

Sociología

DE LA TOTALIZACION A LA INCULTURACION EN AMERICA LATINA

Rodolfo Ramón de Roux, S. J. *

INTRODUCCION

Existe actualmente una toma de conciencia muy viva sobre los **condicionamientos históricos de la fe** (1). Los "valores cristianos", el "evangelio"; los "sacramentos", etc, no existen en el aire, sino en cristianos e instituciones cristianas históricamente determinadas (por idioma, raza, cultura, familia, profesión, relaciones sociales, situación de clase, etc).

El análisis de todas estas mediaciones y determinantes históricos de los cristianos, hace surgir una sistemática **sospecha** frente a cualquier formulación abstracta o universal.

El recurso a una "**metodología de lo abstracto**", es decir, de enunciados teológicos que sistematizados forman un conjunto que trasciende precisamente lo específico y concreto de las personas y de las instituciones, plantea dos problemas:

a) Si fuera posible enunciar "valores universales" o "principios generales" o una "ciencia teológica", que abstractera de todo condicionamiento histórico concreto; si pudiéramos delimitar un ámbito aseptico y neutro, que prescindiera de todo lo contingente, se nos atravesaría la consiguiente pregunta: ¿qué influencia podría tener el resultado de este esfuerzo sobre los hombres e instituciones concretas?.

b) Una superación, por el camino de la abstracción teológica, de las mediaciones y determinantes históricos de la fe, es muy **relativa**. Y lo es porque todo enunciado teológico general depende en buena parte del avance de las ciencias humanas y de la mutación de las situaciones históricas (2).

Añadamos que la "sospecha" respecto a las formulaciones absolutas o "neutras" en materia teológica no porviene simplemente por un "preciosismo" intelectual

* *Licenciado en Filosofía y Teología, Candidato al Magister en la especialidad de Historia de la Iglesia, Universidad Javeriana, Facultad de Teología.*

(1) *Reflexiones interesantes sobre el tema en RICHARD GUZMAN J. P., "La negación de "lo cristiano" como afirmación de la fe", en Pueblo oprimido, Señor de la Historia, Tierra Nueva, Montevideo, 1972, pp 35-48.*

(2) *Cfr. por ejemplo, en materia de sacramentología, las breves pero interesantes anotaciones que sobre la evolución histórica de la relación Iglesia-Mundo y su influjo en la variabilidad de los sacramentos hace G Y P. M., Problemes de théologie sacramentaire, en "Le point théologique. Recherches actuelles. II, Beauchesne, Paris, 1972, pp. 167-180.*

o un hipercriticismo metodológico. La preocupación tiene implicaciones muy concretas. Sucede que si una persona o institución no tiene una conciencia crítica de los determinantes históricos de la fe que profesa, quedará inconscientemente identificada y encerrada en tales condicionamientos. Toda posibilidad de crítica, evolución, cambio o posible sustitución, queda fuertemente reducida.

El "hecho social" no es una "naturaleza pura" ni un "hecho en bruto" sino algo **construido**, que hay que rescatar tanto de las evidencias colectivas del grupo social estudiado como de las representaciones espontáneas del investigador.

Como trabajo en gran parte por realizar en el campo de los estudios sobre la vida de la Iglesia, me parece importante el que se emprenda el examen de la relación de los elementos de estructuras eclesiales concretas, con el fin de que, al final de un tratamiento de las informaciones recibidas, aparezca el **sistema de relaciones sociales** en el que se inscriben los acontecimientos, expresiones, acciones, del grupo estudiado. Se trataría de encontrar las **condiciones y las modalidades de producción** de las manifestaciones propias de tal grupo en un determinado período o época histórica.

Construir, o reconstruir, el sistema social en el que funciona un grupo, teniendo en cuenta su teoría y sus prácticas, no

es otra cosa que tratar de restituirle a ese grupo sus condiciones de producción, de estructuración o de difusión. No se trata con esto de negar como error el "sentido" o el "mensaje" de dicho grupo, sino de **situarlo en su función social** para restituirle su validez relativa, pues nada existe liberado de las determinaciones de la historia.

Vengamos al caso de la Iglesia católica. Esta pretende aportar un sentido a la existencia. Las ciencias sociales tienen el oficio de mostrar cómo ese "sentido" no está **más allá** de una sociedad, de unas instituciones o de unas determinaciones concretas, sino que es también su producto, ya que el "sentido" no está desligado de un funcionamiento social, como la teoría no lo está de una práctica, ni el objeto conocido de un sujeto cognoscente. El "sentido" nos es comunicado en la medida en que un funcionamiento social produce "sentidos", es decir, estructuras e instrumentos de intercambio entre los componentes de un grupo humano, solidaridades y adhesiones según intereses éticos, representaciones de la vida, fidelidades a una historia, etc. El "sentido" que no fuera tal cosa estaría socialmente muerto; sería insignificante, algo ya "sin sentido".

Un estudio histórico que aborde las condiciones de producción y el funcionamiento social del hecho cristiano, sería muy útil para una teología que no quiera huir de las condiciones sociales e históricas que originan un "discurso creyen-

La relación Iglesia-Mundo varía según las situaciones históricas. No es lo mismo una Iglesia en situación de evangelización en medio de un mundo pagano, en una situación de cristianidad o en un ambiente post-cristiano.

La variedad de situaciones trae consecuencias para los mismos sacramentos, por ejemplo, en la relación fe-sacramento, en la relación más comunitaria o más individual con los sacramentos, en la modalidad más o menos ritualizada de su celebración.

Respecto a la relación fe-sacramento anota GY (o. c. pág. 172-175) que en una situación de cristianidad, al menos en línea de principio, la fe no hace problema, y parece bastar el binomio opus operatum - ausencia de obex. En cambio en una situación de primera evangelización en ambiente pagano, el binomio fe y sacramento es muy importante, sobre todo a nivel del bautismo, que funda la Iglesia como congregatio fidelium.

Esta variedad de situaciones históricas afecta también el acercamiento más comunitario o más individual a los sacramentos :

En la Iglesia antigua este acercamiento era ante todo comunitario. Los sacramentos eran considerados como acontecimientos de la historia de salvación para el pueblo de Dios, antes de situarlos en una óptica personal-individual.

En medio de un mundo que no es cristiano, los sacramentos procuran ante todo una integración a la Iglesia;

inversamente, en una sociedad cristiana, como aquella en la que se elaboró la teología escolástica, lo que está en primer plano es el aspecto personal de los sacramentos, aunque no se olvide su dimensión eclesial y comunitaria.

te". Con este aporte, la reflexión teológica podría hacer aparecer la relación vivida con la Escritura y el dogma y su función social precisa, tal como es producida por una sociedad en una determinada etapa del desarrollo histórico de la tradición cristiana. Tal vez sería éste camino para quebrar cierto carácter idealista y abstracto que se le reprocha a la teología cuando omite la práctica concreta de los cristianos como principio de lectura del texto bíblico o dogmático.

Las siguientes reflexiones obedecen al interés de tener en cuenta, aunque sea en forma embrionaria, algunos elementos que nos ayuden a ser conscientes de ciertos condicionamientos históricos de nuestro ser cristiano en América Latina.

1. TOTALIZACIÓN Y ALTERIDAD

La visión china de su país como el "reino del centro" tiene su contrapartida en las dicotomías griega y judía de la humanidad en griegos y bárbaros, judíos y gentiles. Si "todos los caminos conducen a Roma", Delfos era para los griegos el "ombligo" del mundo, así como la ciudad de Cuzco lo era para los incas.

Toda civilización (3) tiende a "totalizarse", es decir, a exclusivizarse, a rechazar como "bárbaro" lo que está "fuera" de ella.

Para tipificar esta situación que atraviesa la historia de la humanidad, sirve el siguiente pensamiento de Parménides: "el ser es, el no ser no es". Qué quiere decir ésto? Que el ser es uno, es la totalidad; lo

que está fuera de la totalidad es el no-ser. Cuando la ontología baja de la esfera del pensamiento puro y logra que ese ser-totalidad se identifique con una determinada civilización, encontramos postulada ético-políticamente la muerte del "otro" (llámesele "bárbaro", negro, indio), del "no ser". Tenemos entonces su alienación (*alienus* otro), es decir, alguien que era "otro" es ahora apropiado, poseído por otro que sí, el dominador, que se enaltece a costa de la alienación del "otro".

Un análisis más detallado de la "Totalidad" mostraría cómo también ella se diferencia internamente en un "lo mismo" y en un "lo otro"; siendo, "lo mismo" un determinado sexo (p. e., el varón), un grupo de personas, una clase social, etc, que encarnan y tipifican el ideal de la totalidad. El hombre unidimensional es precisamente un hombre que se "totaliza", y que con él "totaliza" una parte de la sociedad volviéndola *autocrática*, es decir, que se gobierna por sí y a partir de sí, dominando a la otra parte de la sociedad.

Esta "totalidad" es unidimensional en el sentido de que no hay "otro": si éste intenta colocarse como "otro" evade la opresión, se le reprimirá como "subversivo" (4).

La "Totalidad" genera un proceso de inclusión y abusiva apropiación del "otro" que está en la antípoda de una existencia cristiana; precisamente la grandeza de la llamada que significa la fe cristiana para el hombre consiste en exigirle el "éxtasis", el salir de la totalidad de sí mismo (5).

(3) *No entro en distinciones técnicas entre "civilización" y "cultura". Basta decir que por civilización entiendo la manera como un grupo humano amplio (nación, continente) organiza su existencia. La cultura en sus diversas formas (literatura, filosofía, religión, etc), vendría a ser la expresión del "ser", de los valores, de la manera como una civilización se comprende a sí misma.*

*Para nuestro propósito me parece interesante e ilustrativo anotar que, según el diccionario, civilización significa "acción de civilizar". Civilizar significa "sacar del estado salvaje". La raíz de estas palabras está en el latín *cives*, ciudadano. Ciudadano es el miembro pleno de la "Totalidad"; el que no es ciudadano es el que está "afuera" de la totalidad, el "no-ser", el "bárbaro".*

(4) *DUSSEL E., "Para una fundamentación dialéctica de la liberación latinoamericana"; en Stromata, Buenos Aires, enero-junio 1972, p. 79. En diferentes escritos, Dussel examina cómo ha funcionado históricamente la dialéctica de la "totalización" en América Latina.*

(5) *RATZINGER J., "Salvación e Historia", en Selecciones de Teología 40 (1971) 322.*

2. AVENTURAS DE LA "TOTALIZACIÓN" EN LATINOAMÉRICA

América Latina surge del encuentro, a finales del siglo XV, entre lo hispánico y lo amerindio. En este encuentro lo hispánico domina la estructura social, económica, cultural del indio. Para ser más exactos hay que decir que no se dió un verdadero encuentro; valga un ejemplo: aun antes de pisar tierra, Colón, al sentirse salvado, le puso a la isla "San Salvador", sin molestarse en preguntarle al aborígen si la isla se llamaba Guahananí.

No podemos olvidar, como católicos, que las actuales sociedades latinoamericanas tuvieron su origen en una conquista violenta, mediante la cual, pueblos católicos de la Europa de los siglos 16 y 17, impusieron su dominación social sobre los pueblos nativos del continente y, más tarde, la extendieron a los miles de negros esclavos traídos del Africa. Esta dominación violenta fué llevada adelante por el pueblo español con una conciencia de misión mesiánica: la de establecer en los pueblos conquistados una 'Cristiandad'.

Como en tantas otras épocas de la historia, un grupo humano en expansión conquistadora (en nuestro caso, España) se exclusivizó (6), se "totalizó", rechazó como "bárbaro" todo lo que estaba "fuera", todo lo que no era él. La única posibilidad que le quedó al "otro", al "bárbaro", fue la de ser dominado, la de repetir por aceptación voluntaria o impuesta los ideales del conquistador, que se presentaba como criterio de verdad y patrón de comportamiento. El conquistador que se impone cree que el "otro" debe ser "lo mismo" que él, y en consecuencia propo-

ne su mismo proyecto: Nueva España, Nueva Granada, Nueva Córdoba; todas son nuevas ciudades, pero en verdad no hay novedad, es la reiteración de "lo mismo". El "nuevo mundo" está ahí y sin embargo es olvidado, es un no-ser, son los infieles. Es lógico, entonces, que el español, el europeo, siendo el hombre se haya preguntado si el indio también lo era!

La empresa conquistadora española revistió la ambigüedad de una misión colono-evangelizadora. España, después de siete siglos de lucha contra los no-cristianos, se acostumbró a vencer al pagano, al infiel, que debía ser civilizado y convertido. A éste había que dominarlo por las armas, para luego "predicarle" el Evangelio. La evangelización se confunde con el adoctrinar (decir el catecismo); y esta evangelización-adoctrinación se hace introduciendo, casi siempre forzosamente, otro sistema de comunicación, es decir aculturando abusivamente. Una civilización que se "totaliza" y consolida con la convicción de tener a Dios de su parte (el caso del "requerimiento" español es patente y patético) (7), procede en nombre de un cristianismo identificado con el proyecto hispánico colonial, a conquistar el "nuevo mundo".

No hay que desconocer el surgimiento profético de una minoría de ruptura (el profeta es siempre el que rompe con la absolutización idolátrica de la "Totalidad") con la estructura que se pretendía justificar y consolidar. Es la minoría representada por las grandes figuras misioneras como Montesinos, Las Casas, Juan del Valle, Antonio de Valdivieso. Minoría de los que dieron lugar al "otro" -al indio, al pobre- en su dignidad de hom-

(6) Por lo general la expansión de las religiones ha ido unida a la expansión de los Imperios y de los Estados, es decir, ha corrido pareja con una expansión geopolítica. Sin embargo, la expansión del primer cristianismo no fue así. Podemos pues preguntarnos si la evangelización cristiana es equivalente, sin más, a cualquier expansión religiosa. La pregunta nos atañe directamente pues América Latina fue evangelizada católicamente en la expansión del imperio español. Vino luego la evangelización protestante junto a la penetración neocolonial de Inglaterra y EE. UU., aunque esta evangelización no ha tenido el peso histórico alcanzado por la española.

(7) El "Requerimiento" fue un documento que se debía leer a los aborígenes antes de emprender una expedición contra ellos; el escrito exhortaba a los nativos a aceptar a su nuevo soberano y adoptar el cristianismo.

El requerimiento fue el resultado de la controversia desatada en 1512 acerca de la legitimidad de la guerra contra los indígenas. Redactado en 1513, en él se legitimaba la conquista española en virtud del señorío político adquirido por el Rey a raíz de las bulas papales de 1493.

bre; de los que delataron la injusticia de la "encomienda", de la conquista, de las "pacificaciones" por las armas, y distinguieron entre el Evangelio y una cultura, entre cristianismo y cristiandad (es decir, el cristianismo de la "Totalidad"). Fue la minoría que concibió la evangelización como un servicio desde el otro y para el otro, como la organización de un nuevo orden de liberación humana, económica, política y cultural. A la incipiente consolidación del proyecto hispánico colonial ellos le echaron en cara su pecado, su injusticia, permitiendo la novedad del indio y no el servilismo hacia lo hispánico identificado con lo cristiano.

Durante el largo período de la **época colonial**, que sucede a la rápida expansión conquistadora, se estructura el "todo" del proyecto hispánico en las Indias Occidentales. El indio y el negro son incluidos en ese "todo" como una parte dominada y oprimida en la encomienda, la mita, el servicio personal, la esclavitud. Al pobre se le hace graciosamente partícipe del "don" de la hispanidad. Se consolida entonces la burocracia hispánica y la oligarquía criolla: grupo de los que tienen los resortes del poder y una correspondiente visión del mundo, lo que va a configurar hasta el presente la vida de las clases dominantes.

La Iglesia, en cuanto institución jerárquica, se encuentra colocada en la burocracia hispánica y la oligarquía criolla. Los obispos indios de toda la época colonial se cuentan en los dedos de una mano. La Iglesia fue "totalizada"; solo por excepción se abrió a la exterioridad del sistema constituido. Esa excepción, ese elemento de "ruptura", lo constituyen los misioneros que se internan más allá de las fronteras establecidas por los conquistadores. Sin embargo, también los misioneros participaban de una fe ingenuamente dependiente del cristianismo hispánico y, por ello, no llegaron a escuchar plenamente la voz del "otro", la originalidad del "pueblo" latinoamericano.

La **Independencia** de España dejó intacto en lo esencial el desorden establecido. América Latina pasa de ser una colonia hispánica a ser una neocolonia dentro del pacto propuesto por Inglaterra. La burocracia hispánica desaparece mientras la oligarquía criolla toma el poder, dependiente de la nueva metrópoli.

La cristiandad colonial entra en crisis. La desaparición de la burocracia hispánica significa para la iglesia la desaparición de gran parte de sus obispos, realistas porque el Rey los había propuesto a Roma (patronato), y el regreso a España del alto clero. Otra parte del clero había apoyado la plutocracia criolla en su movimiento independentista. La Iglesia jerárquica continúa formando parte de la oligarquía criolla y no modifica sustancialmente su posición en la estructura social.

Mantiene, por lo general, su apoyo al poder establecido en espera de contraprestaciones oficiales con el fin de mantener sus bienes económicos, su control sobre la educación y la fuerza obligatoria de las instituciones propias de la cristiandad.

El ataque del grupo liberal, anticlerical y anticatólico, que invita a las Iglesias protestantes y hace intervenir activamente a la cultura laicista en la vida latinoamericana de fines del siglo XIX, arrinconó a la Iglesia, que se apoya en un estrato tradicional, oligárquico colonial. La Iglesia aparece entonces como integralmente conservadora, y los conservadores como, por esencia, católicos.

La Iglesia continúa identificando la **cultura** de la época colonial e hispánica con la fe concreta de la Iglesia. La fe se confunde así con el **conocimiento culto** de una doctrina tradicional (preocupación por la transmisión memorística de un catecismo y por asegurar la ortodoxia) (8).

Con el correr del tiempo se produce la confluencia conservador-liberal; la oligarquía burguesa tiende a ser conservadora

(8) El siguiente ejemplo nos puede hacer vislumbrar los problemas

- de un cristianismo de verdades que hay que "saber";

- de un choque cultural donde el Evangelio solo puede darse en base a la imposición, logrando sólo una aceptación aparente y superficial.

en lo cultural y religioso, y liberal en lo económico-político. La fe cristiana, ante la "amenaza" del comunismo, se confunde con el poseer y defender la "civilización occidental y cristiana". Nos encontramos con el intento de una "Nueva Cristiandad" (Partidos demócrata-cristianos, sindicatos cristianos, Acción Católica, sociología "cristiana", universidades "católicas", etc.), y con la formulación de una teología de la "seguridad nacional" como la que vemos realizada en Brasil, Chile, Uruguay, Argentina.

Sobre todo a partir del Vaticano II (1962) y de Medellín (1968), se han venido haciendo más significativos, dentro de la institución eclesial, los elementos de ruptura con el orden establecido, aunque esto aparece todavía como algo marginal y llevado adelante por unas minorías dentro de la Iglesia. El pueblo, con su tipo específico de religión, va conformando la Iglesia de los pobres, una Iglesia en expectativa, cada vez más consciente de la necesidad de liberación.

3. SOBRE EL CATOLICISMO POPULAR

El catolicismo popular (9) muestra una situación en la que se da una ambigua

unificación entre valores meramente culturales y valores religiosos, indentificando el conjunto con el cristianismo. Podríamos decir que la cristiandad es el cristianismo, o el catolicismo, de la "Totalidad". Esto comporta una situación de "catolicismo sociológico" en la que se equiparan, por ejemplo, ser católico y ser colombiano (10).

Al desaparecer la cristiandad, la religión de esa forma cultural no tendrá más ámbito para su ejercicio y desaparecerá igualmente. El cristiano militante en Latinoamérica, sobre todo cuando ha vivido dentro de la experiencia del ideal de la "nueva cristiandad" (1930-1961) sufre en su propia conciencia un pasaje doloroso de un tipo de religiosidad apoyado en la cristiandad (aunque sea como ideal futuro) a otro tipo de religiosidad que debe ser ejercida en una sociedad pluralista. Se trata de una crisis de pasaje, de éxodo -en la cual se añoran con frecuencia las cebras de Egipto-, a nivel de pastoral, de espiritualidad, de maneras de cumplir la misión de obispo, de laico, de sacerdote.

No podemos despreciar con actitud de élite aristocrática al catolicismo popular, (11) éste constituye una expresión de la comprensión cotidiana del pueblo latino-

En cierta ocasión el Padre Fidel de Montcar, Prefecto Apostólico del Caquetá y Putumayo en 1905, estaba explicando el juicio final a unos indígenas: Jesucristo ha de volver a resucitar a los vivos y a los muertos. Cuando quiso tantear el efecto de su explicación preguntó a un indígena:

- Tú crees que Jesucristo volverá a la tierra?
- No taita Pagre, no creo.
- Por qué no crees?
- No sé, taita Pagre.
- Pues mira, tienes que creer que Jesucristo, El mismo lo dijo, y el que no cree en esta verdad es un hereje. Crees ahora?
- No taita Pagre.
- Mira, te vuelvo a decir que si no crees en esto, no eres buen cristiano, eres hereje y entonces no podrás entrar en la Iglesia y cuando te mueras tendremos que enterrarte en el potrero.
- Bueno taita Pagre, yo ya creo, pero verás cómo no viene.

IGUALADA Francisco de, *Indios Amazónicos, Colección Misiones Capuchinas VI, 1a. parte, Barcelona, 1948, p. 147, citado en "Antropología y teología en la acción misionera", Indo American Press, Bogotá, 1972, p. 28.*

El "yo creo, pero verás cómo no viene" es la expresión más concreta de una fe desarticulada de una convicción personal.

- (9) Lo "popular" no corresponde aquí a situación económica sino a la expresión de una religiosidad insatisfecha -porque la expresión "oficial" no ha tenido suficientemente en cuenta sus exigencias- que busca cauces sustitutivos.
- (10) Para las líneas generales de una historia del surgimiento de la religiosidad del "catolicismo popular" cfr. DUSSEL E., *Historia de la Iglesia en América Latina, Nova Terra, Barcelona, 1972, pp. 164-168.*
- (11) Es fácil, al tratar el tema del "catolicismo popular", colocarse en la categoría de los "enseñantes", es decir de los detentores legítimos de la cultura legítima, a la vez que se coloca a aquellos que son designados como productores de ese "catolicismo popular" en situación de dependencia, como alumnos o ignorantes de la cultura de los "amos".

americano y es una de las formas con que se "reviste" la conciencia popular. "La religiosidad popular es, en efecto, en cierto grado, la protesta de la conciencia indígena y mestiza sometida a una cultura, una religión y una moral extranjera, pero que reconstituye bajo los nombres y las formas de éstas los elementos de su propia identidad religiosa y cultural" (12), lo que da lugar a **yuxtaposiciones y sincretismos** (13).

La importancia que le atribuimos a la religiosidad y al catolicismo popular no son, en manera alguna, el llamado a una actitud ingenuamente "populista" que encuentra bueno todo lo que procede del "pueblo", por el simple hecho de venir de allí.

Es sabido que las investigaciones sobre el catolicismo popular destacan las **actitudes conformistas y pasivas** que engendra. Aun lo que, como E. Dussel, ven en el catolicismo popular un legítimo reflejo y expresión del hombre latinoamericano, concluyen que es una manifestación de ciertas exigencias del hombre en estado de inautenticidad, y que no puede permitírsele que crezca porque refleja una conciencia todavía infantil e ingenua que debe ser superada. Sobre este punto habla de manera explícita la Semana Internacional de Catequesis (Medellín 1968) cuando dice: "Las manifestaciones de la religiosidad popular -si bien a veces contienen aspectos positivos- son, dentro de la rápida

evolución de la sociedad, expresión de grupos alienados, a saber: de grupos que viven de manera despersonalizada, conformista, y acrítica y que no se esfuerzan por cambiar la sociedad. Esta especie de religiosidad es mantenida y en parte estimulada por las estructuras dominantes, a las que la Iglesia pertenece... La expansión de este tipo de religiosidad frena, por su parte, el cambio de las estructuras de la sociedad (14).

A pesar del anterior diagnóstico, el hecho de la religiosidad y del catolicismo popular continúa siendo algo que no se puede echar sin más a un lado, si es que se espera integrar a grandes sectores del pueblo latinoamericano a una gesta histórica por su liberación. Por otra parte el fenómeno tampoco es despreciable si se tiene en cuenta el número creciente de esfuerzos significativos por reorientar la dinámica de la religiosidad popular en direcciones políticas y sociales transformadoras. Situación que alarma a numerosos sectores -lo que es prueba de su importancia- y plantea el problema álgido de la "instrumentalización" de la religiosidad.

Ciertamente el hecho presenta sus ambigüedades - que hay que someter a crítica y revisar en las actuaciones históricas concretas y no en el campo de las "verdades abstractas". Pero hay que tener en cuenta que, para un número creciente de cristianos, esta "movilización" de la potencialidad de la religiosidad popular no

El tema del "catolicismo popular" no debería enfocarse en términos de degradación respecto a una forma "sabia", "ilustrada" o "verdadera" de expresión creyente, sino en términos de (a) relaciones sociales y (b) oportunidades culturales. Habría que determinar, más bien, (a) el cómo y el por qué de la distinta relación de las diferentes clases sociales con el lenguaje y los comportamientos normativos de la institución eclesial y (b) la variación de las predisposiciones culturales de los diferentes grupos de creyentes y su aptitud para decir el cristianismo según su posición social. En otras palabras, no hay que olvidar el carácter de clase que también tiene la expresión religiosa.

(12) MIGUEZ BONINO J., *La piedad popular en América Latina, Concilium* 96 (1974) 442.

(13) *Veamos un caso. El indio tenía su religiosidad primitiva, cuyo recuerdo todavía permanece, por ejemplo, en la religión inca:*

Pachamamá Santa Tierra
Caita cocata regalaskalki
¡Amas apihuaspa!
Pacha Santa tierra
Amas apihuaspa
Ucui orco maicha

Pacha mama, Santa tierra
de esta coca te regalo.
¡No me hagas mal!
Madre Santa tierra.
No me hagas mal.
por todo el cerro.

(J. A. CARRIZO, *Cancionero popular de Jujuy, UNT, Violletto, Tucumán, 1934, p. CV*).

(14) Citado por MIGUEZ BONINO, o. c. pág. 443.

se trata de una instrumentalización manipuladora o de una politización oportunista, sino del descubrimiento del contenido liberador del mensaje profético del Antiguo y del Nuevo Testamento, de la dimensión "política" del cristianismo, y de la existencia en el pueblo de actitudes de apertura, solidaridad, sentido de justicia y disponibilidad ante las necesidades del prójimo, que son la matriz de una conciencia de cambio social radical.

Para finalizar me pregunto: ¿cuál debe ser la actitud del pastor, del sacerdote, del teólogo frente a la religiosidad popular?

Me parece básico que se sitúe desde el "pueblo" y para el "pueblo", en una actitud dialógica. Tiene que demitizar y desembrujar -toda época tiene su cáncer ... y sus brujos!-, pero no como un destructor arbitrario sino como un hermano que promueve una conciencia crítica que libera "lo cristiano" de sus posibles degradaciones. Tiene que estar abierto al "otro" sin pretender "totalizarlo" en sus esquemas - ¿no es ésta, con frecuencia, la actitud de

la Iglesia "oficial" o de muchos teólogos, que ya saben lo que es el cristianismo y sus exigencias?- o dejarse ingenuamente "totalizar" por el "otro", -lo que sería simplemente invertir el proceso de "alienación"-

En esta actitud "dialógica", una acción pastoral, aunque debe comprender y en cierto modo partir de las manifestaciones de una cultura oprimida que le ofrece la religiosidad popular, tiene que conducir a la desalienación de esa religiosidad, madurándola hacia una fe consciente, activa y transformadora. Nos encontramos entonces con la paradoja de que "la realización del potencial transformador de la fe significa a la vez la crisis de la propia religiosidad popular" (15) pues cuando se descubren las causas históricas de muchos males sociales, cambia la relación del creyente con el "santo" a quien se pedía trabajo o salud, y muchos de los gestos, devociones y símbolos de la religiosidad pierden su carácter de sustitutos mágicos o providenciales de la iniciativa y de la acción humana.

(15) MIGUEZ BONINO, o. c. pág. 445.