

A. Edwards

Muerte y salvación

139/184

Noticias bibliográficas

185/188

La religiosidad popular latinoamericana como lugar teológico¹

por Gonzalo J. Zarazaga S.I. (San Miguel)

"La teología científica, para ser fiel a su propia esencia, tendría que reflexionar sobre la religiosidad del pueblo, mucho más de lo que fácticamente suele hacer"².

Esta tarea que Rahner demanda para la teología parece sin embargo particularmente cuestionable en el ámbito latinoamericano. En efecto, sincretismo, superstición, magia, ¿no son acaso algunos de los aspectos con que ha sido caracterizada allí la religiosidad popular? ¿Cómo puede convertirse entonces en lugar privilegiado de la reflexión teológica? Es precisamente sobre esta pregunta que habremos de reflexionar en esta lección inaugural. El tema no es nuevo en absoluto. En Latinoamérica en general y en Argentina en particular, la reflexión sobre la piedad popular y sus connotaciones teológicas y sociales, tiene ya una buena tradición. Por ello, en esta breve exposición, me propongo solamente presentar los aspectos centrales de esa elaboración teológica, en una visión retrospectiva, general y sintética, que permita descubrir los aportes más importantes por ella realizados. En un segundo plano, aparecerán los aspectos necesitados ya de cierta revisión crítica y las tareas que aún falta realizar. Para ello habremos de comenzar por analizar el significado que la expresión *religiosidad popular* tiene en la teología latinoamericana. Segundo, será necesario reflexionar sobre el sentido que la palabra *pueblo* ha tenido en el contexto de esta expresión. Recién entonces podremos hacer frente, en tercer lugar, a la pregunta por la posibilidad de convertir a esa *religiosidad* en un verdadero lugar

¹ Este artículo, aunque con algunas modificaciones, es el fruto de una conferencia sostenida con motivo de la promoción *ad gradum* en Sankt Georgen Hochschule, en Frankfurt, Alemania, publicada en alemán en *Reflektierter Glaube. Festschrift für E. Kunz S. J. zum 65. Geburtstag*. Ollig-Wiertz (Hrsg.), Hänzel-Hohenhausen, Egelsbach, 1999.

² K. Rahner, *Einleitende Überlegungen zum Verhältnis von Theologie und Volksreligion*, en *Volksreligion - Religion des Volkes*, K. Rahner (Hg.), Kohlhammer, Stuttgart, 1979, 9.

teológico. Por último, consideraremos algunas de las aplicaciones y desafíos teológico-pastorales que esta reflexión implica aún hoy haciendo algunas observaciones y aportes críticos.

¿Qué es la religiosidad popular?

Conviene comenzar por aclarar que detrás del concepto general de *religiosidad popular*, se esconde en verdad un mosaico de fenómenos religiosos enormemente amplio, variado y complejo. La gran extensión del continente, la diversidad de culturas precolombinas, las muy diferentes modalidades que adquirió la conquista, la evangelización y el proceso de mestizaje cultural en las distintas regiones de Latinoamérica, dio lugar a la conformación de fenómenos religiosos muy diversos, que van desde el sincretismo y la magia hasta un catolicismo típicamente europeo. Sin embargo, también es cierto que la inmensa mayoría de los pueblos latinoamericanos son y se reconocen católicos. Un 85% de la población del continente ha sido bautizada en la Iglesia católica. De allí que Puebla afirme sin titubeos: "La religión del pueblo latinoamericano, en su forma cultural más característica, es expresión de la fe católica. Es un catolicismo popular"³. Es este catolicismo que se expresa en las grandes concentraciones populares, en los santuarios marianos, en las procesiones, en el culto a los santos, y las fiestas patronales⁴, al que hemos de referirnos particularmente aquí como un *lugar teológico* preferencial de la reflexión latinoamericana. En segundo lugar, es importante señalar que no comprendemos aquí la religiosidad popular como lo dialécticamente opuesto a la religión oficial de la Iglesia; si bien se trata de dos realidades bien diferenciadas, religiosidad popular y religión "oficial" no son términos antagónicos. Pueblo latinoamericano y jerarquía eclesial tampoco lo son⁵. Por el contrario, la religiosidad

³ Puebla 444. Cfr. J. Alliende, *Diez Tesis sobre Pastoral Popular*, en *Religiosidad Popular*, Equipo Seladoc, Sígueme, Salamanca, 1976, 118ss.

⁴ Cfr. Puebla 454.

⁵ Es cierto que religiosidad popular y religión "oficial" son dos realidades bien diferenciadas y, a veces, en tensión, pero esto no justifica considerarlas siempre y únicamente como realidades necesariamente antagónicas o sólo analizables desde una permanente oposición dialéctica. Es la crítica que puede hacerse a algunas apreciaciones del artículo de J. Piepke, *Evangelisation und Volksfrömmigkeit*, in *Verbum svd* 25 (1984), 309-350. Ver, en cambio, la posición más equilibrada y profunda de P. Süß, *Papel creador y normativo de la religiosidad popular en la Iglesia*, en *Concilium* 21/206 (1986), 143-152.

popular es justamente lo que surge cuando el anuncio oficial del Evangelio por parte de la Iglesia se encuentra con un pueblo particular, con una historia determinada y una identidad cultural en formación. Es la manera en que la fe del Evangelio, trascendiendo las estructuras internas de la Iglesia, se encarna y expresa en una región, en una realidad histórica y sociocultural concreta, codeterminando los valores éticos, religiosos y culturales de un pueblo.

La religiosidad popular latinoamericana remite así al conjunto de convicciones y prácticas religiosas que los distintos grupos étnicos y sociales latinoamericanos han elaborado a través del tiempo como su manera propia y específica de vivir y expresar la fe universal de la Iglesia. Ello produce un verdadero círculo hermenéutico entre fe y cultura. El Evangelio purifica de elementos paganos de la cultura ancestral, brinda criterios de discernimiento, enriquece e internaliza el caudal de valores éticos y morales de un pueblo⁶. A su vez, la cultura brinda su propia manera de manifestar y vivir esos valores, la propia manera de hacer la fe más accesible, más cercana y operante en el propio modo de expresión. La misma fe, la fe universal de la Iglesia, puede ser así reelaborada, expresada y vivida según un determinado mundo simbólico que permite liberar la fe de los estrechos cánones de una única cultura, porque permite distinguir entre la fe en cuanto universal y las maneras concretas en que esa fe ha sido expresada en siglos pasados en una historia y cultura determinadas. La religiosidad popular es, tal como dice E. Dussel: "el núcleo fundamental de sentido de la totalidad de la cultura popular, porque se encuentran ahí las prácticas que enmarcan el sentido último de la existencia"⁷. La religiosidad popular es entonces un momento de la cultura popular pero también su núcleo constitutivo. Es que los pueblos latinoamericanos no reciben este sentido de la vida sólo de las estructuras oficiales educativas de la Iglesia o del Estado, de la cultura de masas de los medios, o de las propuestas programáticas de los partidos políticos. Es también y muy especialmente en su religiosidad donde el pueblo aprende, expresa y reencuentra su sentido de la vida, del trabajo, de la familia, del

⁶ Obviamente se trata de un largo y lento proceso histórico que puede acaecer, además, con muy distinto éxito y profundidad de acuerdo a las características culturales de los pueblos evangelizados y a las condiciones históricas en que se realizó dicha evangelización.

⁷ E. Dussel, *Religiosidad popular en América Latina. Hipótesis Fundamentales*. En K. Kohut-A. Meyers (eds.) Vervuert, Frankfurt, 1988, 13-25). Cfr. PUEBLA 448.

sufrimiento, del gozo y de la muerte⁸. Esto fue posible, claro está, en virtud de un proceso histórico de evangelización muy peculiar que no arrebató al pueblo la religión para ponerla sólo en manos de las estructuras eclesíásticas oficiales, y permitió así una verdadera autogestión religiosa. Una evangelización realizada por los conquistadores mismos, a través de las costumbres y valores de la vida diaria y del mismo mestizaje racial, y no sólo por medio de misioneros y eclesiásticos, hizo que el pueblo siguiera siendo el autor, el sujeto y el destinatario de la religión, evangelizador y evangelizado. Por ello, es una religiosidad que no se expresará tanto a través de una reflexión en categorías científicas y de una organización mental sistemática y doctrinal, sino a través de un determinado mundo simbólico, en la plasmación artística y folklórica, en las expresiones de piedad, en los espacios de convivencia solidaria, en el trabajo y en la fiesta, en el sentido de la amistad y el parentesco, en el sentido de la dignidad aun en la mayor pobreza⁹. En las aldeas, en los pequeños poblados, en la familia, el tejido social se fue estructurando a una con la práctica de la fe¹⁰. La praxis religiosa de la vida cotidiana misma convirtió pronto a los rezadores, misioneras, cofradías y hermandades en formas espontáneas de organización popular del culto, la evangelización y la vida social.

Es precisamente este rol protagónico del pueblo en el quehacer religioso, esta autoría, lo que convierte a la religiosidad popular en el campo privilegiado de expresión de la cultura o las culturas latinoamericanas. De allí la importancia de comprender qué se entendió por pueblo en el contexto de la reflexión teológica latinoamericana.

¿Qué es el pueblo?

Ante todo, es necesario realizar tres observaciones o advertencias previas:

La conquista americana significaba para los españoles, conquista militar, política y religiosa como tres aspectos inseparables de una misma misión. En este contexto, y dado que el kerigma del Evangelio es un anuncio público y oficial, el mensaje de la fe no fue entendido tanto como algo que atañe primeramente al individuo particular y a su

⁸ Cfr. Puebla 413; Dusel, 23.

⁹ Cfr. Puebla 448; 454.

¹⁰ Cfr. F. Miranda, *Presupuestos históricos de la Religiosidad popular en México*, en *Iglesia y Religiosidad popular en América Latina*, Celam, Bogotá, 1977, 161ss.

opción ética personal, sino como algo esencialmente dirigido a los pueblos y sus culturas.

Aún bajo las durísimas, injustas y a veces hasta crueles formas en que pudo haberse realizado la conquista, la fe conservó siempre la peculiaridad de mostrarse como una invitación a integrarse en el seno de una comunidad, favoreciendo así el sentido de identidad, pertenencia, participación y responsabilidad solidaria en el acontecer y el destino común.

Dos grandes líneas de reflexión se abrieron en la teología latinoamericana en torno a lo que debía comprenderse por pueblo¹¹:

1. Medellín, en el Documento VI, dejaba traslucir una concepción de pueblo fuertemente identificada con un determinado grupo socioeconómico: pueblo son los marginados, los pobres y campesinos, los grupos indígenas y el proletariado urbano en general. En esta línea se insertaban G. Gutiérrez y los primeros importantes teólogos de la liberación.

2. Pero apenas un año después, en 1969, el episcopado argentino quiso hacer una adaptación de Medellín a la particular situación argentina¹² introduciendo una noción de pueblo muy distinta¹³.

Ya no se trata de un grupo o sector sino de algo más amplio. Pueblo fue entendido aquí como el sujeto colectivo de una experiencia

¹¹ A F. Boasso pertenece uno de los primeros y más importantes trabajos dedicados a tematizar más sistemáticamente esta comprensión teológica de "pueblo" y que ejercería un notable influjo en los posteriores escritos sobre el tema. Cfr. *¿Qué es la pastoral popular?*, en *Religiosidad Popular*, Equipo Seladoc, Sígueme, Salamanca, 1976, 89-117. Lo mismo vale para los numerosos trabajos de L. Gera, ver por ejemplo, *Cultura y dependencia a la luz de la reflexión teológica*, en *Stromata* 30 (1974), 169ss.; *La Iglesia frente a la Situación de Dependencia*, en *Teología, Pastoral y Dependencia*, Buenos Aires, 1974, 11ss.; *Pueblo, Religión del Pueblo e Iglesia*, en *Teología* 13 (1976), 99-123. Cfr. J. C. Scannone, *Evangelización, Cultura y Teología*, Guadalupe, Buenos Aires, 187ss., 221ss., 255s. Más últimamente C. M. Galli ha estudiado la evolución de este tema en la teología latinoamericana desde Medellín en *La Encarnación del Pueblo de Dios en la Iglesia y la Eclesiología Latinoamericana*, Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 1994.

¹² Ver *Documento de San Miguel* (1969). Ese documento es ya el producto de todo un trabajo de reflexión llevado a cabo por los teólogos de la COEPAL. Cfr. S. Politi, *Teología del Pueblo. Una Propuesta Argentina a la Teología Latinoamericana. 1967-1975*, Guadalupe, Buenos Aires, 1992, esp. 185ss.

¹³ Cfr. L. Maldonado, *Religiosidad Popular*, en C. Floristán-J.J. Tamayo (Eds.), *Conceptos fundamentales de Pastoral*, Madrid, 1983, 874ss.

histórica determinada, que da origen a un determinado estilo de vida, a una cultura, es decir, a un sentido de la existencia y un proyecto histórico común. En este sentido, pueblo ya no es una categoría que pueda ser comprendida y acotada solamente desde el análisis socio-económico¹⁴. Sin embargo, los aspectos remarcados por la primera teología de la liberación, no podían ser ignorados. En efecto, "pueblo" designa también, y muy particularmente en el ámbito de la reflexión latinoamericana, a los que sólo son pueblo. Es decir, a aquellos que al no poseer nada, sólo tienen como propio y personal lo que es común a todos, lo comunitario. En este sentido, la palabra pueblo tiende a acercarse más al concepto de clase, haciendo referencia más directa a los conflictos y diferencias sociales y económicas.

Estas dos acepciones del concepto de pueblo que hemos mencionado, si bien eran distintas, estaban implícitamente relacionadas. El elemento común que articulaba estos dos significados¹⁵ se encuentra en el hecho, ya destacado por Puebla, de que lo más propio de la cultura latinoamericana y de sus valores humanos y religiosos es conservado "de un modo más vivo y articulador de toda la existencia en los sectores más pobres"¹⁶. Como dice Scannone: "La simplicidad y la pobreza de los simples es más transparentadora de aquello que es común y comunitario"¹⁷. Dado que no pueden singularizarse destacándose por su poder y posesiones personales dentro de un sistema sociopolítico de competencia, ellos expresan la universalidad de lo común a todos. El encontrar la propia identidad, la fuerza y el sentido de la existencia en la pertenencia a un pueblo y su proyecto histórico, provee al pobre de un impulso connatural hacia la búsqueda de bienes más universales, que los hace

¹⁴ Cfr. L. Gera, *Pueblo, Religión del Pueblo e Iglesia, op. cit.*, 104ss.

¹⁵ Para una visión de todo el proceso de reflexión sobre nuestro tema de Medellín a Puebla puede verse J. Allende, *Religiosidad popular. Madurez de una Reflexión*, en *Panorama de la Teología latinoamericana*, V, Equipo Seladoc, Sígueme, Salamanca, 1981, 473ss.

¹⁶ Puebla 414.

¹⁷ Scannone, *Evangelización...*, 223. También en *Volksreligiosität, Volksweisheit und Philosophie in Lateinamerika*, en ThQ 164 (1984), 205 (Hay traducción española: *Religión del pueblo, sabiduría popular y filosofía inculturada* en: *Actas, Congreso internacional de filosofía latinoamericana*, Bogotá, Universidad Santo Tomás de Aquino, 1985 v.3 p. 275-291). y en *Volksreligion, Volksweisheit und Volkstheologie in Lateinamerika, op. cit.*, 28.

más receptivos a los valores solidarios propios del ethos cultural popular¹⁸. De allí que el segundo sentido de la palabra pueblo no debía excluir al primero sino incorporarlo. La religiosidad popular resultaba no ser, por tanto, simplemente una manera un tanto folklórica, ignorante o ingenua de expresar la piedad, sino también una manera de mantener vivo y vigente en la memoria del pueblo ese compromiso con un proyecto ético-político común. Es una manera de reafirmar, una y otra vez, tanto la alianza con Dios como el pacto por un destino solidario que fortalece la conciencia de una identidad y esperanza colectivas. El deseo y búsqueda de la justicia aparece así como siendo parte integral de la religiosidad popular y no su enemiga. Sólo que esta justicia no fue entendida aquí como fruto dialéctico de la negación de la negación encarnada en la lucha de clases, sino desde valores más evangélicos como la comunión, la igualdad y la solidaridad. Esta comprensión de pueblo permitía además no excluir a aquellos que aun proviniendo de otra clase social se identificaban con sus valores, con su proyecto, sus luchas o con su búsqueda del bien común.

Éstos son los fundamentos de la revalorización de los pobres y la opción preferencial por ellos de la Iglesia nacida de la teología latinoamericana, y no los argumentos más de tipo ideológico, político y económico.

Religiosidad popular y teología

a. La religiosidad popular como *tema* teológico

Curiosamente, sin embargo, fue sólo en los últimos años, después de Medellín y a partir de la renovación conciliar en general, pero sobre todo bajo el impulso de Puebla, cuando la religiosidad popular pasó a convertirse en uno de los temas más centrales de la reflexión específicamente latinoamericana; y muy particularmente en la Argentina. Más allá de cómo fuera valorado este fenómeno¹⁹, se produjo así una fuerte y generalizada toma de conciencia de que cualquier estrategia pastoral sería debería hacer frente a este modo tan particular latinoamericano de expresar y vivir la fe universal de la Iglesia, sea para fortalecerla y

¹⁸ Cfr. M.M. Marzal, *Religions populaires d'Amérique du Sud*, en *Recherches de Science Religieuse*, 63 (1975), 240ss.

¹⁹ Dentro de la misma teología de la liberación, las apreciaciones sobre los efectos positivos o negativos de la religiosidad popular, produjo una acalorada discusión que implicó posturas no sólo diversas sino a veces francamente opuestas.

alentarla, sea para sanarla o sencillamente desterrarla²⁰. Ni la sociología del desarrollo, que reinó en AL desde mediados de la década del 50 hasta bien entrados los años 60, ni la sociología de la dependencia que cobró impulso al final de los 60 supieron descubrir el valor de estos elementos y juzgaron la piedad popular desde parámetros universales, ya presupuestos, sin someterlos a una crítica sobre su legitimidad en una situación tan distinta como la latinoamericana²¹. Al mismo tiempo, el avance de la sociedad moderna, urbana e industrial hacía pronosticar a muchos la desaparición, lenta pero segura, de la religiosidad popular, comprendida entonces como un fenómeno netamente rural, propio del campesinado y el atraso cultural. El incumplimiento de este pronóstico obligó a intelectuales y pastores a replantear su posición crítica al respecto. También resultó decisivo el descubrir la vitalidad y vigencia creadora con que esta piedad se iba manifestando ahora en el seno mismo de las comunidades de base, incluso en aquellas comprometidas en la búsqueda de la justicia y el cambio social, o en torno a nuevos líderes barriales, de tipo religioso, sindical o político. Piedad popular y compromiso político-social no se contradecían sino que se complementaban, reforzaban y alimentaban mutuamente. De esta manera, la piedad popular fue informando la misma lucha por la justicia, conduciendo con paciencia e imperceptiblemente, con la sola perseverancia de los valores propios de su ethos cultural y religioso, a los mismos grupos y líderes más revolucionarios hacia caminos de lucha diferentes, más pacíficos, humanos y evangélicos. La religiosidad popular mostraba ser un núcleo generador y transformador de la vida y el compromiso cristiano. Puebla afirmará por ello que la religiosidad popular latinoamericana es, en su núcleo, la sabiduría evangélica con que el pueblo da respuesta a los grandes valores de la existencia²². Es esta sabiduría popular y evangélica la que permitió convertir a la religiosidad popular en un *lugar* teológico central de la reflexión latinoamericana.

²⁰ Para una visión sintética de estas distintas valoraciones teológicas de la religiosidad popular latinoamericana puede verse J. C. Scannone, *Enfoques teológico-pastorales latinoamericanos de la Religiosidad Popular*, en *Stromata* 40 (1984), 261-274.

²¹ Cfr. Scannone, *El Papel del Catolicismo Popular en la Sociedad Latinoamericana*, en *Stromata* 44 (1988), 475, quien sigue aquí las reflexiones de A. M. Ferré, *El Resurgimiento Católico Latinoamericano*, en *Religión y Cultura*, Bogotá, 1981, 63-124.

²² Puebla 448.

b. La religiosidad popular como *lugar* teológico

La relación entre religiosidad popular y teología puede ser comprendida, en un primer acercamiento, dentro del marco de la relación teoría y praxis. Esto supone ya entender a la praxis no simplemente como la aplicación práctica de una teoría surgida sin su concurso sino, por el contrario, desde una cierta circularidad hermenéutica donde la praxis es también fuente de la teoría, es decir, donde la teoría es también la reflexión sobre la realidad praxica y no sólo su principio normativo²³.

Si, conforme con el Concilio Vaticano II, se entiende la Iglesia como Pueblo de Dios, entonces surge inmediatamente la pregunta por la relación del Pueblo de Dios con los pueblos cristianos de la tierra, por la relación de la teología de la Iglesia con las culturas y prácticas religiosas de los pueblos evangelizados. En este contexto surge la posibilidad de entender la religiosidad popular no sólo como un punto de partida más de la teología sino como un momento interno imprescindible y constitutivo de la misma. Los pueblos que peregrinan en el Pueblo de Dios, pueden ejercer también, con respecto a éste, respecto a la Iglesia y su reflexión teológica, un cierto rol creativo y normativo a la vez²⁴. Sin embargo, dado que se trata de una religión revelada, producto de la autocomunicación de Dios y no de la iniciativa humana, la religiosidad popular no puede pretender convertirse en el criterio último de juicio frente a la teología. ¿Cómo puede entonces ejercerse ese cierto rol creativo y normativo de la religiosidad popular frente a la teología?

En primer lugar, la revelación no existe sino en cuanto oída y creída. El hombre es el destinatario de la autocomunicación divina pero también su portador, su testigo y mensajero. Él, a través del lenguaje humano, es el destinatario y el mediador de la revelación divina. Evangelizado y evangelizador. Pero esta evangelización se comunica en el lenguaje de un pueblo, en una cultura, en un contexto histórico, político y social determinado. Esto convierte a la religiosidad popular en un lugar teológico fundamental para descubrir y reflexionar sobre la presencia de Dios, su autodonación y su obrar salvífico en la historia y la cultura de los pueblos.

La religiosidad popular entonces, no se convierte en lugar teológico privilegiado en virtud de detentar la revelación con especial

²³ Cfr. K. Rahner, *op. cit.*, 9ss.

²⁴ *Ib.*, p. 12s. Seguimos brevemente aquí algunas de sus reflexiones.

pureza, libre de contaminaciones y desvíos, sino en virtud de que ella vive y se inspira de la experiencia espontánea y no refleja de la siempre nueva y constante acción divina. La teología debe vivir siempre de esta autocomunicación real de Dios a los hombres y sus pueblos. Claro está que la teología tiene la misión de formular, sistematizar y objetivar esta revelación confrontándola a su vez críticamente con las Escrituras. Lo que la teología no puede hacer (ni tampoco la "Iglesia oficial") es considerarse a sí misma como la propietaria única y exclusiva de esta Palabra de Dios y considerarla de espaldas a la "Iglesia real", que peregrina en la tierra y en la historia, y que subsiste en los pueblos de la tierra.

La tesis central a la que hemos arribado es que la religiosidad popular y la sabiduría evangélica allí expresada, constituyen una verdadera alternativa teológica²⁵. Dos son los fundamentos centrales de esta afirmación:

La sabiduría cristiana, en cuanto que está inculturada en estos pueblos, posee una racionalidad propia, un logos teológico histórico y culturalmente determinado. Por ser sabiduría, conocimiento, por esa racionalidad y ese logos, posee verdadera universalidad; por estar determinada histórica y culturalmente, se tratará siempre de una universalidad "encarnada", en otras palabras, se trata de una universalidad situada, encarnada, inculturada.

En segundo lugar, esto implica, a su vez, que la religiosidad popular puede ser asumida, en cuanto racionalidad sapiencial, por una reflexión teológica de tipo científico, es decir, en forma crítica, articulada en conceptos, juicios y estructuras sistemáticas con valor universal.

En definitiva no se propone otra cosa que una reflexión teológica que intente tematizar la manera en que la fe y la sabiduría existencial cristiana se hacen presentes en la cultura e identidad históricas de un pueblo creyente determinado²⁶. Este enfoque no conlleva, claro está, un nuevo contenido de verdades teológicas. Lo que hace es brindar un

²⁵ Cfr. Scannone, *Weisheit und Befreiung. Volkstheologie in Lateinamerika*, Patmos, Düsseldorf, 51ss.; también *Volksreligion, Volksweisheit und Volkstheologie in Lateinamerika*, op. cit., 32ss.

²⁶ Podría decirse que, así como la teología trascendental de Rahner propuso tomar las estructuras básicas del sujeto trascendental como un nuevo punto de partida teológico, esta corriente intenta hacer eso mismo pero a partir de las particularidades histórico-culturales con que un pueblo determinado expresa sapiencialmente su propia confesión de la fe universal de la Iglesia.

nuevo modo, un método de hacer teología desde la praxis histórico-cultural que implica lo humano y lo social y conlleva así la mediación de las ciencias analíticas humanas: sociología, antropología, psicología social, historia, arte y literatura, son algunas de las ciencias que pueden ayudar a una comprensión más profunda de la autocomunicación de Dios al hombre y de la fe común de la Iglesia.

El pueblo creyente se transforma así en sujeto, destinatario y también "norma" del quehacer teológico. Porque, si bien no implica un nuevo contenido, sí implica nuevos hallazgos de su riqueza, nuevas luces y maneras de redescubrirlo, diversas acentuaciones y jerarquizaciones de ese contenido invariable. Del mismo modo que la teología ha debido tener en cuenta (por ejemplo, en los estudios exegéticos) la historia de las formas, las tradiciones históricas y lingüísticas para una comprensión más profunda de la Palabra de Dios, así también el modo como un pueblo experimenta, vive y expresa la fe influye también en su manera de descubrir, entender y jerarquizar sus contenidos. Al teólogo de profesión le compete aquí la tarea de llevar a concepto, articulada y sistemáticamente, la sabiduría teológica de su pueblo. Es decir, el teólogo deberá desentrañar la teología implícita en esa sabiduría popular y sus expresiones culturales y simbólicas buscando darle una conceptualización teológica universal pero sin perder el enraizamiento histórico y cultural con que ella se expresa en el pueblo creyente. Teología científica y sabiduría popular no son pues, saberes opuestos. Como dice Clodovis Boff, el modelo para pensar la relación entre ambos no está dado por las contraposiciones saber-ignorancia, saber científico-saber vulgar o saber implícito-saber explícito, sino por el modelo del intercambio entre saberes distintos, específicos, válidos en su género, verdaderos saberes irreductibles pero inseparables el uno del otro²⁷, es decir, del intercambio entre la sabiduría de vida y el saber científico, en la unidad *indivise et inconfuse* del único saber.

La riqueza metodológica de esta alternativa consiste en la posibilidad de realizar un verdadero intercambio hermenéutico que permita una relectura de la revelación desde y en la situación histórica, praxica y cultural de un pueblo creyente determinado y realizar a su vez, una relectura crítica de la historia, la praxis y la cultura de un pueblo desde la revelación y su reflexión dogmática²⁸. Este doble camino hermenéutico, ofrece claves muy valiosas de discernimiento teológico

²⁷ C. Boff, *Agente de Pastoral e Povo*, en *Revista Eclesiástica Brasileira* 40 (1980), 216-242.

²⁸ Cfr. Scannone, *Evangelización...*, 210ss.

tanto para detectar y comprender la presencia y la acción de Dios en la vida concreta de los pueblos como para discernir los elementos impuros y no del todo evangelizados que una cultura todavía pueda poseer. La subiduría popular puede prestar un aporte crítico indudable para reelaborar los contenidos teológicos en una referencia más explícita a la fe de la gente sencilla, a su conocimiento simbólico de la fe, a su praxis, a su historia y su cultura, a los problemas cotidianos y a los cuestionamientos y esperanzas del hombre común del mundo actual.

c. Reflexión teológica sobre algunos rasgos centrales de la religiosidad popular

Las reflexiones un tanto formales que hasta aquí hemos presentado deben mostrarse todavía en sus aplicaciones más concretas. Volvamos por ello a nuestra afirmación del comienzo. Sin duda que la religiosidad popular posee elementos sincréticos no siempre del todo evangelizados, siempre necesitados de purificación y conversión, elementos de superstición, de magia, ingenuidad y manipulación de lo sagrado²⁹. Sin embargo, no siempre ha de interpretarse desde este aspecto negativo la devoción y el culto a los santos y a la Virgen María. Tales manifestaciones de piedad no tienen siempre que ser achacadas a la falta de una mejor formación teológica y cristocéntrica. El hecho de que el culto se dirija siempre en primer lugar a estas figuras es que ellas representan una mediación más cercana con lo sagrado. Ellas pertenecen también al mundo de lo simbólico que evita la separación dualista o dialéctica entre inmanencia y trascendencia, entre tiempo y eternidad en que tantas veces cayó el pensamiento (y también la teología!) occidental. El Dios Padre eterno, creador y todopoderoso, se hace cercano, pequeño y amigo de los pobres a través de mediaciones encarnadas regional, histórica y culturalmente. Los santos son celebrados no sólo en cuanto ideal moral y religioso sino en función de su especial ligazón a la comunidad y a la tierra o región, o por su especial rol mediador en una situación determinada. Hay santos para buscar trabajo, para buscar marido, para recuperar la salud, para reencontrar objetos perdidos³⁰. La Virgen es siempre honrada bajo una advocación originaria del lugar o fuertemente conectada a las raíces históricas y culturales de esa región o pueblo. Se trata siempre de una imagen determinada y que ha realizado un prodigio

²⁹ Cfr. S. Galilea, *Discernimiento Pastoral de la Religiosidad Popular*, en *La Antigua* 26 (1985), 151-161.

³⁰ Cfr. E. Dussel, *op. cit.*, 29.

destinado a convocar allí al pueblo, a convertir ese espacio en un lugar sagrado, en el centro de la vida religiosa (y también social), en el lugar de encuentro del pueblo consigo mismo y con Dios. Pero es a Él a quien todo debe estar en última instancia referido. Es Él el que es experimentado allí como presente. Por eso la adoración misma de Jesús se hará acentuando fuertemente su humanidad. El viernes santo suele ocupar un lugar de mayor preferencia que la misma Pascua. El Cristo sufriente, que camina con la cruz a cuestas, se transforma en un símbolo teológico donde el pueblo percibe a Dios que se le acerca, que se encarna en su propia historia, que cura, que perdona, que acompaña en el sufrimiento, la pobreza y la injusticia. Sin duda, que esto puede ser también producto de una deficiente predicación sobre la resurrección de Cristo, que acentuara más el derecho a una vida en paz y plenitud, que invitara a una mayor esperanza y a un compromiso más serio por transformar la realidad terrena misma. Pero ciertamente que también el baile, la música y la fiesta indican una manera muy peculiar, más concreta y cercana de comprender y festejar la presencia de Dios en lo cotidiano. Se manifiesta así una comprensión de la Pascua que celebra más la presencia real de Dios vivo en medio de su pueblo que el hecho histórico de la resurrección de Cristo. Lo trascendente y la vida diaria no son comprendidos como dos dimensiones separadas e independientes. La autonomía de lo profano no es entendida como mera autarquía sino como lugar donde Dios se hace presente y acompaña, donde puede intervenir o callar, donde invita a la paciencia, la alegría y el trabajo. Es ésta la manera de la racionalidad simbólica, no sistemática, de la piedad popular de expresar el principio cristológico calcedónico de la unión hipostática. Lo humano y lo divino se encuentran y se unen, *inconfuse et indivise*, en la vida real y cotidiana. Dios (y éste es un aspecto muy central) no es en esta piedad un ser que desea en primer lugar revelar su esencia y su existencia, sus exigencias morales, o determinados contenidos teológicos y doctrinales. Dios es más bien aquí, el Dios Padre que salva, que libera, y que se hace presente, es decir, el Dios que siempre *está*³¹. Por eso el

³¹ Esta importancia del "estar" como una categoría clave de la cultura latinoamericana fue muy particularmente estudiada por R. Kusch, *El "estar-siendo" como estructura existencial y como decisión cultural americana*, en *II° Congreso Nacional de Filosofía*, Actas II, Sudamericana, Buenos Aires, 1973, 575-579. Puede verse también, *América Profunda*, Hachette, Buenos Aires, 1962, esp. 89ss. y también *Esbozo de una Antropología filosófica Americana*, Castañeda, San A. de Padua, 1978, esp. 87ss.; *El Pensamiento Indígena y Popular en América*. Hachette, Buenos Aires, 1977, esp. 250ss.

pueblo debe también hacerse presente masivamente en el lugar sagrado, en el momento preciso de la celebración y el culto, en el momento del encuentro. No se trata aquí de una lógica del puro ser, ni de la lógica del tener, ni siquiera solamente del hacer, sino del *estar*. Es la presencia en la necesidad lo que nos hace solidarios, es el estar junto al pueblo lo que nos hace sus miembros, es el estar al pie de la cruz y a los pies de la Virgen lo que nos pone bajo su protección y nos hace hijos.

La salvación es así concebida como algo que no viene, en *primer lugar*, de una opción personal, subjetiva y refleja por el compromiso con una misión individual determinada, no es algo que se *gana* en base a un *esfuerzo* ético personal sino que es el regalo amoroso de un Dios que salva gratuitamente, que sólo requiere una actitud (no un acto) de pobreza, de apertura a la realidad, a los demás, a esta salvación en cuanto don que no se merece.

Es esta cierta pasividad aparente de la religiosidad popular la que la hizo objeto de críticas que veían allí una resignación fatalista, alienante, que proyecta hacia el futuro y en el ámbito de lo divino la frustrada esperanza de una vida terrena mejor. Sin duda que algunos de estos rasgos pueden ser a veces detectados en ciertas formas de manifestación de la piedad popular³². Sin embargo, también debe atenderse al hecho de que esta crítica se ubica muchas veces dentro de una racionalidad más de tipo científico, que todo lo mide según la producción de resultados materiales concretos. La conciencia popular en cambio, expresa que la esperanza verdadera se dirige a los bienes eternos, que la lucha por la justicia implica y exige la paciencia y el

³² No debe olvidarse frente a esta problemática que en el terreno real resulta siempre bastante difícil distinguir con claridad en la religiosidad popular hasta dónde un determinado fenómeno puede considerarse legítima inculturación o simple sincretismo. Este tema ha sido profundamente estudiado por M. Marzal quien llega a afirmar que, en muchos casos, el sincretismo es en verdad la otra cara del mismo proceso de inculturación del Evangelio, pero no ya como proceso llevado a cabo por los evangelizadores sino por los mismos evangelizados. Cfr. *O Rostro Indio de Deus, Vozes*, São Paulo, 1989, 11-33, esp. 30s.; *Análisis antropológico del Sincretismo latinoamericano*, en *La Antigua* 26 (1985), 135ss. La difícil distinción entre sincretismo e inculturación del Evangelio fue un asunto permanentemente discutido en el Congreso organizado por Adveniat en 1992 con motivo de los 500 años de evangelización en Latinoamérica. Ver M. Sievernich - D. Spelthahn (Hg.), *Fünfhundert Jahre Evangelisierung Lateinamerikas. Geschichte, Kontroversen, Perspektiven*, Vervuert, Frankfurt, 1995.

trabajo, y no la violencia. La piedad popular no implica por ello claudicación ni total resignación sino expresión de la necesidad del pueblo de alimentarse y vivir de la fuerza de las virtudes teologales de la fe, la esperanza y el amor. Y esto sí que implica de alguna manera, aunque sea implícita, una opción y compromiso personal. Por eso, es lo cotidiano, la lucha por el trabajo, la salud y el alimento diario, por la familia y la reafirmación paciente y constante de los valores religiosos y culturales lo que constituye el centro de la piedad popular y su forma particular de luchar por la justicia.

Tomar en serio al pueblo de Dios, su religiosidad y su sabiduría, sigue siendo por ello aún hoy, uno de los grandes desafíos de la reflexión teológica y de la acción pastoral de la Iglesia en Latinoamérica.

d. Algunas conclusiones críticas

Hasta aquí hemos presentado y comentado algunos de los rasgos que nos han parecido más centrales de la reflexión latinoamericana sobre la religiosidad popular. Queda aún mucho por revisar. La teología latinoamericana y argentina, que continúa reflexionando sobre la cultura y los valores de sus pueblos, debe atender todavía a muchas carencias y desviaciones de la piedad popular. Debe también reflexionar críticamente sobre las nuevas preocupaciones, intereses, anhelos y exigencias de una solidaridad más decididamente evangélicas que se encuentran detrás de las actuales expresiones populares de la fe. Es necesario renovar hoy estos estudios para detectar con profundidad qué valores permanecen todavía inmutables o perviven bajo las nuevas formas de piedad y qué valores y expectativas nuevos han surgido o han cobrado mayor preeminencia en las nuevas expresiones culturales y simbólicas de la religiosidad popular. Sin duda que muchas de las categorías e interpretaciones de las que se valió nuestra reflexión teológica en la Argentina debieran ser hoy revisadas y renovadas críticamente planteando seriamente su evolución y cambio de sentido. Es imprescindible hoy, por ejemplo, repensar el significado del concepto de pueblo y todo el particular contenido político-social del que fue provisto por las características que connotaba el contexto histórico en el que fue forjado. Habría que analizar también si el surgimiento actual y constante de nuevas y distintas devociones populares en pleno mundo urbano y suburbano no va mostrando una nueva manera de vivir y expresar la fe y también nuevas maneras de reagruparse y redefinirse del mismo pueblo en diversos sectores, grupos y comunidades. Pero más importante aun, es que todavía no ha sido suficientemente elaborada la religiosidad popular

en la permanencia en su *diferencia específica* con respecto a una religión que podría aparecer como más "oficial" u "ortodoxa". Dicho de otro modo, habría que reflexionar mucho más detenidamente en las causas y motivaciones de la distancia, aún no del todo superada, entre la religión y la prédica oficial y a veces un tanto esquemática y moralizante de la Iglesia y la fe que vive y parece reclamar para sí el pueblo creyente.

Sin embargo, la religiosidad popular, a pesar de todos sus aspectos deficitarios, y a pesar de todas las falencias que pudo haber tenido y puede tener aún la teología que de ella se ocupa, continúa mostrando hoy en Latinoamérica, la centralidad de su lugar y la fuerza de su atracción en la vida religiosa de la gente de nuestro tiempo, a través de nuevas y multitudinarias manifestaciones de fe³³.

Ante la evidencia de esta vigencia y esta vitalidad, la religiosidad popular, que aparece como renovándose siempre de una manera sorprendentemente dinámica, creativa y espontánea, debe seguir siendo hoy un terreno fundamental de atención pastoral y teológica, donde la Iglesia latinoamericana debe necesariamente sembrar el anuncio de la Palabra de Dios, recoger sus frutos, y reflexionar teológicamente sobre ello, si es que desea continuar su tarea de evangelizar a los pueblos y también, por qué no, dejarse "evangelizar" por ellos³⁴.

³³ En la Argentina, por ejemplo, han seguido surgiendo permanentemente en los últimos años nuevas manifestaciones de fe, nuevas devociones (como Nuestra Señora del Rosario de San Nicolás, o la "Virgen desatanudos") y nuevas formas de expresión y organización de las ya viejas y tradicionales (como el giro hacia ciertas formas de solidaridad que ha ido tomando San Cayetano).

³⁴ Puebla 1147.

Del símbolo a la práctica de la analogía¹

por Juan Carlos Scannone S.I. (San Miguel)

Según Paul Ricoeur, no es el pensamiento el que *pone* al símbolo, sino que éste *da y da que pensar* al pensamiento², aún más, añadiría yo, le *da que pensar*. En este trabajo trataré de mostrar que, en el caso de los símbolos religiosos, éstos dan que pensar y qué pensar no sólo hermenéuticamente, sino también *analógicamente*. O mejor, se podría hablar, con Mauricio Beuchot, de una hermenéutica analógica y, por qué no, de una analogía hermenéutica³.

Ricoeur, parafraseando a Kant, llega a decir que los conceptos (habla explícitamente de los conceptos éticos, pero lo mismo podría decirse de los *teológicos*), sin su presentación indirecta en símbolos, parábolas y mitos, son *vacíos*, aunque, a su vez, todos éstos, sin los conceptos que los interpretan, son *ciegos*⁴. Pues bien, para una tal interpretación, en un nivel filosófico: ¿es válida la analogía?

Por otro lado, en diálogo con el mismo Ricoeur, José María Mardones muestra cómo la razón hermenéutica recoge el sentido de los símbolos, pero encuentra precisamente en éstos su *límite*⁵. Ellos le dan siempre que pensar, sin reducirse, ni siquiera dialécticamente, a lo pensado y dicho. Ello es así a pesar de que el dinamismo del concepto lo impulsa a éste a tratar de comprender y explicar aun lo incomprensi-

¹ El presente artículo se publicará en la obra colectiva sobre el símbolo, compilada por J.R. Sanabria y J. Gómez Caffarena, que editará la Universidad Iberoamericana (México).

² Cf. P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité II. La symbolique du mal*, Paris, 1960, pp. 323 ss.

³ Cf. M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*, México, 1997. De "analogía hermenéutica" habla J.R. Sanabria en la "Introducción" del libro: J.R. Sanabria-J.M. Mardones (comps.), *¿Tiene la analogía alguna función en el pensar filosófico?*, México, 1997, p. 13.

⁴ Cf. P. Ricoeur, "Biblical Hermeneutics", *Semeia. An experimental Journal for Biblical Criticism* 4 (1975), 29-148, en especial, p. 144.

⁵ Cf. J.M. Mardones, "Razón hermenéutica y razón simbólica. Los límites analógicos de la hermenéutica", en: J.R. Sanabria- J.M. Mardones (comps.), op. cit., 25-45.