

de la estructura y a la que es esencial colmar. Desde el comienzo de la recepción está presente, en el horizonte de la comprensión, el momento final (cf. *tò télos kathorân*), y debe mantenerse de alguna manera a la vista para sostener y orientar la tarea de comprensión, tal como, según el símil de Aristóteles, el hecho de ver la meta hace que los corredores sostengan mejor su esfuerzo.³⁰ Ese fin no es anticipado, sin embargo, como mera terminación extrínsecamente determinada, sino como una fase interna del desenvolvimiento de la propia estructura, fase con la cual el sentido global de éste se completa, y que no suscita a su vez la expectativa de ningún momento ulterior. En el decurso de la comprensión va definiéndose una totalidad virtual, aún desconocida pero anticipada como tal (cf. *anyein*), y ello previendo (cf. *pronoein*), sobre la base de las partes ya conocidas, las partes del todo que aún no han sido presentadas. La recepción culmina en un esquema en el que se recoge el conjunto que va de la *arkhé* al *télos* (cf. *synorân*) como organización de sentido completa y autónoma.

Este complejo proceso debe ser referido sin duda a la misma facultad de la que depende la deliberación, aunque acaso no en la forma predominantemente técnica en que *tò logistikón* es descrito en *EN*, sino incluyendo su vínculo con la imaginación, tal como lo hace Aristóteles al caracterizar esa facultad como "*phantasia logiké*",³¹ lo cual, en definitiva, no corresponde sino a la manera en que la imaginación opera en la deliberación, esto es, a la (*phantasia*) *bouleutiké*.³² Es, pues, una misma operación, a la vez intelectual e imaginativa, la que nos permite, por una lado, proyectar nuestras acciones y, por otro lado, concebir los actos posibles, ensayar imaginativamente sus alternativas, conjeturar sus consecuencias y percibir las posibilidades que esas consecuencias abren o cierran, tal como lo hacemos cuando comprendemos una narración. De esa misma capacidad depende, sin duda, el trabajo del poeta como constructor de narraciones.

Abreviaturas

De an = *De anima*
EN = *Ética nicomaquea*
Poet = *Poética*
Rhet = *Retórica*

³⁰ Cf. *Rhet* III ix 1409a33-35.

³¹ *De an* III x 433b29.

³² *De an* III xi 434a7.

Imaginario social y religiosidad popular¹

Su problemática actual en medios populares del Gran Buenos Aires

por Jorge Roberto Seibold S.I. (San Miguel)

América Latina ha concentrado en las últimas décadas gran parte de su población en zonas urbanas. Esta nueva situación - originada por múltiples causas y que no tiende a decrecer - ha traído consigo dentro de vastos sectores populares la constitución de un nuevo imaginario social urbano. Este trabajo quiere plantear en sus grandes rasgos la conformación de ese imaginario social y su vinculación con el ethos religioso-sapiencial de esos medios populares.

1.- El imaginario social urbano

La primera parte de este trabajo plantea el problema de la conformación y determinación del imaginario social que caracteriza a vastos sectores populares que habitan la ciudad de Buenos Aires y su periferia o Gran Buenos Aires. El actual imaginario social de estos sectores populares es muy complejo y requiere una fina analítica conceptual, interdisciplinaria y complementaria (cfr. C. Castoriadis, 1993; B. Baczko, 1991; A. Silva, 1994). Para su elucidación partimos de la hipótesis de que el imaginario popular urbano contiene al menos tres componentes fundamentales. Una ampliamente visible y las otras dos más subterráneas, aunque no menos reales.

La primera es la que impone ese imaginario anónimo de la gran ciudad donde todo es funcional y casi nada personalizado. Los escenarios de este imaginario lo podemos encontrar mayormente en el ámbito público de una calle donde caminamos, de un transporte en el cual viajamos, de un negocio o empresa en la cual trabajamos, de un establecimiento en el cual estudiamos, de un club donde pasamos un momento de esparcimiento, de una propaganda que vemos en la TV, de un producto que consumimos, etc. Esta primera determinación corres-

¹ Este trabajo fue presentado en el Primer Encuentro Internacional de Estudios Socio-religiosos efectuado en la Habana (Cuba) del 3 al 8 de julio de 1995, y organizado por el Departamento de Estudios Socio-religiosos (DESR), institución adscripta a la Academia de Ciencias de Cuba.

pondería a un imaginario moderno. Sus orígenes pueden rastrearse y se confunden con los orígenes de la Argentina moderna de fines del siglo pasado y su reactualización modernista de estos últimos años. Las otras dos determinaciones incursionan también en ese ámbito público, pero lo hacen desde una posición antagónica en relación a la primera y en posición aparentemente contradictoria entre ellas mismas.

La segunda determinación del imaginario popular urbano presenta rasgos que lo hacen estar adherido a una cultura tradicional, ancestral, ligada a valores generadores de pertenencia personal y comunitaria. A esta segunda componente le es esencial el mundo de las relaciones personales engendradas desde la niñez en la familia y, luego, extendidas hacia los demás por lazos de amistad y buena vecindad; relaciones y lazos bien reales, que no dejan de tener su propia problematización y conflictividad. Esta segunda determinación del imaginario social urbano fue aportado en gran parte por migrantes provincianos, de recia raigambre criolla-hispánica, que desde la década del 40 se afincaron en el Gran Buenos Aires en búsqueda de mejores condiciones de vida para sí y sus familias. A ellos se le agregaron también inmigrantes extranjeros, de condición humilde y trabajadora, ricos en tradiciones familiares, que llegaron al país en sucesivas oleadas desde fines del siglo pasado hasta poco después de la segunda guerra mundial.

La tercera determinación del imaginario popular urbano está ligada en principio a expresiones de franca rebeldía contra todo orden establecido y suele manifestarse por reacciones de violencia contra todo imaginario instituido y su simbólica para él alienante. Una primera tendencia de esta componente aparece en sectores juveniles marginales ligados a la droga, al desempleo y a la violencia callejera. A primera vista estos sectores estarían en franca oposición contradictoria con la segunda determinación ancestral del imaginario al hacer caso omiso de todo orden social y familiar que lo constituye. Pero en realidad su reacción se dirige también y con mayor virulencia contra el "orden establecido", tanto en la sociedad civil como en el Estado, que obstaculiza o impide la emergencia de lo desigual y diferente en cuanto tal. Esta tendencia "anárquica" aparece normalmente bajo las formas del rechazo, la negatividad y el nihilismo, incapaz todavía de asumir las formas creativas y positivas de la razón utópica. Sin embargo esta tercera componente del imaginario social urbano no se confina a estas formas vividas por estos sectores juveniles marginales. Otra tendencia más positiva emerge hoy con inusitada fuerza, organización y persistencia en amplios grupos "contestatarios", a saber, jubilados, estatales y otros grupos marginados de la sociedad, que se autoconvocan para luchar contra la injusticia que ellos mismos u otros padecen. Si luchan contra

las Instituciones y en particular contra el Estado no lo hacen por combatir a la Institución misma, sino en razón del orden injusto que a sus ojos esas Instituciones instrumentalizan. Junto a estas tendencias hoy también puede visualizarse una tercera tendencia igualmente "crítica" dada por un estado generalizado de "opinión", que recorre todo el espectro social popular, del que a veces los medios se hacen eco a través de sus "sondeos de opinión", y en los que se toma posición ante diversos problemas globales que afectan a una buena parte de la población, como pueden ser ahora las cuestiones del empleo y la desocupación, o como lo fueron en su tiempo la guerra de las Malvinas o el de la guerra subversiva. Esta tercera determinación del imaginario social urbano en su triple tendencia "anárquica", "contestataria", o "crítica" - y que nosotros denominamos "posmoderna" - representa, sin lugar a dudas, la más reprimida de las tres determinaciones y aparece para muchos como la más peligrosa al poner en riesgo la estabilidad del sistema social.

Nuestra hipótesis de trabajo sostiene que las tres componentes o determinaciones del imaginario social urbano, la tradicional, la moderna y la posmoderna, son componentes reales y necesarias de ese imaginario y están extendidas a todo el sujeto social en mayor o menor grado. Esta triple característica del imaginario social urbano mostraría la "multiculturalidad de nuestras sociedades y la hibridación constitutiva de las naciones modernas" (N. García Canclini, 1992). La afirmación exclusiva de una de ellas conlleva la negación implícita o explícita de las restantes. La fractura del imaginario popular urbano hace que muchas veces estas tres determinaciones se visualicen y se vivan conflictivamente como antagónicas e incluso como contradictorias. Pero ello no tiene por qué ser necesariamente así. La problemática de la religiosidad popular que se despliega dentro mismo del imaginario social urbano nos puede ayudar a comprenderlo.

2.-La religiosidad popular y el imaginario social urbano

La religiosidad popular es una de los fenómenos más ricos y complejos que conforman nuestras culturas latinoamericanas (J. R. Seibold, 1993 (1)). Tres tradiciones fundacionales están en su origen. La tradición indígena precolombina, la tradición africana, que vino con la trata de esclavos, y la tradición católica, que fue introducida por España y que, luego, se extendió a casi toda América Latina y el Caribe. Una larga y a veces conflictiva historia de cinco siglos no han sido suficientes para hacer decantar en un mismo precipitado estas diversas tradiciones. Ellas todavía persisten en variadas expresiones según países y regiones. En otros lugares, por el contrario, se han producido singulares

sincretismos en base a esas tradiciones (M. M. Marzal, 1993). Esta situación todavía se ha hecho más compleja no sólo por la presencia ya desde antiguo de minorías "protestantes", sino sobre todo por la entrada masiva, a partir de fines del siglo pasado y en estos últimos cincuenta años, de nuevas expresiones religiosas como los "pentecostales" y otras iglesias y cultos evangélicos, como así también de otras confesiones como el "espiritismo", los "mormones" y los "testigos de Jehová", las cuales han alcanzado tal número de adherentes, que sus manifestaciones ya pueden contarse en algunas zonas de América Latina entre las expresiones de la religiosidad popular. En estos últimos años se ha observado también la entrada, sobre todo en las grandes ciudades, de grupos religiosos esotéricos de tipo oriental, paracristiano e incluso satánicos, aunque por su carácter místico e iniciático no presentan características externas que lo hagan individualizable como "popular" ante la sociedad. No todas estas formas religiosas modelan, por tanto, con la misma intensidad y extensión el imaginario religioso de nuestros pueblos americanos.

Podemos distinguir en nuestra América al menos cinco tipos principales de religiosidad popular: la "indígena", localizada en determinados pueblos indígenas que todavía cultivan casi en su pureza sus creencias ancestrales; el "catolicismo popular", tal como lo viven numerosos sectores populares de nuestros pueblos americanos; el "sincretismo indígena" vigente en diversas áreas andinas de América y en el que se aúnan variados elementos provenientes del catolicismo y de las religiones indígenas; el "sincretismo afro-brasileño" o "antillano" en franca expansión por América; y finalmente el "evangelismo popular" bien diferente del "catolicismo popular" y de los diversos "sincretismos indígenas". Dado que nuestro objetivo es estudiar las vinculaciones del imaginario social urbano con la religiosidad popular, tal como se la vive en los sectores populares del Gran Buenos Aires, es evidente que la referencia principal será el "catolicismo popular", al cual se adscriben la mayor parte de esos sectores, sin descartar ciertamente algunas consideraciones sobre otras formas de religiosidad popular, especialmente aquellas que han alcanzado en estos últimos tiempos cierta relevancia como son los "testigos de Jehová", el "evangelismo popular" y el "sincretismo afro-brasileño".

El "catolicismo popular" como toda forma religiosa es la expresión ante todo de una profunda experiencia religiosa con Dios y comporta con ello todo un sistema de creencias, ritos, normas ético-religiosas y formas de organización eclesial. Todo ello constituye un verdadero imaginario religioso. Su conformación en América comienza con el descubrimiento. Se forja en los albores de la primera evangeliza-

ción del siglo XVI, y se consolida en los siglos XVII y XVIII. La experiencia guadalupana de 1531 ya es un signo de esa apertura a lo popular. La conversión del indígena, y, luego, la incorporación del mestizo, del mulato, del moreno, y del mismo criollo, le dan a esta nueva cristiandad americana una conformación bien distinta de la hispánica, aunque con sus mismas raíces. La crisis del siglo XIX con sus movimientos independentistas y sus nuevas ideas revolucionarias y anti-regalistas la conmueven, pero no logran destabilizarla, ya que los mismos patriotas y los pueblos, que los acompañan, comparten fundamentalmente el mismo imaginario religioso. Más difícil será la etapa de la "organización nacional" de mediados y fines del siglo XIX en muchas de nuestra repúblicas americanas, pues al centrarse la disputa entre el Estado y la Iglesia en sus niveles jerárquicos, la relevancia del "catolicismo popular", aunque no su vigencia, pasará a un segundo orden. Su redescubrimiento será obra de este siglo y es más bien reciente, a partir de los años sesenta, y adquiere un reconocimiento pleno en la Asamblea del Episcopado Latinoamericano de Puebla en 1979 (J. R. Seibold, 1993 (1)).

El histórico Documento de Puebla (DP) sostiene que el catolicismo popular no es un fenómeno ajeno a la cultura de nuestros pueblos latinoamericanos, sino que por el contrario se halla íntimamente ligado a ella, siendo como lo "esencial" (DP, 389) de esa cultura, es decir, lo que apoya, lo que inspira a sus otros valores también esenciales. Por ello esta religiosidad popular no es algo superficial o fetichista, sino el "conjunto de hondas creencias selladas por Dios, de las actitudes básicas, que de esas convicciones derivan, y las expresiones que las manifiestan" (DP, 444). Este "catolicismo popular", así lo confiesa Puebla, es una "religión del pueblo", que abarca a "todos los sectores", pero que es vivida preferentemente por los "pobres y sencillos" (DP, 447). Ellos son poseedores también de una "sabiduría popular", que los capacita en prodigiosa "síntesis vital" a conllevar "creadoramente lo divino y lo humano, Cristo y María, espíritu y cuerpo; comunión e institución; persona y comunidad; fe y patria, inteligencia y afecto" (DP, 448). Aquí puede verse cómo el imaginario religioso, que abarca este "catolicismo popular", no se reduce a un ámbito meramente "devocional", sino que su vinculación con lo divino y trascendente, incluye toda una serie de relaciones históricas e inmanentes en las que se conguja lo particular y lo universal, lo personal y lo comunitario, lo sensible y lo inteligible, lo corporal y lo espiritual, lo temporal y lo eterno (J. R. Seibold, 1982). Amplitud de un imaginario que permite incorporar en principio y sin mayores distorsiones dentro de sus imperfecciones históricas las diferentes componentes o determinaciones del imaginario

social, tanto la tradicional, ligada a las relaciones familiares e interpersonales, como la moderna, vinculada a las diversas formas culturales generadas por la razón instrumental y funcional. Incluso en este imaginario religioso del "catolicismo popular" no está tampoco ausente la componente "posmoderna" de ese imaginario social al visualizarse en la conciencia creyente del pueblo la presencia de algo negativo, algo todavía no cumplido y que tiene que ver con la "justicia y la pobreza" (DP, 437) de ese pueblo, lo que hace que esta "religiosidad del pueblo latinoamericano se convierta muchas veces en un clamor de una verdadera liberación" (DP, 452), clamor que ha llegado a plasmarse en diversos lugares de América Latina en nuevas formas de cultura emergente (J. C. Scannone, 1991).

El "catolicismo popular" del Gran Buenos Aires presenta en general estas características y, además, otras, que resultan de su propia historia y su peculiar inserción. El "catolicismo popular" ha sabido ganarse espacios públicos dentro de la ciudad y en los barrios suburbanos (C. M. Galli, 1992). La devoción a San Cayetano en el populoso barrio de Liniers en el límite de la Capital federal no sólo reúne multitudes en su fiesta del 7 de agosto de cada año, sino que ha formado una verdadera conciencia popular sobre el valor y la dignidad del pan y del trabajo, al mismo tiempo que suscita a su alrededor una amplio espectro de solidaridad ciudadana. La devoción a la Virgen de Luján, milagrosa imagen que se venera en la Villa de Luján a unos 60 km. de Buenos Aires, no solamente retiene el afecto de gran cantidad de devotos de todo el país, ya que es la Patrona de la Argentina, sino que, además, en estos últimos 20 años convoca como nunca lo hizo antes a amplios sectores juveniles, que llegan a pie a su Santuario en largas, festivas y multitudinarias peregrinaciones. Finalmente, para solo nombrar a tres de las principales devociones urbanas del Gran Buenos Aires, la devoción del Señor de los Milagros de Mailín convoca todos los años en el día de su fiesta, la Ascensión del Señor, a miles y miles de sus devotos, en su mayor parte migrantes santiagueños residentes en diversas poblaciones y barrios del Gran Buenos Aires. Esta fiesta tuvo su origen en Mailín (Pcia. de Santiago del Estero) a mediados del Siglo XVIII, cuando un lugareño, don Juan Serrano, encontró una cruz pintada en el hueco de un algarrobo. Esta devoción fue traída por los migrantes santiagueños que se asentaron en el Gran Buenos en búsqueda de mejores condiciones de vida para sí y sus familias. Desde 1976 se celebra su fiesta en Villa de Mayo, un barrio humilde y trabajador del Gran Buenos Aires. Lo peculiar de esta fiesta, que atrae hoy por igual a Santiagueños, a provincianos en general y hasta porteños y a extranjeros, es su manera de vivenciar lo religioso en íntima conjunción con lo

cultural y la recuperación de la propia identidad. Aquí el imaginario social se aúna con el imaginario religioso y el imaginario cultural en sus diferentes componentes que hace imposible el disociarlo. En esta celebración se crean escenarios simbólicos que hacen al reencuentro de familias y de tradiciones populares, expresadas en la música folklórica, el canto, la danza, en el diálogo, realizado muchas veces en la misma lengua quichua y en el compartir comidas típicas como las que se hacen en Santiago del Estero. El devoto mailinero "cumple" así en plena fiesta con el "Santo", así lo llama al Cristo de Mailín, porque no considera a la fiesta como algo ajeno a su culto, sino como una mediación que le permite acercarse a su Imagen para "tocarla" y "tomar gracia" y, luego, finalmente acompañarla en su "procesión". Experiencia espiritual que lo hace sentir no sólo unido al Cristo, sino a todo el pueblo reunido en su alrededor, experiencia que lo salva de la masificación y el anonimato a la que lo somete la Gran ciudad. La pastoral de esta devoción ha permitido en los últimos años introducir e incorporar progresivamente la "Sagrada Escritura" en el uso de los fieles como mediación simbólica a fin de profundizar y actualizar espiritualmente su experiencia mailinera (J. R. Seibold, 1993 (2)). Pero no se lo ha hecho a partir de formas "eruditas", como suelen hacerlo muchos de los "cursos bíblicos" en boga, sino a partir de formas arraigadas en su religiosidad popular como son las tradicionales "novenas", donde ahora no sólo se reza durante nueve días, sino también se proclama la "Palabra de Dios", se la actualiza a través del diálogo comunitario y se la pone en práctica (A. R. Ameigeiras, 1994). Esta introducción de la "Palabra" en la devoción del Señor de Mailín ha permitido tratar problemáticas relativas al compromiso social del cristiano y ha suscitado, en el Gran Buenos Aires y en otras poblaciones del interior del país, la formación de numerosas comunidades adscriptas a sectores populares, que ya se identifican con el nombre del Señor de Mailín y que comienzan a llevar aún de modo incipiente en diversas áreas, como por ejemplo, las del desarrollo comunitario y la educación, su compromiso prioritario.

Estos ejemplos del "catolicismo popular" nos muestran con sus propias limitaciones e imperfecciones humanas las virtualidades que lleva consigo a fin de constituir el imaginario social urbano. Este "catolicismo popular" no tiene dentro de sí "oposiciones" tales que lo puedan oponer a un imaginario moderno, si por ello se entiende el extender los logros de una sociedad de bienestar para todos. Este "catolicismo popular" asumió dentro de sí todos los logros científicos y tecnológicos de la modernidad. Cuando llegó el tren tomó el tren. Cuando llegó la radio escuchó la radio. Cuando vino la televisión prendió la televisión. Y así en todo lo demás. No está libre por ello de

los peligros masificadores del consumo y la información. Este "catolicismo popular" se sirve en su imaginario social de su componente tradicional, la que lo vincula a su mundo de relaciones personales, para discernir sapiencialmente las diversas situaciones que lo pueden alienar y denigrar en cuanto a su propia dignidad. Desde allí se despliega la tercera componente de ese imaginario, la que lo hace "crítico" y "negativo" frente a toda positividad mal formada. Esta "negatividad" le ha hecho plantear, por ejemplo, en pleno medio urbano otro tipo de relaciones familiares, menos verticales y más horizontales, que las plasmadas en una cultura de tipo agraria, donde todavía la presencia y autoridad del padre o de los mayores se hace sentir gravosamente sobre el resto de la familia. La actitud vertical de "respeto", tradicionalmente mantenida en el campo por los hijos hacia sus padres, se traduce en la ciudad por una nueva actitud humanamente más próxima y horizontal de "amistad", la cual emerge no sin los nuevos conflictos que esa nueva posición plantea. De este modo lo posmoderno lleva en lo urbano a un cambio del ethos familiar tradicional. Algo semejante ocurre con la comunidad llamada Iglesia. Los modos verticalistas de organización eclesial están cediendo su lugar a nuevas formas más horizontales y fraternales de convivencia y colaboración pastoral entre clero y laicado (J. R. Seibold, 1993 (3)).

Frente a esta actitud más integrativa del "catolicismo popular" en relación al imaginario social urbano se dan otras formas de religiosidad popular, en el mismo Gran Buenos Aires, que a primera vista presentan otras actitudes religiosas menos integradas en algunos aspectos con la sociedad y su cultura secular. Nos referiremos brevemente a tres expresiones no católicas de religiosidad popular en orden a caracterizar su imaginario social urbano. Los testigos de Jehová poseen un Imaginario social muy enfrentado con la componente moderna. De allí su negativa al reconocimiento del sentido de patria y de los símbolos que la representan. Por allí también su desconfianza a todo lo "mundano" irremediamente ligado a lo "diabólico". Los pentecostales sin llegar a esa negativa privilegian un tipo de culto que busca casi como objetivo exclusivo la "sanación" de los fieles. Han sabido valerse de los modernos medios del espectáculo (cine, radio y TV) para hacer llegar a públicos más amplios su mensaje de vida y sanación. Pero sus intentos para incursionar en el ámbito de la política argentina no han llegado a ningún resultado. Finalmente las religiones afro-brasileñas, de gran auge en los más diversos ámbitos del Gran Buenos Aires, privilegian el retorno a un imaginario ancestral de viejo cuño africano donde la invocación, la danza, los cantos y los ritos están ordenados fundamentalmente a aliviar a sus adeptos de sus problemas más angustiosos y

vitales. En este imaginario no se visualizan prácticamente las componentes modernas y críticas del imaginario social urbano.

3.-Conclusión

Por esta breve incursión en el ámbito de la religiosidad popular del Gran Buenos Aires, ya puede apreciarse la importancia de que nuestro pueblo posea y asuma lo más plenamente posible en su unidad diferenciada estas tres determinaciones del imaginario social urbano, la tradicional, la moderna y la posmoderna. El imaginario social no es una estructura estática sino esencialmente dinámica y en continua transformación. A veces las determinaciones aparecen de modo evidente en ciertos sectores del cuerpo social y en variados hechos y acontecimientos. Es importante que todos los actores sociales puedan aprovecharse de ellas mediante adecuadas mediaciones. La sociedad del tercer milenio ¿será una sociedad que privilegie el conflicto y la contraposición, o más bien la mediación y la concertación?. Creemos que la sociedad posmoderna no podrá dejar de reconocer los logros maduros de la modernidad, pero también deberá incluir los logros de la vida personal y comunitaria que lleva todavía viva como aspiración la tradición. Pero esta tradición so pena de convertirse en "tradicionalismo" no podrá permanecer replegada sobre sí y aislada tanto de lo moderno como de lo posmoderno. Sólo en diálogo con ellos la tradición podrá salir rejuvenecida. La actual crisis del Estado y el nuevo rol que le cabe a la sociedad civil, a consecuencia de esta crisis, hace que la componente tradicional, rica en relaciones humanas, pueda alcanzar nuevas relevancias, si sabe unir esa calidad de relacionarse con la eficiencia moderna y la creatividad posmoderna. Las componentes tradicional y posmoderna confinadas a la clandestinidad en gran medida tanto por los poderes como por las políticas economicistas de corte neoliberal, deben emerger a la superficie a fin de ocupar el lugar que les corresponde en el imaginario social en igualdad de posiciones con la componente moderna. Lograrlo es obra concertada de todo el cuerpo social. A la educación le cabe en esto una imprescindible misión. No se trata de instaurar un falso optimismo pedagógico. La educación no cambia todo, es verdad, pero menos cambia aún si ella misma no es cambiada en orden a insertarse en la triple determinación del imaginario social urbano. Todo un nuevo desafío que nos invita a pensar y actuar en vísperas del tercer milenio.

Bibliografía

- Ameigeiras, A. R. (1994), "Práctica religiosa y catolicismo popular. La novena al Señor de los Milagros del Mailín en el conurbano bonaerense.": *Stromata*, año L, nº 3/4, 221- 235.
- Baczko, B (1991), *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- Castoriadis, C. (1993), *La institución imaginaria de la sociedad, vol. 1 y 2*, Tusquets editores, Buenos Aires.
- Galli, C. M. (1992), "La religiosidad popular urbana ante los desafíos de la modernidad" en P. Hünermann y J. C. Scannone (eds.), *América Latina y la Doctrina Social de la Iglesia*, Paulinas, Buenos Aires, vol. 2, 147-176.
- García Canclini, N. (1992), *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires.
- Marzal, M. M. (1993), "Sincretismos religiosos latinoamericanos" en J. Gómez Caffarena (ed.), *Religión*, Editorial Trotta, Madrid, 55-68.
- Scannone, J. C. (1991), "Nueva Modernidad Adveniente y cultura emergente en América Latina", *Stromata*, año XLVII, nº 1/2, 145-192.
- Seibold, J. R. (1982), "El nuevo desafío a la ciencia y a la cultura en Latinoamérica: del conflicto a la síntesis vital. Reflexiones a la luz del documento eclesial de Puebla"; *Stromata*, año XXXVIII, nº 1/2, 97-115.
- Seibold, J. R. (1993 (1)), "Religión y magia en la religiosidad popular Latinoamericana" en J. Gómez Caffarena (ed.), *Religión*, Editorial Trotta, Madrid, 79-91.
- Seibold, J. R. (1993 (2)), *La Sagrada Escritura en la Evangelización de América Latina*, San Pablo, Buenos Aires.
- Seibold, J. R. (1993 (3)), "Solidaridad; su problemática desde el ethos cultural argentino" en P. Hünermann y J. C. Scannone (eds.), *América Latina y la Doctrina Social de la Iglesia*, Paulinas, Buenos Aires, vol. 4 B, 227-261.
- Silva, A. (1994), *Imaginarios Urbanos, Bogotá y Sao Paulo: Cultura y comunicación urbana en América Latina*, Tercer Mundo Editores, segunda edición.

Los salmos en la liturgia romana**La Situación del Imaginario orante discernida desde la Liturgia. A propósito de un libro reciente**

por Horacio Bojorge S.I. (Montevideo)

La Sociedad Argentina de Liturgia (=SAL), en su séptimo encuentro anual, en 1993, se ocupó de *Los Salmos en la Liturgia Romana*. Las exposiciones allí presentadas aparecen reunidas ahora en este volumen, presentado por Mons. Gerardo Sueldo, presidente de la Comisión Nal. de Liturgia e introducido por Mons. Dr. Luis Alessio, presidente de la SAL¹.

Me propongo presentar primero globalmente el contenido de este volumen para incursionar luego en un aspecto particular: lo relativo a la incidencia de la cultura en la formación o deformación del imaginario del creyente que ha de orar con los salmos, y viceversa, a la incidencia de los salmos en la liberación del imaginario creyente.

El contenido del volumen

Los trabajos contenidos en el volumen son: Mons. José Luis Duhourq: *Los Salmos, poesía cantada* (11-28); Héctor Muñoz OP : *El Salterio* (29-38); Dra. Inés de Cassagne: *Las imágenes de los Salmos como cauce de la oración* (39-59); Mons. Luis H. Rivas: *Los Salmos en el Nuevo Testamento* (61-93); Lic. Marcelo Mateo: *Exégesis Patrística del Salterio* (95-139); Rubén María Leikam OSB : *Los Salmos en la Liturgia de las Horas* (141-158); Juan Rebok SDB : *El Yo de los Salmos* (159-173); Pbro. Dr. Fernando Ortega: *Mozart y los Salmos* (175-185); Pbro. Lic. Carlos Abad: *Los Salmos en la Misa* (187-200); Pbro. Dr. Carlos Heredia: *Los Salmos en la Iniciación cristiana* (201-213).

"Para tener una visión amplia del significado litúrgico de los Salmos es necesario comenzar por su estudio exegético y bíblico, conocer el uso de cada uno de los salmos en la tradición cristiana, especialmente en los comentarios patrísticos y, finalmente, la apropiación

¹ *Los Salmos en la Liturgia Romana*, VII Encuentro de Estudios de la Sociedad Argentina de Liturgia, Comisión Episcopal de Liturgia, Conferencia Episcopal Argentina, Oficina del Libro, 1994. 216 pp.