

Religiosidad Popular en América Latina

Maximino Arias Reyero, Pbro.
Prof. de Teología en la Universidad Católica
de Santiago (Chile)

Texto publicado en el Encuentro sobre Religiosidad Popular, Bogotá, agosto 23-28, 1976.

1. Observaciones Previas

Hablar de religiosidad popular en América Latina es una osada temeridad. América Latina es un enorme continente, compuesto por países que tienen tantas o más diferencias que semejanzas. La religiosidad popular venezolana, la del Perú, México o del Uruguay tienen entre sí muy marcadas diferencias. Lo mismo ocurre si tenemos en cuenta las diferentes subculturas que existen en cada nación, o con los diferentes fenómenos religiosos que se pudieran calificar de religiosos y populares. Por lo tanto, no podemos aquí hablar de religiosidad popular latinoamericana más que apuntando y destacando aspectos generales que sean comunes a todos los países, subculturas, etc. y dejando de lado lo concreto y diferencial. Esto significa, desde luego, quedarse en una cierta abstracción, tan poco apreciada en nuestro tiempo, pero necesaria y realista.

Aunque el lenguaje teológico no está aún claramente diferenciado, parecería lógico hablar de *Religiosidad Popular* allí donde la presencia de las religiones de culturas prehispánicas o de otros elementos extraños al cristianismo tengan gran peso. En aquellas manifestaciones religiosas en las que el catolicismo aparece como elemento de gran importancia, aunque se encuentre mezclado con elementos religiosos de otras culturas, se puede hablar de *Catolicismo Popular*. Donde el cristianismo católico se manifiesta con fuerza y dinamismo para crear tradiciones y expresiones de fe, enraizadas en las culturas existentes se debería hablar de *Piedad Popular*.¹ Al hablar de religiosidad popular nos referimos indistintamente a las tres, aunque somos conscientes de las grandes diferencias existentes entre ellas².

¹ En *Evangelii Nuntiandi* se desea (“llamamos gustosamente”) dar el nombre de *Piedad Popular* a una religiosidad popular que son expresiones particulares de la búsqueda de Dios y de la fe y que han sido consideradas como menos puras, (sin razón) y están bien orientadas mediante una pedagogía de evangelización. Ver EN, 48.

² Por ejemplo. En la religiosidad popular no cristiana se puede hablar de “semillas del Verbo”, pero en nuestra religiosidad popular Latinoamericana, generalmente cristiana, no hay sólo “semillas del Verbo”, ni sólo “preparación evangélica” en el sentido que tienen estas expresiones, sino *elementos de verdadera fe cristiana*. Hay

2. De la Caridad Pastoral a la Inteligencia Teológica

La religiosidad, máxime si es verdaderamente popular, se está convirtiendo en un tema teológico. En la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano de Medellín se trató este tema como un problema pastoral³. La misión evangelizadora se encuentra frente al hecho de la “profunda religiosidad” de los diferentes grupos étnicos y sociales latinoamericanos. Esta religiosidad, que posee gran repercusión social, muestra también “una enorme reserva de virtudes auténticamente cristianas”. Es cierto que las grandes masas de “católicos populares” participan muy poco en la “vida cultural oficial” y que “su adhesión a la organización de la Iglesia es muy escasa”. Además, muestran “deficiencias en su conducta moral”. Se apunta también en este documento que la religiosidad de tipo cósmico ha comenzado a entrar en crisis. La Iglesia, por su parte, tiene que acoger e incorporar a estos católicos que se expresan de una manera no oficial, concediéndoles el derecho a mantener sus expresiones propias. Teológicamente —continúo resumiendo el Documento— se debe decir que la única fe puede hallarse diversificada y como oculta en diversos elementos religiosos y humanos, se ve mezclada con imperfecciones, pero manifiesta una dinámica interna que impulsa hacia una más perfecta apropiación personalizante y comunitaria, cuando está en contacto con la Palabra de Dios y con la celebración de la Santísima Eucaristía. Según esto, se dan algunas oportunas recomendaciones pastorales.

Entre este Documento y otros de la misma Conferencia se dan ciertas tensiones, pero de ninguna manera oposición. Se manifiesta así tan sólo que la Iglesia, en su teología y en su pastoral, no depende absolutamente de principios filosóficos ni de intereses sociales o políticos, que no es, su doctrina y acción, un montaje ideológico abstracto, que no se fundamenta en una concepción de la fe vacía y agresiva, de una fe que busca un nuevo canon en el Canon, que ya no sería el de la justificación por la sola fe (entendido a modo protestante), sino el de la inseguridad psicológica, creatividad y crítica social⁴.

Después de la II Conferencia de Medellín, el problema pastoral de la religiosidad popular se fue tratando de manera más amplia y profunda en todos los países latinoamericanos (Argentina, Perú, Chile, etc.). Las publicaciones latinoamericanas sobre este tema se multiplican y uno se

que manifestar más claro la dependencia del catolicismo popular del cristianismo. La formulación de *Medellín* peca, a mi modo de ver, por defecto. Mucho mejor se expresan los Obispos del Sur de España. *El catolicismo popular en el Sur de España*. Documento de trabajo para la reflexión y práctica pastoral. Madrid, PPC 1975.

³ *Medellín*, 6. La Pastoral Popular se trató en el apartado de Evangelización.

⁴ Ver J.L. SEGUNDO, *La liberación de la teología* (Cuadernos Latinoamericanos 17). Buenos Aires-México: Lohlé 1975, pp. 218 ss.

da cuenta de haberse situado en un campo de riquezas inagotables⁵. El problema pastoral se convierte en un problema teológico que es necesario abordar desde el centro de la Teología, pero también se advierten en él aspectos culturales, históricos, filosóficos de gran importancia. De esta manera este tema pastoral se presenta en Teología enriquecido por muchos aspectos.

Como todo tema importante, puede ser, el tema que nos ocupa, interpretado desde diferentes perspectivas complementarias, y aún contradictorias. Se convierte así en un tema polémico y, por lo tanto, difícil de abordar con equilibrio. Para intentar comprenderlo con la mayor fidelidad posible, es necesario relativizar en algo los propios puntos de vista, prestar oídos a las otras posturas y tendencias y, sobre todo, crear claridad: nada es tan polémico como lo que se percibe entre sombras. Además, en una época que se dice "posreligiosa" y "poscristiana" se necesita hacer un esfuerzo para escuchar ciertas voces, a las que se han desacostumbrado nuestros oídos.

El tema de la religiosidad popular es un producto de la pastoral (de la teología) y de las Iglesias Latinoamericanas, que surge a partir de la misma vida de la Iglesia católica. Por esto tiene capacidad para extenderse a otros países católicos como España, Italia e, incluso, a Francia. Sin embargo, a diferencia de lo que ocurre con otro tema Latinoamericano, con la Teología de la liberación, las teologías más en boga no aportan apenas nada. Sólo recogen informaciones sobre el catolicismo popular Latinoamericano, pero sin una adecuada comprensión de él, sin una simpatía en su tratamiento. Es evidente que aquellos pueblos de tradición católica enraizada podrán hacer un aporte excelente no pasando mucho tiempo. Otra cosa ocurre con los métodos y técnicas de estudio, así como con las aportaciones filosóficas y sociológicas. Aquí la Teología y la pastoral tendrán que tenerlos muy en cuenta, sin olvidar la propia dimensión teológica del problema.

A pesar de ser éste un tema nacido en América Latina, ha encontrado en la situación actual del mundo católico y no católico una atmósfera apta para el reconocimiento de los valores religiosos y populares. Todo ello hace que el tema se incorpore actualmente a la Teología avalado en motivos sociales y culturales, por motivos pastorales y por motivos propiamente teológicos.

⁵ Ver *La religiosidad popular en América Latina*. Boletín bibliográfico Iberoamericano, Madrid 1976; *Revista Eclesiástica Brasileira* 36 (141), Marzo 1976: dedicada al tema del Catolicismo popular, adjunta una pequeña bibliografía comentada (pp. 272-280).

3. Motivos que han influido en la Actualidad del Tema Religiosidad Popular

Motivos socio-políticos y culturales

Tres motivos sociopolíticos y culturales han sido de influencia para la actualidad del tema: el cambio producido en la sensibilidad política, la crisis de la civilización occidental y el movimiento de la histórica Latinoamérica. A ellos se añade la presencia constante de lo religioso en todo ámbito Latinoamericano.

El cambio de sensibilidad política ha conducido a pensar el pueblo como un factor determinante e insuficientemente tenido en cuenta. Aunque pocas palabras sean explotadas con mayores despreocupación, y se haya abusado más ella, se intuye, sin embargo cada vez con mayor claridad, que debajo de la palabra y el concepto *pueblo* se encuentra una realidad de suma importancia. Para construir su visión social, los políticos han tenido, ciertamente, siempre presente las características fundamentales y propias del pueblo, y sobre todo su religiosidad. Pero de una manera superficial y demagógica, la mayor parte de las veces. El fracaso de tantos gobiernos y partidos se debe, sin duda, a que no han sabido interpretar al pueblo que querían gobernar o que querían dirigir. Se han hecho sus voceros, pero imponiéndole esquemas extraños. El mismo pueblo, tarde o temprano, termina rechazándoles o al menos desinteresándose de ellos.

La visión actual política sobre la religiosidad del pueblo toma una dimensión más profunda que la de una concesión periférica. Se desea no sólo satisfacer políticamente las tendencias personales y sociales que ven manifestarse con las expresiones religiosas, para asumirlas dentro de una recta ordenación política, sino de sustituír las formas religiosas por objetivos racionales y factibles. Sobre todo se trata de transferir los caracteres que poseen las realidades religiosas a otras esferas humanas (p.e. la política, la científica, etc.). Por ello toma una gran importancia la religiosidad popular en una época en que, se quiera o no, se tiene la obligación de presentarse en todas las manifestaciones democráticas y populares.

La crisis de la civilización occidental ha empezado a producir una nueva "vuelta de campana" filosófica y teológica, primeramente sobre el papel, o al menos ha empezado a producir una añorante mirada hacia aquellas civilizaciones o modos culturales en las que se hacen presentes aspectos olvidados o menospreciados, pero sin los cuales el hombre y la sociedad se construyen unilateral e imperfectamente. Al asomarse a cierta amplia literatura actual, da la impresión de que el conocimiento científico del mundo que nos rodea ha entrado en crisis y que las ma-

nifestaciones religiosas "primitivas" han influido algo en ello. Medellín, al contrario, constataba la crisis de la religiosidad popular por el conocimiento científico del mundo (Cf. 6,1,1).

La angustia ecológica, la náusea ante la esclavizadora tecnificación y el horror ante una racionalización deshumanizante no son experiencias juveniles sin verdadero trasfondo. El hombre occidental empieza a darse cuenta de que está inmerso en una unidimensionalidad de escalofrío, y busca nuevas dimensiones que le equilibren y salven. No está conforme en conferir a sus mismos esfuerzos un manto religioso (aunque sí quisiera), porque vislumbra que ello no le iba a servir de nada, no le sacaría de su angostura. Busca entonces el lugar donde se asiente el hábito de lo otro, de lo realmente diferente, y cree encontrarlo en la religión. Pero ahora no puede comprender la religión como un asunto individual, sino como una dimensión social, de todos, que sirva a la salvación del pueblo, de las naciones, del mundo. De aquí la preocupación y el estudio de las religiones y el deseo de asumir mucho de las religiones populares, porque cree ver en ellas la solución única a sus neuróticas inquietudes. Algo bueno y profundo palpita siempre en la búsqueda.

El movimiento de la historia religiosa latinoamericana está animado por este cambio de perspectivas, en el que lo autóctono, lo nacional, lo popular y propio de América Latina recobra sus justos derechos.

La conquista española y portuguesa y la primera Evangelización respetaron demasiado poco y dejaron desamparadas las culturas y las religiones indígenas, aunque no las destruyeran totalmente. La unión que existía entre la Iglesia y el Estado, sin embargo, colaboró, en lo religioso, a la creación de una religiosidad del pueblo, y a mantenerla. Se hace católico el pueblo, más que los individuos. El pueblo es el portador de modos de expresión religiosa que lo configuran. En el siglo XVI se hacen verdaderos esfuerzos por incorporar ritos y costumbres religiosas no cristianas. El siglo XVII se caracteriza por el intento ordenador y el establecimiento de las Iglesias. El impulso evangelizador pierde algo de su radicalidad, pero aumenta el institucionalizador.

Pronto van a ganar influencia, sin embargo, Inglaterra, Francia y Holanda. Los sistemas coloniales se constituyen. Otras formas de pensar tienen vigencia y se van filtrando. La Ilustración es un concepto que traduce en una palabra la orientación que van tomando las ideas en Europa. También llega a América Latina. La separación total y la lucha entre la Iglesia y el Estado es uno de sus presupuestos y su conclusión. La disyuntiva que impone entre razón y religión es de gran alcance. La religión queda relegada al campo de lo irracional, de lo primitivo, de lo condenado a desaparecer: es la herencia de las masas incultas. Los bienpensantes no podían ser religiosos o su religiosidad tenía que ser racionalizada, y por ello diferente a la de las masas. Se acrecienta el desprecio por las manifestaciones religiosas populares por parte de los "culti-

vados". A su vez, se hace patente y toma cuerpo un cierto complejo de inferioridad por parte de las gentes no ilustradas. Ya no es el pueblo el portador de los modos de vivir ni de la expresión religiosa, sino las élites intelectuales: su forma es universal.

Algo cambia en esta situación, pero poco, cuando la influencia oficial romana comienza a sentirse. Las naciones consiguen con esta relación a Roma una gran independencia y un reconocimiento universal. Pero la religiosidad oficial está aún demasiado unida a la razón histórica. Respeto, es cierto, pero no asume internamente los medios de expresión populares, como se había hecho en épocas pasadas. La religiosidad o piedad popular se desarrolla paralelamente a la oficial, cuando no prescindiendo de ella. Falta un mayor reconocimiento de lo propio y particular de cada pueblo, de su historia, experiencias y manifestaciones.

La historia posterior al Concilio Vaticano II parece poder superar este dualismo, reconociendo y adaptándose a las características de los pueblos y culturas en la que el cristianismo vive y dando paso a nuevas formas de cristianismo ya aculturizado. Pero el tiempo no ha pasado en vano y la prisa es una mala consejera⁶.

En América Latina se ha mantenido, sobre todo, *en los años antepasados, una fuerte relación a lo religioso*. El contacto con lo religioso, presente en todos los campos culturales, activo tanto en las culturas antiguísimas que perviven abierta o subterráneamente como en las modernas, con una densidad manifiesta y una visibilidad inevitable, hace que esta dimensión no pueda sustituirse fácilmente, y menos por cualquier formulación racional. La vivencia religiosa no puede desmontarse cuando el sujeto está experimentando su verdad religiosa, insustituible e imposible de encontrar en otras actividades. Esta es la razón por la que los estudios antropológicos religiosos se multiplican en América Latina, por la cual los teólogos cultivados cambian de tesis, después de un viaje a la frontera de México, y por lo que la tan mentada secularización no tiene en América Latina las características destructivas de lo religioso que tiene, al parecer, en otras culturas. Las precitadas afirmaciones de que tarde o temprano llegará a América Latina la racionalización secularista de la cultura, y con ello la evaporación de la religión, olvida lo importante que es el cómo de su llegada. Las culturas americanas pueden asumir lo recto del proceso de secularización, insertándolo en su ambiente, en su cultura, sin que por ello ésta pierda sus dimensiones religiosas.

En los últimos años, una politización y "horizontalización" de la Teología y de la Pastoral que se ha dejado sentir y que se puede observar con claridad, ha llevado, además, por esa ley del péndulo famosa, a

⁶ Ver el valioso artículo de C. BRAGA, *Un problema fundamental de pastoral litúrgica: adaptación y encarnación en varias culturas*. Medellín 1 (1): 51-82, Marzo 1975.

una nostálgica inclinación a lo religioso, pero también a hacer esfuerzos por reencontrar esa dimensión esencial del cristianismo que es lo religioso, y a valorar con justeza lo que uno tiene y ha estado arriesgándose inutilmente.

Motivos Pastorales

La crisis de la pastoral especializada. Las élites formadas mediante grandiosos esfuerzos y enormes dispendios parecen haber desaparecido o, al menos, no dan los frutos que se esperaban. El trabajo empeñado no ha sido recompensado. El abandono en que se encuentran las grandes masas cristianas es un asunto que preocupa. Inherente al cristianismo es la catolicidad. Las grandes masas tienen una cultura o subcultura que reconocer y evangelizar. En general, las pastorales especializadas se han preocupado poco en conocer, comprender y asumir estas subculturas o culturas populares. Su preocupación fue, la mayoría de las veces, predicar un Evangelio más puro y, en los últimos tiempos, más comprometido política y socialmente. Pero dejaron amplios campos sin evangelización. Ahora se vuelven los ojos a las masas, al pueblo. Se desea evangelizar en su ambiente, en su cultura: se desea evangelizar desde el *pueblo*. Ya no es posible pasar por alto la religiosidad popular.

La pastoral crece con el patos de la Encarnación. El conjunto de creencias y prácticas, de modos de vivir y comprender populares tienen importancia para la evangelización. Se evangeliza en concreto, respetando las personas y las sociedades. La dimensión encarnatoria del catolicismo lleva a plantearse de nuevo los presupuestos de una evangelización fiel al Evangelio y respetuosa de la historia, de una aculturación o encarnación del Evangelio en la cultura. La ruptura entre Evangelio y cultura, que es "sin duda alguna el drama de nuestro tiempo", ha de poder superarse, si se quiere hacer al cristianismo presente en la humanidad "no de una manera decorativa, como un barniz superficial, sino de manera vital, en profundidad y hasta sus mismas raíces"⁷.

La Iglesia es el Pueblo de Dios, formado por multitud de naciones, en la que cada una de ellas entra con sus derechos y propiedades. El Cristianismo debe estar presente, regenerar e impregnar toda cultura. Pero ahora surge la constatación y en encuentro con una cultura que es común a muchos pueblos, de un modo de ser y de comprenderse que pertenece a una gran masa de población no limitada por fronteras. Esta población manifiesta su modo de ser en acciones religiosas, y en prácticas religiosas populares, que tienen caracteres universales.

El cese de la influencia extranjera es un elemento importante para

⁷EN, 20.

el resurgimiento de las características autóctonas populares. Por una parte ha de tenerse en cuenta una cierta desmitificación de las culturas superiores. Por otra parte, América Latina va tomando conciencia de sí. Los pueblos y las Iglesias adquieren una cierta autonomía, aunque esté siempre amenazada. Casi todos los señores Obispos han nacido en los países donde residen. El número de sacerdotes nativos ha aumentado y los sacerdotes extranjeros van comprendiendo el gran respeto que deben a los modos culturales de los países que les reciben. La conciencia de que en la Iglesia los laicos tienen un papel importante ha cambiado también la configuración de las Iglesias. Tendencias más nacionales y populares se están dando cabida con rapidez.

Movimientos teológicos

La teología de la secularización se asentaba sobre sencillos juicios: la sociedad actual avanza igualmente sin Iglesia y sin religión; el Cristianismo no se sitúa en la línea de la Iglesia y de la religión, que, además, tienden a desaparecer, sino en la línea del mundo, de la civilización, de lo racional. La religión del futuro estará en la línea de lo humano, de la construcción del mundo. Lo específico cristiano no es sino lo humano racional, común a todos los hombres. Aquí encuentra su catolicidad.

De esta manera, intentando dar al Cristianismo vigencia y relevancia en la sociedad actual, se le entregaba en brazos de la civilización occidental racionalista. Se realizaba una identificación de lo cristiano y la civilización racional y técnica, se consumaba la justificación absoluta y sacral de esta civilización. La Teología de la secularización caía así en el mayor acriticismo de la historia de la teología. Sus teólogos más progresistas, se convertían en los más reaccionarios.

La Teología política surge con el intento de paliar el error teológico de la Teología de la secularización. Llama la atención sobre ese "específico" cristiano, esa "reserva escatológica" que le ha de servir de crítica para la construcción de una sociedad verdaderamente humana, sin ser absorbido por ella. Se dice "no" a la privatización de la teología y del Cristianismo; pero también a la conformación o identificación del Cristianismo con la sociedad secular. La posibilidad de incidencia política y la imposibilidad de adecuarse al mundo del Cristianismo están históricamente determinados por la "memoria" de los hechos de Cristo, por la "narración" de ellos. Mejor dicho, están determinados por la actualización práctica de los principios cristianos en la historia de la humanidad. Esta actualización se da en la vida concreta del pueblo. Por eso termina esta teología descubriendo, que para no caer en el vacío, la teología necesita "la experiencia religiosa contenida en los símbolos y narraciones del pueblo", necesita "los símbolos, las narraciones y los recuerdos colectivos del pueblo en la Iglesia", "el pan de la religión, de la

mística y de la experiencia religiosa de la gente sencilla". La Teología "no puede, ni debe, volverse contra la religión del pueblo mismo, ni destruir en plan sabihondo y casi cínico los símbolos de su identidad religiosa . . . Debe enfrentarse con aquellos que hacen un uso ilícito y explotador de los símbolos, evocaciones y narraciones del pueblo, sometidos a fines ajenos a la religión". La meta, ahora, será hacer que el pueblo sea el sujeto de su religiosidad⁸. De aquí la incorporación de la religiosidad popular a la Teología.

La Teología de la Liberación, producto Latinoamericano, llega a vislumbrar la necesidad de incorporar la religiosidad popular por caminos más prácticos. Aquí es importante la determinación de lo que sea pueblo, ya que la "luz de la fe" no es algo abstracto y alejado, sino vivido concretamente por el pueblo. Si este pueblo se identifica con los pobres, será desde su situación desde donde se ha de partir. Si se equipara pobre con una clase social, con el proletariado, o si "el pobre" es la nación oprimida o el continente, los acentos cambiarán de manera muy fundamental. Si "el pueblo" dice estrecha relación a la Iglesia, a la Jerarquía, a la institución, cambian nuevamente las perspectivas⁹. Pero, ahora algo va a ser común: la preocupación por la religiosidad popular.

La Teología oficial y escolar también muestra su interés por la religión del pueblo. El reconocimiento de la autonomía de lo religioso, la inserción de la Ciencia de la Religión en el quehacer teológico, la constatación de la permanencia de caracteres religiosos en cada cultura y la superación de uniteralidades y disyuntivas falsas a base de una mayor observación y respeto a la situación humana, implica la incorporación del estudio de la Religiosidad Popular al estudio teológico.

Todo lo hasta aquí expuesto nos indica que por diversos caminos, más o menos derechos, se hace presente en los campos de la reflexión

⁸ J.B. METZ, "Iglesia y pueblo o el precio de la ortodoxia", en Varios, *Dios y la ciudad*; nuevos planteamientos de teología política. (Col. Epifanía 22), Madrid: Cristiandad 1975, pp. 136 y 140.

⁹ Compárese la diferencia entre las dos concepciones de "pueblo" siguientes: "Para nosotros la categoría de 'pueblo' está ligado históricamente a los sectores explotados dentro del sistema capitalista dependiente como es el que padecemos en América Latina. Por tanto 'el pueblo' se verifica en aquellos grupos que tienen intereses comunes opuestos a los intereses de los dominadores en un determinado momento de la historia de un país y de su coyuntura política. Esto implica conocer quiénes, en cada contexto nacional, son los explotadores y quiénes los explotados y, por tanto, quién es el pueblo y quiénes son sus enemigos". R. VIDALES, *Evangelización y liberación popular, Cristianismo y Sociedad* 14 (47): 9-29, primera entrega, Abril 1976, p.19. "Entendemos, pues, por pueblo fundamentalmente —sin excluir otras notas— la articulación dialéctica de una triple realidad: 1) una cultura; 2) un sujeto colectivo; 3) una historia". F. BOASSO, *Qué es la pastoral popular?* (resumen del Seminario sobre pastoral popular en San Miguel, 6 al 9 de septiembre, 1973). Buenos Aires: Patria Grande 1974, p. 27

teológica, filosófica, política, social, etc. el tema de la religiosidad popular.

4. Los Valores Redescubiertos de la Religiosidad Popular

América Latina contribuye, en relación con nuestro tema, ante todo, con *la constatación de la existencia de la religión*. El hecho religioso es una realidad que no se puede soslayar ni camuflar, que tiene enorme importancia social y política y consistencia y fuerza propios.

Esto ya da pie para un estudio pormenorizado y consecuente en vistas a una revalorización de lo religioso y de las religiones. La Ciencia de la Religión, la Filosofía, la Sociología, la Teología, etc. se encargarán de destacar los valores que se dan en la religión y que no se encuentran fuera de ella; destacarán su importancia para la vida social. La necesidad de una instancia trascendente para que la libertad humana no se cierre sobre sí misma y quede limitada por la razón científica o política ha sido el mérito indudable de escuelas filosófico-sociológicas actuales, aunque no llegaran a una clarificación y a un descubrimiento de la verdadera trascendencia.

También se descubren las transformaciones religiosas, es decir, la reaparición de "religiosidades" en campos diversos: la política se cubre, no pocas veces, con el manto sacerdotal que ha arrebatado a los sacerdotes. La magia, la brujería, los videntes y adivinos se ponen de moda. Se cree poder demostrar que no hay tanta diferencia entre las llamadas culturas primitivas y las actuales, entre religión, magia y ciencia. Mirados desde puntos de vista totalmente formales, haciendo caso omiso de contenidos y consecuencias, no se encuentran demasiadas diferencias en los gestos y ritos de una religión de un mago o incluso de un político. De aquí las confusiones que se originan en algunos estudios fenomenológicos y filosóficos.

Tanta importancia como la constatación de la existencia de la religión, tiene actualmente el descubrimiento de los valores de la religiosidad *popular*. La religión del pueblo, de los pobres, de las masas, tantas veces despreciada, está mostrando sus escondidos tesoros. La religiosidad de las élites, eruditas y oficiales, racional e institucional, muestra sus cojeras y vacíos. Hay en lo popular más de lo que se podía prever a primera vista, más de lo que se quería conceder. Empieza a consolidarse la sospecha, e incluso la certeza, de que en las vivencias populares se halla la posibilidad de un encuentro ya sea con formas más equilibradas, más completas y humanas que las que se encuentran en las sociedades construídas racionalmente, ya sea con una forma diferente que sirve para equilibrar y servir de resguardo al individuo acosado por los cambios sociales¹⁰. El pueblo, en su religiosidad, vive en cantidad de realidades

¹⁰ "La sociedad de los bailarines, gracias a la ambivalencia de sus estructuras

que no vive la sociedad técnica. Hay en estas tradiciones sociales "naturales" más riquezas y posibilidades que en las sociedades construídas artificialmente: Tiene más posibilidades de equilibrio una gran piedra, que una estatua mal cincelada.

Así se vuelven los ojos a la religiosidad *popular*, la de las grandes masas, la de los "católicos festivos"¹¹. En ella se descubre la presencia de una dimensión trascendente, que no destruye el pensamiento lógico; pero lo coloca en su lugar. La relación a la naturaleza que habita en la religiosidad popular hace al hombre más respetuoso y solidario, pero no esclavo del cosmos. El valor que se da al simbolismo, a la imaginación, a la fantasía, a lo sensible, al sentimiento, a la afectividad, a las vivencias místicas, al sacrificio, al desprendimiento, al espíritu y al cuerpo, la hacen hoy más atrayente y digna de tenerse en cuenta: son valores que se van perdiendo para los hombres de la civilización técnica y científica. La importancia social de la fiesta, de la alegría espontánea y compartida, de gasto inútil y no calculado, tal como se dan en las manifestaciones religiosas populares, han hecho fruncir el ceño a observadores intelectuales, al mismo tiempo que les ha dado pistas para nuevas concepciones de la sociedad. Las reservas que posee este modo popular en vistas a una más humana y más justa participación social está siendo lentamente explicitada. Su peso crítico y aportes positivos se hacen patentes. El "pueblo" sabe sus límites, se propone sus utopías, se ríe de sus fatuas aspiraciones, ironiza, sin piedad, lo desmesuradamente ridículo; pero sabe también sacrificarse, sufrir, aguantar y morir cuando lo ve necesario; sabe encogerse de hombros y desinteresarse de lo que no se adecúa a su modo de ser y no le "importa", aunque se lo vendan con buenas palabras.

Esta visión de lo popular, que destaca y descubre valores fundamentales, no está exenta del peligro que lleva consigo todo verdadero descubrimiento: no ver sus límites, caer en la euforia entusiasta que no repara ni tiene en cuenta los trazos negros en los que viven y se destacan sus perspectivas. Es fácil pasarse de un extremo a otro, de la ignorancia al

ofrece ciertamente un refugio para el hombre que es víctima de esta anomía, (de la sociedad circundante), pero parece que es para prepararlos mejor a la confrontación. . . La religión le ofrece un aliento moral y hasta una motivación ideológica al individuo; los elementos culturales y religiosos de tipo arcaico pueden servirle de anclaje; sin embargo, la sociedad de bailarines no lo orienta hacia el aislamiento pero más bien hacia el esfuerzo reivindicativo" J.J. M.M. VAN KESSEL, *Bailarines en el desierto*. T. I: Tres sociedades de baile. T. II: Estudio de una dinámica social. Antofagasta 1974 (mimeografiado). Se trata de un estudio de los "bailes chinos", religiosos, del Norte de Chile, que se celebran en honor de la Virgen en ciertos santuarios. El autor describe los personajes y bailes y después analiza las estructuras sociales e ideológico-religiosa de estos grupos.

¹¹R. PANNEN, *El catolicismo popular*; treinta años después de "Francia, país de misión?". Marova 1976; L. MALDONADO, *Religiosidad Popular, nostalgia de lo mágico* (Col. Epifanía, 28). Madrid, Cristiandad 1975.

descuido de lo popular, a verlo como norma de toda actuación política y cristiana.

5. Las Interpretaciones de la Religiosidad Popular en las Teologías Latinoamericanas

La Teología Latinoamericana se ha dado a conocer en los últimos años con una orientación práctica y política muy pronunciada, sobre todo en las teologías de la liberación. Siendo todas ellas aún proyectos más o menos acabados, tienen, sin embargo, una tendencia integral, tienden a extender sus instituciones a toda las realidades, tienden a interpretar y asociar todas las realidades desde su punto de partida. Las teologías de la liberación no están desarrolladas, no han sacado todas las consecuencias de una manera sistemática y plena; su trabajo está en marcha. Frente a la religiosidad popular han hecho algunos aportes, ya explícita ya implícitamente. No son muchos. De entre los grupos que forman las diversas tendencias, suele darse un miembro que saca las conclusiones de su postura en orden a la religiosidad popular. De entre este conjunto de interpretaciones y líneas, se pueden distinguir tres tendencias que denominaremos 1) de la secularización y las comunidades, 2) de la revolución y la política y 3) de la nación y el pueblo. Al lado de las teologías de la liberación hay, sobre todo, otros dos modos con características diferenciales en su concepción sobre la religiosidad popular; 4) la que se basa en la aplicación de la Ciencia de la Religión y 5) la de la teología escolar e Iglesia oficial.

De la secularización y las comunidades

El punto de partida de esta tendencia parece situarse en la certeza de que en la sociedad actual se desarrolla un proceso de secularización que, tarde o temprano, llegará, sin cambios sustanciales a todos los pueblos, ambientes y realidades: Dios desaparece como contenido y como objeto religioso directo¹². Este hecho se debe aceptar y, aún más, impulsar y promover. Sólo así es posible la liberación del hombre. “En el fondo —afirma J.L. Segundo en su Teología abierta para el laico adulto— secularización significa que todo en la Iglesia debe ser traducido de lo ‘religioso’ a la tarea histórica”¹³, que, por supuesto es un “proceso socio-político de naturaleza secular (...) vehículo adecuado de la transformación de los pueblos latinoamericanos”¹⁴. Esta sería la dife-

¹² Cf. J.L. SEGUNDO, *Teología abierta para el laico adulto*, T. III. Buenos Aires-México: Lohlé 1970. “Inpresiona en América Latina la defensa de ‘la tradición’ de la Iglesia y de la ‘religión popular’ asumida por los que representan un orden establecido donde la ‘muerte de Dios’ es ya una realidad” (p. 105).

¹³ *Ibidem*, p. 104.

¹⁴ *Idem*, *Liberación de la teología*. Buenos Aires 1975 p. 224.

rencia entre las Iglesias europeas y las Latinoamericanas: “. . . la Iglesia Latinoamericana no entiende, como el Catecismo holandés (!), que el mundo *religioso* sea introducción, ni necesaria ni actual, al Mensaje de Cristo”¹⁵. Y, después de reservar el término de “religiosidad popular” para las deformaciones del cristianismo, debidas a las exigencias básicas de la vida social como agresividad, seguridad, etc., continúa: “De ahí la ilusión, incomprensible en sociología, de quienes piensan en la religiosidad popular como en algo aprovechable, por progresivas transformaciones, para llegar a un cristianismo adulto. Sólo la liberación de la opresión, de la inseguridad, de la pasividad ante el fenómeno social puede preparar el camino al cristianismo moderno”¹⁶. De aquí se deduce el continuo deseo de desideologizar la teología, la Iglesia, los sacramentos, etc.¹⁷ con el intento de reducirlos a sus verdaderos límites no ideológicos, es decir no religiosos, sino de eficacia histórica-política. El cristianismo tendrá sentido sólo como un elemento más en el campo político que promueva el avance de la sociedad secularizada. Este cristianismo podrá vivirse, no en instituciones sacralizadas e ideologizadas, sino en pequeñas comunidades no institucionalizables aptas para relacionarse con otras personas no cristianas y comprometerse con ellas en la construcción de la nueva sociedad. El Evangelio, por su parte, según esta interpretación, no da pie para ninguna institución ni eclesial ni sacerdotal; su sentido es plenamente secular y desacralizador.

Su postura es fácil de descubrir frente a la religiosidad popular; esta religiosidad no podrá mantenerse con el avance técnico y científico. Es un falso refugio y un falso consuelo: una alienación. Está mantenida por la ignorancia y por la comodidad de un clero y otros explotadores de esta laya que desean dormir al pueblo para vegetar a costa de él. Por lo tanto, habrá que luchar contra ambos con diversas estrategias:

Si la experiencia de las Comunidades de Base prueba algo, es que, una vez que se han vuelto conscientes de la función liberadora de la Iglesia, lejos de promoverse a sí mismas en formas exquisitas de liturgia y renovación intraeclesial, se convierten en los más sólidos y eficaces opositores de los compromisos que una Iglesia que se aprovecha de las masas está obligada a hacer, en detrimento de la liberación de esas mismas masas.¹⁸

Esta tendencia pocas veces se da con esta simplificación y dureza expuestas. Pero hay posturas secularistas subterráneas, en las que aparentemente se pretende prestar oídos a lo religioso, cuando en realidad lo que se logra es una reducción de lo religioso a lo político y, por lo

¹⁵ Idem, *Teología abierta*, p. 104

¹⁶ Ibidem, p. 169, s.

¹⁷ Idem, *Liberación: Fe e ideología*, Mensaje (208;248-254, Mayo/72).

¹⁸ Idem, *Liberación de la teología*, p. 230. Entiéndase que esta es la opinión del autor citado sobre las Comunidades de Base.

tanto, una reinterpretación reductora y destructora de un valor primordial¹⁹. Lo que ofrecen con una mano, lo esconden con las dos.

De la revolución y de la política²⁰

Las teologías de la liberación, ya lo hemos señalado, quieren partir de la realidad, de la vida tal como se da y se vive. Una línea teológica parte de que la sociedad actual está evidentemente dividida en dos clases: los explotadores y los explotados, los ricos y los pobres, los países imperialistas y los empobrecidos.

Es de esta forma de postura fundamental que se puede proclamar el Mensaje de la libertad hacia todos los hombres según su ubicación concreta dentro de una sociedad dividida en clases opuestas: los explotados y los explotadores. Tomar partido por los pobres significa una definición histórica muy precisa que atraviesa y condiciona la proclamación del Evangelio de Jesucristo²¹.

Todo lo que no entre dentro de este esquema, es un escape. No hay términos medios posibles, no hay tercerismos. Esta división social debe desaparecer, y puede desaparecer. Para ello hay que idear una táctica y una estrategia, más o menos violenta según las circunstancias.

La Iglesia no es una instancia que se pueda encontrar fuera de esta disyuntiva, de esta lucha de clases. Tampoco la religiosidad popular. La religiosidad popular es un grito por su liberación, primeramente no articulado en términos políticos: piden un salvador, pero olvidando que el salvador no obra sin ellos, sin que ellos hagan los esfuerzos necesarios para liberarse: la liberación está en sus manos. Los actos religiosos, los sacramentos son signos que corresponden a los deseos de liberación a la que aspiran los participantes en ellos, expresada en gestos humanos²².

¹⁹ Así, A. Buentig en sus artículos. Con mucha lógica nota J.L. SEGUNDO un elemento de ambigüedad o confusión en uno de sus aportes (cf. J.L. SEGUNDO, *Liberación de la Teología*, pp. 222-227): "Se sospecha al leer a Buentig que no existe en él mucha confianza en lo que la Iglesia pueda hacer al nivel de la religión popular, por vía religiosa, y así en las formas políticas que el pueblo busca para expresarse, aunque éstas vayan unidas con excrecencias religiosas de poco o nulo contenido liberador" (p. 224).

²⁰ Aunque un poco largo, adjuntamos como Anexo al final de este estudio la parte referente a la religiosidad popular de un Documento del Secretariado Nacional Cristianos por el Socialismo, presentado en la Jornada Nacional de 1972 (25 No. 1972). Leerlo enseña, ya que la historia es maestra de la vida.

²¹ R. VIDALES, art. cit. p. 11.

²² "En efecto, muchos de los gestos, devociones y símbolos de la religiosidad popular sustituyen providencial o mágicamente la iniciativa y acción humana: cuando se descubre la relación estructural entre capitalismo y desempleo o las causas sociales de la mortalidad infantil, cambia la relación del creyente con el "santo" a quien solicitaba trabajo o la salud de su familia" J. MIGUEL BONINO. "La piedad popular en América Latina", en *Cristianismo y Sociedad* (14-47): 31-38, primera entrega Abril 1976, p. 36.

Deben ser interpretados dentro de las categorías de liberación político-social. La religiosidad popular se convertirá así en un medio para la liberación, un medio para concientizar al pueblo y promover su liberación. De no ser así, de no ponerse esta religiosidad al servicio de un proyecto liberador, sería alienante y pernicioso. Habría que superarla. Pero, si se convirtiera en un potencial transformador social, ésto significaría “a la vez la crisis de la religiosidad popular”²³, su superación en la fe “. . . un acceso creciente del pueblo a niveles de poder, de organización y de conciencia sistemática, minaría las bases para el mantenimiento de la religiosidad popular”²⁴.

De esta manera, se realiza una transformación de la religión a política, una utilización (a veces burda y clara, otras fina y angelical) de la religión del pueblo para fines, que aunque en sí sean buenos, no coinciden con los que encarna la religión, siendo, al mismo tiempo motivo para romper la identidad religiosa del pueblo y desintegrarlo en una “nueva sociedad”. A río revuelto, ganancia de pescadores (dirían los que tienen su ganancia en la Tierra Nueva). No se desvirtuará así la religión del pueblo y toda la religión? No se dará una ilícita utilización de ella? No estará situada esta concepción dentro de un esquema simplista, asumido sin demasiado criterio? Hay algo de verdad en esta tendencia, pero no hay también una simplificación racionalista peligrosa?

De la nación y el pueblo²⁵

Si en la postura anterior la división total era tajante, y el pueblo se concebía según la teoría de la lucha de clases, en esta tendencia no es así. Su punto de partida es la conciencia y la experiencia de que la sociedad, y por supuesto el hombre, no se edifica sino siendo pueblo, perteneciendo a un pueblo. Para construir al hombre y a la sociedad hay que estar constituido en Nación. Los pueblos se configuran unos con respecto de los otros. Pero el pueblo, la nación no se construye por las élites; tiene una entidad, una historia, un orden del que él mismo es el portador. Los modos de expresarse, de vivir del pueblo son los signos de su ser, de su tarea, de su destino, de su futuro. Constituye la idiosincra-

²³ Ibidem

²⁴ L. BACH, “La religiosidad popular y el análisis de ideologías”, en *Cristianismo y Sociedad* 14 (47): 49-56, primera entrega, Abril/76, p. 53. Ciertos núcleos protestantes liberacionistas no pueden sino protestar ante la religiosidad popular, como es natural. Pero la reconocen como un hecho, y al mismo tiempo intentan manipularla política o “evangélicamente”. Su postura es transparente y, sin duda, orientada al futuro proselitistamente. No es raro que teólogos católicos participen ecuménicamente de esta atmósfera protestante que piensa dejar pronto atrás la piedad popular y la fe tradicional. En estos tiempos nada es extraño. Cf. *Cristianismo y Sociedad*.

²⁵ Cf. especialmente F. BOASSO, op. cit. y REB, el número citado.

sia popular. El pueblo tiene su sabiduría. Por lo tanto, es necesario saber interpretar el sentir del pueblo para tener futuro y esto sólo se puede conseguir si existe una identificación con el sentir del pueblo, si se avanza desde el pueblo, si se participa en ese proyecto nacional que siente y quiere el pueblo. Por eso es necesario convertirse al pueblo y ser pueblo.

Los pueblos Latinoamericanos son católicos. La fe ha dado en ellos fruto, ha transformado sus estructuras, se ha expresado en multitud de manifestaciones, ha creado cultura. Es cierto que el catolicismo Latinoamericano no es pura y simplemente el catolicismo de la Iglesia oficial; pero sí es una interpretación práctica y, como toda interpretación, deficiente en parte respecto del Evangelio. Se tratará, entonces, de descubrir en estas manifestaciones prácticas de la fe, profundamente populares, los valores evangélicos que sirven para la construcción del pueblo, de la nación o incluso de un continente. Se tratará también de ir dándole forma evangélica más plena. Pero siempre desde el pueblo, sabiendo que existe en la religiosidad popular esta abertura. La práctica religiosa popular recobrará así un sentido a la vez cristiano y político-social: se construye al mismo tiempo Iglesia y pueblo. Esta religiosidad popular tiene también una actitud crítica: juzga a las clases sociales que egoístamente no hacen ni pueblo ni Iglesia, tiene e impone un sentido social de justicia, un sentido moral, une y edifica. La Iglesia oficial y el sacerdocio ministerial tienen sentido por su inserción en el pueblo. De otra forma se dará un desajuste que perjudicará al todo²⁶. Sólo así se obrará la liberación del hombre Latinoamericano: a través del pueblo, de su historia, cultura, etc.

De la ciencia de la Religión²⁷

La religiosidad popular Latinoamericana es un hecho que puede y debe ser estudiado por las Ciencias religiosas. Se tratará entonces de explicar el comportamiento religioso, de formular hipótesis y teorías, de determinar las leyes que rigen a este hecho. La razón científica compara, aclara, construye, justifica o critica los hechos religiosos en los que se ocupa. Esta ciencia puede tener una tendencia racionalista, con la cual invalidará lo original religioso o lo sustituirá fácilmente; pero también puede reconocer y justificar la especificidad del hecho religioso y su autonomía, mostrar con argumentos racionales su verdad intrínseca, su

²⁶ En los trabajos citados en la nota anterior se nota gran diferencia entre la postura Argentina, con más relaciones a la Iglesia oficial y a la romana y la brasilera donde se hace más patente la tirantez con Roma.

²⁷ Cf. los artículos de M.M. MARZAL, entre otros, "Interpretación de la religiosidad popular", en *Religiosidad y Fe en América Latina*. Ponencias y Documentos Informativos del Encuentro Latinoamericano de religiosidad popular, celebrado en Santiago de Chile, Dic. 1973. Santiago: Mundo 1975, pp 77-93.

desarrollo en la historia, sus constantes, sus tendencias degenerativas o sus desviaciones, las leyes de su permanencia y duración, las posibilidades sincréticas religiosas, etc.

Una amplia literatura trata de la religiosidad popular desde este punto de vista. Revistas de Teología, Filosofía, Antropología, Sociología, Política, etc. tratan nuestro tema. La mayor parte de los artículos tienen un carácter provisorio, están realizados con interés científico. No están elaborados para justificar una postura previa, al menos conscientemente. De aquí su fragmentariedad e inconclusidad. Respecto a la religiosidad popular, se trata de constatar su origen, de describirla en sus elementos constitutivos, de constatar su influencia en la sociedad o la influencia que la sociedad ejerce en ella, de conocer sus signos religiosos (ritos, fiestas, sacrificios, etc.), su mundo simbólico, sus propiedades (emocional, sacral, fatalista, utilitaria, etc.).

La postura de la Iglesia oficial frente a la religiosidad popular ha sido, con pequeñas variaciones, la misma a través de los siglos. Siendo la intérprete auténtica del Evangelio, ha visto en las formas religiosas populares, las más de las veces, expresiones deficientes de la piedad popular²⁸, expresiones particulares de búsqueda de Dios y de la fe dependientes del modo de ser de los pueblos y de su historia. Estas expresiones, aún cuando no significaran desviaciones, no eran importantes y habrían de ser orientadas, y, finalmente, sustituidas por las expresiones oficiales. Si durante algunos períodos de la historia la Iglesia asumió e hizo suyas muchas de estas manifestaciones profundamente populares, constituyéndose así las liturgias; durante otras épocas su postura se endureció y concedió poca atención y poco reconocimiento (e incluso conculcó) lo propio de cada pueblo, tratando de imponer formas religiosas innecesariamente extrañas a la manera de ser de los pueblos en que se constituía.

Bien se puede afirmar que en los últimos dos siglos y hasta el suceso del Concilio Vaticano II, la Iglesia se ha despreocupado culpablemente de lo popular. Existe un olvido y descuido que pesa mucho sobre la actualidad. Lo oficial se hacía presente, a lo máximo, con la celebración eucarística y la administración de los sacramentos o en la presencia de la persona del sacerdote. Este descuido se trasparenta en la teología oficial y escolar.

²⁸ Así también: EN, 48.

6. Resumen

Podríamos sistematizar y resumir lo dicho en el anterior apartado de la siguiente manera: Si bien es raro que se encuentre en las teorías una *aceptación* de la religiosidad popular masiva y sin distinciones, no es tan anormal la postura de *rechazo masivo*, o de *sustitución camuflada*. Hay bastantes artículos que estudian y analizan bajo el *punto de vista científico*, sin un aparente previo compromiso, las manifestaciones populares religiosas.

Las siguientes tendencias tienen mayor importancia: la que *utiliza la religiosidad popular* en orden a una politización y concientización política apoyándose en la teoría de la lucha de clases, o en orden a una nacionalización o, incluso, a un tercermundismo continental. La religiosidad popular es aquí *útil* para promover las transformaciones políticas en vistas a un socialismo (aquí se encuentran multitud de matices), o para hacer pueblo, nación o continente (también con muchos matices). También se hace notar la tendencia de *usar* la religiosidad popular en orden a una catolicización, poco respetuosa. La religiosidad popular es aquí *útil* para hacer más conscientes a los católicos en su fe y para incorporarlos al catolicismo oficial. Existe también, cada vez con mayor claridad, el convencimiento de la autonomía y cualidades de la religiosidad popular, el convencimiento de que hay que tratarla con respeto y reconocer en ella formas de cristianismo diferentes pero no opuestas, complementarias y hasta enriquecedoras de la religiosidad oficial. Existen también algunas tendencias que interpretan la religiosidad popular como la auténtica visión y práctica de lo cristiano, la única traducción fiel del evangelio para un pueblo. La distancia frente al catolicismo oficial puede resultar problemática y empobrecedora.

Unida a cada tendencia teológica citada se dan las actitudes pastorales correspondientes. Hay, pues, diversas actitudes pastorales en la Iglesia Latinoamericana, fáciles de deducir de las opciones presentadas (quizás habría que considerar las tendencias como un resultado de las diferentes pastorales). Un nuevo tema ha surgido, cuando parecía que estaba muerto. Esto nos plantea nuevas tareas.

7. Nuevas Tareas para la Teología y para la Iglesia

Dejaremos, finalmente, anotados los puntos que deberían ser estudiados y profundizados, si se quiere llegar a una mayor claridad sobre el tema:

Aparte de lo que se refiere al complejo tema de la *Religión* en sí, habrá que determinar el sentido y el alcance de lo *popular*. Quién es el portador de lo popular? Cómo se constituye? Cómo se analiza? Es imprescindible estudiar nuevamente las relaciones entre religión, *cristianismo católico* y *culturas* (subculturas). En teología quiere decir esto

que habrá que estudiar de nuevo el sentido y el alcance *católico* de la Iglesia. La diferencia entre *sacro* y *profano* (en que se basó la Teología de la secularización), entre *fe* y *religión* (que pesa tanto en muchos teólogos) debe ser revisada de nuevo y mantenida. Será necesario aclarar la relación entre *élites* y *masas populares*, entre *élites* y *pueblo*, así como entre *religiosidad oficial*, *religiosidad popular* y entre *éstas* y *la religiosidad de las élites*. Habrá que encontrar *criterios* para discernir en lo popular sus valores o contravalores.

El recurso a la noción del Pueblo de Dios, para solucionar todas las dificultades y unificar los nuevos aspectos que se vayan redescubriendo se adivina fructífero. Pero no se puede olvidar que esta idea debe ser completada con otras, p.e. Reinado de Dios, Cuerpo de Cristo, conversión, etc.

El trabajo teológico está así apuntado. Se trata de mirar ahora con nuevos ojos, auténticamente católicos y críticos, a las manifestaciones religiosas populares, y de no hacer apresuradas síntesis y magníficos programas teóricos y pastorales, antes de haber considerado con detenimiento muchos otros aspectos.

Anexo

Superación de la Práctica Religiosa del Pueblo

(Sacado de un Documento del Secretariado Nacional Cristianos por el Socialismo, presentado en la Jornada Nacional de 1972, 25 nov.)

No sólo nos preocupan los cristianos opresores; lo que fundamentalmente nos preocupa es la causa de los cristianos que forman parte de los sectores oprimidos. Ahora bien, en la realidad campesina, en la realidad poblacional, en la misma juventud y particularmente en las mujeres, vemos cómo el pueblo hace gestos, oraciones y devociones religiosas. ¿Qué hacemos con respecto a la práctica religiosa de la mayor parte de nuestro pueblo? Nos quedamos con los juicios típicos de la burguesía iluminada y secularizada: ¿la religión del pueblo es pura superstición, pura magia? Como cristianos en la construcción del socialismo nos preocupamos de la práctica religiosa popular, aunque para algunos lo primero nada tiene que ver con lo segundo. Si no nos preocupamos de esto, no somos revolucionarios de manera integral.

Fondo humano de una praxis falsa: Lo primero que nos llama la atención en la práctica religiosa del pueblo es su fondo tan humano, tan material, tan de vida o muerte. La expresión religiosa surge a partir de situaciones graves, a partir de lo que se ha llamado una situación límite. A veces es la falta de trabajo el problema de una pega mal pagada o riesgosa. Muchas veces es la enfermedad de un niño, de un familiar, de un recién nacido. O puede ser la angustia frente a la falta de buen pan o un buen techo. A veces es un lío familiar, de esas peleas duras e im-

perdonables entre familiares. Nuestros hermanos oprimidos están constantemente en una o varias de estas situaciones-límites. Hay más; vemos cómo en el fondo, su vida es una totalidad sufrida. El conjunto de la vida de los oprimidos es una situación-límite. Y toda situación-límite exige una salvación. Vemos cómo se busca resolver religiosamente cada uno de esos problemas que cortan la vida y el futuro del pueblo.

Entonces, la práctica religiosa es algo tremendamente humano. El hombre y la mujer que están oprimidos no se conforman, buscan una salvación, un escape a través de un gesto, una devoción religiosa. Piden al santo o a la Virgen de su devoción que les dé una mano, que les preste una ayuda. Y como ellos dicen, lo hacen con fe, porque sin fe no se logra nada. Esta salvación no sólo se busca en ciertas ocasiones; se busca en forma constante, encomendándose a Dios, haciendo una manda y visitando un santuario cada mes o cada año. Siendo la situación-límite de la opresión y la miseria algo permanente, el pueblo está permanentemente acudiendo a una salvación religiosa. Esto lo vemos claramente en el caso de pequeñas comunidades cristianas del pueblo, las comunidades evangélicas o pentecostales, y ciertas comunidades y asociaciones católicas. Los campesinos, los pobladores, el sub-proletariado, son los que experimentan en forma más aguda la sociedad de clases y la lucha de clases. Los que están permanentemente aplastados por otros, buscan un lugar fraternal. En los grupos comunitarios cristianos encuentran un lugar, una identidad, una hermandad. Se tratan con cariño, se llaman "hermanos" unos a otros. En fin, en medio de la vida chata y cruel que deben soportar los oprimidos, cómo no va a ser muy humano que busquen la salvación inmediata que les brinda la religión?

Ahora, cuál es el problema con toda esta práctica religiosa? Al sumergirnos en el compromiso revolucionario, nosotros mismos y los compañeros que están en la vanguardia del proceso hemos ido descubriendo el problema de la religión. Vemos cómo lo religioso brinda soluciones a individuos y encierra a miembros del pueblo en refugios comunitarios. Ya que la sociedad es absolutamente conflictiva, se busca realizar la unidad en la comunidad cristiana. Como se encuentra una fraternidad en el grupo comunitario, ya no se busca crear la igualdad fraternal en el resto de la sociedad. Los "hermanos" son otros cristianos y no los hermanos de clase con quienes comparten una misma pobreza y explotación. Con respecto a la situación límite de la enfermedad pasa algo semejante. Se acude a la Virgen de Lourdes o a algún santo para que salve milagrosamente al enfermo. La manda es para un individuo, mientras que la revolución es para que el pueblo entero tenga salud. Así la manda generalmente separa al creyente de la lucha de su pueblo. En nuestra sociedad de clases el pueblo en su conjunto está enfermo y sólo luchando en conjunto por una nueva sociedad puede destruir las causas de su sufrimiento.

¿Cuál es entonces la impresión que nos va dando la práctica religio-

sa? Aparece como una práctica muy humana que busca alivios y soluciones que son parciales. Se hace algo religioso para resolver tal o cual problema. Se busca resolver el problema del individuo o de un pequeño grupo. Es por lo tanto una práctica parcial. Sin embargo, lo que aparece como fundamental de la práctica religiosa es que es una práctica falsa. Aparece como una falsa praxis de liberación. Porque se aparta de la conciencia y lucha de los oprimidos. Es una falsa praxis porque no rompe las cadenas que esclavizan al pueblo. Son prácticas que separan a los cristianos del esfuerzo revolucionario por destruir las raíces capitalistas de la dominación. En vez de la solidaridad de los oprimidos se forja una solidaridad estrecha con otros creyentes "salvados". En vez de tomar la historia en sus manos, confían en lo milagroso. En vez de luchar con y por todos, se quiere recibir algo con y para unos pocos. Por todo esto, la práctica religiosa parece segregar al pueblo de una verdadera praxis de liberación.

Quehacer frente a la práctica religiosa: Frente a esta situación se nos presentan alternativas distintas. Una alternativa es asumir las formas religiosas y desde su interior transformarlas. ¿Por qué hacemos esto? Porque si nosotros nos apartamos de la práctica religiosa del pueblo, llegan fuerzas "cristianas" que mantienen el deseo, y práctica de liberación religiosa en marcos reaccionarios. Las prácticas religiosas que quedan al margen o son rechazadas por las Iglesias degeneran en ritos absolutamente mágicos. O llegan los Testigos de Jehová o los Mormones que meten a la gente en marcos apocalípticos o de gran alienación cultural. Entonces, a veces asumimos las formas religiosas porque creemos que pueden ser purificadas o al menos se puede evitar que caigan en manos de fuerzas religiosas que desvían al pueblo.

Cuando asumimos las formas religiosas descubrimos en ellas algo muy valioso. Vemos que la religión no es una simple resignación o un fatalismo absoluto. Hay un anhelo de liberación y una protesta real contra una situación sufrida. La práctica religiosa parte de una protesta, de un rechazo al sufrimiento. Pero el problema es, ¿a dónde conduce esta protesta? Generalmente conduce a acciones y grupos segregados de la lucha del pueblo. A pesar de ello, ¿es posible conducir la protesta religiosa hacia una acción revolucionaria? Si es posible asumir lo religioso de esta manera, aquí hay un quehacer complejo y promisorio.

Otra alternativa frente a las acciones religiosas del pueblo es rechazarlas de frentón. Algunos han tomado este camino y no tienen nada que ver con la religión popular. No se meten ni fomentan comunidades en el pueblo, no realizan sacramentos ni participan en prácticas religiosas colectivas. Hacen esto porque han descubierto que lo religioso es expresión de grupos reducidos y alienados. O creen que hay que dedicarse totalmente a luchar por una nueva sociedad donde no haya las actuales contradicciones radicales y por lo tanto no hay base para la expre-

sión religiosa. Pero, puede el proceso revolucionario actual no pasar por el ámbito religioso? En toda sociedad hay algún grado de alienación y hay expresiones religiosas.

Ahora bien, ambas alternativas buscan una superación de la práctica religiosa. ¿Cuál es la correcta? Es difícil decirlo. Hay muchos que mezclamos las dos vías, intentamos seguir ambas. Descubrimos que el criterio para enjuiciar este problema es la lucha concreta de liberación que desarrolla el pueblo trabajador. Si se pasa a través de las formas religiosas para llegar a un compromiso eficaz con la causa revolucionaria, entonces se ha superado lo religioso. Si no se pasa por las formas religiosas y ellas se muestran superfluas e irrelevantes, entonces también se va superando lo religioso.

Para determinar este punto, hay que plantear un aspecto que vamos descubriendo y que sorprende a muchos. El fondo de la religión es toda sumisión a un poder ajeno. El pueblo es religioso en cuanto se somete a un poder ajeno a él que lo mantiene en su situación de dominado. Y, fundamentalmente, el pueblo NO se somete a un poder enajenante en el ámbito de las Iglesias o en lo que comúnmente se considera la religión. El pueblo trabajador es sometido directamente en el proceso productivo y en las relaciones capitalistas de producción. Sobre esta base de la dominación viene la sumisión política a otros grupos sociales y líderes salvíficos. Viene también el sometimiento cultural a los dioses falsos de la sociedad capitalista. La gran y fundamental práctica religiosa es pues la participación e incorporación del pueblo trabajador en la sociedad capitalista. El cristianismo aparece como algo religioso cuando se ubica como parte de esta sociedad. Si el cristianismo contribuye a mantener y legitimar el poder ajeno al pueblo que lo esclaviza llega a ser un cristianismo religioso. En esta forma de cristianismo están todos los que se oponen a que el pueblo trabajador y su vanguardia tomen el poder. Por el contrario, el cristianismo no-religioso, el cristianismo liberador, se ubica en las fuerzas del pueblo que avanzan hacia la toma del poder y la construcción de una sociedad de trabajadores libres. Así, la religión es sumisión a un poder ajeno y enajenante; y la revolución es la toma del poder por parte de los oprimidos y su fuerza histórica. Por lo tanto, la religión es superada mediante la revolución. Así, el quehacer revolucionario es anti-religioso. Cuando el pueblo tome el poder, y esto no ocurrirá sólo cuando el pueblo chileno haga irreversible el proceso hacia el socialismo, sino que será también un proceso permanente en la sociedad socialista, la práctica religiosa será superada.