegui, al decir:

La religión no es otra cosa que el reflejo fantástico que proyectan en la cabeza de los hombres aquellas fuerzas externas que gobiernan su vida diaria, un reflejo en el que las fuerzas terrenales revisten la forma de poderes supraterrrenales [...] que se enfrentan al hombre y que al principio son para él

tan extraños e inexplicables como las fuerzas de la Naturaleza y que al igual que estas, le dominan con la misma aparente necesidad natural. (Citado en Valdés, 2010, s. p.)

Mariátegui, al respecto, pudo percibir cómo en el caso de Latinoamérica el mito y la religión han tenido un rol terrenal y de alto contenido práctico y humano. La historia le dio la razón. De esa raíz brotaron, en una nueva etapa, la actual, movimientos sociales y de masas influidos por ideas religiosas.¹

Por otra parte, y en relación con la consciencia mítica del hombre, se puede ver cómo esta ha contribuido a la construcción histórica de la humanidad y ha permitido la interacción y, en algunos casos, la fusión de lo literario y lo religioso en el sentido de representación de una realidad trascendente y ajena a las explicaciones racionales. La mitología griega, latina y latinoamericana, entre otras, dan cuenta de la relación permanente que ha buscado el hombre entre su realidad y aquellas cosas que le resultan inexplicables. Retomando lo propuesto por Eliade:

El mito cuenta cómo, gracias a las hazañas de los seres sobrenaturales, una realidad ha venido a la existencia, sea esta la realidad total, el cosmos o solamente un fragmento: una isla, una especie vegetal, un comportamiento humano, una institución. Es pues siempre el relato de una creación: que narra cómo algo ha sido producido, ha comenzado a ser. El mito no habla lo que ha sucedido realmente, de lo que se ha manifestado plenamente. Los personajes de los mitos son seres sobrenaturales. Se les conoce sobre todo por lo que han hecho en el tiempo prestigioso de los comienzos. Los mitos revelan, pues, la actividad creadora y develan la sacralidad (o simplemente la sobrenaturalidad de sus obras). (2006, p. 21)

En suma, los mitos describen las diversas y a veces dramáticas irrupciones de lo sagrado (o de lo sobrenatural) en el mundo. Esta irrupción de lo sagrado fundamenta realmente el mundo y lo que lo hace tal como es hoy en día: más aún, el hombre es lo que es hoy, un ser mortal, sexuado y cultural, como consecuencia de las intervenciones de los seres sobrenaturales.

Unido al mito se genera el *rito*, entendido como un ceremonial colectivo que convoca a la comunidad a participar de una festividad (generalmente aso-

1 José Carlos Mariátegui, *La Chira* (Moquegua, 1894-Lima, 1930). Ensayista peruano, uno de los pensadores más influyentes en el ámbito de la

reflexión sobre la cultura y sociedad de su país. Destacado activista político, fue además el fundador del Partido Socialista Marxista Peruano.

ciada con lo religioso) que pretende generar algún tipo de comunicación con lo trascendente; de acuerdo con Eliade, el mito es vivenciado a través del ritual en el cual se potencia la presencia de lo sagrado encarnada en quien asume su representación, rememorando y actualizando los actos que le dieron origen (Eliade, 2006):

Así, mientras que en el lenguaje común el rito se refiere a menudo a un comportamiento social repetitivo y/o estereotipado, se hace problemático determinar con claridad las fronteras entre lo que es ritual y lo que no lo es. En concreto, no es fácil establecer la diferencia entre usos, actitudes sociales o relaciones públicas y ceremonias o cultos. La amplia tipología citada por J. Huxley, con ejemplos de un ritualismo que va de los rituales basados en la proyección psicológica, como el macho cabrío expiatorio, a los de la actividad lúdica, invita a considerar el uso no solo de los términos, sino también del concepto *analógicamente*; uso fácilmente justificable y comprensible por cuanto los rituales son explicitaciones fundamentales de la socialidad del hombre que señalan y subrayan, en consecuencia, todas las manifestaciones de dicha socialidad. (Maggiani, s. f., s. p.)

En América Latina, por sus particularidades históricas, los rituales se convierten en una simbiosis entre los sentidos religiosos de los aborígenes y las celebraciones religiosas propias del cristianismo. Un ejemplo de esto es citado por Giorgio Anteí en el prólogo del texto *Las rutas del teatro*:

Dos días antes del equinoccio de primavera y “un día después que ágora la iglesia sagrada celebra la fiesta del glorioso san Josef”, los Aztecas festejaban el Tlacapeualiztli, una solemnidad en honor del Dios Xipe Totec, señor de la liberación [...]. Los preparativos de la ceremonia comenzaban con mucha anterioridad, desde el momento en que las futuras víctimas del sacrificio —unos esclavos capturados en guerra— asumían el semblante del Dios, es decir sus atributos y ornamentos. Una vez purificados y “homologados” a Xipe Totec, el esclavo, como es lógico, gozaba del respeto y la veneración tributada al dios, como si estuviese encarnando el ídolo. Después de cuarenta días, llegada la vigilia de la fiesta “después de mediodía comenzaba el muy solemne areito y velaban por toda la noche los que habían de morir en la casa denominada capulco. Luego a la media noche la ceremonia culminaba con el corte de los cabellos de la coronilla de la cabeza” ejecutado litúrgicamente junto al fuego [...]. Finalmente, al alba, las víctimas eran conducidas al templo

Huitzilopochtli, el sanguinario Dios solar, allí los mataban los ministros del templo así: [...] echados de espalda sobre una piedra de altura de tres o cuatro palmos, y de anchura de palmo y medio en cuadro, que ellos llamaban techcatl, tomábanlos dos por los pies y otros dos por las manos, y otro por la cabeza, y otro con un navajón de pedernal con un golpe se lo sumía por los pechos, y por aquella abertura metía la mano y le arrancaba el corazón, el cual luego le ofrecía al sol y a los otros dioses, señalando con él hacía las cuatro partes del mundo; hecho esto echaban el cuerpo por las gradas abajo, e iba rodando y dando golpes hasta llegar abajo [...]. (Antei, 1989, p. 10)

Como puede verse, el ritual hace parte de los cultos religiosos unidos a la mitificación de “lo sagrado”, de la presencia de un ser sobrenatural que interviene en el destino del hombre en particular y de la humanidad en general, como dueño y señor de la naturaleza, de lo infinito, de lo inexplicable, de todo aquello que escapa a la comprensión y el hacer humano, limitado frente a las fuerzas de la naturaleza e inscrito en una promesa de vida más allá de la muerte, una existencia prometida a través del ejercicio de una serie de acciones mediadas por la norma y el compromiso de responder a los dictámenes “divinos”:

Después de estos acontecimientos, Dios puso a prueba a Abraham. “¡Abraham!”, le dijo. Él respondió: “Aquí estoy”. Entonces Dios le siguió diciendo: “Toma a tu hijo único, el que tanto amas, a Isaac; ve a la región de Moria, y ofrécelo en holocausto sobre la montaña que yo te indicaré”.

A la madrugada del día siguiente, Abraham ensilló su asno, tomó consigo a dos de sus servidores y a su hijo Isaac, y después de cortar la leña para el holocausto, se dirigió hacia el lugar que Dios le había indicado. Al tercer día, alzando los ojos, divisó el lugar desde lejos, y dijo a sus servidores: “Quédense aquí con el asno, mientras yo y el muchacho seguimos adelante. Daremos culto a Dios, y después volveremos a reunirnos con ustedes”. Recogió la leña para el holocausto y la cargó sobre su hijo Isaac; él, por su parte, tomó en sus manos el fuego y el cuchillo, y siguieron caminando los dos juntos.

Isaac rompió el silencio y dijo a su padre Abraham: “¡Padre!”. Él respondió: “Sí, hijo mío”. “Tenemos el fuego y la leña, continuó Isaac, pero ¿dónde está el cordero para el holocausto?”. “Dios proveerá el cordero para el holocausto”, respondió Abraham. Y siguieron caminando los dos juntos.

Cuando llegaron al lugar que Dios le había indicado, Abraham erigió un altar, dispuso la leña, ató a su hijo Isaac, y lo puso sobre el altar encima de la leña. Luego extendió su mano y tomó el cuchillo para inmolar a su hijo. Pero el Ángel del Señor lo llamó desde el cielo: “¡Abraham, Abraham!”. “Aquí estoy”, respondió él. Y el Ángel le dijo: “No pongas tu mano sobre el muchacho ni le hagas ningún daño. Ahora sé que temes a Dios, porque no me has negado ni siquiera a tu hijo único”.

Al levantar la vista, Abraham vio un carnero que tenía los cuernos enredados en una zarza. Entonces fue a tomar el carnero, y lo ofreció en holocausto en lugar de su hijo. Abraham llamó a ese lugar: “El Señor proveerá”, y de allí se origina el siguiente dicho: “En la montaña del Señor se proveerá”.

Luego el Ángel del Señor llamó por segunda vez a Abraham desde el cielo, y le dijo: “Juro por mí mismo —oráculo del Señor—: porque has obrado de esa manera y no me has negado a tu hijo único, yo te colmaré de bendiciones y multiplicaré tu descendencia como las estrellas del cielo y como arena que está a la orilla del mar. Tus descendientes conquistarán las ciudades de sus enemigos, y por tu descendencia se bendecirán todas las naciones de la tierra, ya que has obedecido mi voz. (Génesis: 22)

El sentido del sacrificio como veneración no solo hace parte de las ceremonias religiosas sino del puente que el hombre ha construido para comunicarse con la “divinidad”, con lo trascendente, con lo espiritual, que en últimas puede ser una búsqueda de sentido de su ser y de este en relación con una vida que le resulta incierta. En algunas manifestaciones religiosas la explicación de lo sobrenatural se torna múltiple (se edifican tantos dioses como fenómenos inexplicables existen), en otras se recurre a un dios supremo, creador y dador de vida, y en otras se da la oportunidad al hombre de que construya el sentido de lo espiritual desde sí mismo en una relación dinámica con la naturaleza; sea cual sea la relación que se establezca con lo trascendente, podría afirmarse que esta permanece en el inconsciente humano y en las construcciones que las sociedades hacen para mediar sus relaciones con la naturaleza, con los otros y consigo mismos. En América Latina:

[...] el proceso constante de aculturación de los pueblos sometidos dio origen a un verdadero híbrido cultural en donde convergen las viejas y ortodoxas prácticas mestizas: indígenas y africanas junto con la asimilación obligada

de los esquemas implantados por los españoles [...]. La transmisión de la cultura se establece desde el mismo seno familiar. Allí, y en virtud de la enorme multitud al servicio de los españoles y criollos, los nativos fueron asumiendo los patrones culturales traídos de España. Además, el solo hecho de tener que desenvolverse “socialmente” dentro de la naciente sociedad organizada, demandaba un comportamiento y una práctica cultural —que aunque diferenciador— permitiera la convivencia entre todos los grupos sociales. (Suárez, 1999, p. 54)

Tal vez sea esta la explicación del sentido de lo religioso en América Latina: la necesidad de construir patrones comunes de comportamiento que permitieran la convivencia de culturas completamente distintas, con miradas y perspectivas del mundo cimentadas en vivencias, creencias y sueños diferentes, y principalmente con un alto grado de resentimiento por las implicaciones del dominio impuesto de una de aquellas (la española) sobre las otras (aborigen, africana).

Son variadas las teorizaciones sobre las implicaciones de la simbiosis cultural, de los procesos de conquista y colonización, de la imposición de unas creencias y culturas sobre otras, pero no es esta la búsqueda principal de este ensayo, cuyo interés se inscribe más en las implicaciones que tuvo la literatura en el proceso de “evangelización” de las comunidades aborígenes y cómo la historia de la América naciente y sometida se fue construyendo desde una mirada de lo religioso mediada por lo literario.

Coincidiendo con la definición que Terry Eagleton hace de lo que es la literatura, deberemos aceptar que más allá de las múltiples definiciones y perspectivas desde las cuales ha sido estudiada, “la literatura es una forma de escribir en la cual se violenta organizadamente el lenguaje ordinario” (Eagleton, 1994, p. 27), y cuya función, según Wellek y Warren (2002), es liberarnos —seamos escritores o lectores— de la opresión de las emociones. Expresar las emociones es librarse de estas. El espectador de una tragedia o el lector de una novela experimentan alivio y liberación.

Estas definiciones son aplicables a cualquier tipo de literatura, independientemente de su lugar de procedencia, de su contenido, los recursos empleados o el género al que pertenezca, pero una comprensión de la literatura latinoamericana requiere de una mirada histórica, social, ideológica y cultural de lo que somos como América Latina y su relación con otros contextos.

América ha sido un espacio privilegiado de convergencia cultural donde, por diversas razones de carácter histórico, deben convivir diferentes culturas e

imperios, en su mayoría de considerable antigüedad y significación universal. Inquieta por sus orígenes, la América aborigen da nacimiento a múltiples divinidades que le permiten explicarse tanto sus raíces como diversos fenómenos naturales que escapan a su “racionalidad”, dando así origen a una concepción del hombre y del mundo, de lo mágico-religioso y de las diversas dimensiones de lo humano expresadas a través de la palabra emitida colectivamente en el rito, en el mito, en el baile, en la fiesta y el drama, que permiten convocar la colectividad en torno a los universales humanos: lo sagrado, lo emocional, lo social. En concordancia con Bernal:

[...] el relato mítico, el poema, el drama, no son creados como textos literarios en sí; la palabra viva cumple una función fundamental y creadora, poderosa y espontánea. Emerge ante todo y llena de poesía, frente a una serie de ámbitos como la vivencia trágica y dinámica, contradictoria y radical de la realidad. (1999, p. 18)

Lo sagrado, lo mítico y lo religioso coinciden en lo festivo, lo colectivo y la representación, desde donde las diferentes comunidades edifican su sentido de lo sagrado y consolidan sus formas de relacionarse: “Plantad en el centro de una plaza un palo con una guirnalda, reunid al pueblo y habréis obtenido una fiesta. Haced aún más, haced de los espectadores un espectáculo: haced que se vuelvan actores también ellos” (Rousseau, 1876, p. 10), esto lo afirma Rosseau en su carta a D’Alambert, en la que expresa cómo la fiesta es un importante motor social, un factor de integración y dinamización de la colectividad, donde, además, la simultaneidad se establece como condición inherente a lo festivo y se posibilita la resolución del tiempo y del espacio en la forma del presente; se invita a la participación y las diferencias sociales se desdibujan dando paso a lo trascendente que solo existe en el aquí y el ahora.

El carácter propio de lo festivo permite el encuentro de seres humanos con vivencias y emociones particulares que se tornan colectivas, lo cual facilita hacerse parte de algo desde una existencia que solo se da en el instante presente, donde también es posible la integración con lo sagrado, desde la representación y el rito que se conforma a través de una compleja organización de operaciones y preparativos desarrollados al mismo tiempo, que implican la presencia y la actividad simultánea de todo el grupo social que participa en la celebración. De acuerdo con Giorgio Antei:

El ritmo de la fiesta depende de este hacer juntos a la vez y no de pasos sucesivos. Por otra parte, en el rito la ficción se entrelaza, se funde y da vida a un acontecimiento verdadero. Se trata de una representación: pero no de una representación para un público, para aquellos espectadores que ven sin ver. El rito no admite observadores: demanda participantes que puedan ver una visión común, un acontecer imaginario que se hace real y presente a través de su visión [...]. El rito, en sustancia, es representación en la medida en que esta, renunciando al principio de imitación, se hace presentación. El rito es entonces, de por sí, una metáfora literal. Por esto se asemeja al arte: porque sabe construir una verdad mediante una ficción. (1989, p. 51)

Y esta ficción se hace realidad a través de la representación, donde se teje la relación ritual, literatura y evangelización. Es sabido que el teatro se originó entre los diversos pueblos del mundo en rituales primitivos ejecutados en homenaje a algún dios, el que generalmente representaba el principio de la fertilidad; entre los griegos, este ritual consistía en una danza cantada que llamaban *ditirambo*, realizada en honor del dios del vino y de la vida, Dionisio, el Baco de los romanos, quien resucitaba cada primavera; el ritual era ejecutado por cierto número de danzantes disfrazados de carneros (en griego, *dagos*: origen de la palabra *tragedia*), en el transcurso de festivales especiales que con el tiempo se volvieron esencialmente dramáticos (Camacho, 1999).

Entre los rituales de iniciación más famosos en Latinoamérica, se encuentra, por ejemplo, el de la secta de los cazadores matis de Brasil, donde para que un niño pueda convertirse en hombre, debe soportar que se le aplique veneno en los ojos, pues de acuerdo con la creencia, mantenida por generaciones, esto ayuda a incrementar su capacidad ocular; una vez hecho esto, el joven debe ser sometido a golpizas en las cuales también se utilizan látigos y todo tipo de objetos pesados. Luego, parte del brazo del niño es quemado con la finalidad de insertarle veneno, ya que supuestamente esto incrementa la fuerza del infante, algo que provoca generalmente el desmayo, el vómito y, a veces, convulsiones en el joven. Una vez que el niño pasa estas pruebas, se asume como hombre y pasa a formar parte activa de la comunidad.

Se sabe que este tipo de ceremonias hacen parte de las creencias y construcciones culturales que se han mantenido a través de la historia, y conforman las raíces de nuestros pueblos; sin embargo, y sea cual sea su grado de violencia o drama, los rituales ceremoniales han hecho tránsito hacia representaciones artísticas que evocan los orígenes de nuestros pueblos, sus costumbres y raíces, y en esta medida, se convierten en testimonio vivo de la historia.

Aunque el teatro como expresión artística ha suscitado reacciones en favor y en contra por el efecto de encantamiento que produce, es claro que en América Latina ha sido una herramienta efectiva utilizada por el cristianismo para la evangelización de los pueblos donde la representación de la vida de santos se convierte en una experiencia festiva que atrae y domina ideológicamente a nuestros pueblos; relacionado con el tema, Kerenyi (1999), en su libro *La religión antigua*, muestra cómo la noción de *festividad* se encuentra en el origen de las religiones antiguas, donde, desde el sentido de la religiosidad, sería prematuro hablar de fe y, en cambio, se podría pensar en la concepción de lo religioso como percepción de la realidad propiciada por los elementos ceremoniales de inmediatez y de conmoción que transforman el tiempo mismo en momento creativo, lo que hace que en este espacio se haga evidente y real la presencia de lo adorado, y el tiempo pasado y el presente confluyan en la representación de lo evocado que allí se hace vida.

En la alusión que Kerenyi hace del sentido de lo religioso como presencia inmediata y evidente de lo evocado y como forma de articulación de los colectivos humanos se conforman los procesos de normatización de los comportamientos humanos no solo en relación con la “divinidad”, sino con los otros, fenómeno que es aprovechado por el cristianismo, en el caso particular de América Latina, para generar comportamientos y culturas adecuados a la doctrina y a los intereses de sus gobernantes.

Aproximación a la construcción de lo religioso en América Latina

La respuesta a cómo ha sido la construcción de lo “religioso” en América Latina y cómo esta elaboración histórica ha llegado a nuestros días es compleja y no podríamos abordarla en profundidad en estas líneas. Sin embargo, es importante subrayar que el cristianismo en América Latina —entendido este en relación con lo religioso—, tal como afirma Guillermo Uribe, “es el referente que permite configurar una estructura fundamental de sentido” (2009, p. 39). Para él, existe una continuidad entre la época de construcción de los pueblos a través de la colonización y la época actual: “Ese nuevo mundo, visto a veces como la tierra prometida, ha sido el lugar de la concretización de las utopías y aspiraciones del viejo mundo europeo” (Uribe, 2009, p. 8). En este nuevo mundo el mito del paraíso ha tomado forma. El sueño de la fundación de una cristiandad ideal ha estado presente desde el siglo XVI hasta nuestros días. El

sueño de Bartolomé de las Casas de crear un cristianismo nuevo, las revoluciones sociales y las teologías de la liberación ponen de manifiesto dicho sueño.

En este sentido, es innegable el lugar del cristianismo en la formación de nuestra identidad latinoamericana. Una visión rápida sobre la llegada de los europeos al continente y sobre la construcción de las naciones latinoamericanas muestra cómo la alianza entre la cruz y la espada ha sido eficaz. La una reenvía a la otra en el proceso de conquista y colonización. Después del descubrimiento del continente americano en 1492, castellanos y portugueses compartieron el nuevo mundo legitimando sus conquistas a partir de posesiones otorgadas por bulas papales. Desde la Edad Media, los papas se habían impuesto como un poder superior al de los reyes por el principio de la *potesta pontifica* —considerado como el único derecho internacional en la época—. Este principio les permitía destronar a los soberanos y arbitrar los conflictos entre los príncipes cristianos. El papa disponía de tierras de “paganos, idólatras e infieles”, y podía darlas a los reyes católicos, encargados de “cristianizarlas”. En el caso del continente americano cuatro bulas pontificias de 1493, llamadas *las alexandrinas*, otorgaron como propiedad legítima dichas tierras. A través de estas se fijaron los límites de pertenencia de estas tierras para los castellanos y los portugueses, quienes al mismo tiempo ordenaban a los reyes enviar allí misioneros. Era el papado quien fijaba los términos de la dominación y quien ejercía una autoridad de poder tutelar.

En esta instauración de un nuevo orden global, el viejo mundo se lanzó a conquistar, a asimilar y cristianizar el “nuevo mundo”. Este proceso de cristianización se ha fundido con la identidad naciente de estos nuevos pueblos, nacidos de la voluntad de un continente que se había autoproclamado propietario de todos los bienes materiales o simbólicos, culturales o filosóficos. De esta manera, ese catolicismo, resultado de una larga colonización, ha integrado de diversas maneras los elementos de las religiones precolombinas. Lo anterior a tal punto, que en ocasiones aparece más sincrético que aculturado. Sin embargo, a pesar de la presencia de esos “trazos” de las religiones precolombinas en el catolicismo popular, los europeos mantienen la idea de haber creado un catolicismo digno de Europa y España.

A pesar de que la implantación del catolicismo ha sido difícil en ciertas regiones, la aculturación ha sido más laboriosa y original. Es el caso de México, territorio donde reinaba una sólida civilización y era la región más poblada del continente en el momento de la llegada de los europeos. Pero la política de los colonizadores no quería que las religiones de esos dos mundos fueran inconciliables y el catolicismo de la Contrarreforma que llegaba a América

buscaba una “empresa no compartida sobre las almas” (Laplantine, 1994, p. 60). Entonces, a través del conocido acontecimiento guadalupano, el de la aparición de una virgen mestiza² a un indio en 1531, la Iglesia se implanta en la cultura local y llega a crear un verdadero mito fundador para la sociedad mexicana. Se trata de un cristianismo indigenizado que integra, según las interpretaciones realizadas por las poblaciones locales, tradiciones paganas. Este nuevo hecho identitario es el punto de inicio de una nación mestiza que entrará en el girón del cristianismo. Otro acontecimiento de este tipo se produce en Colombia en 1586 cuando una vieja pintura que representa a la Virgen recupera nuevamente sus colores originales delante de un joven indígena ciego que vuelve a ver. La Santísima Virgen llega a ser el símbolo nacional del catolicismo y su fuerza simbólica ha contribuido a su poder material y político en el país. Durante la guerra de Independencia, Simón Bolívar la visitó en tres ocasiones y la proclamó reina del “ejército de liberación”.

Cualquiera que sea la forma particular de instalación del catolicismo —continuidad, transición o fundación—, la profunda identidad católica de los pueblos se confirma aún después de las independencias cuando las nuevas naciones se dotan de santos y santas patronas nacionales. Es claro que sea de manera sincrética o aculturada, el cristianismo implantado en territorios latinoamericanos ha constituido un elemento fundamental en la construcción de la identidad de las naciones.

La implantación del cristianismo ha sido el resultado de la inmigración europea y de la evangelización masiva de poblaciones autóctonas. Ello ha generado un doble proceso de aculturación y de inculturación. Por una parte, estas poblaciones originarias han integrado el cristianismo y, de otra parte, el cristianismo se ha adaptado a las prácticas religiosas locales, lo que ha generado una sociedad original en la cual los principios de base son los del cristianismo. Desde el origen de la colonización, los europeos se pusieron en la tarea de reproducir las instituciones ibéricas, y la estructuración de la vida colectiva se hizo alrededor del catolicismo. De esta manera, los colonizadores vivieron otra Europa y detentaron el poder a través de los cabildos y las parroquias. Sin embargo, los indígenas se organizaron a través del mercado y las confraternidades, permitiendo así la supervivencia de instituciones precolombinas y de sistemas de creencias. Estas confraternidades eran grupos asociativos encargados de venerar y organizar el culto a la imagen de un santo o de una virgen de-

2 Algunos evangelizadores, entre ellos los franciscanos, han realizado rápidamente la relación entre la Virgen de la piel morena y la diosa azteca

Tonantzin, cuyo santuario se ubica en el mismo lugar de la aparición de la Virgen.

terminada, que permitían también la gestión de bienes, de la producción y del territorio y, al mismo tiempo, eran organizaciones de ayuda y de solidaridad.

De esta manera, se estructura lentamente una nueva forma de ser cristiano, propia de América Latina. Pero esta sociedad, marcada por una fuerte teocracia católica, era estratificada y discriminatoria. Ha dado lugar a una sociedad de la segregación, que se perpetúa hasta hoy, sobre la forma de una estructura dualista. En efecto, dentro del catolicismo, las diferentes instancias ligadas a las prácticas culturales se establecieron de manera separada. Existían confraternidades de españoles, de indios y de negros que seguían la estratificación social y la discriminación de la sociedad colonial. Esta discriminación social se agudizaba por una discriminación racial. Los concursos destinados a ocupar puestos eclesiásticos estaban prohibidos para los mestizos y los hijos abandonados; la ordenación era inaccesible a los indígenas, mestizos o hijos “ilegítimos”.

La Iglesia organizaba entonces a los indígenas en “cuerpos” diferentes que prestaban servicios específicos: especialistas auxiliares del culto (sacristanes, acólitos, músicos, etcétera); vigilantes de los bienes de la Iglesia y de las confraternidades (mayordomos, porteros, etcétera); personal doméstico al servicio de los conventos; y otros tenían la tarea estratégica de vigilar el cumplimiento de los deberes religiosos y de los reglamentos españoles por parte de los propios indígenas. De esta manera, todo un control social se estableció a través de la organización religiosa. Así, los manuales de confesión que se empezaron a utilizar en América, y que no eran ya utilizados en Europa, se basaron en el principio del interrogatorio. Ese cuestionario detallado permitía un control y un conocimiento permanente de la población. A estas desigualdades se añade una ruptura en la práctica católica que se traduce en la existencia de un catolicismo de élites —con vínculo directo con aquel que se practicaba en Europa— y un catolicismo popular —producido por la decantación de las prácticas sincréticas—.

Siendo el catolicismo la única forma oficial del creer, ha llegado a ser una verdadera fuente de identidad individual y latinoamericana. A pesar de que el catolicismo local era una manifestación del espíritu de la Contrarreforma, también tenía una personalidad propia. Así se desarrolló progresivamente toda una cultura católica rica en producciones iconográficas, literarias, artísticas y musicales. La manifestación más significativa de esta cultura católica latinoamericana ha sido el arte barroco colonial. Esta “transferencia europea” ha sido revisitada y enriquecida por la fusión inédita de formas y colores impregnada de imaginarios precolombinos. Esta expresión artística ha permitido

mostrar la riqueza de la Iglesia, el poder de sus señores y una interpretación pagana del culto. Ello ha sido una buena síntesis que ha permitido a las élites, al clero y al pueblo identificarse con una misma Iglesia.

Junto con esta aculturación, ha surgido el fenómeno de la endoculturación del catolicismo —como adopción de elementos de la cultura precolombina— que se evidencia específicamente en los Andes. De este modo, de manera rápida, los ritos ligados a las ceremonias de la tierra, la ganadería, los fenómenos astronómicos se integraron al calendario de las celebraciones cristianas y a las fiestas patronales andinas. Por ello, después del periodo colonial y con el fin de perpetuar la intensidad de la fiesta inca de la cosecha, la sociedad indígena ha fijado esta fecha haciéndola coincidir con la Semana Santa. Del mismo modo, los ritos ligados a la ganadería se asociaron con las fiestas de san Juan o de la Virgen del Carmen. Otros ritos y cultos de la misma tradición se asociaron con la fiesta de Pentecostés y a la de Corpus Christi. Esta última concernía particularmente a las élites descendientes de la población hispana. Dichas fiestas permitían asegurar a las poblaciones prehispánicas el paso al cristianismo y crear una nueva vida colectiva alrededor de creencias compartidas por todas las categorías de individuos.

Por ello, el cristianismo católico desarrollado bajo formas complementarias o concurrentes se hace sincrético, popular y elitista. Aunque el catolicismo existió como la única forma de cristianismo posible, no aceptando la competencia de otras religiones, ha cohabitado con religiones africanas, desarrolladas por los esclavos; con prácticas mágico-religiosas nacidas de las religiones de los antiguos habitantes, los mal llamados *indios*. A pesar de las apariencias, las religiones precolombinas se impregnaron del catolicismo y particularmente de sus ritos. Estas también se aculturizaron, sus rituales y ritos no fueron la fiel expresión religiosa prehispánica. Ello es también el resultado de la represión de las “idolatrías” a través de la extirpación de los ídolos y de la campaña permanente de evangelización. No sorprende constatar que la devoción por los santos coexista con sus equivalentes en las divinidades antiguas desde la construcción de sentido que hacemos los seres humanos, a través de las representaciones y rituales que nos permiten construir el sentido de la participación y la conexión con lo trascendente evidente tanto en lo religioso como en lo literario.

Aún en el siglo XXI la identidad de nuestros pueblos se construye en torno a los imaginarios religiosos que se convierten en parte de la cultura, cabe mencionar investigaciones realizadas en relación con lo que el fenómeno religioso ha representado en Colombia para la construcción de nación:

[...] debemos señalar que, el concepto de nación contiene y pertenece en buena medida a la cultura. Esto significa que es una práctica de autopercepción y de inclusión en que “el individuo reconoce a los demás como miembros de la misma comunidad y se ve como parte de ella al ser reconocido por los otros como tal”. Dicho reconocimiento, es una experiencia identitaria mediada a través de signos-símbolos, construida mediante imágenes como el Divino Niño del Veinte de Julio... Símbolos que son metáforas poderosas, fundadas en mitos colectivos, ejercicios de la memoria, formas y estrategias de supervivencia, sistemas de representación, sentido de pertenencia, sistemas de percepción y cognición, mecanismos de sustitución y transferencia. De manera que tenemos entonces que considerar que la nación pasa más por la compleja urdimbre de la semántica cultural y la sicología colectiva que por la mecánica del poder. (Bolívar *et al.*, 2009)

Y en esta urdimbre de tramas históricas, religiosas, sociales, políticas y culturales se han construido nuestros pueblos, desde donde se han sentido y se han soñado. La literatura y la religión han sido promotoras y testigos de lo que somos y de cómo nos concebimos, en este sentido, podemos afirmar que a través de lo religioso y lo literario se ha tejido y destejido una identidad compleja, rica y diversa donde las máscaras, las imágenes y las representaciones han permitido contar una historia que no siempre ha sido digna de contarse, llena de atropellos, de desconocimientos, de vulneración, pero también de hombres y mujeres en cuyas venas vibra la vida y la esperanza, como dice el poeta colombiano Carlos Castro Saavedra:³

3 Poeta y prosista antioqueño (Medellín, agosto 10 de 1924-abril 3 de 1989). Estudió en el colegio San Ignacio de Loyola de Medellín y en el liceo de la Universidad de Antioquia. Desde muy joven escribió poesías que eran publicadas en los diarios y revistas de la ciudad. Sus primeros libros fueron *Fusiles y luceros*, en 1946; *Mi llanto y Manolete*, en 1947; y *33 poemas*, en 1949. Con el poema *Mensaje de América* obtuvo un premio en Berlín, que años más tarde le granjearía, a nivel nacional, el premio Germán Saldarriaga del Valle. El gran reconocimiento a su obra se dio con el homenaje nacional que el Gobierno le rindió entonces. El acto tuvo lugar en la Biblioteca Pública Piloto de Medellín, el 23 de abril de 1986. Se exaltó entonces el gran

aporte que hizo a la literatura colombiana. Castro es el poeta de la violencia, recrea la muerte, pero para dejar que fluya la voz de la esperanza hacia una vida mejor. Su producción literaria es variada: poesía, prosa, novela, teatro, literatura infantil, periodismo. Escribió la letra de los himnos de muchas instituciones colombianas, como la Universidad Gran Colombia de Bogotá, la Universidad de Medellín, el Ingenio Riopaila del Valle del Cauca, al igual que el himno del cooperativismo y otros. En 1985 creó el Concurso de Cuento “Jorge Zalamea”. En 1990 ese certamen tomó el nombre de su fundador. Actualmente hay un centro educativo en su memoria en Sabaneta, Antioquia.

Me llamo Carlos, soy nuevo, soy de América,
vivo en el sur de América con un hijo reciente,
mis pies son claros y anchos como la madrugada,
mi rostro es matinal, todo mi cuerpo es verde,
sobre mi pecho pastan búfalos y caballos
y el sol abre amapolas con su mano caliente.
Creo en el pescador, en sus pescados y en sus redes,
me gusta ver el pueblo estrenando palomas,
siempre espero una carta con noticias del mundo,
espero el pan, la paz, el amor, los manteles,
espero mi hijo junto a las estaciones
y pienso que el futuro va a llegar en los trenes;
defiendo mi esperanza, amo mi juventud,
pongo un beso en la puerta de mi casa,
lo pongo con amor de centinela,
después me voy, me voy de bala en bala,
de granada en granada deshojando la guerra.
Yo sé que somos muchos, que somos casi todos,
somos millones de hombres y de pájaros,
millones de mujeres y de auroras,
somos una familia mundial de resplandores
y no hay un solo hermano que quiera ser soldado
ni hay un solo soldado
que quiera disparar sobre las flores.
Nadie quiere trincheras, todos queremos surcos,
queremos tallos en lugar de fusiles,
y en vez de municiones queremos dulces granos
y graneros repletos de marzos y de abril.
Todos están de pie, todos estamos
de pie junto a los campos fornidos que tenemos
y como labradores trabajamos
y con una corteza de amor nos defendemos.
(Castro, 1953, p. 50)

Bibliografía

- Antei, G. (1989). *Las rutas del teatro*. Bogotá: Universidad Nacional.
- Bernal, C. (1999). *Literatura colombiana: América: el legado cultural* (vol. 1). Bogotá: Universidad Santo Tomás.
- Bolívar, I., Ferro, G. y Dávila, A. (2009). *Belleza, fútbol y religiosidad popular*. Bogotá: Ministerio de Cultura.
- Camacho, C. (1999). *Momentos de la literatura colombiana: una tradición teatral* (vol. 1). Bogotá: Universidad Santo Tomás.
- Castro, C. (1953). *Despierta joven América*. Medellín: Puracé.
- Eagleton, T. (1994). *Una introducción a la teoría literaria*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Eliade, M. (2006). *Mito y realidad* (3ª ed.). Barcelona: Kairós.
- García, N. (1989). El debate postmoderno en Iberoamérica. *Cuadernos Hispanoamericanos*, 463. Madrid.
- Kerenyi, K. (1999). *La religión antigua*. Madrid: Herder.
- Laplantine, F. (1994). *Transatlantique: entre Europe et Amériques Latines*. París: Payot.
- Maestro, J. (2003). La literatura como provocación de la religión: Teresa (1924) de Unamuno. *Hispanística XX*(21), 151-160.
- Maggiani, S. (s. f.). Los ritos: presencia del rito en la cultura contemporánea. Recuperado de http://www.mercaba.org/LITURGIA/Gestos/los_ritos.htm
- Rousseau, J.-J. (1876). *Petits Chef-d'oeuvres*. París: Didot.
- Suárez, F. (1999). *Literatura colombiana I*. Santa Marta: Universidad del Magdalena.
- Uribe, G. (2009). *Les transformations du christianisme en Amérique Latine*. París: Karthala.
- Valdés, C. (2010). *Mariátegui: la religión y el mito en América Latina*. Recuperado de <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=110116>
- Wellek, R. y Warren, A. (2002). *Teoría literaria* (4ª ed.). Madrid: Gredos.