

Un Bogotazo en la Religiosidad Popular?

(Opinión sobre el Documento "Iglesia y Religiosidad Popular en América Latina")

Joaquín Allíende Luco (Santiago, Chile)

Profesor de Catolicismo Popular en el Instituto Pastoral del CELAM

En la última semana de agosto de 1976 sesiona en Bogotá un encuentro interdepartamental sobre religiosidad popular. Con ello se cumplió la disposición de los obispos reunidos en Roma para la asamblea ordinaria del CELAM en noviembre de 1974.

En aquella ocasión los obispos venían de participar en el sínodo sobre evangelización que tanta huella habría de marcar, especialmente a través de la exhortación pontificia *Evangelii Nuntiandi*.

El aporte latinoamericano al sínodo sobre evangelización fue relevante en varios aspectos. Uno de ellos, quizás el central, fue el de la religiosidad popular. Ya en las semanas previas a la apertura de las sesiones el presidente del CELAM había declarado: "La religiosidad popular es un punto de partida para una nueva evangelización" (Eduardo Pironio, *L'Osservatore Romano*, 40: 6 - X - 1974). Se puede afirmar que este postulado y el clima que dio origen a la *Evangelii Nuntiandi* se proyectan en Bogotá en el encuentro de agosto de 1976.

Con estas líneas intento aportar algunos elementos de reflexión sobre el documento final de la reunión bogotana y que se ha publicado con el título "*Iglesia y Religiosidad Popular en América Latina*" (I. R. P.). Me parece de interés destacar siete momentos neurálgicos.

1. *Se opta por un instrumental (problema epistemológico)*. A mediados de la década del setenta en las jornadas pastorales se acostumbraba decir que la acción de la Iglesia se debía enhebrar a una doble obediencia: a la palabra de Dios leída en la Biblia y a la palabra de Dios que nos hablaba en los signos de los tiempos, y para cuyo conocimiento se indicaba como instrumento privilegiado la sociología religiosa que nos permitía un conocimiento científico de la situación verdadera del ente social de la Iglesia. En el documento que analizamos se perciben otras opciones que denotan otra mentalidad.

a) No se cree en la neutralidad de las ciencias humanas, y por lo tanto no se da a ellas el rango de observadores científicos inobjectables de la realidad. Así se afirma que "muchas direcciones de las ciencias humanas tienen supuestos filosóficos que las conducen a la tergiversación del fe-

nómeno religioso" (40). No se trata de que ellas nada puedan aportar al conocimiento de la religiosidad popular. Se concede un valor a sus investigaciones pero circunscrito y limitado: "Las ciencias histórico-sociales pueden proporcionar criterios adecuados para interpretar el 'hecho religioso popular', aunque su interpretación siempre será limitada y debe complementarse con la interpretación de la filosofía y de la teología" (40).

b) Se desbanca a la política de un lugar tácito o expreso de sapiencia o de ciencia mayor. En todo el documento se percibe la voluntad de desentrañar el fenómeno de la religiosidad popular con las categorías propias e intrínsecas a los hechos de la fe y de la religiosidad (cf. 7 y 8), porque la "política no verifica, sino que es desbordada en altura y profundidad por la historia de salvación" (9). Esto no implica en forma alguna un desinterés por la construcción de una ciudad secular justa y de la lucha por su conquista. Muchas referencias van mostrando la perspectiva temporal de la religiosidad popular (ver 137ss). Se trata de una cuestión de énfasis y de ejes centrales. Aquí se "juzga que la fe es irreductible a toda traducción puramente política o secular, aunque la fe tenga siempre consecuencias en la historia, principalmente en relación a los pobres" (8).

c) Se privilegia la comprensión histórica. Este acento no es algo sorpresivo en los análisis del CELAM. Ya en 1974 el equipo de reflexión del CELAM había ofrecido como documento preparatorio al sínodo romano un primer intento de autocomprensión histórica de la Iglesia del continente. Un tal esquema inicia también el trabajo que el Departamento de Catequesis entrega en julio de 1976 para afrontar el aporte latinoamericano al sínodo de 1977. Es pues *Iglesia y religiosidad popular en América Latina* (IRP) un tercer intento por proporcionar un esquema de autoconciencia de su historia a los católicos latinoamericanos. La obra no deja de ser audaz, entre otra razón por falta de monografía y de estudios globales suficientes. Pero urgía iniciar la tarea ya impostergable de marcar hitos básicos en el camino de historia que han definido la identidad católica de nuestros pueblos. Creemos que una lectura atenta de los párrafos correspondientes resultará una de las vetas más ricas y fecundas en la reflexión teológico-pastoral de los próximos años. En verdad caen opciones muy claves en medio de esas suscintas acotaciones de los períodos. De particular interés resulta el lugar clave que se asigna al barroco americano en la gestación del alma vernácula de nuestro catolicismo. Y dentro de ese hito es llamativo lo que se afirma sobre Trento: "Con el Barroco nace América Latina. O sea, bajo el signo del Concilio de Trento. Ese es nuestro sustrato original" (34).

De lo anterior se va a inferir que una renegación radical de Trento significa una rebelión en contra de la propia matriz y por ello una fuente de insoluble crisis de identidad. Efectivamente una presentación antagónica de blanco y negro entre Trento y el Vaticano II (usanza harto exten-

didada en el primer período del postconcilio) sólo puede constituirse en un momento fecundo si dialécticamente se pasa ahora a comprender al Vaticano II en su relación intrínseca de continuidad con el concilio de la contrarreforma. Alberto Methol Ferré hace notar que el rechazo frontal de Trento tiene una muy diferente repercusión entre los católicos europeos y los latinoamericanos. Para Europa Trento es un concilio más, para América Ibero es su raíz...

De una tal comprensión histórica es muy lógico deducir un juicio sereno sobre lo que se denomina "la irrupción de teologías y sociologías secularizantes", las que causan una conmoción tan grande donde "la actitud iconoclasta fue tan extendida, que la Iglesia fue removida en sus profundidades". Así se describe en el N^o 38 "la crisis actual" la que es comprendida como un parto porque "ya es comprobable un nuevo cambio: el pueblo cristiano latinoamericano vuelve a ocupar la escena, resurge de sus cenizas".

d) Introduce la categoría poética como instrumento necesario. Se ha afirmado por doquier una y otra vez la necesidad de conocer al pueblo. La pregunta decisiva es dónde el pueblo registra su propia alma, cómo obtener la confianza más cierta de la entraña del pueblo, en qué parte el pueblo nos permite leer el contenido de su corazón creyente. Aquí el documento IRP indica una objetivización fundamental, "el pueblo concentra y expresa sus vivencias religiosas y culturales en un conjunto simbólico coherente... A través de sus símbolos, que no son simplemente representados sino además puestos en acción (traducidos en ritos, fiestas, costumbres)... " (111). Más adelante agrega que "no hay religión sin poesía, o, en general, sin mediación artística" (113). El que quiere conocer al pueblo deberá bucear en el poblado mar de su universo simbólico.

e) IRP cuando describe las fuentes del conocimiento de la palabra de Dios revelada acentúa que la Sagrada Escritura es leída y comprensible "in Ecclesia", y enumera las fuentes clásicas de la teología (cf 84). Pero a la luz del interés central del documento se subraya el rol tan protagónico que el sentido de la fe del pueblo cristiano se juega en las coordenadas de la revelación (cf. 98).

2. *La identidad como principio teológico-pastoral (pedagogía de la fe)*. Alguien ha dicho que este documento es agresivamente católico. En todo caso no se trata de una agresividad belicosa, primitiva y gratuitamente polémica. Aquí, por todos lados brota un afán de definición, de autocomprensión, de vertebración. Parece muy claro que IRP es hijo de la *Evangeli Nuntiandi*. Con esa exhortación, de hecho, Pablo VI abrió el segundo período postconciliar, en el que la Iglesia después de 10 años de efervescencia (se la ha llamado una adolescencia eclesial), decanta y escoge lo

mejor, lo más sabio y lo más santo para estructurar su identidad ante los pueblos. En IRP se afirma que "ahora emerge en América Latina una nueva conciencia histórica de la Iglesia como Pueblo de Dios. Una Iglesia que busca avanzar nuevamente, apoyándose en sus raíces más profundas..." (39).

Podemos decir que aquí impera aquello que Gabriela Mistral llamó "voluntad de ser". Es aún más exacto decir una "voluntad de ser tal", un apasionado querer alcanzar la plenitud de la propia identidad. La identidad que no es una afirmación tomada de algunos rasgos originales sino que, en primer lugar, es obediencia al Señor de la historia que ha dado una vocación propia a la Iglesia Católica de América Latina. Esa obediencia es también criterio pedagógico-pastoral, estratégico y táctico. Se puede abundar en citas (p. e. 85, 88, 94, 166).

El principio básico que en todos esos textos subyace se formula en torno al comportamiento de Israel acerca de el asumir o rechazar los elementos del ámbito histórico en el que acontece su alianza con Dios: "El criterio de Israel para rechazar o asumir los elementos de las religiones de su medio histórico es la preservación y el desarrollo de su identidad" (86). Más adelante este criterio adquiere el carácter de un programa pastoral.

Ya en una consideración de las alternativas de la religiosidad popular en diferentes momentos del existir de la Iglesia se había anotado que "la historia de la Iglesia manifiesta que los ataques injustos contra la piedad popular son interpretados como agresiones a la propia identidad católica" (94). Cuando se trata de las orientaciones pastorales se retoma el pensamiento de la perspectiva del carácter mariano de la pastoral popular donde se asegura que esa nota "conservará y afianzará la identidad católica del pueblo" (166). A esta altura se sienta un principio general: la conservación y el afianzamiento de la identidad católica del pueblo es "condición absolutamente necesaria para invitarlo con fecundidad a emprender las rutas de su propio crecimiento en la fe y en la justicia, en los horizontes de la Escritura, la Tradición y el Magisterio" (166).

3. *Se marca el acento trinitario y encarnacionista de la fe católica.*

Dos años antes del IRP el teólogo Maximino Arias pronosticaba que sin duda los próximos años estarían caracterizados porque en el centro de la labor teológica estaría la reflexión sobre la imagen de Dios y de la Trinidad. Aún más, afirmaba que de no ser así, "no podremos renovar nuestra teología", y precisando su idea sostenía que era necesario investigar "la relación que existe entre la economía salvífica y la teología trinitaria" (Maximino Arias, en *"Dios: problemática de la No creencia en América Latina"*. (CELAM, Bogotá, 1974, 257). Más tarde, un encuentro latinoamericano sobre espiritualidad sacerdotal recoge el tema desde el ángulo de la vivencia. Allí se pone como primera característica de la espiritualidad del presbítero el que sea trinitaria. (Encuentro latinoamericano sobre animación del pres-

bítero comprometido en la pastoral diocesana". Caracas 5-11 de octubre 1975).

Por su parte el magisterio también estaba abundando en una dirección similar. En un documento que también cita IRP, "*Marialis Cultus*", Pablo VI había desarrollado en febrero de 1974 la nota trinitaria, cristológica y eclesial en el culto de la Virgen.

De San Gregorio Nacianceno y de San Buenaventura se ha dicho a modo de definición íntima de sus almas que "Trinidad y Humanidad de Cristo son las dos nobles pasiones de su vida" (Olegario González, *Misterio trinitario y existencia humana*. nEd. Rialp, 1965, Madrid). Una similar bifocalidad de intereses reaparece una y otra vez en el IRP.

a) El acento trinitario. En el resumen histórico se nos anota que el barroco tuvo una "piedad mariana profundamente trinitaria" (34), lo que ya se había postulado del marianismo medioeval (cf. 30). En cuanto a la parte dogmática la afirmación cristológica del documento es acentuadamente trinitaria (cf. 90) y es en ese sentido que sale a la palestra para corregir una miopía que parece pertinente desvelar. "Por lo tanto, lo que se ha dado en llamar el 'cristocentrismo' es un criterio de discernimiento de la religiosidad. No obstante, no ha de entenderse el 'cristocentrismo' como una supresión del Padre y una afirmación de un Cristo aislado y solitario" (119).

b) El énfasis encarnacionista. Es bien probable que el valor más destacado de IRP sea proyectar la teología y la pastoral hacia la historia. No hacia "lo histórico" o hacia la historia como supra-categoría mental; la dinámica de IRP encamina hacia la historia concreta de los pueblos latinoamericanos y por eso surgen nombres y fechas. Hay una pasión por ubicar la Iglesia en el espacio y en el tiempo concretos, carnales en que ella vive. Es muy natural que un tal afán experimente la necesidad de marcar lo que hace histórica y concreta la existencia del Verbo Encarnado y de su Iglesia; de aquí resulta el encarnacionismo del IRP. Retornando el horizonte trinitario formula esta intención en un momento culminante de su reflexión dogmática con esta profesión: "En definitiva la fe cristiana consiste en la religión del Padre (la glorificación del Padre) que, en Cristo hecho carne e historia desde el seno de María y por la acción del Espíritu nos ha transformado en familia de hijos suyos". (120).

La Virgen María aparece como seguro de la comprensión encarnacionista de Cristo y de la Iglesia. Esto no implica ninguna novedad en la historia de la teología y la pastoral católicas, pero sí es notorio el acento si se compara a IRP con Medellín. En la memorable segunda conferencia del episcopado latinoamericano irrumpió una voluntad de encarnar la Iglesia, pero todo era muy temprano y no se disponía de un suficiente desarrollo de la reflexión pastoral autóctona que permitiera llegar a todas las dimensiones de lo concreto. Así se puede comprender, en parte, el silencio in-

creíble de Medellín acerca de la Virgen María en un continente que según Monseñor Pironio es "esencialmente mariano" (L'Osservatore Romano, 40: 6 - X - 1974, p. 10). Ahora el clima es otro. Se dice que "la piedad católica se especifica por la devoción a María en razón que en Ella se resumen las conexiones con la Trinidad, la Redención, la Iglesia y la historia" (121). Y cuando se pondera: "consideramos un don admirable de la Providencia el amor que el pueblo latinoamericano experimenta por la Madre de Dios". (161).

Igual revalorización adquiere la devoción a los santos (cf. 122), a la, que se le da una interesante perspectiva en relación con las aspiraciones y luchas por un mundo más justo. "Tanto es así que la historia toda del hombre, aún a través de utopías secularizadas, apunta hacia la plenitud de la comunión de los Santos que es el cumplimiento del Reino de Dios" (122). Y junto a los santos las imágenes acerca de las cuales se dan valiosas orientaciones prácticas (ver 190ss). En la parte histórica se había dicho con agudeza que "toda iconoclastia ha afectado siempre a María, a los Santos e incluso a la cristología, por cuanto ha tenido siempre a la 'des-encarnación' de Cristo" (28).

Una mentalidad encarnacionista no podía sustraerse a la importancia de los elementos institucionales de la Iglesia. La escuela argentina de la religiosidad popular había denominado "presencia física" de la Iglesia la visibilidad sobramental, sociológica, del pueblo de Dios. Cuando por todos lados se llamaba a desmontar la institucionalidad eclesial los pastora- listas argentinos propugnaban una reanimación evangelizadora de ella. El IRP dice: "se hace imprescindible revalorizar la presencia institucional de la Iglesia en todos los ámbitos y especialmente en los sectores más pobres y dolientes" (149). Del mismo origen arranca un interés por la apostolicidad que es anotado como criterio de discernimiento acerca de la autenticidad católica de un fenómeno religioso popular; se habla de un criterio "vertebral" que se estructura en un sentimiento de pertenencia a la Institución de la Iglesia, gobernada por el Sumo Pontífice y los Obispos" (127).

4. *La estéril ilustración (la antigua y la nueva)*. En el documento bogotano al tiempo del barroco se le entiende como a un período de creatividad. La etapa que sucede a esa primavera es lo que se llama "ilustración católica", que si sitúa entre los años 1750 y 1840 aproximadamente. A modo de antecedente se trae el nombre de Erasmo, lo que no deja de sugerir múltiples y variadas asociaciones. Más adelante, cuando se habla de las teologías de la secularización se les califica de neo-ilustración y se les ad- jetiva como simplistas e iconoclastas. Hay en todo esto una comprensión de dos mentalidades teológicas y pastorales que cabe analizar más de cerca.

a) La mentalidad ilustrada. Decíamos que la referencia a Erasmo es significativa. En sus "Colloquia Familiaria" tenemos trozos clásicos de la

visión del intelectual, que escandalizado por las desviaciones de la religiosidad popular, propone una reforma radical, una purificación, una poda de ese exuberante universo. Erasmo de Rotterdam, en definitiva, propone un retorno a la centralidad, a lo esencial y una movilización más consecuente de las virtualidades éticas del cristianismo. Dejando de lado todo lo que hay de ironía sarcástica en sus escritos el gran renacentista deja una impresión de aparente cordura y sobriedad. Pero en todo su ánimo y también en sus silencios (en lo que deja de decir) hay, de hecho, un desequilibrio peligroso en la comprensión católica de la fe. Esto se hace patente y se comprueba como infecundo en el campo de la pastoral. No es una casualidad que Hilda Graef deba constatar: "Erasmo sólo habló de María para censurar los excesos en su devoción; por eso, hay que reconocer que, si bien permaneció católico, hizo el juego a los reformadores y les proporcionó muchos de sus argumentos contra el culto de María" ("*María. La mariología y el culto mariano a través de la historia*. Ed. Herder, 1967, Barcelona, p. 346). Esa mentalidad esencialista y moralista, ese intelectualismo que no logra captar la amplitud vital de la existencia popular católica tiene ya viejos antecedentes y va a reaparecer siempre de nuevo como una de las posturas dialécticas o uno de los polos de tensión eclesial. El IRP recoge algunas investigaciones históricas que nos están mostrando un paralelismo sorprendente entre las herejías gnósticas y montanistas con la mentalidad reinante en algunos círculos radicalizados, extremistas de las élites apostólicas del continente. Estas élites, en forma más o menos larvadas han reeditado a Erasmo. Han hecho fe ciega al axioma secularista que la religiosidad habrá de desaparecer a medida que el hombre alcance un conocimiento científico (un saber, por lo tanto) (ver 59). En esos grupos se ha evidenciado una tendencia sectaria por un creciente rigorismo en la definición de lo que se llama el "cristiano comprometido". En la práctica se ha caído en un nuevo purismo cátar. Y ya se insinúa en los círculos que más consecuentemente llevan adelante esta línea un movimiento antijerárquico; se tiende a que naciendo la Iglesia del pueblo, el pueblo por su propia fuerza constituya a los ministros de la Eucaristía. Entonces el círculo se cierra al estilo de Tertuliano. Hay una continuidad interna entre esencialismo, purismo y una postura anti o a- jerárquica. El documento sostiene a este respecto: "La Iglesia Patrística... siempre rechazó a esa tentación de la salvación por el mero conocimiento (gnosticismo), sea la de reducir la comunidad al grupo de los 'puros' (montanismo)" (91). Y más adelante como dirigiendo un recado a Erasmo de Rotterdam y a sus hijos de todos los tiempos, constata: "La historia de la Iglesia manifiesta que los ataques injustos contra la piedad popular son interpretados como agresiones a la propia identidad católica" (94).

El mundo espiritual de la ilustración supone una mentalidad mecanicista. La realidad está hecha de elementos mecánicamente yuxtapuestos. Se padece de la dolorosa imposibilidad del protestantismo para pensar analó-

gicamente. Es un intelecto que trabaja con el "aut... aut" (o... o). Es o Cristo o María. O élite o masa, O razón o sentimientos. O causa primera o causa segunda. O Iglesia popular o Iglesia jerárquica. Este esencialismo separatista lleva a la esterilidad y al invernadero.

b) La mentalidad orgánica. En el IRP no hay una denominación clara y distinta para la mentalidad que positivamente se cree como fecunda en beneficio del nuevo horizonte eclesial. Me permito llamarla orgánica porque su referencia última y constante es la categoría de la vida. Una vida que interpenetra, que desde dentro crece (y no se hace), que tiene una capacidad de darse en formas diferenciadas (y no unívoca), que se expande envolviendo la globalidad. Un tal pensar tiene necesariamente una gran capacidad simbólica, poética, religiosa y popular.

Cabe citar aquí el postulado de esperanza con el cual IRP describe la actual aparición de esta mentalidad orgánica: "En esta segunda etapa postconciliar, ya no se trata de repetir ni al barroco ni a la restauración romántica. Es crítica respecto a los simplismos de esa Neo-Ilustración que son las teologías de la secularización. Ahora emerge en América Latina una nueva conciencia histórica de la Iglesia como Pueblo de Dios. Una Iglesia que busca avanzar nuevamente, apoyándose en sus raíces más profundas, populares, para afirmar su misión evangelizadora, con conciencia de su situación original en América Latina, no desde "fuera", sino desde "dentro" de su propio pueblo cristiano en plena comunión con toda la Iglesia" (39). Tras este optimismo hay una comprensión muy católica de la relación entre creación y redención, entre fe y cultura, entre Iglesia y pueblos. "Continuando por consiguiente a Cristo, la Iglesia está llamada a encarnarse en todo lo auténticamente humano. El principio de la encarnación de la Iglesia en todos los pueblos de la tierra y en todas las categorías de hombres, es el criterio básico que subyace a la reflexión que hacemos" (104).

También en esta perspectiva hay que comprender lo que IRP plantea sobre el pensar simbólico del pueblo. Puede ser que uno de los grandes aportes de este documento sea avanzar creadoramente en la línea del imperativo que Pablo VI Planteó en "*Evangelii Nuntiandi*", sobre la Evangelización honda: "Lo que importa es evangelizar —no de una manera decorativa, como un barniz superficial, sino de manera vital, en profundidad y hasta sus mismas raíces— la cultura y las culturas del hombre" (E. N. 20). El desarrollo de la postura orgánica y la superación de la mentalidad mecanicista habrán de mostrar sus frutos en el futuro.

5. *No al popularismo ingenuo (pueblo y pecado religioso)*. En IRP no se cae en ninguna forma de esas que en definitiva nos muestran a un pueblo que es origen de vida, bondad, fuerza y que, de por sí carece de pecado. Esa ingenuidad cuyo parentesco con el marxismo muchas veces resulta manifiesto es evidentemente heterodoxa. En dos pasos se analiza el

pecado en relación con la religiosidad popular. Uno en torno al tema religiosidad desde un ángulo más bien teológico (cf. 69ss), y otro en la descripción de los aspectos negativos de la fe popular, en un contexto sociológico. (cf. 53s).

Las acertadas definiciones sobre el pecado religioso abren un horizonte muy comprensivo, en el cual la gran inquietud de la Iglesia continental por la liberación evangélica encontrará una rica veta. Allí, junto a la magia y al fatalismo, se analiza a la opresión como otra forma de pecado religioso: "La opresión consiste en que el hombre se erige en absoluto y exige que los demás le ofrezcan su propia vida. El opresor se aprovecha de la ignorancia, el temor, la debilidad, etc., de aquellos a quienes oprime. Dispone de los hombres para sí mismo" (72). Evitando simplificaciones previene que estos pecados no son patrimonio del mundo popular en forma exclusiva, se dan siempre y en todos los hombres. Toda la religiosidad es contaminada: "esta redención de la religiosidad en el cristiano concreto, no da una práctica religiosa totalmente liberada. Nos da una religiosidad liberada en la esperanza. Su proyección es escatológica" (79).

6. *Un dinamismo de Pascua en la pedagogía evangelizadora.* Ciertamente el ánimo general de IRP es de un mesurado y arduo optimismo. El se percibe claramente en el capítulo final denominado "sugerencias pastorales". Me parece que este optimismo proviene de un encuentro curativo entre la mentalidad del Vaticano II y la historia concreta, la perfilada fisonomía propia del mundo popular latinoamericano. Complementando una afirmación que mucho circula acerca de la religiosidad popular y de las "semillas del Verbo", IRP hace un juicio más radical: "No sólo... podemos descubrir en esa religiosidad 'Semillas del Verbo',... sino también elementos orgánicos de un verdadero cristianismo" (142). "La Iglesia está ante la tarea de asumir cada vez con más intensidad a un pueblo que, en su religiosidad, es cristiano y eclesial" (144).

... Pero se trata de un optimismo que tiene conciencia de lo complejo y difícil del proceso pedagógico de la evangelización. Se habla de mover al pueblo a "la purificación, con decisión y con misericordia" (144). A los agentes pastorales se les pide "una paciente y sabia pedagogía", "una actitud inteligente y abierta" (145). Es muy característico que se trata el tema de las bendiciones o el de la procesión, o de las expresiones corporales. Por ejemplo, en la procesión se parte de una valoración de este extendido gesto popular: "Ellas pueden constituirse en un momento muy apto para la expresión y el fomento evangelizador de la religiosidad popular". Y de inmediato plantea la necesidad de corregir y perfeccionar: "Se debe evitar el desfile obligatorio de escuelas y colegios, el tránsito rutinario de multitudes que parezcan exhibiciones vanas y protocolarias". No se trata de un arreglo exterior, de la pura cosmética. Se propone un saneamiento radical por el redescubrimiento del significado hondo del rito procesional. "El sen-

tido profundo de la procesión es ser un signo visible del caminar humilde y creyente, alegre y pascual del Pueblo de Dios peregrino" (186). Así se podría multiplicar los ejemplos y en todos ellos se percibiría una voluntad pedagógica y una alegría creadora en el quehacer evangelizador de la Iglesia.

7. *Reconciliación de las élites con su pueblo.* En las conclusiones se plantea un imperativo que fluye de todo el documento. El "implica la exigencia de una profunda reconciliación de las élites con el pueblo". Este encuentro fecundará a los dos polos. Dará a las élites la posibilidad de comunicar los dones de lucidez en la fe a la generalidad del pueblo, y al mismo tiempo les permitirá recibir "las riquezas de sabiduría y sentido cristiano de la vida que muchas veces se encuentran en la cultura y religiosidad populares" (198). Este programa significará cambios de acentos en casi todo lo que hoy se hace. Hablando del tema de la iconografía percibimos una aproximación a estos asuntos que nos parece característica de este deseo reconciliador. "Dentro de esta misma perspectiva debemos iniciar una política nueva con respecto de los artesanos y artistas populares. Debemos superar la visión meramente pintoresca o curiosa de ellos. Debemos entenderlos como voceros del mundo popular. Ellos tienen un lugar clave para conocer el alma del pueblo". Y progresando en el mismo dinamismo se subraya el liderazgo que se gesta internamente en el universo popular. "A la vez, si ellos reciben una catequesis adecuada y crecen en su vivencia de Iglesia, pueden transformarse en agentes de evangelización que con su arte creyente penetren más hondamente el sentir del pueblo con la fe" (192). Igual cosa se había sostenido en las consideraciones acerca de la danza. "En varias regiones perduran antiguas cofradías de baile religioso. Ellas deben ser atendidas pastoralmente en vista de una adecuada catequesis, que les permita constituirse cada vez más en levadura de Iglesia dentro del mundo popular" (189).

La reconciliación no será posible sin que la élite latinoamericana eclesial deponga actitudes abierta o sutilmente paternalistas. El pecado original es universal, lo sufren las élites y el pueblo. Ambos tienen tendencias muy definidas a desviarse de sus respectivos roles, a alejarse de la convergencia que los fecunda. Las élites siempre experimentarán un declive racionalista y purista, siempre deberán luchar en contra del fariseísmo de sentirse mejores y de autocontemplarse. Las élites tendrán que entender que los modos y los grados de pertenencia visibles a la Iglesia no coinciden con los niveles misteriosos de la vida de la gracia y de la caridad. Convendrá tener siempre ante la consideración de las élites esta reflexión. "Como se ha dicho con frecuencia, habrá que tener en cuenta, en el momento de discernir, que hay diversos grados, no solamente de real pertenencia, sino también en la conciencia de pertenencia a la Iglesia; y además, que esta conciencia de pertenencia no puede ser medida exclusivamente ni ante todo por la mayor o

menor capacidad de conceptualizar la propia pertenencia a la Iglesia, sino de sentirse participar, simbólica y afectivamente, en ella". (123).

El CELAM promovió en Bogotá un encuentro en 1976 sobre Religiosidad Popular. En esa ciudad en 1948 se dio una conmoción popular cuyo origen o dinámica no terminan por aclararse. Incendios y saqueos fueron el doloroso resultado de una tensión social que se hacía insostenible. ¿Que aprendieron los dignatarios de los países americanos que sitiados en el centro de Bogotá presenciaron atónitos e impotentes el pillaje? ¿En qué contribuyó tanto dolor y tanta rabia a crear condiciones efectivas de justicia en el continente? Ahora que también el mundo popular latinoamericano se encuentra enfrentado a otro tipo de dirigentes, a sus líderes eclesiales, a los agentes de pastoral, a las élites ahora que también se percibe una creciente tensión de ese pueblo en la defensa de su identidad religiosa y cultural. . . ¿el encuentro de Bogotá es sólo un fogueo, un relámpago fugaz, una reivindicación meramente simbólica?

El documento final del Encuentro sobre "Iglesia y Religiosidad Popular en América Latina" tiene enjundia suficiente como para no ser un grito aislado, una flor de un día. Además, él se inscribe en una constelación muy frondosa de artículos, congresos y de políticas pastorales concretas. Parece que la religiosidad popular ha dejado de ser una cenicienta de la teología y de la pastoral ¡Dios así lo quiera!