

deben observar acerca del escribir los de la Compañía que están esparcidos fuera de Roma")¹⁶⁰.

ENFOQUES TEOLOGICO-PASTORALES LATINOAMERICANOS DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR *

por J. C. SCANNONE S.I. (San Miguel)

En primer lugar explicaré el sentido de los términos empleados en el título del presente trabajo. Luego describiré los principales de esos enfoques hoy vigentes en América Latina. Finalmente, a modo de conclusión, señalaré ciertas líneas de aproximación y convergencia que se están dando entre algunos de ellos en su evolución actual; pero también indicaré algunos problemas-clave que quedan aun planteados, de los que dependen los acentos diferentes de cada enfoque y sus divergencias.

I - EXPLICACION DE LOS TERMINOS

Hablo de "enfoques" sin artículo, porque no pretendo ser exhaustivo. Además digo: "enfoques *teológico-pastorales*" porque no trato de los que surgen desde la óptica de otras disciplinas, a saber, los distintos enfoques históricos, etno-históricos, antropológicos, sociológicos, etc. de la problemática de la religiosidad popular latinoamericana¹. Solamente hablo de líneas pastorales y de las líneas teológicas explícitas o implícitas que las sustentan. De algún modo todas ellas intentan responder a la pregunta formulada de la siguiente manera por Lucio Gera: "dada la peculiar religiosidad del pueblo de América Latina: ¿cuál es la acción pastoral que, con respecto a él, ha de realizar la Iglesia?"².

* Texto de una conferencia tenida en el Seminario de Religiosidad Popular, organizado en Panamá del 15 al 28 de enero de 1984 por la Facultad de Humanidades y Ciencias Religiosas de la Universidad Santa María la Antigua (Panamá) y por Prospective Internationale (Bruselas). Se ha mantenido en el texto el estilo oral.

¹ M. Marzal reseña estudios realizados según el enfoque de distintas disciplinas sobre un tema más específico en: *La transformación religiosa peruana*, Lima, 1983, pp. 23-45. Acerca de distintos enfoques sociológicos cf. R. Vidales - T. Kudó, *Práctica religiosa y proyecto histórico*, Lima, 1975, 65-84. G. P. Süß reseña diversas tipologías del catolicismo popular (brasileño) e intenta una propia en: *Volkskatholizismus in Brasilien*, München-Mainz, 1978.

² Cf. L. Gera, "Pueblo, religión del pueblo e Iglesia", en: *Iglesia y religiosidad popular en América Latina*, Bogotá, 1977, p. 259.

¹⁶⁰ Como ejemplo de esta "claridad de conciencia" que Ignacio esperaba en la correspondencia de todos sus súbditos, véase la carta del P. Godiño, Rector de Coimbra, escrita para darle cuenta al General de las razones que lo habían movido a hacer una penitencia pública por la ciudad, y de las tentaciones que en contrario había sentido (cfr. Litt. quadr. 2,56-59).

Claro está que responden en forma pastoral distinta no sólo debido a una comprensión teológica distinta (de la religiosidad popular, la misión de la Iglesia, la relación entre fe y cultura, etc.), sino también porque muchas veces presuponen distintas comprensiones de la historia, la cultura y/o la sociedad en general, y en particular, de América Latina.

Con respecto a dichos enfoques teológico-pastorales, me ayudó para distinguir y caracterizar los principales entre ellos cierta convergencia en su tipificación que he notado en autores de tendencias diversas, aunque los valoren en forma diferente³. Por supuesto que los interpreto desde mi óptica particular, fuertemente influenciada por la que el pastoralista chileno Joaquín Alliende llama “escuela argentina” con respecto a la pastoral popular⁴, de la que habló durante estas Jornadas el P. Luis Maldonado, aunque no dándole ese nombre.

Por último deseo aclarar que tomo la expresión “religiosidad popular” sin distinguir explícitamente entre religiosidad, catolicismo y piedad populares⁵.

II. — PRINCIPALES LINEAS TEOLOGICO-PASTORALES LATINOAMERICANAS CON RESPECTO A LA RELIGIOSIDAD POPULAR

La caracterización de la primera nos servirá como telón de fondo en relación al cual se irán diferenciando las demás. Como se irá viendo, será distintivo de cada corriente su diferente comprensión de la calificación “popular” dada a la religiosidad, en oposición a formas que no se conciben como populares.

³ Noto cierta convergencia entre las tipificaciones de M. Arias en “Religiosidad popular en América Latina”, op. cit. en nota 2, pp. 28-35; T. Kudó en *Práctica religiosa y proyecto histórico II*, Lima, 1980, pp. 28-33; A. Büntig en “Catolicismo popular y aporte a la liberación”, *Religiosidad popular*, Salamanca, 1976, 150-152, etc.; ver también mi caracterización de distintas tendencias en la teología latinoamericana, en mi libro *Teología de la liberación y praxis popular*, Salamanca, 1976, pp. 63-77.

⁴ Cf. J. Alliende, “Diez tesis sobre pastoral popular”, en *Religiosidad popular* (cf. nota anterior), p. 119.

⁵ Como lo hace, por ejemplo, M. Arias en el art. cit., p. 19. El Documento de Puebla (n. 444) dice: “Por religión del pueblo, religiosidad popular o piedad popular (cfr. EN 48), entendemos el conjunto de hondas creencias selladas por Dios, de las actitudes básicas que de esas convicciones derivan y las expresiones que las manifiestan. Se trata de la forma o de la existencia cultural que la religión adopta en un pueblo determinado. La religión del pueblo latinoamericano, en su forma cultural más característica, es expresión de la fe católica. Es un catolicismo popular.”

1. El enfoque “tradicionalista”

La religiosidad popular latinoamericana existió ya desde los comienzos de la historia de nuestra evangelización, pero sólo últimamente se la trató como tema teológico-pastoral explícito. De ahí que antes de ello ya existieran enfoques pastorales referidos a la religiosidad popular, que suponían implícitamente una teología. Aquí nos referimos al enfoque que podemos llamar “tradicionalista” o “de conservación de la fe”.

En el fondo esta línea no valora la religiosidad popular por sí misma ni por sus valores cristianos, humanos y liberadores intrínsecos, sino como algo que forma parte obvia de la “tradición católica” latinoamericana. A veces se identifica a ésta de hecho con la nacionalidad, como cuando se habla de “la Argentina católica”, o con una cierta comprensión de la “civilización occidental y cristiana”. De ahí que en esos casos se presuponga una teología de “Cristiandad” en la concepción de la relación entre religión y cultura y entre Iglesia y Estado.

Otro segundo rasgo de este enfoque es que se comprende la religiosidad popular desde su diferencia con la oficial. Se opone entonces “catolicismo popular” a “catolicismo oficial”, entendiéndose empero a éste no sólo como el doctrinalmente ortodoxo, sino también como el conceptualmente cultivado y semanalmente “practicante”.

Por ello se considera a la religiosidad popular prevalentemente como una forma vulgar, popularizada, inculta y deficiente —y a veces también supersticiosa— de la religión oficial.

Con todo esta corriente pastoral acepta positivamente la religiosidad popular en su núcleo, como creyente y parte de nuestra tradición, aunque no pocas veces la mire con actitud paternalista, con cierta tolerante “condescendencia” hacia la ignorancia del pueblo; o ante ella adopte una conducta pastoral meramente conservadora —sin creatividad— y defensiva ante las amenazas de la modernidad, sobre todo de la ilustración racionalista, la crítica progresista y el materialismo marxista.

Más arriba he hablado de este enfoque como un telón de fondo para ir distinguiendo los demás: en primer lugar, el que llamaremos “progresista”, que reacciona contra aquél, rechazándolo no sólo a él sino también no pocas veces a la misma religiosidad popular.

Existe otro enfoque que parece emparentarse con el arriba descrito, pero que constituye ya una reacción posterior contra los enfoques que luego reseñaremos: no se trata para él solamente de conservar la religiosidad popular como tradicional, sino de

usarla como arma ideológica, y hasta de manipularla, por ejemplo, para fortalecer los regímenes de seguridad nacional como si fueran defensores de la religión del pueblo contra el marxismo, etc., o para descalificar en bloque la teología y pastoral de liberación, etc. Pienso que conviene distinguir claramente esa posición integrista y reaccionaria, de la meramente conservadora y tradicionalista.

2. El enfoque "progresista"

Nace como reacción contra el primer enfoque y su teología de "Cristiandad". Lo llamamos "progresista", a falta de una denominación mejor. Luego iremos diversificando sus vertientes, así como otras vertientes del pensamiento y la praxis post-conciliares críticas de la Cristiandad y del integrismo, pero que no caben dentro de esa denominación.

Para esta segunda línea el elemento clave para caracterizar lo "popular" de la religiosidad popular no será la diferenciación con lo oficial, sino la que se da entre *élite* y masa: supone la sociología correspondiente y, a veces, la teoría de la "popularización" o "masificación" de las religiones universales (Mensching) ⁶.

Según esa sociología la *élite* es el elemento activo y creativo en una sociedad, y la masa, el pasivo y receptivo. Por consiguiente la masa es tradicionalista y rutinaria, y no ha logrado apropiarse en forma suficientemente auténtica los valores de la respectiva sociedad (en nuestro caso, la Iglesia). Al no estar socializadas en profundidad, las masas se moverían más en el nivel emotivo, devocional y ritual, y no tanto en el del compromiso ético responsable. De ahí que su religiosidad sea ahistórica y tienda a ser individualista (a pesar de estar "masificada" y por ello mismo).

En consecuencia esta corriente insiste en la *purificación* del catolicismo popular y en una actitud *crítica* ante el mismo. Estas no nacen de una preocupación de ortodoxia doctrinal o litúrgica, sino de una comprensión ilustrada de la criticidad y el compromiso autoconsciente (compromiso ético y, a veces, también político). Sea dicho de paso: la *autoconciencia* es uno de los valores típicos de la modernidad: no se valora la conciencia espontánea,

⁶ Para T. Kudó (op. cit., II p. 30) los trabajos de R. Poblete, por ejemplo "Religión de masas, religión de élite" (en *Iglesia y religiosidad popular en América Latina*, ya cit. en nota 2, pp. 121-130) se enmarcarían en la sociología arriba mencionada. Opinamos que Poblete, aunque usa elementos de la misma, lo hace dentro de un contexto distinto, de mayor valoración teológico-pastoral de la religiosidad popular.

aunque sea sapiencial, sino que el énfasis se pone en la autoconciencia refleja y crítica; asimismo —en el nivel ético— no se tiene en cuenta la participación en el *éthos* de un pueblo, por más que así se vivan en forma profundamente ética y aun teológica, valores humanos y cristianos fundamentales, sino que sólo se atiende al "compromiso" individual, reflejamente tomado y explícitamente organizado, a veces en forma elitista.

Dentro de esta segunda corriente podemos distinguir, entre otras, dos vertientes: a) Una de ellas nació en América Latina bajo el influjo de la teología y la pastoral de la secularización y de la diáspora. Presupone como ineludible para nuestro Continente un proceso de secularización *como de hecho* se dio en Europa y Norteamérica. Afirma así que la religiosidad popular es propia de sociedades agrarias pre-industriales (en búsqueda de seguridad), y que irá desapareciendo en la sociedad latinoamericana moderna, urbana, industrial y post-industrial. Por ello la estrategia pastoral ha de dirigirse sobre todo a las *élites* para formar comunidades cristianas concientizadas y autoconscientes en medio de un mundo secularizado. A veces se propone como ideal pastoral una red de pequeñas comunidades comprometidas en diáspora.

Un importante teólogo que acentúa algunos de esos aspectos es Juan Luis Segundo, quien está fuertemente marcado por el ambiente laicista de la sociedad uruguaya, atípica dentro del contexto latinoamericano ⁷.

Algunos autores de esta línea suelen oponer la *religión*, centrada para ellos en el rito, y la *fe* cristiana, que implica una praxis ética e histórica, y que no sería necesariamente religiosa. De ese modo a veces se entrecruzan elementos de esta vertiente teológica con algunos propios de la que describiremos como tercer enfoque, y viceversa.

b) Una vertiente distinta dentro del segundo enfoque está dada por la así llamada "pastoral de la madurez en la fe", cuya óptica suele ser más personalista que sociológica. Opone la piedad devocional y ritual de la religiosidad popular a la fe adulta del cristiano concientizado, explícitamente consciente y comprometido. Algunas veces usa como método para su evaluación de la religio-

⁷ De ese autor cf., por ejemplo, *Masas y minorías en la dialéctica divina de la liberación*, Buenos Aires, 1973, y *Liberación de la teología*, Buenos Aires, 1975, en especial pp. 207-266. Algunos elementos de esa concepción, aunque en un contexto global distinto, los encontramos asimismo en Cl. Boff, "A ilusão de uma Nova Cristiandade", *Revista Eclesiástica Brasileira* n. 149 (1978), 5-17.

sidad popular el análisis crítico de las motivaciones psicológicas⁸.

Generalmente esta vertiente reconoce los elementos básicos de la fe y los valores cristianos en el catolicismo popular latinoamericano, aunque insiste en la necesidad de una mayor crítica, purificación y evangelización del mismo. De ahí que valore mucho más la religiosidad popular que la vertiente anterior, y suela usar categorías más explícitamente pastorales para sus evaluaciones.

En la tipología presentada por Tokihiro Kudó, éste ubica a Segundo Galilea en esta vertiente. Pensamos que su pensamiento quizás podría haber sido caracterizado así hace unos años, pero que ha ido evolucionando sin perder continuidad con sus afirmaciones anteriores. Así es como sigue enfatizando una pastoral de maduración de la fe, pero insistiendo claramente sobre el momento *popular* de dicha pastoral de la religiosidad popular. Según su opinión las comunidades eclesiales de base ofrecen la posibilidad de superar tanto el tradicionalismo (que tratamos en el primer enfoque) como el elitismo (propio de la primera vertiente del segundo). Galilea siempre había reconocido el núcleo de auténtica fe del catolicismo popular latinoamericano, aunque fuera en forma tenue o degradada; también ya siempre había expresado su confianza en que una adecuada pastoral podía hacer desarrollar ese núcleo, de modo que la crítica y la concientización no hicieran perder, sino crecer la fe popular; además, su enfoque había sido desde el principio de índole pastoral, sin descuidar el momento socio-político, pero sin reducirse a él, de modo que sus categorías de comprensión ya eran prevalentemente pastorales. Esos rasgos se fueron acentuando en sus nuevos trabajos. Para él una Iglesia de los pobres en América Latina que no asuma su religiosidad sería un contrasentido; esa religiosidad está llamada a permanecer, aunque transformándose según las exigencias de la nueva sociedad, y purificándose desde el Evangelio⁹. En estas afirmaciones coincide con importantes autores de las corrientes siguientes.

3. El enfoque liberador

El tercero y cuarto enfoques se comprenden como reacción

⁸ Sin pertenecer de lleno a esta vertiente, ese método fue utilizado por A. Büntig: ver, por ejemplo, *El catolicismo popular en la Argentina I*, Buenos Aires, 1969, y *Magia, religión o cristianismo*, Buenos Aires, 1970.

⁹ Cf. S. Galilea, *Religiosidad popular y pastoral*, Madrid, 1980; compárese esa obra, por ejemplo, con "La fe como principio crítico de promoción de la religiosidad popular", en *Fe cristiana y cambio social en América Latina*, Salamanca, 1973, 151-158, a fin de notar la evolución del pensamiento del autor.

contra los riesgos elitistas del enfoque "progresista", aunque comparten con él su superación del modelo tradicionalista de pastoral. En ambos se da una revalorización del pueblo como sujeto colectivo y de sus valores humanos y cristianos. La diferencia entre ellos está dada sobre todo por su comprensión de ese sujeto colectivo.

En un trabajo de los teólogos de la CLAR (Confederación Latinoamericana de Religiosos) titulado "¿Qué es el pueblo?"¹⁰ se dice que "pueblo" como sujeto colectivo no es la mera masa ni la pequeña comunidad, sino un "universal concreto", es decir, una pluralidad unificada *ad intra* por una identidad colectiva —a la que podríamos llamar también identidad plural—, y *ad extra* por la diferenciación u oposición con respecto a lo que no es pueblo. Ambas dimensiones (*ad intra* y *ad extra*) logran en la historia una conciencia acumulativa que se trasluce como memoria colectiva.

Pues bien, el tercero y cuarto enfoques coinciden en eso, y se distinguen en el modo cómo caracterizan dichas identidad y diferencia. Mientras que el tercero va a pensar a ésta desde la oposición entre dominadores u opresores y dominados u oprimidos, y a la identidad la va a interpretar muchas veces —aunque no siempre exclusivamente— como identidad *de clase* (pueblo - clase oprimida), el cuarto enfoque va a poner su mira en la cultura y la historia, como luego diremos.

Por tanto, en el tercer enfoque la diferencia que evidencia el calificativo "popular" de la religiosidad popular, está pensada como la oposición dialéctica de opresores y oprimidos, entendida prevalentemente como oposición y lucha de clases, sustentada por la división social injusta del trabajo y por las relaciones de poder que en ella se basan. Con todo frecuentemente no sólo se habla de las clases explotadas, sino de clases, razas y culturas oprimidas, sin atarse a la sola consideración socioeconómica. De ahí que el desafío pastoral central esté dado para este enfoque por la injusticia estructural dialécticamente entendida, y que uno de los criterios básicos para evaluar la religiosidad popular esté dado por su carácter más o menos liberador, incluyendo —aunque no exclusivamente— el sentido sociopolítico del término.

Autores de esta línea emplean no pocas veces —con mayor o menor espíritu crítico— categorías de origen marxista para su interpretación de la religiosidad popular latinoamericana y su situación histórica, y elementos de la correspondiente estrategia para sus planteos pastorales liberadores.

¹⁰ Publicado por el Equipo de Teólogos de la CLAR en *Pastoral popular* 30 (1979), 72-78.

Dentro de dicho enfoque global se perciben sin embargo notables diferencias en la apreciación de la religiosidad popular. Existen autores fuertemente críticos con respecto a la misma; otros, en cambio, tienen una posición más positiva; otros, en fin, fueron evolucionando hacia una decidida revalorización de la religiosidad popular, no habiendo sido ajena a esa evolución una mayor atención concedida a la problemática cultural.

A la primera de dichas vertientes pertenecen autores que, siguiendo la línea de la ya arriba mencionada teología de la secularización y radicalizándola con el uso de la crítica marxista de la religión, señalaron que el compromiso político y revolucionario asumido desde la fe lleva a la *kénosis* propia de una fe plenamente secular: de ahí su poca sensibilidad por la religiosidad popular¹¹, en la óptica de la oposición entre religión y fe.

Otros, en cambio, usan dos hipótesis sociológicas para valorar la religiosidad popular: por un lado, empleando la crítica marxista de la religión, señalan las ambigüedades y alienaciones religiosas propias de la religiosidad de clases dominadas, en cuanto contribuye a mantener una conciencia mítica, ahistórica y apolítica, sacralizadora del orden establecido. Por otro lado, empleando la teoría —inspirada en el marxismo— de la “clase emergente”, descubren una religiosidad auténticamente popular, la de las clases explotadas en cuanto luchan por su liberación: ellas asumen entonces su práctica religiosa en relación dialéctica con el proceso de liberación. De ese modo, según esa manera de ver, se produce una reactivación de la fuerza dialéctica de la religiosidad popular¹².

Otras vertientes del enfoque liberador son más positivas. Entre ellas merece especial consideración la revalorización de la religiosidad popular que no parte sólo de presupuestos marxistas —aunque heterodoxamente aplicados— (como la anterior), ni sólo añadiéndoles importantes consideraciones específicamente teológicas, sino que también son influidos por los trabajos antropológico-culturales latinoamericanos sobre el tema. Aquí aflora una categoría que también usa el cuarto enfoque, del que hablaremos luego: la de la “resistencia” del pueblo oprimido y creyente: la religiosidad popular latinoamericana es así concebida como

¹¹ Por ejemplo cf. H. Assmann, L. Bach, J. Blanes. “Cristianos por el socialismo. Exigencias de una opción”, *Cristianismo y Sociedad*, n. 33-34 (1972), en especial pp. 62-70. Por supuesto que no se debe juzgar a toda la teología de la liberación por la posición de esos autores; sobre las distintas líneas de ese movimiento teológico cf. mi artículo: “La teología de la liberación. Caracterización, corrientes, etapas”. *Stromata* 38 (1982), 3-40.

¹² Desarrollan ambas hipótesis R. Vidales y T. Kudó en el libro citado más arriba en la nota 1, pp. 111-116.

expresión de esa *resistencia* no sólo *religiosa* sino también *histórica* del pueblo. Le sirvió para no sucumbir como sujeto cultural y para expresar un proyecto histórico alternativo. Claro está que la religiosidad popular latinoamericana no puede reducirse a ese momento, pero lo incluye. De ahí que pueda distinguirse lo auténticamente popular y lo “popularizado”, es decir, lo alienante introyectado en la conciencia del pueblo desde la cultura dominante y sus distintos ídolos¹³.

Es de notar que la categoría de “resistencia”, aunque implica un momento de negación (a la opresión), sin embargo es eminentemente positiva, pues supone la propia autoafirmación, a diferencia de la categoría marxista (de origen hegeliano) de “alienación”. Por ello estimo que, asumida hasta sus últimas consecuencias, rompe la cerrazón inmanentista de la dialéctica marxista sin perder fuerza dialéctica, aunque entendiendo a ésta de manera diferente a la marxista¹⁴.

4. El enfoque histórico-cultural

El cuarto enfoque incluye al mismo tiempo una reacción contra el peligro de elitismo propio del segundo y contra la comprensión —influida por el marxismo— de “pueblo”, “popular” y “liberación” en el tercero.

Sobre todo me voy a referir a teología y pastoral de la religiosidad popular como se están elaborando en la Argentina, aunque esta cuarta línea abarca también a diferentes teólogos y pastoralistas de distintos países latinoamericanos¹⁵.

En cuanto al pueblo como sujeto colectivo este enfoque lo comprende ante todo como pueblo-nación, pero a ésta no la define por el territorio geográfico, por el Estado o por la raza, sino por la cultura y la decisión ético-histórica por el mismo bien común. Se trata, por tanto, de la comunidad de quienes están reunidos en base a un *éthos* cultural que informa un estilo de vida común. Implica, por ende, un modo humano (y por tanto ético) determinado de relacionarse con Dios, los demás hombres y la naturaleza. Pero eso no basta para ser pueblo, si no se da también la decisión ético-política por la cual la comunidad ético-

¹³ Cf. J. L. González, “Teología de la liberación y religiosidad popular”, *Páginas* 7 (1982), 4-13.

¹⁴ Ver mis intentos de plantear una dialéctica de liberación distinta de la marxista en el libro citado en la nota 3, pp. 133-186; y (usando la categoría de “resistencia”) en “La mediación histórica de los valores. Aporte desde la perspectiva y la experiencia latinoamericana”, *Stromata* 39 (1983), 117-139.

¹⁵ J. L. González (cf. art. cit.) ubica a M. Marzal en una corriente semejante, debido al énfasis puesto en la cultura.

cultural se concreta históricamente en la voluntad del mismo bien común¹⁶.

Es de notar que también Juan Pablo II define la nación por la cultura, y que habla de la cultura popular como el *éthos* de un pueblo, es decir, el conjunto de principios y valores que dirigen (éticamente) su vida y convivencia¹⁷.

De ahí que, para este enfoque, no se determina quién es “pueblo” o pertenece al “antipueblo” por el hecho de la sola ciudadanía o residencia, ni meramente a través de un análisis socio-estructural, sino por un discernimiento histórico: es antipueblo quien se opone al bien común (tanto ético-histórico: la justicia; como ético-cultural: la identidad cultural). Quien a él se opone oprimiendo a personas, clases, razas y/o culturas de su pueblo, en cuanto lo hace y en la medida en que lo hace, se autoexcluye del nosotros-pueblo. Por eso mismo dicha identidad o unidad del pueblo es analógica, además de ser plural.

Tal comprensión hace que este enfoque, sin descuidar lo válido del análisis socioestructural, use también la mediación de ciencias más sintéticas, como son la antropología cultural y la historia, y aun la de categorías poético-simbólicas y explícitamente religiosas, para la reflexión teológico-pastoral sobre la religiosidad popular.

Para esta cuarta línea el eje nucleador y analogado principal de dicha unidad analógica del pueblo son, al menos en América Latina, los sectores pobres, no sólo porque es característica cultural de los mismos —en tanto no están influidos por la cultura dominante— la solidaridad, el sentido de justicia, la sencillez, la

¹⁶ Cf. L. Gera, art. cit. en nota 2, p. 264 ss.; del mismo autor ver también “Fe y cultura en el Documento de Puebla”, *Criterio* 52 (1979), 749-754. Cf. además: G. Farrell, J. Gentico, L. Gera y otros, *Comentario a la exhortación apostólica ‘Evangelii Nuntiandi’ de S.S. Pablo VI*, Buenos Aires, 1978, en especial: VI, “Cultura y Evangelio” y VII, “Algunos problemas teológicos de la religiosidad popular”; F. Boasso, *¿Qué es la Pastoral Popular?*, Buenos Aires, 1974; G. Farrell, J. Lumerman, *Religiosidad popular y fe*, Buenos Aires, 1979; entre mis trabajos cf. “Religión del pueblo y teología”, *Revista del Centro de Investigación y Acción Social* n. 274 (1978), 10-21; e “Influjo de *Gaudium et Spes* en la problemática de la evangelización de la cultura en América Latina. Evangelización, liberación y cultura popular”, *Stromata* 40 (1984), 87-103.

¹⁷ Sobre nación y cultura cf. el Discurso ante la UNESCO, *Osservatore Romano* (ed. semanal en español) n. 598 (15 de junio 1980), 359-362, en especial los párrafos 14 y 15. Sobre cultura popular y *éthos* de un pueblo cf. la alocución a los Obispos de Lombardía: *Osservatore Romano* (ed. en español), n. 685 (14 de febrero 1982), 110-112; asimismo sobre el *éthos* de un pueblo cf. la Carta al Cardenal Casaroli constituyendo la Comisión Pontificia para la Cultura, *Osservatore Romano* (ed. en esp.), n. 701 (6 de junio 1982), p. 391.

“sed de Dios” (cf. EN 48), etc., sino porque en América Latina esos sectores supieron resistir culturalmente a la opresión y preservar mejor que otros los valores humanos y cristianos de la cultura nacida de un mestizaje cultural al que la evangelización dio su impronta decisiva.

Todo lo dicho hasta ahora acerca de la identidad analógica del sujeto colectivo “pueblo” y de la oposición entre el mismo y el “antipueblo” posibilita comprender en qué sentido esta línea concibe el adjetivo “popular” en la expresión “religiosidad popular”. Ella es la del pueblo todo, pero —según lo dice el Documento de Puebla n. 447— “es vivida preferentemente por los ‘pobres y sencillos’ (EN 48)”, pues corresponde a la cultura que “se manifiesta en las actitudes propias de la religión de nuestro pueblo”, “cultura... conservada de un modo más vivo y articulador de toda la existencia en los sectores pobres” (Puebla, nn. 413 y 414). Segundo Galilea —concordando en esto con el cuarto enfoque— va a decir que la religiosidad popular tiene una mayor afinidad cultural con los pobres: responde más a su idiosincracia y sus valores¹⁸.

Otra característica de esta cuarta línea —por la que se opone a la teología de la secularización— es su comprensión de los estrechos lazos que unen la religión con las otras dimensiones de la cultura, puesto que el sentido último de la vida y de la muerte (núcleo del *éthos* cultural) se juega en la actitud religiosa o arreligiosa. Ello incide *indirectamente* —por mediación de la instancia ética— en todos los otros ámbitos de la cultura, no sólo en el nivel de los valores y el de las acciones personales y colectivas que los asumen o no, sino también en el de las instituciones y estructuras que los efectivizan.

De ahí que este enfoque revalorice fuertemente el catolicismo popular latinoamericano como la forma cultural que tomaron la fe cristiana y el sentido cristiano del hombre y de la vida en nuestra cultura propia. Allí encontró el pueblo la capacidad de resistir religiosa y culturalmente y de seguir siendo sujeto histórico. Aunque el cuarto enfoque acentúe el momento religioso y pastoral de la religiosidad popular, no olvida con todo su momento cultural y político.

III — A MODO DE CONCLUSION

A modo de conclusión señalaremos primero algunas *líneas de aproximación y convergencia* que hoy se notan entre varios de

¹⁸ Cf. libro cit. en nota 9, p. 21.

los enfoques arriba esbozados (¡no siempre necesariamente entre todos!). Luego añadiremos una palabra sobre algunos *problemas* que, a pesar de dicha aproximación, quedan todavía planteados y cuya respuesta diferencia las distintas posiciones teológico-pastorales.

1. Líneas de aproximación y convergencia

Ya fui señalando algunas, tanto al hablar de la evolución de Segundo Galilea o de algunas corrientes de la teología de la liberación, como al señalar los elementos dialécticos (pueblo-anti-pueblo; resistencia cultural) y de opción por los pobres del cuarto enfoque, etc. Entre las líneas de aproximación encuentro las siguientes:

1) Cada vez más se da una revalorización de la religiosidad popular en sí misma, tanto por su momento específicamente evangélico, cristiano y creyente, como por su momento humano, liberador y de resistencia histórica y cultural (sin reducirla al mismo). Ello no excluye la afirmación compartida de que es necesario un atento discernimiento, seguido de la purificación y continua evangelización de la religiosidad popular latinoamericana.

2) Se va cobrando cada vez más conciencia (aunque no en todos los enfoques) de que la religiosidad popular no necesariamente se perderá, aunque sí se transformará, en una futura sociedad latinoamericana modernizada, industrializada y liberada. Es decir que no se sigue en esos casos identificando la religiosidad popular con la sociedad agraria pre-industrial ni tampoco con una sociedad estructuralmente oprimida. Pero dichas permanencia y transformación desde dentro implican un tremendo desafío a la pastoral de la cultura.

3) Otra línea de convergencia la constituye la aceptación de que son los *pobres y sencillos* quienes viven primeramente ese tipo de religiosidad y que en ella se entraña una decisiva fuerza de *liberación* integral, tanto espiritual como sociohistórica.

4) Asimismo cada vez más se enfoca la religiosidad popular (al menos también) como problema *pastoral*, que en cuanto tal no puede ser reducido a una consideración meramente antropológico-cultural, etnohistórica, sociopolítica, etc. Aunque la mediación de las ciencias humanas sea necesaria o muy conveniente para

la reflexión y el discernimiento, el último criterio ha de ser teológico.

5) Además estimo que crece en sectores de distintos enfoques el aprecio de la *sabiduría popular* (humana y cristiana) que nuclea la religiosidad del pueblo latinoamericano (Cf. Puebla, nn. 413, 448). Desde allí se replantea en forma nueva la comprensión tanto de la evangelización de la cultura moderna en todas sus dimensiones (aun de las científico-tecnológica¹⁹ y política) como de la liberación, para que sea auténticamente latinoamericana y responda a la concepción cristiana del hombre.

2. Problemas que quedan planteados

1) Quizás uno de los principales es el de la comprensión de "pueblo" y "popular". ¿Desde qué óptica ha de ser prevalentemente concebida la identidad del pueblo y su diferencia con lo no-popular? ¿De qué modo sintetizar lo válido de distintas ópticas? ¿Ello es posible y/o deseable?

2) Supuesta la necesidad de las mediaciones socioanalítica y hermenéutico-histórico-cultural para una teología y pastoral adecuadas de la religiosidad popular. ¿Cómo plantear epistemológicamente la relación de esas tres instancias entre sí (y con la instancia filosófica, mediación clásica de la teología)?²⁰ ¿Cómo aplicar los criterios de discernimiento teológicos y pastorales usando las mediaciones antedichas?

3) ¿Se puede hablar de una unidad plural y analógica de la religiosidad popular latinoamericana o, al menos, del catolicismo popular latinoamericano? ¿O bien, dado el pluralismo de situaciones socioestructurales e histórico-culturales *sólo* cabe hablar *en plural* de religiosidades populares latinoamericanas? La respuesta a este interrogante es importante para la planificación pastoral, que deberá tener en cuenta tanto las líneas de unidad como la diversidad particular.

¹⁹ Sobre un posible replanteo de la relación entre racionalidad científico-tecnológica y sabiduría popular cf. mi artículo: "Racionalidad científico-tecnológica y racionalidad sapiencial de la cultura latinoamericana", *Stromata* 37 (1981), 155-164.

²⁰ Ver algunas pistas de respuesta en la primera parte de mi trabajo: "Religión del pueblo, sabiduría popular y filosofía inculturada", que aparecerá en las Actas del III. Congreso de Filosofía Latinoamericana (Bogotá, 1984).

4) A pesar de lo afirmado más arriba acerca de la convicción de muchos (de diversas corrientes) acerca de la permanencia de la religiosidad popular en la sociedad futura: ¿Cómo resistirá ella al impacto de la ciencia, la técnica, la política moderna? ¿De qué manera afrontar el desafío pastoral de su transformación desde dentro sin pérdida de sus valores humanos y cristianos? ¿Es quizás posible plantear la pastoral de la cultura —aun de la misma cultura moderna— desde la sabiduría implicada en la religiosidad popular latinoamericana?

NATURALEZA TEOLOGICA DE LOS NUEVOS MINISTERIOS

por O. D. SANTAGADA (Bogotá) *

Si basta la mera autorización del Obispo para que un cristiano pueda realizar tal o cual servicio a la comunidad diocesana o local, ¿por qué molestarnos en realizar una reflexión acerca de los "Nuevos Ministerios" en la Iglesia? Aunque más no fuera para aclarar algunas ideas sobre este tema, no estaría mal hacerla. Pero me parece mucho más importante ponerse en la corriente desencadenada por el Concilio Vaticano II y toda la reflexión y acción posterior. Esa corriente ha tenido como tres elementos fundamentales de investigación: la Iglesia; el hombre; el servicio al mundo. Lo que no pudo hacer el Concilio de Trento —una reflexión desapasionada sobre el episcopado—, la realizó el Vaticano II y nos obligó a todos a volver a estudiar el sentido del ministerio sacerdotal y de los ministerios en la Iglesia. Más aún, nos impulsó a mirar con ojos llenos de misericordia a las multitudes de pobres que esperan el anuncio del Evangelio. Son las inmensas masas de latinoamericanos, que aún sin ministros, han conservado en su corazón el sello de la fe católica que dejaron los primeros evangelizadores de América y sus colaboradores.

Así pues, tanto de parte del ministerio en cuanto tal, como de parte de la situación de la Iglesia Católica en nuestro continente, es importante que dediquemos este tiempo a pensar el ministerio en la Iglesia y dentro de ese tema, saquemos algunas conclusiones sobre los nuevos ministerios que pueden crearse entre nosotros.

Desde 1970 la reflexión sobre el ministerio se hizo más apremiante debido a la crisis en el orden presbiteral, poco después de terminado el Concilio Vaticano II. Fue la Carta pastoral del Episcopado alemán sobre el ministerio sacerdotal (Carta de los Obispos de habla alemana sobre el ministerio sacerdotal: 11 de Noviembre de 1969. En castellano: Salamanca, Sígueme, 1970) el comienzo de una cascada de estudios sobre este tema.

Muchos de ellos se han ido repitiendo unos a otros, por sus ideas brillantes; han entrado en textos del Magisterio y, en general, se siente en la Iglesia que éste es un tema importante e inquietante.

* El Presbítero Dr. O. D. Santagada es secretario del Departamento de Vocaciones y Ministerios del CELAM.