

La filiación es la forma concreta de la santidad. Filiación que es concedida (adoptiva dicen las traducciones y comentarios). El gr. *huiothesía* sugiere la idea de que se es colocado en la situación de hijo; filiación *puesta*. Filiación, en segundo lugar, que se comunica, se recibe y se vive en el Espíritu, Filiación-espiritual, y que es por lo tanto una participación oculta y transitoria de la filiación definitiva y manifiesta a la cual se está destinado (ver: 1,14: prenda de nuestra futura herencia, 4,30: sellados para el día de la redención).

La elección y la filiación no son aún la filiación final, no son todavía la salvación. Somos hijos, pero debemos comportarnos como hijos, como el Hijo. Escuchar. Pedir y recibir del Padre el conocimiento de su voluntad y las obras que nos tiene destinadas.

La actitud del Hijo se expresa como *hupakoé*, obediencia. El verbo *hupakúo*, escuchar con la cabeza baja, en actitud reverente, atenta, receptiva y dócil. El *ob-audire* que lo traduce en latín sugiere la misma actitud de escuchar activamente, como quien sale al encuentro del mensaje en actitud receptiva. En hebreo, se invita a la obediencia con el verbo *shamá*: *shemá* Israel = escucha Israel. Lo propio de Jesucristo como Hijo es escuchar al Padre y obedecerle. El Padre invita a escuchar a su Hijo amado, a obedecer a Jesús, en el Monte de la Transfiguración (Mc 9,7). Y Pedro afirma que los creyentes han sido "elegidos según el conocimiento previo del Padre para la obediencia (eis *hupakoén*) y aspersión de sangre de Jesucristo" (I Pe 1,2). Para la misión y para la pertenencia. Bautismo y Eucaristía.

2.2.4. Al término de estas consideraciones y análisis, nos reencontramos con la doctrina conciliar acerca de la vocación universal a la santidad formulada por la *Lumen Gentium*, la cual reproponde la doctrina bíblica fielmente. La santidad-don-de-Dios posibilita y exige una santidad-respuesta-libre de los hijos en el Hijo. Esta obediencia filial a la voz del Padre, conduce naturalmente a cumplir la misión recibida por ser miembros de un pueblo enviado, sacerdotal, profético y de reyes. El cristiano se debe realizar como hijo viviendo santamente su membresía eclesial y su misión al mundo sin ser *del* mundo.

(Continuará)

la condición de dos pueblos: el pueblo santo de Ex 19,5-6 con "la asamblea de los primogénitos inscritos en los cielos" (Hb 12,23). Una nueva asamblea, una nueva Alianza y una nueva aspersión de sangre funda un nuevo pueblo y un nuevo orden de santidad-cercanía-comunión.

EL PAPEL DEL CATOLICISMO POPULAR EN LA SOCIEDAD LATINOAMERICANA *

por Juan Carlos SCANNONE, S. I. (San Miguel)

Ni la sociología de la modernización y del desarrollo, que prevaleció en América Latina desde mediados de la década del 50 hasta entrados los años 60, ni la sociología de la dependencia, que tomó fuerza al final de los 60, valorizaron el catolicismo popular latinoamericano como un hecho social importante en vistas al futuro¹. Más bien les parecía un resabio de un pasado agrario, pre-moderno y colonial, que iría desapareciendo gradualmente.

Además, en esos tiempos la misma pastoral consideraba muchas veces la religiosidad popular como una forma deficitaria de la religión oficial, que por ello bastaba con catequizar. O si no, una pastoral "modernizadora" se preocupaba en cambio por encontrarle "sustitutivos funcionales" más compatibles con una sociedad urbana y moderna. Pues estimaba que el proceso ineludible de secularización iría acabando con dicha religiosidad.

Sin embargo hoy los hechos contradicen tales predicciones. Precisamente este trabajo señalará, en primer lugar, tales hechos y su interpretación². Luego, en un segundo paso, planteará el *desafío pastoral* que de ahí nace, a fin de esbozarle una respuesta.

I. LOS HECHOS Y SU INTERPRETACION

Sobre todo dos hechos hicieron necesario un replanteo pastoral, sociológico y teológico: 1) el de la *persistencia y revivifi-*

* Publicamos la versión castellana libre de la conferencia del autor, tenida en la Universidad de Münster i.W. en el marco del Congreso "América Latina y Europa en diálogo" (setiembre 28 - octubre 3, 1987).

¹ Sobre las corrientes sociológicas latinoamericanas de los años 50 y 60 cf. A. Methol Ferré, "El resurgimiento católico latinoamericano", *Religión y Cultura*, Bogotá, 1981, 63-124.

² Fl. Forni habla de las diversas interpretaciones del hecho de la persistencia de la religiosidad popular en contextos urbanos, como se dieron al interior de la FERES (Federación de Centros de Investigación en Sociología de la Religión), en: "Reflexión sociológica sobre el tema de la religiosidad popular", *La religiosidad popular en Santiago del Estero*, Santiago del Estero, 1983, 37-64.

cación de la religiosidad popular en los medios industrializados y urbanos de las grandes ciudades del Subcontinente; 2) el de su *continuidad y renovación* en las comunidades eclesiales de base y otros grupos cristianos comprometidos con la lucha por la justicia en diferentes niveles: barrial, sindical, político, etc. En ambos casos no se trata sólo de una mera persistencia de la religiosidad tradicional, sino también de su transformación interna ante los nuevos desafíos socio-culturales, sin la pérdida de su propia idiosincrasia.

Un tercer hecho se añade a esos dos fundamentales, a saber, la nueva *interpretación y revalorización* de la religión del pueblo no sólo por la pastoral y la teología, sino también —al menos parcialmente— por las ciencias humanas y sociales latinoamericanas, es decir, la antropología cultural, la psicología social, la sociología de la religión y la cultura, la ciencia histórica, etc., y aun por la filosofía.

La mencionada revalorización partió ante todo de la experiencia social y pastoral de los dos hechos señalados más arriba. Así se dio la base para cuestionar esquemas teóricos y pautas de interpretación que habían surgido en otros contextos socio-culturales, como los europeos. En general podemos decir que la "irrupción del pobre en sociedad, Iglesia y teología" —frecuentemente afirmada por Gustavo Gutiérrez³—, y la consiguiente "opción preferencial por los pobres" hecha por la Iglesia latinoamericana promovieron el reconocimiento de los valores humanos y cristianos de los pobres, no en último lugar el de la religiosidad, piedad y espiritualidad populares. Como lo dice Juan Pablo II: "la atención a la piedad popular constituye, en cierto modo, una expresión del amor preferencial por los más pobres"⁴. Pues la opción por los pobres y el aprecio de su religiosidad se incluyen mutuamente.

Todo lo dicho es ilustrado por movimientos pastorales tan importantes como las comunidades eclesiales de base, los círculos

³ Cf. G. Gutiérrez, "L'irruption du pauvre dans la théologie de l'Amérique Latine", *Convergence* (Pax Romana) Nro. 1-2 (1981), pág. 22. Sobre la revalorización de la religiosidad popular en algunos medios intelectuales argentinos cf. el capítulo 13 de mi libro *Evangelización, cultura y teología*, Madrid-Buenos Aires (en prensa). Véanse también: P. Morandé, *Cultura y modernización en América Latina*, Santiago de Chile, 1984 y las actas de Seminarios interdisciplinarios sobre religiosidad popular como las publicadas en: *La Antigua* (Panamá) N° 26 (1985) y en *Teología y Vida* (Santiago de Chile) 28 (1987), 1-2.

⁴ Véase su alocución a los obispos de Basilicata (Italia) del 26 de abril de 1986 en *L'Osservatore Romano* (ed. semanal en español), Nro. 294 (14 de setiembre 1986), pág. 558, párrafo 4.

bíblicos, la nueva pastoral popular de santuarios, etc., según se están dando en distintas partes de América Latina con características propias, así como por la reflexión teológico-pastoral que los acompaña, sobre todo las distintas vertientes de la teología de la liberación y de la pastoral popular⁵ y, muy especialmente, por la nueva conciencia eclesial que testimoniaron y promovieron las Conferencias Episcopales de Medellín y Puebla.

Se dan al menos dos líneas teológico-pastorales principales al interior de dicha revalorización teológica de la religión del pueblo⁶. No se excluyen mutuamente, sino que en muchos puntos se entrecruzan y se fecundan recíprocamente. 1) La primera de ellas usa para la interpretación del hecho de la persistencia y renovación interna de la piedad popular, y de ésta misma, sobre todo categorías que fueron tomadas de la propia historia y cultura latinoamericanas, con la contribución de la antropología cultural, la investigación histórica y las ciencias de la religión. Así es como, por ejemplo, surgió la afirmación de que el catolicismo popular es una expresión de la síntesis cultural latinoamericana que permea prácticamente todas sus épocas y dimensiones de la vida⁷.

2) Otra línea importante interpreta los hechos antes mencionados con ayuda de categorías de proveniencia marxista, aunque profundamente reelaboradas. Así es como, por ejemplo, la teoría de la "clase emergente" fue de tal manera repensada que se llegó a considerar la religión de esa clase *no* como alienación, sino como religión histórica, dinámica y liberadora⁸. En otros casos la esfera de lo religioso fue considerada no sólo como *producto* de los conflictos sociales y aun como un *campo relativamente autónomo* de los mismos, sino también como un *factor* activo y dinámico en medio de ellos, de modo que la religión

⁵ Cf. el capítulo 1 de mi libro: *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia*, Madrid-Buenos Aires, 1987.

⁶ Describo las distintas líneas latinoamericanas de interpretación teológico-pastoral de la religiosidad popular en el capítulo 9 de *Evangelización, cultura y teología* (con bibliografía). Véanse también: J. L. González, "Teología de la liberación y religiosidad popular", *Páginas* 7 (1982), 4-13; J. L. Segundo, "Les deux théologies de la libération en Amérique Latine", *Etudes* 361 (1984), 149-161.

⁷ Cf. P. Morandé, op. cit. en la nota 3, pág. 129. Esta obra es uno de los ejemplos de una nueva sociología planteada científicamente, pero a partir de la óptica abierta por la revalorización de la religiosidad popular latinoamericana.

⁸ Cf. R. Vidales - T. Kudó, *Práctica religiosa y proyecto histórico*, Lima, 1975, pág. 111-116.

pueda constituir —bajo determinadas condiciones— un factor histórico liberador⁹.

En general podemos decir en relación con ambas líneas lo que afirmó Clodovis Boff con respecto a ciertas aseveraciones del Documento de Puebla: que allí queda ampliamente superada la concepción de la religión como “opio del pueblo”¹⁰.

A pesar de sus diferencias, las dos líneas teológico-pastorales antes mencionadas tienden actualmente —según mi opinión— a converger en los puntos siguientes: 1) en reconocer que la forma más característica de religiosidad popular latinoamericana, a saber, el catolicismo popular, ha sido históricamente evangelizado en sus elementos fundamentales; y por ello contiene un fuerte *potencial evangelizador y liberador*, que forma parte del “potencial evangelizador de los pobres”, sobre el cual habla Puebla¹¹; 2) así como en constatar valiosas “semillas del Verbo” en otras expresiones de religiosidad latinoamericana, como son los cultos afro-brasileños y ciertas formas sincretistas de religiosidad andina. 3) Con todo ninguna de ambas líneas desconoce la ambigüedad de la religiosidad popular: ésta no es menospreciada iluminísticamente ni canonizada románticamente, sino discernida a partir del Evangelio. 4) Además ambas aprecian el rol histórico y socio-cultural que ha tenido y tiene la religión popular para la identidad, la autoestima y la autoafirmación del pueblo pobre latinoamericano, de modo que, a pesar de la opresión económica, social y/o política, ha sido y es capaz de una no despreciable *resistencia cultural*; 5) de ahí la importancia reconocida a la religión del pueblo tanto para la constitución progresiva del *sujeto histórico* latinoamericano cuanto para la Iglesia, pueblo de Dios, en la medida que ha optado preferencialmente por los pobres y por la promoción plena de su comunión y participación en Iglesia y sociedad, y que, al optar también pastoralmente por la evangelización de la cultura lo ha hecho por la cada vez mayor inculturación del Evangelio en la cultura popular. 6) Y, por consiguiente, ambas líneas aceptan el papel de hecho imprescindible de la religión del pueblo para la radical e integral liberación del mismo en América Latina.

Con respecto a lo arriba insinuado acerca de la importancia de la religiosidad popular para la constitución del sujeto histórico latinoamericano, permítaseme un breve excursus. Esa cuestión

⁹ Cf. O. Maduro, *Religión y conflicto social*, México, 1980.

¹⁰ Cf. Cl. Boff, “Introdução à leitura das Conclusões de Puebla”, *Puebla* Nro. 3 (1979), pág. 132.

¹¹ Cf. *Documento de Puebla*, Nro. 1147. (En adelante lo citaremos con la sigla DP y el número de párrafo.)

acerca del sujeto ha tomado relevancia en los últimos tiempos, testimoniando así la superación de meros esquemas formales, tanto funcionalistas cuanto provenientes del marxismo estructuralista de Althusser. Pues bien, existe en general acuerdo entre las líneas arriba mencionadas en reconocer como sujeto al “pueblo”, siguiendo así la tradición emancipadora y revolucionaria latinoamericana: al pueblo, y no sólo a la clase o la nación o a una mera red de comunidades en diáspora, etc. Aun dentro de matices diferentes y hasta opuestos existe también una convergencia creciente en concebir al pueblo como un sujeto colectivo histórico que trasciende una única clase social, en el cual —sin embargo— las bases de la sociedad ocupan el lugar preferencial¹², pues son los pobres, trabajadores y oprimidos quienes conforman de hecho el núcleo del pueblo. Este se distingue de la simple masa por la comunión de distintas fuerzas sociales en torno de una experiencia histórica común, una conciencia colectiva y un proyecto histórico centrado en la justicia para todos, en especial, para aquéllos que sufren más las estructuras sociales injustas. Para ambas corrientes interpretativas ese proyecto implica hoy en América Latina la ruptura con la hegemonía del capital sobre el trabajo, es decir, la superación de la “sociedad capitalista de clases”, según la expresión de O. von Nell-Breuning¹³.

Pero dentro de tales convergencias caben también divergencias en puntos importantes, por ejemplo, con respecto a la relación del pueblo así entendido, con la unidad de la nación¹⁴, así como acerca de la prioridad dada o bien a criterios socio-estructurales o bien a ético-históricos (es decir, ético-políticos y ético-culturales) para determinar la pertenencia histórica al pueblo. Con ambos temas se vincula asimismo la divergencia con respecto al juicio más o menos crítico sobre la tradición marxista y sobre el empleo de su método de análisis para la comprensión del pueblo latinoamericano y de su historia.

¹² Cf. P. Ribeiro de Oliveira, “¿Qué significa analíticamente ‘pueblo’?”, *Concilium* Nro. 196 (nov. 1984), 427-439. Sobre el concepto de “pueblo” véanse los cap. 11, 12, 13 y 14 de *Evangelización, cultura y teología*; en el cap. 13 mostramos convergencias y divergencias con el concepto expuesto por Ribeiro de Oliveira.

¹³ Cf. O. von Nell-Breuning, *Worauf es mir ankommt*, Freiburg-Basel-Wien, 1984, pág. 85 y s. En el texto me refiero a lo dicho por la encíclica *Laborem Exercens* acerca de la prioridad del trabajo sobre el capital y a la necesidad de superar la actual inversión de la misma como se da tanto en el capitalismo liberal cuanto en el comunista.

¹⁴ Sobre esa relación véase, por ejemplo, L. Gera, “Pueblo, religión del pueblo e Iglesia”, en *Iglesia y religiosidad popular en América Latina*, Bogotá, 1977, 258-283.

Luego de ese excursus —que juzgamos importante para nuestro tema— volvamos a referirnos directamente a la religiosidad popular. Es necesario agregar que la revalorización de sus elementos positivos, evangélicos, evangelizadores y liberadores por ambas líneas interpretativas no desconoce sin embargo: 1) el hecho de que no pocas veces existen elementos espurios en el catolicismo popular latinoamericano, tanto debido a influjos ancestrales: superstición, fatalismo, ritualismo, etc., como debido a la introyección de pautas y valoraciones de la cultura dominante: consumista, individualista, competitiva, contractualista; 2) el hecho indudable del “trabajo de zapa” que esa cultura y los mecanismos estructurales que le dan cuerpo, están ejercitando sobre la religión del pueblo, a veces en la línea del secularismo, y otras, al menos en la de una privatización individualista y conformista.

Pues así como no es una ley inexorable de la historia que deba desaparecer la religiosidad popular en una sociedad industrial, moderna y en la cual se haya superado la actual hegemonía del capital sobre el trabajo —como lo suponían, respectivamente, la sociología de la modernización y la marxista—, así tampoco es una necesidad histórica que la religiosidad popular latinoamericana deba persistir y pueda resistir finalmente, como lo demostró la evolución en otras regiones del mundo. Porque se trata de un hecho histórico y contingente, que es posible tanto favorecer y orientar cuanto frenar o socavar, por eso mismo se les plantea hoy un *desafío* decisivo a la pastoral y a la política de la cultura en América Latina.

II. DESAFIO HISTORICO Y RESPUESTA PASTORAL

1. El desafío

Este no consiste sólo en impedir el socavamiento o la privatización de la fe y religión populares, sino ante todo en promover eficazmente su *potencial evangelizador y liberador*, aun con respecto a la cultura y civilización modernas, con quienes ahora se confronta. Pues las instituciones, ciencias y técnicas modernas fueron de hecho frecuentemente usadas en América Latina como instrumento de dominación política y económica y de alienación cultural.

El Documento de Puebla dice que “la religiosidad popular, si bien sella la cultura de América Latina, no se ha expresado suficientemente en la organización de nuestras sociedades y es-

tados. Por ello deja un espacio para lo que S. S. Juan Pablo II ha vuelto a denominar ‘estructuras de pecado’ (...) Así la brecha entre ricos y pobres, la situación de amenaza que viven los más débiles, las injusticias, las postergaciones y sometimientos indignos que sufren, contradicen radicalmente los valores de dignidad personal y de hermandad solidaria. Valores éstos que el pueblo latinoamericano lleva en su corazón como imperativos recibidos del Evangelio”¹⁵. Se trata, por tanto, de que dicho potencial evangelizador y liberador logre *mediarse* efectivamente a través de la creación de nuevos valores, instituciones y estructuras, que no sólo no lo contradigan, sino que, por el contrario, conservando su autonomía secular, estén sin embargo inspirados y orientados por él.

Por supuesto que un tal proceso implica también la transformación de la religión del pueblo como elemento vivo y viviente. Pero no se trata de una alienación, sino de un crecimiento desde dentro por su encuentro con valores modernos, de modo que se logre —según las palabras de Pablo VI repetidas por Medellín y Puebla— “aunar en una síntesis nueva y genial lo antiguo y lo moderno, lo espiritual y lo temporal, lo que otros nos entregaron y nuestra propia originalidad”¹⁶. Por tanto debe darse una interacción dialéctica en la cual el elemento religioso desempeñe un papel clave, porque se refiere al sentido último de la vida y convivencia humanas.

Pero no estamos describiendo un mero deseo, sino una realidad ya emergente, que es testimoniada por el Documento de Puebla. Pues cuando habla de las nuevas reformulaciones y acentuaciones de la religiosidad popular en el horizonte de la civilización urbano-industrial, agrega: “Proceso que ya se percibe en las grandes urbes del continente, donde la piedad popular está expresándose espontáneamente en modos nuevos y enriqueciéndose con nuevos valores madurados en su propio seno”¹⁷. Fenómenos masivos como son las peregrinaciones juveniles a Luján o las que giran alrededor de un santuario tan típicamente urbano como San Cayetano en Liniers (con su lema: “pan y trabajo” y sus ofrendas de nuevo cuño solidario) son ejemplos típicos —en el ámbito del Gran Buenos Aires— de esas nuevas formas de religiosidad popular en un contexto moderno urbano-industrial.

Otra expresión de esa transformación de la espiritualidad

¹⁵ Cf. DP 452.

¹⁶ Cf. DP 4, donde se cita la Introducción de Medellín, que a su vez cita a Pablo VI.

¹⁷ Cf. DP 466.

cristiana popular, operada desde dentro, la presenta Gustavo Gutiérrez en su valioso libro *Beber de su propio pozo*¹⁸.

2. Respuesta pastoral a dicho desafío

Esa respuesta tiene que tomar en consideración al menos los datos siguientes: en primer lugar, algunas de las *causas* más notorias de la situación actual y, segundo, aquellos fenómenos sociales que ya contienen en sí, como *en germen*, la solución del problema.

Con respecto a lo primero, estimamos que una de las raíces del actual hiato entre los valores del catolicismo popular y las estructuras sociales injustas está en el hecho de que la síntesis cultural latinoamericana se dio más en el plano de la vida y convivencia inmediatas, de las intuiciones del corazón y de los símbolos, más que en el de las instituciones, la organización de los estados y las mediaciones objetivas racionales (científico-técnicas) y sociomateriales; es decir, se dio más en lo simbólico y ritual que en lo estructural. Le faltó una suficiente encarnación eficaz en las dimensiones de la producción, de las relaciones de poder, del Estado, de las ciencias, etc.

Según mi opinión una explicación insuficiente de ese hecho se limita a atender a la idiosincrasia de las culturas ibéricas e indígenas, de cuyo mestizaje nació América Latina. Con todo dicha idiosincrasia explicaría *otro estilo* de las mediaciones históricas y otro modo de ser moderno, pero no el hiato entre aquellas y los valores ético-culturales que deberían encarnar.

Estimo en cambio que una de las causas principales de dicho hiato fue la relación de dependencia estructural de América Latina con respecto a sucesivas potencias coloniales o neocoloniales. Estas dejaron tanto menos ámbitos libres para un desarrollo autónomo cuanto más exterior fue su dominio con respecto a los valores culturales latinoamericanos, y cuanto menos contradictoria fue esa dominación consigo misma¹⁹.

¹⁸ Cf. G. Gutiérrez, *Beber de su propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo*, Lima, 1983. Sobre el santuario de San Cayetano cf. G. Rodríguez Melgarejo, "Servicio al pueblo de Dios desde un santuario", en op. cit. en la nota 14, 325-343.

¹⁹ Cf. Equipo de Reflexión Filosófica, "Dimensión histórica de la filosofía latinoamericana (Documento de trabajo)", *Anthropos* (Caracas) 5 (1984), 3-19. Con respecto a la relación entre el núcleo de valores de una cultura y las formas que de suyo deberían expresarlos y configurarlos (costumbres, instituciones, estructuras de convivencia, etc.) señala el Documento de Puebla que ello sucede "cuando (las formas) no son impedidas o reprimidas por la intervención de otras culturas dominantes" (cf. DP 327).

Así es como, por ejemplo, España, a pesar de la conquista sangrienta y de las relaciones mercantilistas de dominación, dejó sin embargo amplio espacio para un mestizaje doloroso, pero fecundo, de razas y culturas, y aun para la cuestión de conciencia y el cuestionamiento teológico con respecto a los "justos títulos" de los Reyes Católicos para ser soberanos de estas tierras.

Cuando luego se dieron signos de un desarrollo autónomo de estructuras económicas, jurídicas o políticas —pienso, por ejemplo, en el intento artiguista de reforma agraria y social, en la lucha por la confederación de pueblos libres en el Río de la Plata, en los pasos hacia una modernización económica autónoma en Paraguay bajo los López, etc.—, entonces el imperialismo británico torpedeó y destruyó esos intentos, no en último lugar por mediación de sus colaboradores locales. Otro claro ejemplo de intervención imperialista es la política de los Estados Unidos en América Central, a través de toda su historia hasta nuestros días.

En íntima relación con la primera se da una segunda causa del hiato denunciado por Puebla, a saber, la separación de las élites (sociales, políticas, culturales) con respecto al pueblo, sus intereses y valores. Como lo dice el Documento de Puebla: "Se ha señalado la incoherencia entre la cultura de nuestro pueblo, cuyos valores están impregnados de fe cristiana, y la condición de pobreza en que a menudo permanecen retenidos injustamente. Sin duda las situaciones de injusticia y de pobreza aguda son un índice acusador de que la fe no ha tenido la fuerza necesaria para penetrar los criterios y las decisiones de los sectores responsables del liderazgo ideológico y de la organización de la convivencia social y económica de nuestros pueblos"²⁰.

Pues muchas veces esos sectores, guiados por sus intereses egoístas, o bien se opusieron en forma conservadora y reaccionaria a las necesarias reformas, o bien para hacerlas imitaron servilmente los paradigmas científicos, los modelos técnicos y las instituciones políticas, sociales y económicas de Inglaterra y Francia, primero, y luego, también de Norteamérica, en vez de poner lo válido de los adelantos modernos al servicio de los intereses y la cultura del propio pueblo. Peor aún, no pocas veces se convirtieron en meros gerentes de dominación económica, cultural y política. Tales élites se separaron tanto más de su propio pueblo cuanto más las potencias dominadoras de turno se distanciaban de la cultura popular latinoamericana.

A pesar de ello, "la religiosidad del pueblo latinoamericano

²⁰ Cf. DP 436-437.

—según Puebla— se conviert(e) muchas veces en un clamor por una verdadera liberación” porque a los “valores de dignidad personal y de hermandad solidaria” —según ya lo dijimos— los “lleva en su corazón como imperativos recibidos del Evangelio”. En consecuencia “por su parte el pueblo movido por esta religiosidad, crea o utiliza dentro de sí, en su convivencia más estrecha, algunos espacios para ejercer la fraternidad, por ejemplo: el barrio, la aldea, el sindicato, el deporte. Y entre tanto, no desespera, aguarda confiadamente y con astucia los momentos oportunos para avanzar en su liberación tan ansiada”²¹.

De ahí que la pastoral deba atender a esos “espacios de convivencia solidaria”²², que el pueblo —muchas veces movido por su misma religiosidad— se está creando, y en los cuales está ya ejerciendo su papel de sujeto histórico, aunque en un nivel microsocial, pero ya más que meramente familiar. De hecho la pastoral popular ya tiene muy en cuenta y promueve esos espacios de libertad, para así ir respondiendo al desafío arriba mencionado.

Ello sucede siempre cuando y porque la religión del pueblo y su potencial evangelizador, liberador y creador de identidad cultural se ponen en conexión *explícita* con otras dos instancias a las que implícitamente están íntimamente ligados: por un lado, con la Palabra de Dios —que, según Puebla, está encarnada en el catolicismo popular²³— y, por otro lado, con la praxis histórica popular²⁴ en cualquiera de sus niveles: desde el estrictamente pastoral, pasando por el barrial, el sindical, etc., hasta el político.

Las experiencias de las comunidades eclesiales de base, los círculos bíblicos, la pastoral popular en los santuarios urbanos, la formación de dirigentes populares, el acompañamiento pastoral de distintas asociaciones libres del pueblo (cooperativas, sociedades de fomento, clubes de madres, sindicatos, etc.), etc., están mostrando la fuerza evangelizadora de cultura y socialmente liberadora que nace de una espiritualidad nueva enraizada en la religiosidad popular tradicional, gracias al mutuo fecundamiento de las tres instancias mencionadas: la piedad popular, la Palabra de Dios y la práctica histórica de la caridad. Pues la religiosidad es purificada, revivificada y fortificada por su renovado contacto con la Sagrada Escritura. Y, por otro lado, la fuerza de la fe encarnada en cultura a través de la religión popular no se queda entonces en lo meramente simbólico y ritual, sino que, sin de-

²¹ Cf. DP 452.

²² Cf. DP 414.

²³ Cf. DP 450.

²⁴ Sobre este punto véase, entre otros, D. Irrarrázaval, *Religión del pobre y liberación*. - En Chimbote, Lima, 1978.

jarlo de lado, toma cuerpo también en la práctica y la realidad social seculares.

Se van creando así relaciones sociales de nuevo cuño, se experimentan y organizan la comunión, la participación y la corresponsabilidad del pueblo, se muestran y estructuran nuevas formas de ejercer la autoridad en la Iglesia y la sociedad: todo lo cual es también eventualmente transferible al orden macrosocial secular. Asimismo se van originando los ya citados espacios de fraternidad y libertad, y se va formando un nuevo tejido social, que —como en germen— anticipa una sociedad nueva.

Por consiguiente la pastoral popular responde al desafío arriba mencionado y a sus causas mediante la íntima unión de la religión del pueblo con la Palabra de Dios y con la praxis que busca dar eficacia histórica a la caridad, porque el pueblo mismo ya ha comenzado a superar por ese camino el hiato entre los valores de su fe y religiosidad y, por otro lado, las estructuras de su convivencia. Además, de ese modo están emergiendo nuevos valores, organizaciones, instituciones, etc., es decir, nuevas mediaciones históricas, así como también nuevos dirigentes que surgen desde el seno del pueblo. En otros casos se da también una especie de “conversión socio-cultural” de algunos hombres y mujeres pertenecientes a las élites (religiosas, sociales, políticas, artísticas, científicas, etc.) ya existentes, quienes vuelven al pueblo mediante una sincera “opción preferencial por los pobres”. Por último, por ese camino se promueve también la solidaridad continental latinoamericana, pues ésta tiene en el catolicismo popular uno de los vínculos que trascienden todas las fronteras. Una tal solidaridad histórica cobra enorme importancia en vista de la lucha común contra los imperialismos.

La pastoral popular debe, por consiguiente, saber detectar tanto los espacios sociales en los cuales ya se está formando el nuevo tejido social cuanto los nuevos tipos de liderazgo que están naciendo desde el pueblo, a fin de acompañarlos con el Evangelio para contribuir a que permanezcan fieles a éste y a la cultura popular, en el seno del pueblo y a su servicio.

Por otro lado, es también importante que en las élites salidas del pueblo (o “convertidas” al mismo) se realice una fecunda *transferencia* de actitudes y perspectivas con respecto a las dimensiones socio-culturales en las cuales funcionan como élites. Pues no sólo es posible transferir actitudes y relaciones ético-sociales desde los niveles micro-sociales al macro-social —según ya lo apuntamos más arriba—, sino también transferir a las otras dimensiones de la actividad humana, tanto práctica como teórica, las actitudes ético-sociales globales y los horizontes englobantes

de comprensión surgidos desde la opción por los pobres (y de los pobres mismos por los otros pobres).

Pues las actividades específicas en las cuales se mueven los políticos, educadores, científicos, técnicos, artistas, etc. en cuanto tales, son *actividades humanas*. Y, en cuanto lo son, ellas se mueven dentro de un horizonte englobante de sentido de la vida, el cual se encuentra orientado por las opciones fundamentales con respecto a la misma.

Según Jean Ladrière se dio en los países industrializados un proceso semejante de transferencia, pero inverso del que más arriba sugerimos. Pues las actitudes, valores y perspectivas que promovían las ciencias y las técnicas modernas fueron *indirectamente* transferidas a las otras dimensiones de la cultura, entre ellas, la ética y la estética²⁵. Por nuestra parte opinamos que en América Latina la transferencia opuesta no sólo es posible, sino que de hecho en ciertos casos ya se está realizando.

Una tal trasposición de actitudes (subjetivas) y de perspectivas (objetivas) humanas globales a los campos regionales específicos de las distintas actividades humanas prácticas o teóricas (en cuanto también son actividad) no lesiona su respectiva autonomía y su racionalidad específica irreductibles, porque se trata de un influjo *indirecto* y *hermenéutico*, solamente inspirador y orientador. Dicho influjo es posibilitado por la *unidad* de la acción humana²⁶ y del horizonte de sentido global que le corresponde.

Por otro lado, los horizontes regionales correspondientes a los distintos ámbitos de la cultura y la actividad humana (práctica y teórica) —que hayan sido influidos indirectamente por las nuevas opciones, valoraciones y actitudes ético-históricas— pueden a su vez ser reflexivamente objetivados y tematizados (aunque nunca del todo) en nuevas categorías interpretativas, paradigmas de comprensión, métodos, teorías y/o modelos, según la racionalidad específica de cada uno de dichos ámbitos (es decir, el de tal o cual ciencia o técnica, de la política, la economía,

²⁵ Cf. J. Ladrière, *Les enjeux de la rationalité. Le défi de la science et de la technologie aux cultures*, UNESCO, 1977.

²⁶ Sobre la unidad de la acción humana en la distinción de sus diferentes dimensiones cf. M. Blondel, *L'action (1893)*, París, 1950². Acerca de la aplicación de la noción fenomenológica de horizonte al problema de la relación entre filosofía y ciencias del hombre cf. S. Strasser, *Phénoménologie et sciences de l'homme. Vers un nouvel esprit scientifique*, Louvain-Paris, 1967. Ambas contribuciones pueden iluminar la cuestión del "cambio de paradigmas" en las ciencias según Th. Kuhn.

el arte, etc.)²⁷, aunque, claro está, deberán en cada caso verificarse o validarse en la experiencia respectiva.

Por consiguiente se da de ese modo la posibilidad de evangelizar los estilos de vida, los modos de pensar y las instituciones de la cultura y la civilización modernas, evangelización *indirecta* que parte de la opción cristiana por los pobres y su piedad y cultura populares y, sin embargo, respeta su respectiva autonomía secular²⁸. Pues hasta ahora muchos de los valores, descubrimientos científicos e instituciones modernos sirvieron de hecho —en el real proceso histórico— como instrumentos de dominación.

Por lo tanto creemos que la sabiduría del pueblo latinoamericano —que según Puebla se expresa en su piedad popular²⁹— puede convertirse en *lugar hermenéutico* de una evangelización liberadora de la sociedad y la cultura, de modo que éstas se orienten hacia aquella síntesis de lo antiguo y lo moderno que —según ya lo citamos— propugnaba y preanunciaba Pablo VI.

Por un tal objetivo debe trabajar la pastoral de la cultura, a fin de que el potencial evangelizador y liberador de la religión del pueblo sea profundamente actualizado y dinamizado por la Palabra de Dios y se traduzca prácticamente en nuevas, más justas y más humanas mediaciones históricas.

De ese modo la religiosidad popular no sólo resistirá eficazmente a las amenazas de secularismo o privatización, ni sólo volverá a renovarse desde dentro, sino que, además, será una de las bases más sólidas de una reevangelización, humanización y liberación de sociedad y cultura en América Latina, cuyo sujeto sea el pueblo pobre y creyente.

²⁷ Aplicamos a nuestra problemática la teoría del método de B. Lonergan acerca de la relación entre el horizonte de comprensión y las "foundations": cf. su obra *Method in Theology*, New York, 1972, cap. 10 y 11.

²⁸ Véase el capítulo 8 de mi libro *Evangelización, cultura y teología*, donde hablo de la evangelización de la cultura moderna a partir de la religiosidad popular como lugar hermenéutico. También cf. mi artículo: "Posibilidades de evangelización del pensamiento universitario", *Stromata* 44 (1988), 139-152.

²⁹ Cf. *DP* 448 y 413.