

na la singularidad de cada pueblo. De modo que Fra Angélico, o Santa Teresa, revelan el genio propio de su pueblo, y lo templan en armónicos perennes, que permanecen como mojones para reconocer la autenticidad de los caminos actuales de sus respectivos pueblos.

IV — Conclusión

En resumen: que nuestra vida religiosa, reeditando la humanidad de Cristo en sus límites más definidos estira nuestra vida hacia el Padre y entra así en conflicto con el secularismo que envenena la atmósfera del cristianismo; superándolo, ¡por misericordia de Dios!, produce anticuerpos contra el inmanentismo ateógeno, y da modelos de actitudes teológicas bien definidas. Por otra parte, prosiguiendo el movimiento de la encarnación *hacia los pueblos*, como el Señor nos mandó, nuestra vida religiosa entra en conflicto con las deformaciones masificantes unidimensionales, que el imperialismo cultural imprime a nuestros pueblos, y mediante la debida inculturación, nuestras comunidades religiosas, por docilidad al Espíritu, seleccionan y promueven formas culturales auténticamente populares y cristianas.

Como el Hijo eterno, mirando siempre al Padre, la más perfecta filialidad en todas las dimensiones de su existencia humana, así también los religiosos en América Latina estamos llamados a realizar las figuras más agudas de la filiación divina en las dimensiones más entrañables de nuestros pueblos. Este impulso evangelizador es por lo tanto totalmente cristocéntrico porque prolonga la misma actitud del Señor, y en esa medida es dócil al Espíritu para hacer crecer el Cuerpo de Cristo hacia el rostro del Padre. Esto venimos haciendo desde hace casi cinco siglos. Que la bendición de la Santísima Trinidad nos permita seguir adelante, tras las indicaciones de la Iglesia jerárquica.

ALGUNOS PRINCIPIOS PARA LA COMPRESION DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR *

por M. A. MORENO, S. J. (San Miguel)

El propósito de estas reflexiones es mejorar nuestra *comprensión* de lo que solemos llamar el “fenómeno” de la religiosidad popular, recordando aquello de que tener las ideas claras sobre un problema, saberlo explicar correctamente, tiene de por sí un gran valor práctico. Por esta razón vamos a procurar establecer algunos principios que nos permitan explicarnos mejor la consistencia interna de la religiosidad popular. Pero ello con el fin de poder manejarnos mejor. Lo que en último término aquí nos preocupa es qué hacer con aquellas manifestaciones de religiosidad popular que encontramos tanto en nosotros mismos como en los demás.

Tras haber establecido nuestra finalidad, es bueno indicar *cómo enfocaremos* el tema en cuestión. Lo haremos desde un punto de vista preponderantemente *religioso-pastoral* e intentando suministrar *descripciones* más que definiciones. Esto que acabamos de decir significa dos cosas: en *primer lugar* que lo que vamos a decir, sin descartar explicaciones de tipo científico (especialmente históricas, sociológicas y psicológicas) se va a fundamentar preponderantemente sobre *la fe* (sobre la experiencia de la fe). La experiencia de la fe será, al menos implícitamente, el punto de partida y el criterio último de valoración de lo que aquí afirmamos. En *segundo lugar* intentaremos *describir* más que definir, porque la descripción es siempre más abarcativa y sugerente que la definición cuando se trata de realidades que, como la religiosidad popular, son tan complejas y que aún no han sido reflexionadas de un modo exhaustivo. La Pastoral —que en último término es la experiencia de autorrealización de la Iglesia que se despliega implantando el Evangelio— va teniendo en su propio interior una comprensión cada vez más afinada de la religiosidad popular. Y esta intuición cada vez más fina es la que resulta más fácil y adecuado describir que definir.

Realizadas estas precisiones metodológicas sobre la finalidad y el enfoque de estas reflexiones sobre la religiosidad popular, pasemos a introducir brevemente el tema. Hubo un tiempo que en nuestro país se manejó la problemática que se derivaba de la pregunta europea, que

* La presente nota fue, originariamente, una exposición oral tenida por el autor ante un auditorio interesado en el tratamiento pastoral de la religiosidad popular. De allí, algunas expresiones más propias de una exposición y la omisión de citas bibliográficas pormenorizadas. Para suplir esto último, se han agregado al final de la nota, los artículos principales utilizados por el autor.

llegó a hacerse célebre, acerca de si Francia era un país de misión. Tal pregunta venía a suponer, de alguna manera, que si la fe vivida era auténtica debía reflejarse exhaustivamente en la práctica. Y siendo así que de cada cien bautizados, ni el diez por ciento asistía a Misa los domingos, la conclusión que se imponía era la de que el país en cuestión no se diferenciaba demasiado de un país pagano. En otras palabras: si la fe que se profesaba no se practicaba tal catolicismo era solo de nombre y la realidad que encubría era pagana. Desde el punto de vista actual sobre la religiosidad popular se nos hace difícil aceptar la validez de tal conclusión. Salta a la vista su inadecuación. Porque esto es precisamente la que se trata de encontrar en primer lugar: un punto de vista adecuado. Las conclusiones a las que se arribaba con tal enfoque muestran claramente que su punto de partida no lo era. Todos tenemos clara conciencia —y hoy más que nunca— que la fe de nuestro pueblo podrá no ser madura pero que ello ciertamente no significa que nuestro pueblo sea pagano. Nuestro pueblo es católico y por ello cabe hablar más propiamente de catolicismo popular que de religiosidad popular. Pero esto es precisamente lo que debemos explicar o describir. Para ello, tal como lo dijimos anteriormente, trataremos de suministrar algunos *principios* que, en su conjunto, puedan constituir una explicación que mejore nuestra comprensión del catolicismo popular.

* * *

1. *La religiosidad de nuestro pueblo implica una religión histórica, sustancialmente católica y trascendente.* — Para comprender este primer principio conviene partir distinguiendo entre religiones cósmicas y religiones históricas. Religión cósmica es aquella que surge en el hombre cuando descubre a Dios en la magnitud del cosmos que se le impone. Cosmos significa en este caso todo lo existente, incluida la vida misma. Aunque muchas veces cabe hablar del silencio de Dios, ocurren momentos en que la elocuencia religiosa del mundo, de la naturaleza o de los mismos sucesos es tal que se convierten en un grito clamoroso de Dios. En tal caso, Dios se impone al hombre a través de la vida y éste se hace religioso. Nadie ha anunciado a este Dios ni se lo ha predicado. La vitalidad misma de lo existente se lo ha transparentado. Este tipo de religión, que hemos llamado cósmica, y que se caracteriza por ser el descubrimiento de la *trascendencia divina* en la inmanencia de lo creado, está acechada por un peligro permanente: el naufragio en el cosmovitalismo. Como Dios ha sido descubierto en la manifestación fulgurante de lo creado, es fácil confundir a Dios con lo creado. En tal caso lo creado que reflejaba a Dios se convierte en Dios mismo, la vida es endiosada y la trascendencia se convierte en inmanencia. Religión histórica, por su parte, es aquella que comienza con la predicación. Aunque comenzamos hablando en plural y distinguiendo

entre religiones cósmicas y religiones históricas, precisemos que religión histórica en el sentido estricto que aquí le damos es el cristianismo, revelación de Dios en la historia. En este caso, Dios es anunciado por la predicación y la fe que ella engendra en el hombre —su respuesta religiosa— tiene un comienzo en la historia y un desarrollo. Ya no se trata de esa religiosidad simultánea casi con el cosmos y sus acontecimientos que transparentan la Trascendencia divina, sino de la fe que brota de una predicación que señala e interpreta y muestra la presencia amorosa del Señor mismo en ese cosmos y sus alternativas. Y la tentación permanente de la revelación histórica de Dios es el olvido del Dios de la Alianza para volverse a los ídolos de antaño, cayendo, entonces, en la *infidelidad*.

Valiéndonos de esta distinción entre religión cósmica e histórica procuremos explicar ahora nuestro primer principio. Nuestro pueblo es religioso —más aún, es católico— no por azar o porque descubrió a Dios en lo que lo rodea sino porque un día fue evangelizado por la colonización española y esa evangelización fue sustancialmente conservada en la memoria religiosa del pueblo superando fundamentalmente la tentación del olvido que lo acechaba. Esto es importante para evitar un desenfoque de partida en el análisis o en la atención pastoral de nuestro catolicismo popular. Pues no es lo mismo enfocar nuestra religiosidad popular como la mera manifestación de una religiosidad natural o cósmica que aproximarse a ella como el fruto maduro de una evangelización y catequesis sumamente cuidadosa como fue la de los misioneros españoles que la realizaron. Desde este punto de vista, la actitud de quien se aproxima pastoralmente a nuestro pueblo no podrá ser nunca la misma del misionero que arriba a un pueblo pagano. En todo caso, la situación religiosa de nuestro pueblo se aproxima más a la que se describe en la Epístola a los Hebreos donde se nos presenta a una comunidad ya evangelizada que de pronto se ha trabado en su crecimiento espiritual y requiere ser destrabada y acicateada. La religiosidad de nuestro pueblo no es pues una manifestación de religión cósmica sino de religión históricamente católica y sus mismas falencias, más que como las típicas confusiones de una religión cósmica, caben ser interpretadas como los típicos pecados de una religión histórica. Digamos, sin embargo, que el pecado fundamental que es el de la infidelidad por haber cedido a la tentación del olvido, no ha sido cometido por nuestro pueblo en quién siempre ha funcionado la memoria espiritual y su enorme reserva religiosa.

2. *En cuanto religión auténtica y católica, la religiosidad de nuestro pueblo debe ser comprendida como un todo orgánico.* — Este segundo principio viene a decir que no se trata solamente de una religión histórica sino también de una religión orgánica. En ocasiones, ante determinadas manifestaciones de religiosidad popular, se plantea la pregunta acerca de su posible autenticidad o inautenticidad. Se quiere determinar en tales casos, si se trata de religiosidad falsa o verdadera. En todo caso, habría que responder que la religión del hom-

bre es orgánica y que como tal, responde a una totalidad; y que, consecuentemente, no se puede ni es conveniente tratar de clasificarla en auténtica o inauténtica. Es una manifestación total del ser humano y como tal, tiene manifestaciones más auténticas que otras y algunas más inauténticas que otras. Si para comprender mejor lo que aquí decimos tomamos como referencia la religiosidad de un adolescente tendríamos lo siguiente: el adolescente suele ser un tanto panteísta porque a menudo capta a Dios a través de su tendencia afectiva absolutizante. Frente a estas manifestaciones religiosas del adolescente plantearse la pregunta acerca de si se trata de una pura manifestación psicológica de su emotividad o de si se trata de una auténtica manifestación religiosa no tiene sentido. El adolescente no puede captar a Dios más que como adolescente y, por tanto, no lo puede captar si no es emotivamente. Por esta razón lo adecuado es decir que en tales casos la experiencia es al mismo tiempo psicológica y religiosa. En todos estos casos, la pregunta por la presunta autenticidad o falsedad existencial de tales manifestaciones debe ser reemplazada por la imagen del continuo o de la esfera donde la religión va pasando de un estadio al otro sin solución de continuidad (imagen del continuo) o bien, donde la religión más auténtica ocupa el núcleo central y las manifestaciones menos auténticas las zonas progresivamente más alejadas del centro (imagen de la esfera). La religión de nuestro pueblo se encuentra en esta misma situación. Y ello se debe a que igual que la religión del adolescente es una expresión humana. Y todo lo que pertenece al hombre debe ser visto como realidad orgánica total porque el hombre es así. Cuando hablamos de "orgánico" nos referimos a ese carácter tan propio de lo humano de ser algo total —donde cada parte o expresión se comprenden en función del todo, no separadamente— y de ser algo *viviente*. La religión popular, al igual que el hombre del cual es expresión, es también orgánica como él, es decir, total (donde cada aspecto debe ser comprendido en función del todo) y *viviente* (que tiene unidad propia de evolución y crecimiento). Para completar lo que acabamos de decir conviene observar que el supuesto de donde se origina la inadecuada pregunta acerca de la autenticidad de tal o cual manifestación religiosa es la falsa equivalencia que se establece entre religión auténtica y religión pura. En tal supuesto, para que una manifestación religiosa sea auténtica debe ser una manifestación religiosa pura. Esto es falso. Una manifestación religiosa puede ser perfectamente auténtica y puede representar una religiosidad mezclada con ingredientes no religiosos (como lo ejemplifican la religión del adolescente, del niño o del neurótico). Tal homologación entre religión auténtica y religión pura responde a un concepto puritano de religión (y tal parece haber sido precisamente uno de los errores de Freud en su análisis psicológico de la religión).

Con todo lo anterior queremos decir que en el caso de la religión de nuestro pueblo toda manifestación aparentemente mágica, supersticiosa, sincretista, etc., debe ser restituida a su dinamismo básico originario (en lugar de ser analizada aisladamente a partir de la desa-

deuada pregunta por su posible autenticidad). Y este dinamismo originario, —conviene insistir una y otra vez— es sustancialmente trascendente y católico: es el eje vertebral de nuestra religión popular, conservado indefectiblemente por la memoria del pueblo, y que responde y proviene de la evangelización primera recibida por este pueblo. Desde este punto de vista es posible plantearse con más adecuación la pregunta sobre el por qué de todas aquellas manifestaciones menos religiosas de nuestro catolicismo popular. Al respecto podríamos decir lo siguiente. Si la religión de nuestro pueblo es histórica —conforme a nuestro primer principio— ello no implica solamente la exigencia de una predicación primera y originaria sino la existencia de un cultivo pastoral ulterior y continuado. La fe, para evolucionar y no estancarse ni desviarse requiere un cultivo pastoral permanente y adecuado. Y esto es lo que faltó en un lapso preciso de nuestra historia: recordar que tras la Revolución de Mayo quedan solamente tres obispos y que esto acarrea como última consecuencia durante un período muy prolongado una extremada escasez de pastores. De esta forma, el pueblo, durante muchísimo tiempo, en muchas zonas queda librado a sí mismo: a lo que su memoria religiosa le permite recordar y a lo que su inventiva le sugiere cuando surgen situaciones nuevas que requieren soluciones nuevas (o tal vez cuando surgen más que situaciones nuevas, necesidades nuevas). En tales casos no siempre las soluciones y respuestas encontradas son religiosamente adecuadas. Surgen entonces las mezclas, las inadecuaciones o los debilitamientos. De esta forma *las falencias de nuestra religiosidad también se explican históricamente*. Como dijimos, sus pecados surgen entonces, como los pecados propios de una religión histórica, no natural. Pero conviene notar que cuando una religión histórica como el cristianismo queda librada a sí misma por falta de cultivo pastoral adecuado, tiende a revertirse en religión natural o cósmica. Ocurre que el cristianismo, al ser anunciado, trata de hacerse cargo y de asumir la estructura religiosa natural del hombre. Cuando el cultivo pastoral se interrumpe la religión natural tiende a rebrotar con sus propias desviaciones. Esto parece ser así porque el pueblo, al faltarle el pastor que lo guía, se encuentra solo, debe guiarse solo, y no siempre tiene éxito contra la tentación, contra las presiones de la vida, contra su propio egoísmo e ignorancia para mantener su religión en su propia ortodoxia.

Resumiendo podríamos decir que nuestro catolicismo popular, por ser una religión histórica también defeciona cuando históricamente su evolución padece alteraciones por causas históricas como es el caso de la inadecuada atención pastoral en un período determinado. En tales casos al quedar librado a sí mismo parece revertir hacia manifestaciones de tipo natural. Pero también esto es una consecuencia de que la religión popular es una religión orgánica y que como todo organismo, al lado de manifestaciones sanas, pueden presentar manifestaciones no tan sanas. Ello sin embargo no altera su fundamental autenticidad. Ello será más fácil de comprender si se abandona el con-

cepto puritano de religión que muchas veces subyace en algunos enfoques de la religiosidad popular.

3. *La religiosidad popular es religión preponderantemente simbólica.* — No es lo mismo una imagen que un símbolo. Remitámonos a la experiencia de la paternidad para explicar la diferencia. No es lo mismo la imagen de “padre” que el símbolo de “padre”. En este caso, la imagen de padre nos remite al padre real que se ha tenido, con sus cualidades buenas y malas. En ella lo predominante es el recuerdo y, en tal sentido, nos orienta hacia el pasado. Por su parte el símbolo de padre va más allá de la buena o mala imagen de padre que se ha extraído de la propia experiencia y nos remite a lo que puede o *debe ser* un padre. Consecuentemente, a diferencia de la imagen, lo predominante del símbolo es la *revelación*, y, en tal sentido, nos orienta hacia el futuro. Psicológicamente esto es lo que explica por qué una persona que ha carecido de un padre objetivamente adecuado, puede ser una persona madura y viceversa. Esto es así porque en tales casos, la persona a partir de una imagen-recuerdo defectuosa de padre que brota de su propia experiencia pasada, ha intuído lo que debe ser un padre y abandonando un “atrás” defectuoso se reorienta hacia “adelante”. En tales casos se percibe cómo el símbolo, originándose en la imagen, la supera y nos revela lo que representa (en este caso, la hondura que implica la realidad de la paternidad). Esto muestra que la imagen es siempre singular y no se zafa, por tanto, de lo concreto (por ejemplo, del padre concreto que se tuvo), mientras que el símbolo es universal sin negar lo concreto abriéndonos —o revelándonos— a la realidad del padre como tal. El símbolo, propiamente, es el “universal concreto” porque sin dejar de ser imagen (que siempre es concreta) va más allá (no se ahoga en la pura imagen). Si con esta distinción entre imagen y símbolo venimos al caso de la religiosidad popular tenemos que decir lo siguiente. Da la impresión de que nuestro pueblo tiene preferentemente experiencias simbólicas y las expresa en lenguaje imaginario. Esto implica un peligro para la interpretación que puede engañarse tomando como meras imágenes lo que en realidad son símbolos. En tales casos se puede afirmar que determinadas prácticas concretas son supersticiones, etc., cuando en realidad no es así. Es frecuente que en tales casos, la imagen “supersticiosa”, a nivel simbólico esté expresando otra cosa. Lo cual no significa que no tenga nada de supersticioso sino de que no se agota meramente en lo supersticioso. Aquí nos encontramos con nuestra afirmación anterior acerca de que la religiosidad popular debe ser vista orgánicamente y entonces una imagen que puede poseer aspectos supersticiosos o mágicos, puede poseer al mismo tiempo un valor simbólico y estar expresando un *auténtico deseo religioso*. En una palabra: lo que la religiosidad popular tiende a expresar en lenguaje imaginario puede tener una valencia simbólica lo cual no significa que sea una valencia puramente simbólica. Este punto de vista puede resultar muy útil para poder comprender e interpretar correctamente tantas expresiones de la religiosidad popu-

lar (venerar imágenes, tomar gracia, prender velas, llevar flores, llevar una medalla al cuello, hacer novenas y procesiones, etc.) recordando que más allá de su sentido literal —que sería su sentido imaginario— apuntan a una significación simbólica.

4. *La estructura básica de la religiosidad popular es la actitud devota.* — Es importante detectar la actitud o el tipo de actitud religiosa que se manifiesta en las prácticas del catolicismo popular. Aquí decimos que es una *actitud devota* y que esta actitud configura la estructuración interna de esta religiosidad. El término “devoción” que, como es sabido goza de una larga y constante vida a través de toda la tradición espiritual del cristianismo, significa etimológicamente “entrega” o “dedicación”. Entendemos que la actitud religiosa devota —la cual constituye la base del catolicismo popular— se caracteriza por dos rasgos principales. En *primer lugar* consiste en una *apertura confiada* a Dios. El hombre, dejando de lado toda “sospecha” o “cuestionamiento” se entrega a Dios. Digamos que su perspectiva propia es “desde arriba hacia abajo” y en este sentido se opone a la actitud secularizante del mundo de la modernidad que es justamente la inversa. Es lo que aparece simbolizado en tantos hogares donde la imagen religiosa aparece colocada arriba de la puerta. Todo queda bajo la mirada de Dios, de quién se busca la voluntad y la bendición y para lo cual uno se entrega a él. En tal perspectiva, los cuestionamientos son dejados en manos de Dios que es quien juzga al hombre. La actitud secularizante, en cambio, aboga por un autoesfuerzo del hombre que como punto de partida adopta una especie de cuestionamiento universal: del poder de su razón, de la limpidez de sus motivaciones, de la verdad del lenguaje o de la justicia de las estructuras, etc. Un ejemplo de esto lo tenemos en Freud: cuando analiza la religión termina diciendo que Dios es un Padre omnipotente fabricado por el hombre para salvarse de su propia indefensión y desamparo. Es decir, que es una proyección humana. Esto es justamente lo que decíamos anteriormente al caracterizar esta actitud secularizante del mundo moderno como un mirar “desde abajo hacia arriba”, es decir, como un proyectar... Evidentemente que se hace difícil desde tal punto de partida arribar a Dios de modo armónico y estable. Lo contrario a esto es lo que aparece en la actitud religiosa propia de la religiosidad popular donde, tal vez, podríamos decir que se manifiesta justamente lo contrario. Pero, en *segundo lugar*, debemos agregar que esta actitud devota se caracteriza porque busca *afectarse* o poner en juego su afectividad. Es clásico en la tradición espiritual cristiana el tema de la “consolación” divina que se hace sentir al alma de un modo sensible. Asimismo, el problema de sentir a Dios y experimentar devoción ha sido materia constante de la literatura espiritual. Doctores clásicos de la Iglesia como San Juan de la Cruz, Santa Teresa o Maestros de la Vida Espiritual como San Ignacio o San Francisco de Sales lo han analizado y han dejado perennes y esclarecedoras precisiones al respecto. En este punto también la actitud secularizante del mundo

moderno se aparta de la actitud devota por su acentuación racionalista. La sospecha freudiana sobre las motivaciones alcanza aquí también con sus repercusiones. En cambio es evidente el papel decisivo que juega la afectividad en la religiosidad popular, la cual se esfuerza constantemente por adoptar comportamientos y prácticas que estrechen su contacto con el Señor y le manifiesten su bendición y benevolencia. Todo lo que llevamos dicho acerca del carácter orgánico y simbólico de la religiosidad popular ilustran ajustadamente lo que aquí decimos.

Al describir la actitud religiosa devota como una apertura confiada al Señor y que busca experimentarlo...; y al decir que esta actitud devota es la actitud básica que explica las prácticas de la religiosidad popular, es posible destacar a modo de precisión una conclusión de cierta importancia: desde el punto de vista de la actitud subyacente *la religiosidad popular no se opone a la supuesta religiosidad de sectores no populares sino a la actitud secularizante del mundo moderno*. Tal conclusión podremos precisarla un poco más en el último de nuestros principios.

5. *El sujeto de la religiosidad popular es el pueblo fiel.* — Al explicar el principio anterior conseguimos dar un paso importante en nuestra explicación del catolicismo popular. Este paso consistió en mostrar que este catolicismo popular en cuanto actitud religiosa no se opone a un catolicismo presuntamente no popular, sino a la actitud secularista del mundo moderno. Este paso significa un progreso en nuestra explicación porque nos muestra que el catolicismo popular no es la expresión religiosa de un sector socio-económico determinado sino que es una manera de vivir la fe que atraviesa las diversas clases sociales: siempre que se intenta vivir la fe con devoción y de un modo orgánico donde entran en juego los diversos componentes del hombre incluido su cuerpo, hay religiosidad popular. Y esta afirmación puede ser corroborada por la observación diaria: personas de diverso nivel social manifiestan este tipo de prácticas. Si la explicación del principio anterior nos permitió progresar desde el "sector" (la religiosidad popular como expresión de determinadas clases sociales) hacia la *actitud* (la religiosidad popular como manera de situarse frente a Dios), lo que ahora diremos nos permitirá hacer transitar la religiosidad popular desde "afuera" hacia "dentro" de nosotros mismos. Será la lógica consecuencia del principio anterior y la conclusión de lo que dijimos en la introducción cuando afirmamos que el interés de estas reflexiones consistía en ver cómo manejarnos con las manifestaciones de religiosidad popular que encontrábamos tanto *en nosotros mismos* como en los demás.

Lo que aquí vamos a decir es que tradicionalmente esta religiosidad así llamada popular ha sido la expresión religiosa del pueblo fiel o del pueblo cristiano, religiosidad impregnada de devoción y de prácticas orgánicas y fuertemente simbólicas, transmitida y cultivada históricamente por el pueblo mismo y sus pastores. Y este pueblo que ha

sido el receptáculo y el protagonista de esta religiosidad es aquel que continuamente es designado en el canon de la Misa como cuando se dice: "...y así adquirió para tí un *pueblo santo*..."; "...congregas a tu *pueblo* sin cesar..."; "...de todo tu *pueblo santo* y de aquellos que te buscan con sincero corazón...". Este pueblo es el conjunto de los bautizados y también, de alguna manera, de aquellos "que buscan a Dios con sincero corazón". Lo que aquí nos animamos a afirmar es que el bautismo es quién capacita al hombre para relacionarse con Dios con este tipo de religiosidad. Y esto al mismo tiempo que es un *don* recibido por cada miembro del pueblo cristiano es al mismo tiempo su *tarea*. Si el bautismo es pura gracia recibida, desplegarlo a lo largo de la vida es también tarea donde entra en juego la propia libertad. Expresarse religiosamente como el pueblo de Dios se expresa es, asimismo, capacidad recibida pero también tarea a realizar. La existencia de ambos aspectos en cada miembro del pueblo de Dios es lo que explica la universalidad que atribuimos a esta religiosidad popular y al mismo tiempo su ausencia. Porque si de hecho pertenece a todo cristiano por ser miembro del pueblo creyente cabe preguntarse por qué tal religiosidad es negada o reemplazada por otras actitudes, etc. Pero ocurre simplemente en estos casos lo que señalábamos más arriba, al decir que el bautismo era un don recibido y una tarea a realizar. Todos los bautizados pueden decir con verdad que pertenecen al pueblo de Dios, pero no todos pueden decir que se han hecho cargo de esta pertenencia que en la práctica puede ser negada (aunque no lo sea en los principios).

Lo que acabamos de decir es equivalente a lo que se suele afirmar en la vida ordinaria cuando se dice: "...bueno, pero *todos* somos pueblo". Es evidente que todos somos —o al menos, podemos ser— pueblo, pero también es evidente que no todos asumimos esta condición. Si definimos "pueblo" como el *lado auténtico del hombre ordinario*, todos pertenecemos al pueblo porque en cada uno existe este lado auténtico que nos inclina a los valores permanentes y que posee gran resistencia para soportar presiones sin alienarse...; pero que exista no quiere decir que lo asumamos. Y muchos niegan en su vida cotidiana esta posibilidad permanente e intuitiva de vida auténtica. Y en tales casos evidentemente se ponen al margen del pueblo.

Parecería que la noción teológica de pueblo que parte de la condición de "bautizado" se complementa bien con esta noción más "casera" de pueblo que se afirma en la existencia del lado auténtico del hombre ordinario. El bautismo es de hecho quién asume, consagra y potencializa este lado auténtico del hombre ordinario. Ahora bien, este lado auténtico del hombre ordinario es quién aparece admirablemente bien dispuesto para asumir como forma de relacionarse con Dios la actitud devota, para la cual el bautismo lo capacita efectivamente. En este sentido, la capacidad simplemente humana que todo hombre tiene para ser pueblo y que por el bautismo se eleva a capacidad para ser miembro del pueblo de Dios, hace que podamos decir que en todo bautizado esta actitud religiosa popular se da siempre y es aquella hacia la que

se encuentra natural y sobrenaturalmente inclinado. Pero que sin embargo puede resultar negada o debilitada en la medida en que la libertad del creyente se retacea a sí misma.

* * *

Lo que en último término, tras todo este análisis, venimos en decir es que la así llamada religiosidad popular —y que entre nosotros es catolicismo popular— más allá de su apariencia “sociológica” que pretende situarla como expresión religiosa de una clase social determinada, es una actitud religiosa que históricamente ha acompañado siempre al pueblo católico. Si ponemos su esencia en la devoción, esto evidentemente ha sido patrimonio de la Iglesia católica como lo testimonia la larga historia de la espiritualidad. Si en nosotros es una expresión histórica ello se debe a que el pueblo argentino forma parte de la historia de la Iglesia a través de la evangelización realizada por España. No es por tanto religión natural. A su vez hemos insistido en verla como una realidad orgánica, es decir, como una unidad viviente que crece y se desarrolla como todo lo viviente, es decir, con crisis, mezclas y retrocesos; y donde no tiene sentido tomar los componentes aisladamente. Por esto mismo su carácter fuertemente simbólico donde todo lo viviente, traspasando las meras apariencias es consignado en sus significaciones últimas.

Por todo esto es que tal vez la manera más adecuada de comprender la religiosidad popular es proyectarla sobre la manera cómo se realiza el amor humano (entre los amigos o entre un hombre y una mujer). Porque también el hombre ama y se relaciona con Dios sobre los mismos modelos, porque lo ama y lo busca al modo humano. Y el modo humano es orgánico porque entra toda su realidad incluidos muy especialmente sus gestos corporales, está impregnado de símbolos y alusiones, y sobre todo, se gesta en un movimiento continuo de entrega y de egoísmos, de inconstancia y de reconciliaciones. Este fue el amor con que Israel amó a Yavé y a través del cual —a pesar de todo— el Señor llegó a realizar plenamente su designio de salvación. Pues bien, la religiosidad popular de nuestra gente, de nosotros mismos, no difiere demasiado de este viejo modelo israelita.

BIBLIOGRAFIA

- Pro Mundi Vita, *Dejad que el pueblo se vaya haciendo “religión popular” y religión del pueblo*, Boletín nº 61 (1976).
 Quarracino, A., *Religiosidad y cultura popular. Aproximaciones*, Criterio 46 (1973), pp. 686-88.
 Vergote, A., *Psicología Religiosa*, Taurus, Madrid, 1969.

COLOQUIO SOBRE ANTROPOLOGIA FILOSOFICA INSISTENCIAL

por J. P. MARTIN (Buenos Aires)

Durante los días 14, 15 y 16 de agosto de 1979 se realizó en el Auditorio de la Escuela de Estudios Orientales de la Universidad del Salvador (Buenos Aires) el Coloquio “Antropología Filosófica Insistencial”. Organizó el Coloquio la “Fundación Ser y Saber”, cuyo propósito, entre otros, es promover las investigaciones sobre la Filosofía Insistencial propuesta por el P. Ismael Quiles S.J. Las palabras de apertura estuvieron a cargo del Lic. Francisco Piñón, Rector de la Universidad del Salvador, y del Dr. Teitii Suzuki, secretario del Comité Coordinador de los Estudios Orientales en las Universidades de América Latina. A continuación se sucedieron, según el orden alfabético de los participantes, 19 exposiciones que ocuparon intensamente los tres días dedicados al Coloquio. Para la presente nota, sin embargo, se prefiere ofrecer las noticias sobre cada exposición según un orden temático.

Cuestiones de método

1. Nadjim ud-Dine Bammate, Subdirector de Cultura de la Unesco, desarrolló el tema “Orientaciones metodológicas para el estudio del Oriente”. Expuso en primer lugar algunas razones por las que en Oriente se rechazan los orientalistas de Occidente. Entre otras: por la excesiva especialización, que impide captar la unidad de la vida de los pueblos; por imponer falsas divisiones geográficas y étnicas; por los preconceptos propios de las ideas europeas del siglo pasado, como progresismo, historicismo, mecanicismo, laicismo; por el actual preconcepto de “países en desarrollo”; por un falso proyecto de “universalidad fea” basada en la masificación de la cultura desconociendo las características de cada pueblo. Respecto del Islam, negó que pudiera entenderse como mundo “en desarrollo” hacia formas occidentales, porque no tiene un ideal fuera de sí mismo, sino que el ideal hacia el que marcha es su propia identidad histórica. Como síntomas de esta identidad señaló el concepto de derecho basado en la ética y en la retórica; la tradición mística; la concepción unificante de las disciplinas humanas en la que no es posible entender una especialización que se aleje de la política, de la ética, del hombre. Afirmó, por último, que la filosofía insistencialista es una correcta visión para estudiar el Islam por su comprensión unitaria de la compleja realidad humana.