

RELIGIOSIDAD E INCULTURACIÓN EN CHILE*

Antonio Bentué

Facultad de Teología

Pontificia Universidad Católica de Chile

El siguiente artículo pretende reflexionar sobre el lugar que le cabe a lo Sagrado en la actual configuración cultural del Chile de finales del siglo veinte, sobre la base de la consideración de los fenómenos de la modernidad y la posmodernidad. La situación plantea nuevos desafíos para la inculturación de la fe cristiana, teniendo como elemento fundamental que lo Sagrado puede orientar la búsqueda de una explicación de la realidad. Además se analiza el rol de la religiosidad popular chilena y latinoamericana como una reserva salvífica con respecto a las presiones culturales modernas.

The following article intends to reflect on the place the Sacred has in the present cultural configuration of Chile by the end of the twentieth century, on the basis of considering the Modernity and Postmodernity phenomena. The situation poses new challenges to the Christian faith inculturation, keeping in mind that as an essential element the Sacred can guide the quest of an explanation of reality. Moreover, it analyses the Chilean and the Latin American popular religiosity as a salvific reservoir with regards to the modern cultural pressures.

Para la elaboración de este trabajo asumo el concepto de cultura, definido por *Gaudium et Spes*, como el desarrollo humano para expresar sus relaciones con la naturaleza, consigo mismo y los demás y con Dios (Gs n. 53).

Entre muchos otros aspectos implicados en el tema, este puede suscitar dos preguntas fundamentales:

- I. ¿Cuál es la nueva ubicación cultural con la que se ve hoy enfrentado lo Sagrado en Chile?: Y esta hoy implica lo que denominamos modernidad y posmodernidad.
- II. ¿Qué nuevos desafíos ello representa para la inculturación de la fe cristiana?

* El artículo aquí presentado constituye la Ponencia dictada por el autor al finalizar el Seminario "El mundo de lo Sagrado en Chile", que tuvo lugar en el mes de abril de 1997, organizado por el Centro de Extensión de la Pontificia Universidad Católica de Chile.

I. LO SAGRADO COMO BÚSQUEDA DE EXPLICACIÓN DE LA REALIDAD

Lo Sagrado surge vinculado a la conciencia humana, la cual necesita explicarse el ser del mundo que la rodea y que la sobrepasa. Ante cualquier realidad, se pregunta: ¿Qué es esto? Los fenómenos observados inexplicables para ella, y que exigen necesariamente explicación causal (ciencia), la llevan a postular causas sobrenaturales explicativas. Surgen así los mitos, como narraciones de la actuación de los poderes sagrados causantes de los fenómenos observados en la naturaleza. Y el intento humano de congraciarse con esos Poderes constituye el rito. Ahora bien, cuando, por medio del rito, el hombre pretende controlar el poder sagrado, ese rito tiende a ejercer una función mágica, cuyas características son dos: la pretensión de que el rito tiene una eficiencia automática y la escrupulosidad obsesiva en su ejecución.

1. Impacto de la modernidad

La perspectiva mítico-ritual (mágica) tiene su ámbito más propio de desarrollo dentro de una cosmovisión cultural premoderna. Por eso mismo, sufre con fuerza el impacto de la modernidad cultural. En efecto, la cultura moderna se caracteriza por la explicación racional autónoma de la realidad en su proceso global de causa-efecto (ciencia), así como en las formas de incidir en ese proceso (técnica). De esta manera, la conciencia moderna tiende a sustituir la explicación mítico-ritual por la científico-técnica. La pertinencia de esta última forma de explicación y los evidentes resultados, conlleva también su progresivo prestigio debido a su ventaja con respecto a la anterior (lo cual tiene que ver con la conciencia del "superior desarrollo" de Occidente con respecto a otros ámbitos culturales). El paso progresivo de la cosmovisión mítico-ritual a la científico-técnica es lo que suele denominarse *secularización*¹.

Este proceso creciente de cambio cultural se da con mayor fuerza en los ámbitos ilustrados, pero penetra también cada vez más en los medios populares "tradicionales" por la influencia poderosa tanto de los sistemas educativos actuales como de los medios de comunicación y de los beneficios tecnológicos modernos experimentados por toda la gente. La euforia propia de la autonomía moderna llevó al surgimiento del ateísmo positivista, que redujo lo real a lo detectable por la ciencia y controlable por la técnica. Coherente con ello, la esperanza en futuros escatológicos fue sustituida por las proyecciones utópicas, las cuales pretenden ser el resultado previsto a partir de las mismas posibilidades científico-técnicas. Así surgieron las tres grandes utopías modernas: el progreso indefinido (construcción autónoma de un paraíso feliz); la nación o raza propia como garantía de inmortalidad para los individuos identificados con esa nación o etnia; y el socialismo como proyección a futuro de la superación de los

¹ Para un desarrollo más acucioso de esta temática puede verse mi artículo "Teología y Cultura Secularista", en *Teología y Cultura*. Santiago: Sociedad Chilena de Teología, 1992. pp. 33-35.

problemas de convivencia. Todas estas utopías han marcado también la cultura chilena del siglo XX.

2. La actitud posmoderna ("niahismo")

En contraste con las tres utopías modernas citadas, en este siglo se han producido diversas experiencias frustrantes (destrucción bélica, peligro atómico y problemas ecológicos, con respecto a la euforia del progreso; nazismo hitleriano y abusos de poder en nombre de "seguridades nacionales", con respecto a la utopía de la nación; falsos discursos "solidarios" del comunismo, con respecto a las ilusiones socialistas), las cuales han determinado, particularmente en las generaciones jóvenes, el desencanto y la desconfianza visceral con respecto a los discursos utópicos. Sin embargo, ello no significa la vuelta de los grandes discursos religiosos. Para la actitud posmoderna, el futuro, tanto profano como religioso, se lo hace cada uno a partir de sus propios deseos, dentro de una oferta múltiple (relativismo político y ético-religioso).

Pues bien, tanto el impacto moderno como el posmoderno afectan la vivencia de lo Sagrado en Chile, aunque sea difícil medir en qué grado y con qué modalidades.

II. NUEVOS DESAFÍOS PARA LA INCULTURACIÓN DE LA FE CRISTIANA

En la Encíclica *Evangelii Nuntiandi*, Pablo VI había ya señalado con preocupación que "la ruptura entre Evangelio y cultura es sin duda alguna el drama de nuestro tiempo... De ahí que haya que hacer todos los esfuerzos con vistas a una generosa evangelización de la cultura, o más exactamente de las culturas" (n. 20).

En Chile, sin embargo, parece que lo Sagrado persiste, particularmente en los medios populares ("religiosidad popular"), a pesar de los nuevos impactos culturales descritos.

Pero esa persistencia, ¿no podría ser una concesión necesaria, quizá romántica, a la inercia de la cultura premoderna? ¿O quizá la fuerza de esa religiosidad estaría determinada por la fuerza del deseo (Freud)?

1. La intuición de sentido, inherente a lo Sagrado

En la sospecha crítica ineludible, proveniente de la modernidad, con respecto a la religión, puede haber también una llamada al discernimiento entre los condicionamientos culturales premodernos, por un lado, y la intuición del sentido, por otro. (¿Ciencia *versus* Sabiduría?). Y quizá ello permite recuperar la verdad del mito y del rito, sin renunciar, por un lado, a las evidencias culturales modernas, ni caer, por otro, en la tentación de buscar nuevas formas premodernas de religiosidad, o de considerar a la posmodernidad, en lo que tiene de búsquedas esotéricas de religiosidad, como una aliada de la premodernidad contra los embates secularizadores de la modernidad.

La inculturación de la fe cristiana debe evitar esa tentación, profundizando en lo Sagrado como intuición verdadera de sentido, sin que ello conlleve el deseo inconfesado de que el "pueblo" se mantenga ajeno a la cultura moderna y a su cosmovisión científico-técnica, la cual obliga a secularizar la cultura premoderna que acompañó la experiencia de lo Sagrado durante tantos siglos de la historia humana en general y del cristianismo en particular. Es probable que los supuestos filosóficos de las ciencias, en su pretensión de necesidad de los procesos de causa-efecto, no sean apodícticos; tal como lo expresa muy bien Wittgenstein:

El proceso de inducción consiste en admitir la ley más simple que pueda armonizarse con nuestra experiencia. Este proceso, pues, no tiene fundamentación lógica, sino sólo psicológica. Es claro que no hay ningún fundamento para creer que realmente acontezca el acontecimiento más simple. Que el sol amanezca mañana es una hipótesis: y esto significa que no sabemos si amanecerá... Así los modernos confían en las leyes naturales como en algo inviolable, lo mismo que los antiguos en Dios y en el destino. Y ambos tienen razón y no la tienen; pero los antiguos (la cultura precientífica) eran más claros, en cuanto reconocían un límite preciso, mientras que el sistema moderno quiere aparentar que todo está explicado. Sin embargo, el mundo es independiente de mi voluntad².

La inculturación de la fe cristiana, implica, pues, una simpatía profunda por los símbolos sagrados (lenguajes y comportamientos religiosos); pero, a la vez, el discernimiento crítico que permita a la fe inculturarse en la modernidad y en la posmodernidad, superando los fundamentalismos que identifican la fe con una cultura determinada (premoderna, moderna o posmoderna).

El año 1979, mientras estaba en Padre Las Casas, preparando, con don Martín Alonqueo, la edición de su libro *Instituciones religiosas del pueblo mapuche*, donde se recogen los materiales, reunidos por él, sobre religiosidad mapuche³, hice esta notable experiencia: Conversábamos con un grupo de mapuches sobre el impacto que la cosmovisión moderna había producido en su cultura, básicamente estructurada, como la bíblica, con el supuesto premoderno de que las causas o poderes sagrados sobrenaturales determinan todos los fenómenos de la naturaleza (salida del sol, cosechas, lluvias, salud o sequías, terremotos y enfermedades). La institución "machín" es central en la cultura mapuche como medio para impetrar de los poderes sagrados buenos el apoyo en todas las necesidades naturales, así como, sobre todo, para expulsar a los malos espíritus, causantes de las desgracias de la naturaleza o de las personas. En las enfermedades graves, el mapuche recurre a la machi para que ella exorcice el mal espíritu responsable de tal enfermedad (machitún). Pues bien, al llegar los médicos "wincas" al territorio mapuche y resolver las enfermedades sin recurrir ni al pillantún ni al machitún, la función de la machi aparentemente debería haber entrado en crisis, y así ocurrió efectivamente en ciertos sectores mapuches, más urbanizados. Sin

² N. 6.363-6.372 del *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Alianza, 1985. pp. 193-195.

³ Santiago: Nueva Universidad, 1979.

embargo, ante este cuestionamiento, una anciana machi, presente en aquel grupo me dijo:

Es cierto que con la llegada de los médicos winkas nosotros mismos recurrimos a ellos, puesto que son muy eficientes en la curación de las enfermedades; pero vamos también a la machi y hacemos pillantunes y machitunes; pues, aunque se mejore la enfermedad gracias al médico, si no se hiciera también el pillantún o machitún sobre el enfermo, esa salud no valdría.

Con esta respuesta sorprendente, me pareció que aquella machi había dado en el clavo del sentido más profundo de lo sagrado. Lo más propio de lo sagrado no consiste en prolongar o substituir la eficiencia profana, entrando eventualmente en competencia con ella (¿quién hace llover: San Isidro o las causas descritas por los meteorólogos?, ¿quién produce las enfermedades, los virus o un mal espíritu?), sino en fundar lo que no está fundado en sí mismo. Por muy resuelto que ese problema de salud pueda estar a nivel científico-técnico, sigue estando radicalmente amenazado de absurdo, hasta el punto de poder ser "vanidad y sólo vanidad" toda la eficiencia científico-técnica, como un hecho mundano fantástico, pero sin razón de ser. Lo más importante no es, pues, el hecho de conseguir la salud, sino el que esa salud, o también esa enfermedad, valga; es decir: tenga sentido. Ahí está lo más profundo de la experiencia religiosa y de las expresiones simbólico-míticas y rituales que la vehiculan.

Y así como la eficiencia de los hechos mundanos puede estar, según supone la modernidad, en nuestras manos, gracias a los recursos científico-técnicos modernos (como en las culturas premodernas se suponía que lo estaban gracias a los recursos "mágicos"), el sentido de esos mismos hechos no está al alcance de nuestras posibilidades autónomas. El dominio sobre los hechos no garantiza para nada la razón de ser de los mismos. En efecto, los hechos son sólo eso, hechos. En cambio, su posible sentido depende totalmente de un posible fundamento de sentido que los trascienda. Y en la misma medida que es el sentido el único posible fundamento de la ética, la misma posibilidad ética depende de ese fundamento; como lo expresa también Wittgenstein:

El sentido del mundo debe quedar fuera del mundo. En el mundo todo es como es y sucede como sucede: en él no hay ningún valor, y aunque lo hubiese no tendría valor alguno (como norma ética). De haber un valor que tenga valor, debe quedar fuera de todo lo que ocurre y de todo ser-así. Pues todo lo que ocurre y todo ser-así son casuales. Lo que lo hace no casual no puede quedar en el mundo, pues de otro modo sería a su vez casual. Debe quedar fuera del mundo. Por lo tanto, tampoco puede haber proposiciones de ética (fundadas en los hechos mundanos)... *La ética es trascendental*⁴.

Así, pues, el aporte más fundamental que la fe puede hacer a la cultura moderna y posmoderna constituye precisamente el meollo de la experiencia

⁴ *Tractatus...*, n. 6.4-6.42.

cristiana originaria que es también el de la religiosidad popular chilena. El mundo, en su raíz última, no es autónomo, sino *teónomo*. Dios es el fundamento único posible de sentido de la realidad, la cual es autónoma en sus procesos fácticos de causa-efecto, pero está amenazada de absurdo en su *razón de ser*. Tal como lo confesaba el viejo Heidegger: "Sólo un Dios puede salvarnos" de ese posible absurdo. Y también, en una perspectiva ética, Dostoievski había advertido: "Si Dios no existe, todo está igualmente permitido" (en *Los hermanos Karamazov*).

2. Fundamento de sentido y gratuidad

Ahora bien, esa posible salvación ontológica y, en consecuencia, la fundamentación ética no puede garantizarse por medio de grandes discursos, tal como lo destaca el "niahismo" posmoderno, sino que sólo puede esperarse a partir de una real experiencia capaz de fundar el ejercicio práctico de la libertad, al orientarla en la línea de un fundamento posible de sentido.

Pues bien, la revelación de ese único fundamento de sentido de la existencia es el contenido propio y universal de lo sagrado. "Lo sagrado en Chile" constituye, así, una concreción de esa experiencia universal de la religiosidad como vehículo cultural de lo sagrado. Me parece particularmente ilustrativo el estudio hecho por Rudolph Otto, en su obra ya clásica, *Lo Santo*⁵, donde distingue cuatro características presentes en toda auténtica experiencia de lo sagrado: lo numinoso, lo tremendo, lo misterioso y lo fascinante.

Por eso, querría describirlas aquí, en relación con algunas formas de religiosidad chilena, como criterios de autenticidad en todo esfuerzo por inculturar la fe.

- a) Lo *numinoso* quiere expresar la experiencia religiosa básica de "creatura". Hay en el ser humano un "sentimiento de creaturidad" que atraviesa todas las formas religiosas. Más allá de la capacidad de comprensión y manipulación autónoma del mundo, el ser humano percibe su radical "dependencia" con respecto a una fuerza que lo trasciende en el corazón mismo de su propia autonomía. Es un Yo que, sin afectar la autonomía de mi propio yo, me hace sentir fundado en Otro: "*intimior intimo meo*", confesaba San Agustín. Esto es la verdad profunda de la fe en la providencia, la cual no consiste en vincular a poderes sobrenaturales, determinados acontecimientos privilegiados de la vida, sino en la confianza de que, pase lo que pase en nuestra existencia profana presente y futura, todo remite a un fundamento sagrado de sentido, Dios. Por tanto, todo es igualmente providencial, precisamente porque somos radicalmente dependientes del Creador, que sustenta nuestro ser en toda su existencia. El "fatalismo" que a menudo se da en nuestras formas de religiosidad popular constituye una deformación de esta experiencia de lo numinoso. No es que nuestra existencia esté previamente determinada por Dios, si-

⁵ *Das Heilige*. Madrid: Alianza, 1985.

no que toda ella es radicalmente dependiente de su Ser Creador. Somos, porque Dios es y nos hace ser, a lo largo de todo el ejercicio de nuestra conciencia y nuestra libertad, ambas situadas, por lo demás, dentro de los condicionamientos propios de las leyes de la naturaleza.

- b) Lo *tremendo* es otra característica esencial de la experiencia de lo sagrado. Pero ella no pretende acentuar el "miedo" a un Dios castigador, sino que constituye la otra cara del mismo sentimiento numinoso de dependencia: precisamente porque mi ser depende de Otro, en su misma raíz creatural, ese Otro inspira "temor sagrado". Tal temor se experimenta en todos los fenómenos de la naturaleza, así como de la vida humana, ya sea en forma de admiración (salida del sol, majestad de las montañas o de los mares, nacimiento y formas de vida de los animales), o bien de pánico ante fenómenos peligrosos (oscuridad de la noche, terremotos, tempestades, muerte...). Esta doble perspectiva de lo sagrado experimentado como tremendo constituye la ambivalencia propia del tabú religioso, que produce a la vez atracción y repulsión. Así se expresa en la escena de Moisés en el desierto, cuando Dios se le aparece en la zarza ardiente: Moisés, admirado, dice: "Me acercaré para ver este espectáculo grandioso"... Pero Jahvé le grita: "No te acerques aquí... Descálzate, puesto que el lugar que pisas es tierra sagrada... Entonces Moisés, asustado, se cubrió la cara, porque no se atrevía a mirar a Dios" (Ex 3, 3-6).

Admiración y susto constituyen los dos aspectos del temor sagrado, ambos presentes en todas las formas de religiosidad popular: atracción y respeto; sensación de proximidad y, a la vez, de absoluta distancia de lo divino. Pero lo más profundo de ese sentimiento de temor sagrado está precisamente en la íntima relación entre estos dos aspectos inseparables. Es la misma conciencia admirada y gozosa de depender de Dios, en mi propia existencia, la que me hace experimentar a ese Dios como temible. Mi fragilidad autónoma choca, por contraste, con la consistencia absoluta y primera de Dios. Por eso, en los Evangelios, se señala a menudo que la gente o los discípulos estaban "asustados" y, a la vez, "admirados" ante lo que experimentaban con Jesús (Lc 8, 25). En la transfiguración, los discípulos, admirados, quieren permanecer en la montaña; pero, a la vez, "caen de bruces, llenos de temor" (Mt 17, 4-6). Así, pues, el temor sagrado expresa simultáneamente, y en mutua correlación, el deseo del Dios trascendente y la conciencia temerosa de la propia pequeñez.

- c) Lo *misterioso* es la experiencia de la inefabilidad de lo sagrado. Dios es lo "absolutamente Otro" con respecto a todas nuestras imágenes y nuestros lenguajes, con los cuales intentamos expresar lo inexpresable. En la religiosidad popular esta experiencia se encuentra en la necesidad de repetir determinados signos religiosos, como si lo que intento expresar no pudiera nunca agotarse en una sola formulación. Tal como ocurre en el intento de expresar el amor, que necesita repetirse con signos casi obsesivos de besos y "te quiero" para intentar decir lo indecible; por eso quedamos siempre con la sensación de no haber dicho al ser querido lo que dentro sentíamos realmente por él.

El Nuevo Catecismo de la Iglesia Católica expresa de forma notable esta misma experiencia de inefabilidad, propia del misterio, al situar justo antes de la confesión del Credo, la advertencia sobre el carácter propiamente misterioso del objeto de la fe: "No creemos en las fórmulas, sino en las realidades que estas expresan y que la fe nos permite 'tocar'. Puesto que 'El acto de fe del creyente no tiene como término el enunciado, sino la realidad enunciada (es decir, Dios mismo)'" (n. 170). El recurso a las imágenes sagradas debe, pues, ser siempre radicalmente corregido por esta experiencia del misterio para evitar que la religiosidad degeneren en idolatría, la cual consiste precisamente en identificar las imágenes antropomórficas de lo sagrado con el misterio inefable que lo constituye: Dios mismo.

- d) Finalmente, lo *fascinante* es la experiencia del carácter inagotable de la realidad de Dios, vivida en lo sagrado. Las realidades mundanas comportan para el sujeto una experiencia de saturación frustrante; a la larga todo aburre, por muy fantástico que pueda parecer en el comienzo; hasta el punto que, al tocar fondo, la realidad mundana puede resultar, en sí misma, decepcionante: "vanidad de vanidades" (Eclesiastés), "sensación de hastío" (Sartre), "insoportable levedad" de la inconsistencia del ser autónomo (Milán Kundera).

Por el contrario, lo sagrado permite un tipo de experiencia tal que cuanto más se tiene, más se desea. Es el siempre más (*noch mehr*, de Rudolf Otto), como un fondo sin fondo insaciable que atrae desde un abismo a otro abismo insondable. Es esta la característica de fascinación propia de lo sagrado, que constituye el carácter absorbente de lo divino experimentado por todos los místicos, sea cual sea su forma religiosa (Jesús, Buda, San Juan de la Cruz, los sufíes musulmanes o los chasiditas judíos...). La experiencia de lo sagrado es, en este sentido, un anticipo de lo que denominamos cielo; la atracción eterna que el creador ejerce en la creatura y que nunca cesará. Lo que Dios es, nunca se identificará con la creatura. El cielo es, pues, dinamismo eterno y no una situación estática de posesión fija de la realidad insondable de Dios. Dios, siendo presente eterno, para la creatura, es también siempre futuro. Por eso el aburrimiento no cabe en la fascinación que ejerce la realidad de Dios. Lo sagrado es, pues, una degustación anticipada de ese carácter fascinante de la realidad divina: Puesto que "ni ojo ha visto, ni oreja ha oído, ni corazón de hombre ha presentado lo que Dios tiene preparado para quienes lo aman" (1C 2, 9).

Es esta misma experiencia de lo fascinante la que se encuentra expresada en el carácter de fiesta propio de la religiosidad. Lo sagrado se celebra por sí mismo y no por la utilidad que pueda sacarse de él. Por eso la religiosidad popular puede hacer peticiones a Dios, pero sin condicionarlo. La "manda" que condiciona lo sagrado, lo degrada. Lo sagrado es incondicionable. El Dios celebrado en la religiosidad no es un Dios útil, sino el Dios fascinante por su gratuidad. Y es precisamente esa gratuidad o misericordia incondicional lo constitutivo de la única sustancia divina y el significado propio del monoteísmo. Creer en un solo Dios es confesar que Dios sólo es amor gratuito. Y precisamente ahí radica la fuerza eterna de su inagotable fascinación. Esa fuerza constituye el

Espíritu personal, Santo, de Dios que funda el valor absoluto de lo gratuito. Lo sagrado hace al hombre receptivo del don de Dios y motiva, por lo mismo, al ser humano haciéndolo capaz de darse gratuitamente.

En la religiosidad popular chilena y latinoamericana este carácter "receptivo", más propio de la simbólica femenina, se expresa particularmente en la piedad mariana, o también en los cultos a la pachamama. En las peregrinaciones a santuarios marianos, así como en las fiestas de fecundidad de la madre tierra, es donde el sentimiento religioso de don de la vida tiene su expresión popular más significativa. Es notable cómo, en la teofanía de Ex 34, 6ss., Dios se le presenta a Moisés, en primer lugar, con un atributo materno: seno acogedor (Raham). Así, pues, lo más importante de la existencia es gratis, el ser es siempre un don recibido. Por eso, y paradójicamente, el sentido último de toda eficiencia autónoma consiste en la acción gratuita concreta (Mt 25, 40ss), motivada y exigida precisamente por la experiencia de ser objeto de gratuidad: "¿No debías tú compadecerte de tu compañero, tal como Yo me había compadecido de ti?" (Mt 18, 33). Y lo fundamental es gratuito, porque Dios es Gracia.

Precisamente en la experiencia de esta realidad sagrada fundante del sentido, y por lo mismo de la ética y la felicidad del hombre, radica la sabiduría profunda de la religiosidad popular y su carácter de reserva salvífica con respecto a los riesgos provenientes de las presiones culturales modernas, que tienden a valorar solamente el poder eficiente, despreocupándose de los "pobres" no rentables y quizá despreciando su religiosidad como mero remanente de una cultura ya superada⁶.

Con respecto a eso, quiero terminar citando un texto notable del *Documento de Puebla*, que destaca el "potencial evangelizador de los pobres, en cuanto estos interpelan constantemente a la Iglesia, llamándola a conversión y por cuanto muchos de ellos realizan en su vida los valores evangélicos de solidaridad, servicio, sencillez y disponibilidad para acoger el don de Dios"⁷.

⁶ Para esto remito a mi trabajo "Función y significado de un tipo de religiosidad popular al interior de una subcultura", en *Religiosidad y fe en América Latina*. Santiago: Edic. Mundo, 1975, sobre todo pp. 72-76.

⁷ *Puebla* n. 1147; citado por *Doc. de Santo Domingo*, n. 178.

