

Religión popular católica latinoamericana: dialéctica de interpretaciones (1960-1980)*

GERMÁN NEIRA FERNÁNDEZ, S.J.**

RESUMEN



Con base en los aportes de estudiosos de diversas disciplinas (sociólogos, antropólogos, historiadores, filósofos, teólogos) el autor identifica tres líneas de interpretación: línea de modernización, línea de cambio social justo y línea cultural; toma como guía la propuesta metódica del filósofo y teólogo canadiense Bernard Lonergan, para plantear un diálogo crítico, amplio y profundo con las diversas interpretaciones y teorías acerca de la religión popular católica latinoamericana en el periodo entre 1960 y 1980.

Palabras clave: Religión popular, catolicismo, interpretaciones, historia, América Latina, diálogo, dialéctica.

* El presente artículo de investigación expone el proceso y los resultados del proyecto titulado "La religión popular como narración de sentido común en el drama de la vida", registrado con el código PUJ 00141 por el Grupo de Investigación "Cosmópolis", de las facultades de Filosofía y Teología de la Universidad Javeriana. Con esta investigación el autor recibió el título de Doctor en Teología por la Universidad Javeriana (2005), la cual fue publicada en tres libros: *Religión popular católica latinoamericana: tres líneas de interpretación, 1960-1980* (Bogotá: Editorial Javeriana, 2007), *Religión popular católica latinoamericana: dialéctica de interpretaciones, 1960-1980* (Bogotá: Editorial Javeriana, 2008), y *Teología y ciencias sociales. Contextos en curso, una hermenéutica* (Bogotá: Editorial Javeriana, 2008). Fecha de recibo: 2 de mayo de 2010. Fecha de evaluación: 21 de diciembre de 2010. Fecha de aprobación: 31 de enero de 2011.

** Licenciado en Filosofía, Istituto Filosofico Aloisiano (Gallarate, Italia, 1964); Licenciado en Filosofía y Letras, Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá, 1971); Licenciado en Teología, Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá, 1971); Máster en Antropología Social, Universidad Iberoamericana (México D.F., 1976); Doctor en Teología, Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá, 2005); profesor de Teología en la Facultad de Teología de la Universidad Javeriana; miembro del Grupo de Investigación "Cosmópolis" de la misma Facultad, registrado y clasificado en Colciencias en la categoría "B". Correo electrónico: gerneira@javeriana.edu.co.

POPULAR LATIN AMERICAN CATHOLIC RELIGION: DIALECTICS
OF INTERPRETATIONS (1960-1980)

Abstract

Based on the contributions from researchers on different disciplines (sociologists, anthropologists, historians, philosophers, and theologians), the author identifies three lines of interpretation: modernization line, fair social change line, and cultural line. He follows the guidelines from the methodical proposal of the Canadian philosopher and theologian Bernard Lonergan in order to formulate a critical, wide, and deep dialogue with the diverse interpretations and theories regarding the popular Latin American Catholic religion in the period from 1960 to 1980.

Key words: Popular religion, Catholicism, interpretations, history, Latin America, dialogue, dialectics.

RELIGIÃO POPULAR CATÓLICA LATINOAMERICANA DE
INTERPRETAÇÕES (1960-1980)

Resumo

Com base nas aportações de estudos de diversas disciplinas (sociólogos, antropólogos, historiadores, filósofos, teólogos) o autor identifica três linhas de integração: linha de modernização, linha de mudança social justa e linha cultural; toma como guia a proposta metódica do filósofo e teólogo canadense Bernard Lonergan, para levantar um diálogo crítico, amplo e profundo com as diversas interpretações e teorias sobre a religião popular católica latino americana no período entre 196 e 1980

Palavras-chave: Religião popular, catolicismo, interpretações, história, América Latina.

CONTEXTO TEÓRICO DE LA INVESTIGACIÓN

El contexto de un aporte a la comprensión de la religión popular latinoamericana

Las preguntas de esta investigación nacieron del trabajo en medios populares obreros y campesinos colombianos, y fueron profundizadas más tarde, en seminarios e investigaciones antropológicas y teológicas en México y Colombia. En el ámbito próximo de esta investigación surgió una pregunta: ¿Qué investigaciones se han hecho en América Latina sobre la religiosidad popular? Al revisar los materiales disponibles de información encontré que los años de 1960 a 1980 fueron especialmente ricos en América Latina en interpretaciones, análisis y discusiones sobre las características de la religión popular católica¹ y su influjo en la sociedad y cultura latinoamericana.

En la presentación de uno de los libros que se publicaron con los resultados, el padre Rodolfo de Roux, S.J., director de la investigación, expresó su sentido y aporte en los siguientes términos:

Una hermenéutica responsable en el campo de la ciencia social y de la teología, no puede contentarse con la sola exposición del sentido de los textos interpretados. Su compromiso con la vida real y con el proceso de construcción de una historia humanizante, le confrontan con una exigencia de avanzar hacia la realidad misma de esa vida, que interpretan los textos, y, en definitiva, de lograr una valoración de esa realidad mediada por la interpretación. Sólo que esta última, a su vez, cuando se trata de asuntos humanos, pasa necesariamente por una hermenéutica capaz de valorar las interpretaciones en sí mismas.

¹ El lector se preguntará por qué sólo tomo la religión popular católica latinoamericana como tema de investigación, dejando por fuera las denominaciones cristianas originadas en la Reforma Protestante, y las religiones indígenas y afro. Realmente la pregunta inicial me la hice respecto de la religión popular católica, que ha sido tradicionalmente mayoritaria en América Latina. Sin embargo, esto no significa quitar importancia a otras religiones, en especial a las diversas expresiones religiosas mencionadas. Tampoco es la intención de esta investigación hacer una orientación pastoral crítica de la religión popular católica. Me muevo sólo en la primera fase de las ciencias sociales y de la teología, que consiste en recuperar la tradición histórica por medio del análisis de las diversas interpretaciones de la religión popular católica latinoamericana, en un lapso de tiempo determinado (1960-1980); esto, teniendo en cuenta los diversos contextos de tales interpretaciones. En este sentido, se trata en parte de un trabajo para identificar el proceso histórico de estas interpretaciones; por otra parte, no me limito sólo a la interpretación y a la historia, sino entro en el campo de un discernimiento dialogal de las diversas interpretaciones, valorando sus límites y sus aportes.

La urgencia de valoración hermenéutica se hace tanto más pertinente, y aun apremiante, cuando el proceso interpretativo pretende abarcar un conjunto de interpretaciones provenientes de varios autores, situados en contextos históricos diacrónicos, que reflejan mentalidades diversas e incluso se mueven en el horizonte de disciplinas distintas entre sí. Sin este esfuerzo de evaluación hermenéutica, no sólo de cada texto en sí mismo, sino también en relación con otros que se ocupan del mismo problema, el campo hermenéutico de las realidades humanas degenera en una Babel de lenguas que no se comunican entre sí. Y peor aún, en un campo de batalla que acaba arrastrándonos a todos al relativismo o al escepticismo total en asuntos fundamentales que gravitan sobre nuestra responsabilidad común de construir una convivencia humana fecunda.

Para quienes apreciamos la tradición, como proceso de construcción de humanidad, y en el caso de la teología, como fidelidad creativa a una fe que sólo se vive en comunidad, este momento de valoración hermenéutica resulta insoslayable. Y si la historia vivida es fuente de sabiduría, resulta promisorio un intento serio por transponer las controversias a un ambiente sereno de diálogo franco y abierto, con la aspiración común de logro de consenso, y de superación de posibles errores o inadvertencias en lo ya elaborado. Cuántas disputas inútiles, cuántos conflictos y mutuas recriminaciones, cuánta dispersión de potencialidades se pueden soslayar en ese encuentro. Y sobre todo cuánto crecimiento personal, de unos y de otros se puede lograr. Es poner una base sólida a la colaboración, sobre todo en asuntos ya de sí complejos, tanto más cuando el proceso de comprensión y valoración, como premisa de una acción inteligente y responsable, está todavía en camino.

Este es el horizonte inmediato de mi valoración de la obra del padre Germán Neira, que presento en estas líneas...Sobra enfatizar la importancia del asunto mismo, en el campo de la ciencia social, por las implicaciones de esa religión popular en la cultura y en la vida personal y social concretas de nuestros pueblos latinoamericanos. Pero sobre todo en el campo de una teología en contexto, que asume de veras un compromiso ético liberador. Incluso en el campo de la labor teológica resultan muy importantes, no sólo el tema mismo, sino también la manera de tratarlo.

En cuanto al tema mismo: no se escapa a un mediano conocedor del tema de la religión popular, la distancia que aún nos separa de un conocimiento adecuado y de una valoración crítica de esta manera popular de comprender, asumir y vivir nuestra tradición de fe cristiana; y, por lo mismo, la importancia de una comprensión valorativa de todos los esfuerzos que se vienen realizando para lograr una aproximación cada vez más ajustada a esa realidad de nuestra vida social y eclesial.²

En esta investigación se han utilizado dos tipos de materiales: unos que denomino "informativos" y otros que denomino "críticos".

Los primeros son datos que pertenecen al orden de la descripción de los planteamientos de los autores-investigadores de la religiosidad popular católica latinoamericana. Un autor que consulté ampliamente para mi informa-

² Roux, "Presentación", 13-15.

ción fue Cristián Johansson, teólogo chileno de la Universidad Católica de Santiago de Chile, quien dedicó varios años a investigar a los estudiosos de la religiosidad popular católica en América Latina. Su tesis de Doctorado (publicada en 1990) fue una paciente compilación de autores considerados relevantes en las investigaciones e interpretaciones de la religiosidad popular católica latinoamericana. Su libro se titula *Religiosidad popular entre Medellín y Puebla: antecedentes y desarrollo*.

Los otros materiales (críticos) pertenecen al orden de la teoría que trata de exponer y criticar los modelos interpretativos; de estos últimos encontré dos autores relevantes: Gilberto Giménez, sociólogo paraguayo graduado en la Sorbona; y Manuel Marzal, antropólogo peruano graduado en la Universidad Iberoamericana de México.

Sin referirse temáticamente a la religiosidad popular, Bernard Lonergan (filósofo y teólogo canadiense) ofrece una metodología para el diálogo, interrelación y crítica de las diferentes interpretaciones, doctrinas e historias, que ha sido fundamental en el trabajo crítico que he desarrollado en mi investigación. Logré ordenar los 26 autores estudiados en tres líneas o corrientes de interpretación: línea de modernización (9 autores), línea de cambio social justo (5), línea cultural (12). Los autores pertenecen a diversas disciplinas: filosofía, teología, sociología, antropología, historia.³

Dada la diversidad de enfoques y valoraciones, fue necesario hacer una “dialéctica”, es decir, un diálogo crítico comparativo y una valoración de los diversos horizontes de interpretación –en sus contextos– de la religión popular católica latinoamericana en este lapso que va de 1960 a 1980.

³ Un primer ordenamiento detallado por líneas de interpretación y por autores está consignado en uno de los libros publicados: Neira, *Religión popular católica latinoamericana: tres líneas de interpretación (1960-1980)*. Éste consta de un capítulo introductorio, “Capítulo 1: Dinamismos presentes en una investigación” (15-34); y tres capítulos que corresponden cada uno a una línea de interpretación: “Capítulo 2: Línea de modernización” (35-74); “Capítulo 3: Línea de cambio social justo” (75-104); “Capítulo 4: Línea cultural” (105-156). En cada uno se identifican los siguientes ítems que ayudan a establecer un comienzo de comparación entre las diversas líneas: principales representantes, términos con que se describe la religión popular, y un ordenamiento de los planteamientos principales por ámbito de los valores: religiosidad popular y valores religiosos, personales, culturales y sociales.

Nociones relevantes

Noción empírica de cultura

En las ciencias humanas se ha trabajado en los últimos siglos con dos nociones de cultura diferentes: una noción normativa, y una noción empírica (que es posterior).

La noción normativa de cultura⁴ corresponde a lo que ordinariamente llamamos una “cultura clásica”, en la que lo “culto” (que se opone a lo no-culto, ignorante, primitivo o bárbaro) se convierte en norma. En este sentido, la cultura promovía la formación del hombre universal que se apropiaba –a través de la educación familiar y de un currículo de artes liberales, de los modelos– el ideal, las verdades y leyes universalmente válidas para todas las culturas. El partidario del clasicismo no es pluralista: sabe que las circunstancias modifican las situaciones, pero está convencido de que las circunstancias son algo accidental, y de que detrás de lo circunstancial hay una sustancia o núcleo que da a todo estabilidad, fijeza e inmutabilidad.

El advenimiento de la mentalidad histórica en los siglos XIX y XX, reforzado por la experiencia colonialista de las grandes potencias occidentales (hasta un poco más allá de la mitad del siglo XX) abrieron a la experiencia de la diferencia cultural: de hecho, existen pueblos diferentes con costumbres, valores y significados diferentes. Por tanto, no se puede postular una cultura universal que sirva de norma a todas las culturas; lo que realmente existe de hecho son las diferentes culturas empíricas. En este sentido, la cultura, entendida empíricamente, se puede definir como “el conjunto de significados y valores que informan (es decir, dan forma a) un determinado modo de vida”.⁵

El problema: contextos en movimiento y diferencias de horizontes

¿Qué entendemos por “contextos en movimiento?”⁶

Es importante clarificar qué entendemos por contexto. En el sentido actual de un texto, el contexto está formado por la trama de preguntas y respuestas en grupos limitados. La respuesta a una pregunta dará pie a nuevas preguntas; y

⁴ Lonergan, B., *Método en teología*, 9, 34-35, 292-293.

⁵ *Ibid.*, 9.

⁶ Ver Neira *Teología y ciencias sociales. Contextos en curso*. “Capítulo 1: ¿Qué entendemos por contextos en curso?”, 11-24.

el hecho de responderlas, dará origen a más preguntas. Por tanto, “contexto es la trama de preguntas y respuestas interrelacionadas y entrelazadas”.⁷ Es importante que las preguntas y respuestas se refieran al mismo tema (o texto): en el caso nuestro, son las interpretaciones de la religiosidad popular en América Latina.

¿Qué entendemos por *contextos en movimiento (ongoing contexts)*? Los contextos en movimiento surgen cuando una sucesión de textos expresa la mentalidad de una misma comunidad histórica. Si se puede distinguir en un contexto en movimiento entre etapas anteriores o posteriores, es posible relacionar un contexto en movimiento con otro. Considero que las interpretaciones de la religiosidad popular católica en América Latina, de 1960 a 1980, son un contexto en movimiento, en el que se pueden distinguir distintas etapas.

Además de dos nociones diferentes de cultura, nos encontramos con *diferentes horizontes*⁸ que nos van a plantear diferencias que hay que integrar, diferencias que hay que discutir, y opciones que hay que hacer. Al partir de la analogía de la visión física en el conocimiento y en la vida humana, los horizontes son la resultante de situaciones y realizaciones anteriores, que son, al mismo tiempo, condición de progresos y límites ulteriores. Los horizontes se van estructurando y son estructurados. Todo aprendizaje es un crecimiento orgánico que se realiza sobre la base de lo anteriormente aprendido. Es lo que llamamos “nuestro mundo”.

¿Qué entendemos por “horizonte”?

Por horizonte se entiende la línea en que aparentemente parecen encontrarse el cielo y la tierra. Si uno se mueve hacia delante o hacia atrás, hacia la izquierda o hacia la derecha, el horizonte se va modificando en cada nueva posición, y también la perspectiva de los objetos que se ubican en él: para cada posición hay diferentes visiones y proporciones de la totalidad de los objetos visibles. Dentro del horizonte se ubican los objetos que en el momento pueden ser vistos.

Lo que pasa en el campo de la visión física pasa también con el campo de nuestros intereses y con el objetivo de nuestro conocimiento: tienen su

⁷ Lonergan, *Método en teología*, 158.

⁸ *Ibid.*, 229-231.

horizonte y tienen sus límites. En este sentido, nos encontramos con un significado análogo de la palabra “horizonte”.

Los horizontes son la resultante de situaciones y realizaciones anteriores, y al mismo tiempo, son la condición de progresos y límites ulteriores: en este sentido, se van estructurando y son estructurados. Todo aprendizaje es un crecimiento orgánico que se realiza sobre la base de lo anteriormente aprendido. Por ejemplo, el niño que ha aprendido a leer con facilidad las notas del pentagrama tiene la posibilidad inmediata de cantar por nota, o tocar algún instrumento leyendo las partituras (la música es un horizonte cercano y conocido).

Al tomar en cuenta las consideraciones anteriores, podemos afirmar que todas nuestras intenciones, afirmaciones y hechos establecen su posición en lo que llamamos “nuestro mundo”. En la vida ordinaria hacemos referencia a ese mundo “nuestro”, cuando tenemos que ubicar un nuevo ítem de conocimiento o un nuevo factor en nuestras actitudes. Nuestro mundo particular se ubica en un horizonte común. Lo que no está de acuerdo con nuestro horizonte no lo registramos, o si fuerza nuestra atención nos parece poco relevante y sin importancia. Los horizontes abarcan la extensión de nuestros intereses y de nuestro conocimiento; son la fuente del conocimiento y del cuidado ulteriores, pero son también las fronteras que limitan nuestra capacidad de asimilación de lo nuevo.

En forma más precisa, si se atiende a la forma de operación humana, podemos entender por horizonte “la totalidad, la *Umgrreifendes*, dentro de la cual se busca entender, se hacen juicios de hecho, y se aceptan las evaluaciones”.⁹

La “dialéctica, como medio de diálogo entre horizontes diferentes

Las distintas nociones de cultura, los distintos horizontes y los diversos contextos implican la necesidad de hacer una dialéctica que nos lleve a optar por los verdaderos valores, discernir los valores ambiguos y hacer retroceder los antivalores. Esto nos lleva a identificar qué entendemos por “dialéctica”¹⁰: un proceso de aprehensión, comprensión y discernimiento del valor en las inter-

⁹ Idem, *Philosophical and Theological Papers (1965-1980)*, 380. Traducción personal.

¹⁰ Lonergan, B., *Método en teología*, 229-259.

pretaciones y en la historia.¹¹ Podemos decir que es la operación humana especializada en el diálogo, el discernimiento y la opción por el valor. “La función de la dialéctica será poner a la luz tales conflictos y proveer de una técnica para objetivar esas diferencias subjetivas y promover la conversión.”¹².

En la vida humana de todos los días, en las interpretaciones, en la historia, en los estudios y ciencias humanas, en la filosofía y en la teología, hallamos distintos horizontes. Podemos encontrar básicamente tres tipos de diferencias: las que se complementan y pueden entrar en un conjunto más amplio (diferencias complementarias), las que se pueden considerar como estadios sucesivos de un mismo proceso (diferencias genéticas); las que son irreductibles, y suponen que hay que optar por una, excluyendo la otra: diferencias estrictamente dialécticas.¹³

En los diversos ámbitos de la vida humana encontramos continuamente *diferencias complementarias*. Podemos tomar un ejemplo de los diversos oficios y profesiones ubicados en una sociedad: obreros, mayordomos, supervisores, técnicos, administradores, médicos, abogados, profesores, artistas; todos tienen intereses diferentes y viven en mundos diferentes. Pero, en una sociedad, el oficio y la profesión no son islas aparte en mares lejanos: cada profesional sabe algo acerca de los otros, y reconoce también la necesidad que tiene de los otros. Las diferentes profesiones son complementarias.

Los horizontes pueden expresar *diferencias genéticas* que están relacionadas como etapas sucesivas en un proceso de desarrollo. Una etapa posterior presupone etapas anteriores, las incluye, y en parte, las transforma: las etapas hacen parte de una única biografía o una única historia. Un ejemplo simple son las etapas de la vida de una persona: el joven se diferencia del niño que fue, pero lo integra; el adulto se diferencia del joven que fue, pero lo integra, como parte de su historia.

Lo mismo sucede en las diversas ciencias y disciplinas que van progresando a través de los descubrimientos anteriores: la física de Newton es primera en la historia, luego viene la física de Einstein que la integra, y la supera en algunos aspectos.

¹¹ Ibid., 238-241.

¹² Ibid., 229.

¹³ Ibid., 230-231.

Tenemos también *diferencias dialécticas* en los horizontes. Lo que para uno es inteligible, para el otro es no-inteligible; lo que para uno es verdadero para el otro es falso; lo que para uno es bueno, para el otro es malo. Se incluye la posición del otro para negarla como contradictoria. La diferencia de horizonte del otro se atribuye a comprensiones recortadas, creencias emotivas, a aceptación de mitos, a ignorancia, a engaños, a tradicionalismos, inmadurez, infidelidad, mala voluntad o rechazo de la gracia de Dios. Las diferencias se atribuyen a un mal funcionamiento de las operaciones de la persona humana, a fallas básicas de la autenticidad personal. Tenemos un ejemplo de diferencia dialéctica cuando los cristianos afirmamos que nuestra religión es una historia de salvación; y Marx afirma que es ideología y opio del pueblo.

Noción de "escala de preferencia de valores (ámbito existencial)"¹⁴

En la operación humana se dan dos dinamismos complementarios: el del entender y conocer, que conforma el campo de lo que llamamos intencionalidad; y el dinamismo de los sentimientos y los valores que se orientan inteligentemente a decidir y amar, y conforma el campo de lo existencial, el campo de la moralidad.

En cualquier proceso humano entran conjuntamente los dos dinamismos, pero algunas especialidades humanas acentúan más uno de los dos. En el caso concreto de las interpretaciones de la religiosidad popular en América Latina, en una primera etapa, me muevo más en el campo de la interpretación y de la historia, que se ubican más en el conocer las interpretaciones y juzgar los hechos (nivel de la intencionalidad); cuando entro formalmente a hacer un discernimiento crítico de las diferentes interpretaciones, me muevo más en el campo de los valores y de las decisiones (nivel existencial).

Cuando me muevo más específicamente en el nivel existencial (valores y decisiones) es muy importante un criterio de integralidad del valor que encontramos en lo que podemos llamar "escala de preferencia de valores", constituida por los ámbitos o niveles, diferentes y complementarios del valor humano.

¹⁴ Ver Neira, *Religión popular católica latinoamericana: dialéctica de interpretaciones (1960-1980)*, "Capítulo 5: El dinamismo de los sentimientos y de los valores en el proceso de decidir", 169-197.

Hablamos, en esta escala de preferencia, de *valores vitales*, lo que necesitamos para la vida: salud, fuerza, alimentación, estudio, etc.; de *valores sociales* que aseguran los valores vitales para el grupo y tienen que ver con la creación de un bien de orden social; de *valores culturales* que dan sentido a la vida, mediante la constitución de significados y valores; de *valores personales* que incorporan los valores en uno mismo, en su propia vida, en el estilo de vida que lleva; de *valores religiosos* que provienen del don del amor de Dios que potencia el amor humano y la autenticidad en todos los niveles de operación humana.

Esta escala de preferencia de valores permitirá, en la dialéctica de las interpretaciones de la religiosidad popular en América Latina, establecer una comparación de las diferencias por ámbitos de valor.

DIÁLOGO CRÍTICO CON LAS INTERPRETACIONES DE LA RELIGIÓN POPULAR CATÓLICA LATINOAMERICANA (1960-1980)

Tres líneas de interpretación: descripción

Una primera etapa de investigación consistió en reunir materiales dispersos, ordenarlos y completarlos, en el sentido de hacer una primera interpretación valorativa de los aportes. Para lograr esta primera etapa he utilizado la propuesta lonerganiana de la escala integral de valores, que abarca el conjunto de valores que constituyen el mundo humano y sirven de marco para establecer visiones comparativas del mundo religioso.

De este paso surgen claramente tres líneas de interpretación que conviven con tiempos y características diferentes, y cuyas diferencias vamos a describir siguiendo el ámbito o escala de preferencia de valores.

Autores y noción de religión popular

Los autores que se pueden considerar como pertenecientes a la *línea de modernización* son los siguientes: A. Büntig, del Equipo Coordinador de Investigaciones de Sociedad y Religión, Ecoysir; A. Cruz, del Centro para el Desarrollo Económico y Social de América Latina, Desal, y la Federación de Institutos Católicos de Investigaciones Sociales, Feres; Emile Pin, Renato Poblete, Juan Luis Segundo.

En la línea de modernización se considera la religiosidad popular como la forma religiosa de las mayorías. Se trata de una identificación por extensión.

También se utiliza el término *catolicismo popular*, pues a algunos les parece demasiado amplio el término “religión popular”; en este sentido, son más fácilmente identificables las prácticas externas católicas que se van expresando en grupos y regiones distintos.

Los representantes de la *línea de cambio social justo* tienen su origen alrededor de la Segunda Conferencia General del Episcopado (Medellín, 1968), cuando nace la teología de la liberación. En esta línea tenemos los siguientes autores: Centro Bartolomé de las Casas (Perú), Diego Irarrázaval, T. Kudo, Juan Carlos Scannone y Raúl Vidales.

Se dan dos características comunes a esta línea: un enfoque valorativo de tipo utópico, que expresa el cambio social como un paso continuado de situaciones menos humanas a situaciones más humanas; y la opción por una sociedad más justa en que los pobres socio-culturales entren claramente en una situación de condiciones más humanas (liberación).

En la línea de cambio social justo se dan dos corrientes diferentes: la primera, que voy a denominar de cambio social justo-clasista, asume algunos marcos de referencia del análisis sociopolítico marxista; la segunda se autodenomina “teología de la pastoral popular”, y tiene un enfoque más cultural.

En la corriente de cambio social justo-clasista se valora la religión popular como práctica religiosa liberadora (la religión popular que no sea liberadora no se puede considerar auténticamente popular), con dinámicos utópicos deliberación y dialécticas clasistas. En una primera etapa se da una valoración negativa de la religión popular por ser fatalista y conformista, y no colaborar al cambio social justo. En una segunda etapa se da una valoración más positiva de la religión popular en que el pueblo se encuentra como clase oprimida, pero en proceso de liberación.

Con frecuencia las tipologías se quedan cortas, pues las situaciones de personas, sociedades y culturas son siempre más amplias que cualquier clasificación. En la *línea cultural* aparecen autores que ordinariamente son considerados de otras líneas. Esto puede suceder con autores que entran más en la especialización de historia. Los principales representantes de la línea de interpretación de la religión popular latinoamericana que hemos denominado *línea cultural*, son los siguientes: Allende, M. Arias, Boasso, A. Büntig (1970 ...), Ecoysir (1970 ...), Comblin, Enrique Dussel, Feres (1970 ...), Segundo Galilea, Lucio Gera, Gilberto Giménez, Manuel Marzal y A. Methol.

En la línea cultural se hacen intentos de llegar a una *noción* apropiada de *religión*, tratando de evitar reduccionismos teóricos que pueden distorsionar su comprensión: la reducción técnico-económica de Marx, la reducción psicológica de Freud, la reducción sociológica de Durkheim. La religión es un dinamismo humano específico que requiere una noción explicativa apropiada que hay que ir elaborando. Se puede entender como un sistema *simbólico* o cultural (Geertz). Hay dos dinamisismos que son especialmente importantes en el estudio de la religión: el dinamismo del símbolo y el dinamismo de la inter-subjetividad (Gera).

En lo que se refiere a la religión popular se utilizan los dos términos comunes, "religión popular" y "catolicismo popular", tratando de especificar sus características. La *religión popular* se relaciona con ciertos aspectos que la pueden diferenciar: forma religiosa de las grandes masas con escaso cultivo religioso, corresponde a una cultura de la pobreza, es trans-social y trans-cultural. El *catolicismo popular* es un hecho cultural en curso, que se debe identificar en su proceso histórico (Dussel); el catolicismo popular se puede considerar como opuesto al de las elites cultivadas; se trata de una religiosidad simbólico-dramática de sentido común. En estos autores de la línea cultural, generalmente se da una valoración positiva de la religión (catolicismo) popular.

Valores religiosos

En la *línea de modernización* se ven desde la perspectiva de un proceso irremediable de modernización (civilización), que trae consigo un proceso cultural más profundo que se identifica como "secularización". En este contexto, se distinguen tres visiones de Dios: Dios naturalmente presente en el mundo, Dios presente sólo por el rito (son visiones no modernas); una presencia transformadora de Dios en el mundo (visión moderna que sería el ideal). Otra inquietud de la línea de modernización es la auténtica pertenencia a la Iglesia. Para analizar esto, propone la hipótesis de las constelaciones: sacramental, devocional y protectora. De éstas, la que marca la pertenencia más clara a la Iglesia es la sacramental; la devocional y protectora, que son más propias del catolicismo popular, son más independientes respecto de la Iglesia oficial. Se le puede hacer al catolicismo popular una crítica, pues no colabora con una construcción auténtica de la Iglesia, por ser religión de masas y no de elites religiosas.

Al relacionar la religión popular con los valores religiosos en la *línea de cambio social justo* se dan dos enfoques diferentes: la línea de cambio social justo-clasista, asume algunos de los análisis del marxismo para expresar su opción histórica por los oprimidos, por el cambio social y la justicia. La religión popular debe evaluarse de acuerdo con su praxis de cambio social justo, en el que se debe discernir continuamente qué elementos son alienantes y qué elementos son liberadores. La teología de la pastoral popular hace una opción por la cultura popular en la praxis del pueblo de Dios, en la que la relación Iglesia-pueblo se interpreta en forma no clasista y está abierta a la construcción de una sociedad que no es capitalista ni marxista. Se trata de hacer un discernimiento histórico de salvación con una atención a la unidad "ya" actual de la Iglesia como pueblo de Dios.

Cuando la *línea cultural* relaciona la religión popular con los *valores religiosos*, identifica en primer lugar la función de lo religioso-teológico en las culturas, relacionándola con la historia. Se hace una afirmación importante: lo popular es, desde el punto de vista metodológico, un "*lugar teológico*"; la religión popular no se puede considerar como algo fuera de la Iglesia: es parte integrante y fundamental de la estructura de la Iglesia y lugar de discernimiento de la vida eclesial.

Sin embargo, este tipo de religiosidad debe ser evangelizado, pues puede ir perdiendo vigencia o derivando en sustitutos funcionales de la religión. Hay ciertas características que tipifican el catolicismo popular en algunos dinamismos religiosos importantes: la dimensión de intercesión, la dimensión mariológica; algunas formas peculiares de comprender las creencias católicas: Dios, Cristo, la Iglesia, la liturgia, los sacramentos, la moral, etc.

Valores personales

En la *línea de modernización* hay más interés por estos valores que en la línea de cambio social justo y en la línea cultural. La atención se centra en las motivaciones del individuo y la religión popular. Las motivaciones primarias son las que descansan sobre la personalidad individual y son de tres clases: cosmológicas, psicológicas y escatológicas; tienen que ver en su origen con la experiencia de límite de la persona ante los fenómenos cósmicos y ante las circunstancias de la vida. En un proceso de secularización (que es deseable), estas motivaciones tienden a convertirse en una motivación de transformación espiritual que se considera propia de un cristianismo más auténtico.

La *línea de cambio social justo* no tiene un aporte específico en relación con los *valores personales*. Se da en algunos autores un interés por el mundo de lo simbólico que está íntimamente relacionado con la persona y la cultura.

Valores culturales

La *línea de modernización* tiene el proceso de secularización como telón de fondo: ¿Cómo sustituir las formas religiosas tradicionales –“atrasadas”– por otras formas “más modernas”?

217

Se plantea, entonces, la posibilidad que tienen las religiones “universales” de transformación espiritual (como norma o criterio de autenticidad religiosa) de remediar los procesos de popularización de la religión que convierten los dinamismos religiosos en algo utilitario y, en muchas ocasiones, en algo mágico (en este sentido, la religión popular se va “contaminando”). En la sociedad moderna es necesario plantear, como función de la religión popular, la transformación del *ethos* cultural atrasado en un *ethos* moderno que encarne claramente los valores del desarrollo y de la civilización.

En la *línea de cambio social justo* se dan también dos enfoques diferentes en lo que se refiere a la relación entre religión popular y *valores culturales*: en uno se interpreta la religión popular como historia de lucha de clases y de liberación (enfoque más social); se trata de que las masas lleguen a ser sujeto histórico de la historia. En el otro, se interpreta la religión popular como historia de mestizaje en vías de liberación (enfoque más cultural). Se considera la cultura como el *ethos* histórico-cultural del pueblo; se critica el modelo “clasista” de pueblo como no pertinente; y se considera el mestizaje cultural-religioso como dinamismo de unidad en la promoción de un cambio social justo.

En las consideraciones de la relación de la religión popular con los *valores culturales*, la *línea cultural* es especialmente rica, pues es el horizonte que más desarrolla. Hay intentos serios de elaborar una noción teórica de cultura: “el modo como un grupo humano tiene organizada su propia conciencia y jerarquía de valores”¹⁵; “el comportamiento de cualquier grupo humano, es decir, la manera que tiene de pensar, de actuar y de vivir”.

La cultura se entiende claramente en su sentido histórico: cuando se habla de culturas se entienden en sentido concreto (culturas empíricas); por

¹⁵ Gera, “Pueblo, religión del pueblo e Iglesia”, 266.

tanto, la religión popular católica latinoamericana hay que relacionarla con estos contextos culturales concretos, en los que aparecen formas de mestizaje y otras identidades culturales. Los autores que tienen un interés especial por la historia (Comblin, Dussel) elaboran unas tipologías del catolicismo latinoamericano que pueden ayudar a su mejor comprensión.

Algunos autores analizan los dinamismos del encuentro religioso-cultural en América Latina (Büntig, Dussel). Se dan dos dinamismos de encuentro: un choque cultural de sustitución y dominio¹⁶; y una transculturación de valores por simpatía religiosa.¹⁷

Valores sociales

La *línea de modernización* tiene una insistencia especial en estos valores. Al tratar de diferenciar lo popular, lo implica en la concepción que se tiene de pueblo, en la cual hay dos posibilidades: "pueblo" entendido en forma horizontal, como un pueblo distinto y contrapuesto a otros (escuela sajona); y "pueblo" entendido como una clase social contrapuesta a otra clase social (escuela francesa). En la línea de modernización se entiende más en el sentido de la escuela francesa: lo popular (primitivo, tradicional, rudo) contrapuesto a lo letrado (*savante*, instruido, educado, científico).

Una de las inquietudes de los estudiosos de la religión popular en las décadas de los sesenta y siguientes fue la modernización social y económica de América Latina y cómo ir orientando la religión popular hacia una función de colaboración con esta modernización (cambio social). Se plantea el problema de que la religión popular se presenta como disfuncional a este cambio y cómo puede ser un factor funcional de una sociedad en desarrollo.

Otro problema que se plantean los estudiosos de la línea de modernización es la relación entre masas y elites en el proceso de modernización social y religiosa en América Latina. Tiene que irse dando en el catolicismo popular un cambio que lo lleve de esta forma de catolicismo tradicional (= atrasado) a un catolicismo interiorizado propio de las elites sociales y religiosas (=moderno).

¹⁶ Büntig, *El catolicismo popular en Argentina*, 22.

¹⁷ Dussel, *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*, 24.

La *línea de cambio social justo* tiene dos corrientes de interpretación en relación con los valores sociales. En el horizonte del cambio social justo-clasista (una de las corrientes), los *valores sociales* se leen en clave de contraposición de clases sociales (clase oprimida/clase dominante). El proceso de liberación consiste en el paso de condiciones menos humanas a condiciones más humanas; y debe ser estructurado por las organizaciones populares. Se dan vanguardias y masas comprometidas con el oprimido. Es necesario el paso (en el pueblo oprimido) de una religión alienada a una religión liberadora. La religión popular tiene que estar comprometida con la transformación de la sociedad (cambio social justo).

La *línea cultural* identifica varios problemas que se encuentran en la investigación sociocultural del catolicismo popular en América Latina: la necesidad de nuevos estudios científico-sociales que correlacionen la religiosidad popular con la cultura y la sociedad; la necesidad de tener en cuenta, en las investigaciones, la peculiaridad de las creencias y prácticas religiosas populares; la necesidad de analizar el problema de cómo puede afectar el proceso de secularización creciente a la religiosidad popular; la necesidad de eliminar el prejuicio de la "racionalidad científica", que exalta la ciencia y deslegitima lo que no entra en esta racionalidad, como el mundo del sentido común y de la religiosidad popular.

Algunos autores de la línea cultural, al plantear la relación de la religión popular con los *valores sociales* introducen una nueva noción de pueblo, que se entiende como "comunidad": "el pueblo es una realidad cultural cuya consistencia se expresa en una cierta unidad cultural"¹⁸ (esta cierta unidad es la comunidad). Ante la dialéctica social entre masa y *elite*, que en las otras líneas opta por alguno de los dos polos excluyendo el otro, la línea cultural interpreta esta relación como una tensión dialéctica equilibrada, en la que los dos polos tienen que colaborar.

En el nivel de instrumentación de teorías sociales para el análisis de la religión popular, la línea cultural acepta y propone el funcionalismo como un instrumento *posible* de conocimiento de los contextos sociales de la religión popular: para el estudio de los mecanismos de socialización del catolicismo popular; y para introducir la noción de estructura social como criterio diferenciador de la religión. Algunos autores de esta línea también proponen los

¹⁸ Boasso, "¿Qué es pastoral popular?", 102.

planteamientos metodológicos del marxismo crítico como un marco útil para la interpretación del contexto social de la religión popular.¹⁹

Valores vitales

El ámbito de los valores vitales no aparece mucho en las tres líneas de interpretación, tal vez porque se mueven más en el análisis teórico. Sin embargo, por sí misma, la religión popular está siempre relacionada con la vida concreta de todos los días, pues se inserta siempre en los intereses concretos de lo que denominamos la “vida ordinaria”, la vida de todos los días. La *línea de cambio social justo*, a propósito de la dimensión material de la religión popular, trata de los valores vitales: la religiosidad popular está íntimamente relacionada con las necesidades materiales, que son más urgentes en los ámbitos populares.

Aprehensión del valor en las tres líneas de interpretación

La dialéctica tiene varios pasos que van cualificando el discernimiento del valor y del no-valor que se dan en las interpretaciones y en la historia. Tiene tres etapas metodológicas: (1) aprehensión del valor: capto y conozco el valor y el no-valor; (2) juicio de valor: afirmo que esto es valioso/y esto otro no es valioso o es un valor ambiguo; (3) opto por el valor: escojo lo verdaderamente valioso y critico lo que no es valor o es valor ambiguo.

La aprehensión del valor consiste en captar, en una comprensión un poco general, ciertos rasgos semejantes y ciertas diferencias. En esta investigación he tomado dos conjuntos de rasgos:

- Los contextos que manejan los autores en sus interpretaciones y análisis de la religión popular.
- Su ubicación en las preferencias de valores.

Comparación de los contextos

Nos encontramos en una primera etapa de valoración (aprehensión del valor) que vamos a realizar mediante la operación de comparar: comparar los contextos de las tres líneas de interpretación y comparar por niveles de valor.

¹⁹ Giménez, *Cultura popular y religión en el Anahuac*, 40-45.

En primer término, debemos aclarar la noción de “contexto”, como la estamos entendiendo en esta investigación: es una trama de preguntas y respuestas interconexas y entrelazadas; es limitado en cuanto todas las preguntas se refieren directa o indirectamente al mismo tema.²⁰ En nuestro caso, el tema común son las interpretaciones de la religión popular católica latinoamericana, y no se trata de un contexto estático sino de un contexto en movimiento que va pasando por diferentes etapas.

La *línea de modernización* se mueve en un horizonte que entiende la cultura en forma normativa en que predomina lo esencial y lo universalmente válido sobre lo accidental y lo histórico-situacional: se trata de un ideal de cultura válido para todas las culturas existentes. La línea de modernización tiene un interés por el cambio social entendido como “modernización”, en el que ubica la religión popular católica en función de este cambio. En la noción de modernización viene incluida una diferenciación entre el polo moderno, técnico-científico y el polo tradicional, atrasado, preindustrial, que debe irse orientando hacia el polo moderno. La religión popular católica pertenece al polo tradicional-atrasado.

Otro interés de la línea de modernización es el proceso de secularización que se da en la modernización social; éste afecta la religión popular católica, que desempeña un papel negativo respecto del cambio social hacia una sociedad moderna.

En la línea de modernización se da también un interés grande por la autenticidad de la religión popular católica en relación con su pertenencia a la Iglesia institucional. En este sentido, se consideran las religiones universales o de transformación espiritual como norma o criterio de autenticidad religiosa, y se considera como elemento negativo la “popularización” de la religión en donde hay motivaciones que se desvían del Evangelio.

La línea de *cambio social justo* tiene como contexto las preguntas no por la modernización sino por las mejores condiciones de vida para los pobres y las masas populares oprimidas. Encontramos en esta línea dos tendencias diferentes: la escuela argentina, que se autodenomina “teología de la pastoral popular”, y la corriente “clasista” del Centro San Bartolomé de las Casas de Perú.

²⁰ Ver Lonergan, *Método en teología*, 158-160.

Elas coinciden en su interés por un cambio social que favorezca un mejoramiento de las condiciones de los pobres, y se diferencian en la forma de entender la noción de “pueblo” y en las dinámicas propuestas para el cambio social. En las dos corrientes se da un interés por la praxis de liberación como cambio social del pueblo (los pobres y oprimidos) de condiciones menos humanas a condiciones más humanas.

Se da también un interés por la cultura popular como proceso de liberación, pero con diferente interpretación de la cultura popular: la corriente “clasista” la entiende como historia de la lucha de clases; la corriente “cultural” la entiende como historia del mestizaje dependiente en vías de liberación. En las dos corrientes se da un interés por la ubicación de la religión popular en el proceso de liberación que se ve como una concreción del Evangelio, pero se diferencian en que en una corriente se hace una opción clasista por los oprimidos, y en la otra se hace una opción sociocultural por los pobres.

La *línea cultural* tiene un contexto de intereses, preguntas y respuestas que lo diferencia claramente de las dos líneas anteriores. Un cambio considerable es el interés por definir la cultura, no en sentido normativo sino en sentido empírico, como culturas concretas existentes, con una tradición y un sentido histórico. La religión tiene una función simbólica de sentido en cada cultura, que debe estudiarse en forma específica y no sometiéndola a reducciones provenientes de diversas teorías.

Se da, por tanto, un interés por el estudio del catolicismo popular latinoamericano como un hecho cultural, y se trata de un sentido común religioso con una fuerte dimensión simbólica expresada en formas dramáticas e intersubjetivas. Además, se interesa por algunos problemas metodológicos planteados por las ciencias sociales en el estudio de la religión: el sentido de la modernización, la noción de pueblo, el equilibrio entre masas y elites, etc.

Ubicación comparativa en las preferencias de valores

Continuamos el desarrollo de una aprehensión del valor, utilizando la comparación de las tres líneas de interpretación por niveles de la escala preferencial de valores.

En lo que se refiere a los *valores religiosos*, se encuentra que la religión popular conforma un disvalor en la modernización social al representar el polo atrasado. En la línea de cambio social justo representa un valor de cambio

social con dos alternativas: como opción clasista por el pobre y un proyecto liberador cristiano (corriente “clasista”); y como historia que es discernimiento histórico de salvación (corriente “cultural”). La línea cultural propone la religión popular como lugar teológico en que se hace un discernimiento religioso-teológico de las culturas, con la categoría de “pueblo de Dios” como integradora de la relación Iglesia-pueblo. Además, se reconoce que el catolicismo popular es un fenómeno que debe ser evangelizado.

Cuando se trata de la religión popular y *valores personales*, se nota que el volumen de materiales es más reducido. La línea que más desarrolla este ámbito de valores es la de modernización, que plantea algunos aspectos psicológicos de la religión popular: las motivaciones en el modelo de personalidad básica. Explícita, además, el problema de las motivaciones producidas por la experiencia de límite, que es más fuerte en el ámbito sociocultural en que se mueve la religión popular, y elabora una explicación de la pluralidad del catolicismo latinoamericano con base en el modelo de la “personalidad básica”.

En el ámbito de los *valores culturales* aparece el problema de las diversas nociones de cultura que se proponen. Hay dos nociones principales: una de cultura normativa que pretende ser universal (válida para todas las culturas), y otra de tipo empírico. La línea de modernización ubica la religión popular desde una noción normativa de cultura, y desde este horizonte habla de las religiones universales o de transformación espiritual como norma de autenticidad religiosa.

Por otra parte, aunque también desde este mismo horizonte, propone la transformación del *ethos* cultural atrasado como función modernizante de la religión popular. La línea cultural ubica la religión popular desde el horizonte de una noción empírica de cultura en la que entran claramente la diferenciación cultural y el sentido de la historia. En el caso latinoamericano, se elabora la hipótesis de la religión popular católica como “aculturación” histórica por sustitución cultural y simpatía religiosa. La línea cultural plantea también la necesidad del estudio de nuevos métodos científico-sociales en la investigación de la religión popular latinoamericana.

En la relación de la religión popular y los *valores sociales*, la línea de modernización plantea la religión popular como valor de cambio social hacia la sociedad moderna. Este cambio implica el manejo de la bipolaridad sociedad atrasada/sociedad moderna, y la preocupación por la función de la religión

popular en la modernización social. La línea de cambio social justo plantea la religión popular como un valor de cambio social hacia una sociedad más justa.

Así, las tres líneas plantean la dialéctica masas/elites desde distintas opciones: la línea de modernización afirma como deseable un predominio de las elites sobre las masas; la línea de cambio social justo afirma un predominio de las masas sobre las elites; y la línea cultural propone como deseable un equilibrio dialéctico entre masas y elites. Respecto de ciertas escuelas de análisis social, la línea de modernización plantea el estructural-funcionalismo como posible instrumento en la investigación de la religión popular; algunos autores de la línea cultural proponen el marxismo crítico como un marco útil para la interpretación del contexto social de la religión popular.

En lo que se refiere a los *valores vitales*, el volumen de propuestas es pequeño. El bajo volumen de alusiones a los valores vitales puede explicarse porque, como los intérpretes de la religiosidad popular son teóricos pertenecientes a diversas disciplinas, pueden tener poco interés por los datos concretos que hay en las investigaciones más particularizadas. Sin embargo, hay algunas alusiones por parte de algunos de los autores sobre la importancia de los valores vitales en relación con la religión popular que va orientada siempre hacia una búsqueda de mejoramiento de la vida de todos los días.

Juicios de valor y opción por los valores auténticos encontrados en las diversas líneas de interpretación

Juicios de valor de las diversas líneas de interpretación²¹

La segunda operación de la dialéctica es el *juicio de valor*. Una vez aprehendido el valor, realizamos la segunda operación en dos etapas: reorientar las diferencias y semejanzas encontradas, tratando de identificar las raíces subyacentes; clasificar las fuentes o raíces de afinidad según los tipos de oposición: complementaria, genética, o claramente dialéctica.

En las tres líneas de interpretación se dan algunas *diferencias complementarias*: la línea de modernización enfatiza en los valores sociales, lo mismo que la línea de cambio social justo; la línea cultural enfatiza en los va-

²¹ Ver Neira, Germán. *Religión popular católica latinoamericana: dialéctica de interpretaciones (1960-1980)*, "Capítulo IV. Del juicio de valor a la decisión por el valor", 135-150.

lores culturales; sin embargo, en las tres líneas los valores sociales y los valores culturales se consideran complementarios. Las tres líneas también consideran complementarias las diversas formas de análisis social y cultural, aunque lo hacen con referencia a distintas escuelas.

Hay varias *diferencias genéticas* que dependen de los diversos momentos en que se van ubicando las interpretaciones: cada una de las líneas se basa en teorías socioculturales que ayudan a explicar el papel de la religiosidad popular en la sociedad y en la cultura. La línea de modernización se afilia más a las teorías sociales de la modernización propias de la segunda mitad del siglo XIX, y que han seguido vigentes en diversas versiones durante el siglo XX.

La línea de cambio social justo utiliza marcos teóricos de la sociología utópica, y en su enfoque clasista utiliza marcos del marxismo clásico. La línea cultural utiliza más ampliamente marcos teóricos antropológicos: el funcionalismo de la escuela británica, el estructuralismo, y las escuelas culturalistas modernas que estudian el lenguaje simbólico; en los análisis sociales utiliza marcos teóricos del marxismo crítico.

Se da una forma distinta de entender la cultura: las líneas de modernización y de cambio social justo entienden la cultura en forma normativa; la línea cultural la entiende en sentido empírico (esta diferencia depende de los avances de la mentalidad histórica).

En las líneas de modernización y cultural se plantea una oposición entre dos formas de conocer: el campo de la teoría (racionalidad científica) y el campo del sentido común (conocimiento en la vida ordinaria). En esta oposición la línea de modernización considera la teoría (racionalidad científica) como superior al sentido común popular; la línea cultural los considera diferentes, pero cada uno de estos tipos de conocimiento (de sentido común y teórico) es válido en su ámbito específico y complementa al otro.

Se dan dos *diferencias dialécticas* que hay que someter a una discusión posterior. Estas dos diferencias dependen de la utilización de marcos teóricos socioculturales.

La primera diferencia se da cuando, en la propuesta de cambio social, la línea de cambio social justo-clasista, de los años 70, asume la teoría marxista de la lucha de clases; esto nos lleva a hacer una dialéctica con algunos puntos de las teorías del cambio social del marxismo ortodoxo.

La segunda es la forma de entender en las tres líneas la relación masas/ elites en el cambio socio-cultural: en la línea de modernización hay un predominio de liderazgo de las elites ilustradas sobre las masas populares que se suponen deben ir desapareciendo con el progreso; la línea de cambio social justo-clasista postula un predominio de las masas oprimidas que supone la desaparición de las elites dominantes; la línea cultural propone un equilibrio creativo entre pueblo (mayorías) y elites (minorías) que deben complementarse en tal forma que las mayorías se integren dinámicamente en las soluciones creativas.

Opción por el valor²²

La tercera operación de la dialéctica consiste en la *opción por el valor (decisión)*. Se trata de descartar las afinidades y oposiciones complementarias y genéticas; y centrarse en las oposiciones y afinidades fundadas en horizontes dialécticamente opuestos que tienen que ver con la autenticidad o no-autenticidad de las operaciones que se realizan.

El operador consiste en hacer retroceder las contraposiciones (lo que se ha juzgado inauténtico) y desarrollar las posiciones (lo que se ha juzgado auténtico). En los desarrollos es necesario integrar los aportes más recientes de los investigadores y estudiosos que proponen soluciones a los problemas planteados.

Los puntos de dialéctica son dos: la forma como el marxismo ortodoxo entiende la relación entre valores sociales y valores culturales, y la forma como las tres líneas de interpretación entienden la relación de las elites con las masas.

La forma como el marxismo ortodoxo entiende la relación entre los valores sociales y los valores culturales está viciada por un mecanicismo determinista: los valores sociales determinan los valores culturales. En este planteamiento se invierte la escala de valores, pues el nivel de los valores culturales debe dar sentido a los valores sociales, en una integración superior. Si los valores culturales quedan supeditados a los sociales, el bien de orden social pierde la libertad y el sentido crítico para orientar la sociedad. El marxismo crítico (originado en la Escuela de Frankfurt), basándose en los mismos escritos

²² Ver Neira, Germán. *Religión popular católica latinoamericana: dialéctica de interpretaciones (1960-1980)*, "Capítulo IV. Del juicio de valor a la decisión por el valor", 151-166.

de Marx, acepta ciertos condicionamientos de los valores culturales por los valores sociales; pero excluye una determinación mecanicista, y plantea una interacción en las dos direcciones.

Las tres líneas de interpretación plantean la relación entre elites y masas en el dinamismo sociocultural. En la línea de modernización y en la línea de cambio social justo-clasista hay una contraposición que hay que criticar y hacer retroceder. En la línea de modernización se considera que la única forma de progreso sociocultural es que las masas populares (que viven en un sentido común atrasado) asuman la mentalidad científica, tecnológica e ilustrada de las elites civiles y religiosas. Esta contraposición hay que hacerla retroceder y reelaborarla: se está considerando la sociedad moderna como un ideal perfecto de sociedad (mito de lo moderno). Además, el sentido común popular nunca llegará a ser científico, ni racionalista ilustrado: se trata de dos formas distintas de conocimiento que se pueden complementar en la sociedad, pero la una no es superior ni puede acabar con la otra.

En la línea de cambio social justo-clasista, la religiosidad popular debe identificarse con los intereses de las clases oprimidas. El problema consiste en que la línea de cambio social justo-clasista de este tiempo (1970-1980) parece asumir la teoría del marxismo ortodoxo sobre la lucha de clases como método de cambio social justo.

Al poner las clases sociales en contradicción (una clase tiene que acabar con la otra), se pone como principio de progreso la violencia y la desintegración social (un mal social). Este no es un criterio adecuado ni del punto de vista de dinámica social, ni del punto de vista de una ética social, pues se convierte la violencia en dinamismo de progreso, cuando realmente es dinamismo de decadencia social.

La línea cultural propone una posición que puede desarrollarse: las elites civiles y religiosas deben hacer un proceso de conversión hacia los valores populares, y esto las hará auténticas. En este sentido, Lonergan reinterpreta la teoría histórica de Toynbee sobre minorías y mayorías creativas que actúan auténticamente en colaboración para resolver los problemas sociales que afectan a las mayorías; tanto las minorías como las mayorías creativas se convierten en un dinamismo social que promueve el progreso.²³

²³ Ver Lonergan, "Dialectic of Authority", 10.

UN TEMA QUE QUEDA ABIERTO A ULTERIORES INVESTIGACIONES Y DESARROLLOS

Voy a enunciar algunas de las categorías que habría que elaborar más sistemáticamente para lograr un modelo adecuado que permita una mejor comprensión y orientación de la religiosidad popular. Este modelo puede llegar a ser pertinente no sólo para la religiosidad popular católica en América Latina, sino para diferentes formas de religiosidad popular en otras religiones y en otras regiones (budismo, islamismo, shintoísmo, religiones africanas, etc.).

Una de las nociones más difíciles de manejar en una investigación sobre la religiosidad popular es la de “popular” que hace referencia a pueblo. En los distintos investigadores de las diferentes líneas se dan múltiples descripciones de pueblo: unos consideran que es una clase social, otros un grupo cultural, otros la clase popular opuesta a la clase burguesa, otros “pueblo de Dios”. Mi conclusión es que ésta no es una categoría que permita ir más allá de la descripción: no es una categoría teórica o sistemática.

Mi propuesta es asumir una noción tomada de una psicología del conocimiento que sea trans-social y trans-cultural. La noción de “sentido común”²⁴, la forma como conocemos en la vida ordinaria la relación de las cosas con nosotros es una noción tomada del campo de la filosofía (psicología) de la acción humana, y que especifica muy bien el tipo de conocimiento orientado a la vida práctica que es propio de la religiosidad popular. Este tipo de conocimiento es trans-cultural y con él se construyen las culturas concretas vividas.

Además de las anteriores, propondría otra categoría que me parece que especifica algo propio de la religiosidad popular: el *dinamismo o esquema dramático*. La religiosidad popular abarca todo el drama de la vida concreta personal, social y cultural, y se expresa en forma de relato dramático. Además de algunos aportes de Lonergan que son pertinentes al esquema dramático, hay algunos autores que podrían servir de base para profundizar en esta noción: Gilberto Giménez²⁵, quien propone un modelo dramático de mejoramiento (romance); y Northrop Frye²⁶ (crítico literario canadiense), quien

²⁴ Ver Lonergan, *Insight. Un estudio sobre la comprensión humana*. “Capítulo 6: El sentido común y su sujeto”, 223-261; “Capítulo 7. El sentido común en cuanto objeto”, 263-304.

²⁵ Giménez, *Cultura popular y religión en el Anahuac*.

²⁶ Frye, “Teoría del *mythos*”, 209-315.

distingue en la acción dramática, cuatro esquemas diferentes que siguen el ritmo dramático de la vida: dos antropológicos, el romance y la sátira; y dos cosmológicos: el cómico y el trágico.

Se requeriría la elaboración de una *noción operativa de religión* que esté relacionada con las operaciones humanas que entran en la experiencia de la trascendencia. B. Lonergán ofrece en sus diversas obras un material pertinente y abundante para esto: la pregunta sobre Dios, autotranscendencia, experiencia religiosa, expresiones de la experiencia religiosa, creencias religiosas, palabra, fe, dialéctica del desarrollo religioso.²⁷

También habría que elaborar *una estética de la mentalidad simbólica* que pudiera servir para comprender las diversas formas de expresión religiosa popular: el significado intersubjetivo (el gesto), el significado afectivo (los símbolos), el significado artístico en las artes escénicas (danza, teatro, cine), en las artes plásticas (escultura, pintura y arquitectura). También habría que tener en cuenta el significado articulado por la palabra, de tipo intersubjetivo (canción, lírica y relato), de tipo afectivo (comedia, tragedia y romance), y de tipo intencional (la sátira, la ironía y el humor).

Tenemos un desafío inmenso en América Latina con un proceso de secularización –y en muchos casos de secularismo– en que la religión, especialmente en Occidente, va perdiendo terreno y se considera irrelevante o incluso perjudicial para el progreso técnico, social y cultural. Esto nos debe animar a conocer más profundamente la religiosidad popular, para poder orientarla adecuadamente dentro de un proceso de renovación en la evangelización y en la vida de nuestras comunidades cristianas.

Después de un tiempo en que la preocupación por muchos otros problemas sociales y culturales, logró opacar el interés por la religión popular, Benedicto XVI y la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe reunidos en Aparecida expresan claramente la valoración de la religión popular católica latinoamericana e invitan a conocerla profundamente, valorarla y orientarla. El *Documento de Aparecida* (2007) en muchos apartes recuerda esta responsabilidad que tenemos con el conocimiento y cultivo adecuado de la religión popular católica:

²⁷ Lonergán, B., *Método en teología*, "Capítulo 4. Religión", 103-124.

No podemos devaluar la espiritualidad popular, o considerarla un modo secundario de la vida cristiana, porque sería olvidar el primado de la acción del Espíritu y la iniciativa gratuita del amor de Dios (263)...La piedad popular es una manera legítima de vivir la fe, un modo de sentirse Iglesia y una forma de ser misioneros, donde se recogen las más hondas vibraciones de la América profunda. Es parte de una "originalidad histórica cultural de los pobres de este continente, y fruto de una "síntesis entre las culturas y la fe cristiana" (264)... El Santo Padre destacó la "rica y profunda religiosidad popular, en la cual aparece el alma de los pueblos latinoamericanos" y la presentó como "el precioso tesoro de la Iglesia católica en América Latina". Invitó a promoverla y protegerla. Esta manera de expresar la fe está presente de diversas formas en todos los sectores sociales, en una multitud que merece nuestro respeto y cariño, porque su piedad "refleja una sed de Dios que solamente los pobres y sencillos pueden conocer". La "religión del pueblo latinoamericano es expresión de la fe católica. Es un catolicismo popular" profundamente inculturado, que contiene la dimensión más valiosa de la cultura latinoamericana (258).²⁸

BIBLIOGRAFÍA

Este trabajo de investigación tiene relación con varias disciplinas y enfoques que a primera vista aparecen dispares. Por esta razón me ha parecido conveniente dar a la bibliografía un orden que refleje los grandes temas tratados: contextos en curso, religiosidad popular en América Latina, la dialéctica como especialización funcional del método.

Contextos en curso

Teología

Abelardus, Petrus. PL, vol. 178, 1329-1610.

Arrupe, Pedro. "Carta sobre el análisis marxista" (8 de diciembre de 1980). *Acta Romana Societatis Iesu*, Vol. XVIII, Fasciculus I – Anno 1980, 332. Romae: Apud Curiam Praepositi Generalis, 1981.

Bigó, Pierre. "Cristianismo y revolución en la época contemporánea". *Mensaje*, 115 (1962), 594-604.

Celam. "Primera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Río de Janeiro, 1955). Declaración." *La Revista Católica*, 972 (1955): 1271-1284.

²⁸ Celam, *V Conferencia del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. Documento conclusivo (Aparecida)*.

- _____. *Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Medellín, 1968): La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*. Vol. 1. Ponencias. Bogotá: Secretariado General del Celam, 1969.
- _____. *Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Medellín, 1968): La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*. Vol. 2. Conclusiones. Bogotá: Secretariado General del Celam, 1969.
- _____. *Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Puebla, 1979). Puebla. La evangelización en el presente y en el futuro de América latina*. Bogotá, Secretariado General del Celam, 1979.
- _____. *Quinta Conferencia del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. Documento conclusivo (Aparecida). Discípulos y misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en él tengan vida*. Bogotá: Celam, 2007.
- Conferencia Episcopal Argentina. "Declaración 1969." En *Religiosidad popular*, por Seladoc, 21-26. Salamanca: Sígueme, 1976.
- Congar, Y. M. J. *La fe y la teología*. Barcelona: Herder, 1970.
- Cullmann, Óscar. *La historia de la salvación*. Barcelona: Ediciones 62, 1967.
- Dussel, Enrique. *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*. Barcelona: Estela, 1967.
- Neira, Germán. *Edificar la Iglesia hoy. Teología práctica*. Bogotá: Universidad Javeriana, Facultad de Teología, 1994.
- _____. *Teología y ciencias sociales. Contextos en curso*. Bogotá: Editorial Javeriana, 2008.
- Pablo VI. "Encíclica *Populorum progressio* (26 marzo, 1967)." En *Ocho grandes mensajes*, editado por BAC, Nos. 20-21, 337-338. Madrid: BAC, 1977.
- Pío XII. "Carta apostólica *Ad Ecclesiam Christi*." En *Acta Apostolicae Sedis XI*, Augusti 1955, 539-544. Romae: Typis Vaticanis, 1955.
- Porretanus, Gilbertus. *P.L.*, vol. 64, col. 1253.
- San Anselmo. *PL*, vol. 158, col. 227.

Filosofía

Barrera Parra, Jaime. *Relaciones para pensar una "filosofía de..." "...la economía"* (esquema). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Filosofía, 2003 (inédito).

Cassirer, Ernst. *La filosofía de la ilustración*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.

Engels, Federico. *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* (1858). Moscú: Ediciones Progreso, 1970.

Habermas Jürgen. "Conocimiento e interés." *Ideas y valores*, 42-45 (1968): 61-76. Traducción de Guillermo Hoyos V.

Marías, Julián. *Historia de la Filosofía*. Madrid: Ed. Revista de Occidente, 1958.

Ciencias humanas/sociales

Barnard, Alan. *History and Theory in Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Caro, J. *Lo que sabemos del folklor*. Madrid: Ed. J. Del Toro, 1967.

Carrier, Hervé - Pin, Émile. *Essais de sociologie religieuse*. Paris: Éditions Spes, 1967.

Desroche, Henri. *Sociología y religión*. Barcelona: Ed. Península, 1972.

Dufrenne, M. *La personalidad básica, un concepto sociológico*. Buenos Aires: s/e, 1969.

Frye, Northrop. "Teoría del mythos." En *Anatomía de la crítica*, por Northrop Frye, 209-315. Caracas: Monte Ávila Latinoamericana, 1991.

Fustel de Coulanges, Numa Dionisio. *La ciudad antigua (1864)*. Madrid: Editorial Jorro, 1920.

Fromm, Eric. *Psicanálisis y religión*. Buenos Aires: Editorial Psique, 1965.

Geertz, Clifford, "Religion as a Cultural System." En *Reader in Comparative Religión*, editado por W. Lessa W. y E. Vogt, 78-89. New York: Harper & Row, 1979 (1965).

Guichard, Jean. *El marxismo. Teoría y práctica de la revolución*. Traducción de José María Llanos. Bilbao: Ed. Desclée de Brower, 1975.

- Kardiner, A. *El individuo y la sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1968 (1939). Pp. 135-142; 429-432.
- Lévi-Strauss, Claude. *Anthropologie structurale*. Paris: Plon, 1958.
- Merton, Robert. *Social Theory and Social Structure*. Glencoe: The Free Press, 1957.
- Morgan, Lewis. *La sociedad primitiva* (1877). México: Ed. Paulov, 1935.
- Neira, Germán. *Introducción a las teorías que interpretan la realidad social*. Apuntes para los alumnos. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, 1991.
- _____. "La corriente evolucionista-social del siglo XIX y comienzos del siglo XX." Trabajo presentado en el Departamento de Antropología de la Universidad Iberoamericana, México, 1973 (inédito).
- _____. "Aproximación al estructural-funcionalismo en el análisis y en la pastoral." *Theologica Xaveriana*, 37/4 (1987) 411-432.
- Radcliffe-Brown, A. R. *Structure and Function in Primitive Society*. London: Cohen and West, Ltd., 1952.
- Rocher, Guy. *Introducción a la sociología general*. Barcelona: Ed. Herder, 1973.
- Santýves, P. *Manuel de folklore*. Paris: s/e, 1936.
- Toynbee, Arnold-Somervell, D.C. *Estudio de historia*. 3 vols. Traducción de Luis Grasset. Barcelona: Ed. Altaya, 1995.
- Vasco, Carlos. *Tres estilos de trabajo en las ciencias sociales*. Bogotá: Ed. Cinep, 1989.
- Veckemans, Roger. "La reforma y el 'ethos cultural'." *Mensaje*, 123 (1963).
- Veneñas, R y Fiallo, A. "Principales requisitos para la integración popular en desarrollo." En *América Latina y desarrollo social*, editado por Desal. Santiago de Chile: Desal, 1965.
- Van Gennep, A. *Manuel de folklore français*. Paris: s/e, 1943.
- Varagnac, A. *Definition du folklore*. Paris: s/e, 1938.
- Winter, Gibson. *Elements for a Social Ethic. The Role of Social Science in Public Policy*. New York: Harper and Row, 1968.

Ciencias

- Drouin, Jean-Marc. "De Linneo a Darwin: los viajeros naturalistas." En *Historia de las ciencias*, por Michel Serres, 363-379. Madrid: Ed. Cátedra, 1998.
- Flanagan, Joseph. *Quest for Self-Knowledge. An Essay in Lonergan's Philosophy*. 2.2. *History of Modern Physics*, 46-65. Toronto: University of Toronto Press, 1997.

Religiosidad popular en América Latina

- Alliende, J. "Hacia una pastoral de la religiosidad popular." En *Religiosidad y fe en América Latina*, por Seladoc, 101-108. Santiago de Chile: Ed. Mundo, 1975.
- _____. "Líneas pastorales para la piedad popular." En *Iglesia y religiosidad popular en América Latina*, editado por el Celam, 344-367. Bogotá: Secretariado General del Celam, 1977.
- Arias, M. "Religiosidad popular en América Latina." En *Iglesia y religiosidad popular en América Latina*, editado por el Celam, 17-37. Bogotá: Secretariado General del Celam 1977.
- _____. *Evangelización y religiosidad popular*. Bogotá: Ed. Paulinas, 1978.
- Artiles, M. *El catolicismo popular en la Argentina*. Cuaderno 3, Psicológico. Buenos Aires: Editorial Bonum, 1969.
- Artiles, M. "El catolicismo popular en la Argentina." En *Historia y misión*, por Seladoc. Santiago de Chile: Ed. Mundo, 1977.
- _____. "La religiosidad popular en Chile". *Teología y vida*, vol. XXXVIII, 1-2, (1987): 85-93.
- Boasso, F. "¿Qué es pastoral popular?" En *Religiosidad popular*, por Seladoc. Salamanca: Ed. Sígueme, 1976.
- Büntig, A. *El catolicismo popular en Argentina*, Cuaderno I Sociológico. Buenos Aires: Ed. Bonum, 1969a.
- _____. "Las motivaciones del catolicismo popular." En *Catolicismo popular*, por A. Büntig et ál. Quito: IPLA, 1969b.
- _____. *¿Magia, religión o cristianismo?* Buenos Aires: Ed. Bonum, 1970.
- Büntig, A., y Chiesa, C. *El catolicismo popular en Argentina*. Cuaderno 6 Pastoral. Buenos Aires: Ed. Bonum, 1972.

- Camargo, P. "Essai de typologie du catholicisme brésilien." *Social Compass*, 14 5/6 (1967): 399-422.
- Caro, J. *Ritos y mitos equívocos*. Madrid: Ediciones Istmo, 1974.
- Celam. "Algunos aspectos de la evangelización en América Latina." En *Religiosidad popular*, por Seladoc, 26-31. Salamanca: Ed. Sígueme, 1976.
- _____. *Iglesia y religiosidad popular en América Latina*. Bogotá: Secretariado General del Celam, 1977.
- Comblin, J. "Situação histórica do catolicismo no Brasil." *Revista Eclesiástica Brasileira* 26, fasc. 3 (1966): 574-601.
- _____. "Para una tipología do Catolicismo no Brasil." *Revista Eclesiástica Brasileira* 28, fasc. 1 (1968): 46-73.
- Cruz, A. *La religiosidad popular chilena*. Santiago de Chile: Cisoc (mimeo), 1970.
- Dussel, E. y Esandi, M. *El catolicismo popular en la Argentina*. Cuaderno 5 Histórico. Buenos Aires: Editorial Bonum, 1970.
- Feres-A. L., *Religiosidad en América Latina*. Quito: IPLA, 1972.
- Galilea, Segundo. "Análisis empírico de la religiosidad latinoamericana" (1969). En *Catolicismo popular*, por A. Büntig et ál., 53-6. Quito: IPLA, 1979.
- _____. *Religiosidad popular y pastoral*. Madrid: Ed. Cristiandad, 1976a.
- _____. "El catolicismo popular como espiritualidad." *Servicio* 10 (1976): 47-50.
- Gera, Lucio. "Cultura y dependencia a la luz de la reflexión teológica." *Stromata* 30 (1974): 169-193.
- _____. "Pueblo, religión del pueblo e Iglesia." En Celam, *Iglesia y religiosidad popular en América Latina*, editado por el Consejo Episcopal Latinoamericano, 250-283. Bogotá: Secretariado General del Celam, 1977.
- Giménez, Gilberto. *Cultura popular y religión en el Anahuac*. México D.F.: Centro de Estudios Ecuménicos, 1978.
- Goizueta, Roberto S. "The Symbolic Realism of U.S. Latino Popular Catholicism." *Theological Studies (Encountering Latino and Latina Catholic Theology)* Vol. 65, 2 (2004): 255-274.
- Houtart, F. *El cambio social en América Latina*. Bogotá: Ed. Feres, 1964.

- Houtart, F. y Pin, É. *L'Eglise à l'heure de l'Amérique latine*. Paris: Casterman, 1965(a).
- _____. *The Church and the Latin American Revolution*. New York: Sheed and Ward, 1965 (b).
- Irrázaval, Diego. "La escatología de los bailes religiosos de la Tirana." *Teología y Vida* XII, No. 2 (1971):128-136.
- _____. "Las clases populares evangelizan: ¿Cómo?" *Servir* XII, Nos. 63-64, (1976).
- _____. "Cristo morado: Señor de los maltratados". *Páginas*, Vol. III, No.13 (1977).
- _____. *Religión del pobre y liberación*. Lima: CEP, 1978.
- Johansson Friedemann, Cristián. *Religiosidad popular entre Medellín y Puebla: antecedentes y desarrollo*. Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile, 1990.
- Kudo, T. *Práctica religiosa y proyecto histórico*. Lima: Ed. CEP, 1980.
- Marzal, Manuel. "La religiosidad de la pobreza". En A. Büntig *et ál. Catolicismo popular*. Quito: IPLA, 1969.
- _____. "El mundo religioso de Urcos. Cuzco: Instituto de Pastoral Andina, 1971.
- _____. "Investigación e hipótesis sobre la religiosidad popular." En *Pastoral y lenguaje*, por Luis Campos *et ál.* Colección IPLA No. 18, 13-45. Bogotá: Indo-American Press Service, 1973.
- _____. "Interpretación de la religiosidad popular." En *Religiosidad y fe en América Latina*, por Seladoc, 77-93. Santiago de Chile: Ed. Mundo, 1975.
- _____. "La cristalización del sistema religioso andino." En *Iglesia y religiosidad popular en América Latina*, editado por el Celam, 141-160. Bogotá: Secretariado General del Celam, 1977(a).
- _____. "Las culturas como lugar teológico." *Catequesis Latinoamericana* 34 (1977b): 65-72.
- _____. *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina*. Madrid: Trotta y Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002.
- Mensching, G. "The Masses, Folk, Belief and Universal Religion." En *Religion, Culture and Society*, editado por Schneider. New York: L. J. Willey & Sons, 1964.

- Methol, A. "¿Y ahora qué?" *Víspera* 37 (1975): 31-42.
- _____. "Marco histórico de la religiosidad popular." En *Iglesia y religiosidad popular en América Latina*, editado por el Celam, 45-68. Bogotá: Secretariado General del Celam.
- Neira, Germán. "Presupuestos de un método de investigación de la religión popular." *Theológica Xaveriana*, 34/2 (1984): 183-191.
- _____. *Religión popular católica latinoamericana: tres líneas de interpretación (1960-1980)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2007.
- _____. *Religión popular católica latinoamericana: dialéctica de interpretaciones (1960-1980)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2008.
- _____. "¿Tiene la religión una función alienadora? Descripción e interpretación sociológica de una fiesta religiosa popular (Zacualpan de Amilpas, Morelos, México)." *Christus*, 475 (junio 1975):14-23; 476 (julio 1975): 12-23.
- Pin, Èmile. *Elementos para una sociología del catolicismo latinoamericano*. Bogotá: Ed. Feres, 1963.
- Poblete, Renato. "Formación de sectas." *Mensaje* 86 (1960):11-15. 44.
- _____. "Religión de masas y religión de elites." *Mensaje* 144 (1965).
- _____. "Religión de masas y religión de elites." En *Religiosidad popular en América Latina*, editado por el Celam. Bogotá: Secretariado General Celam, 1977.
- Poblete, H. "Situación cultural y educacional." En *América Latina y desarrollo social*, editado por Desal. Santiago de Chile: Desal, 1965.
- Riebe-Estrella, Gary. "A Youthful Community: Theological and Ministerial Challenges." *Theological Studies (Encountering Latino and Latina Catholic Theology)*, Vol. 65, No.2 (2004): 298-316.
- Roux, Rodolfo de. "Presentación." En *Religión popular católica latinoamericana: dialéctica de interpretaciones (1960-1980)*, por Germán Neira, 13-15. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2008.
- Scannone, Juan Carlos. *Teología de la liberación y praxis popular*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1976(a).
- _____. "¿Vigencia de la sabiduría cristiana en el *ethos* cultural de nuestro pueblo: una alternativa teológica?" *Stromata*, 32, 3-4 (1976b), 253-287.
- _____. "Religión del pueblo y teología." *CIAS* 274 (1978a), 10-21.

_____. "Religión, lenguaje y sabiduría de los pueblos." *Stromata* 34,1-2, (1978b): 27-42.

_____. "Evangelización de la cultura moderna y religiosidad popular en América Latina." *Teología y Vida*, Vol. XXXVIII, No. 1-2 (1987): 62-71

_____. "Mestizaje cultural y bautismo cultural." *Stromata* 32, 1-2 (1977):73-91.

Segundo, Juan Luis. *Teología para el laico adulto*. Vol. I. Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1968.

_____. *Teología para el laico adulto*. Vol. III. Buenos Aires: ed. Carlos Lohlé, 1970.

_____. *Masas y minorías*. Buenos Aires: Ed. La Aurora, 1973.

_____. *Liberación de la teología*. Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1975.

Vidales, R. y Kudo, T. *Práctica religiosa y proyecto histórico*. Lima: CEP, 1974.

Vidales, R. "Sacramentos y religiosidad popular." En *Religiosidad popular*, editado por Seladoc. Salamanca: Ed. Sígueme, 1976.

La dialéctica como especialización funcional del método

El principal autor citado en esta parte es Bernard Lonergan. He tenido que cambiar algo la forma de hacer las referencias, pues muchos de los artículos citados son conferencias editadas posteriormente. Por deferencia con los especialistas en Lonergan, he conservado como primer dato la fecha en que pronunció la conferencia; y como segundo dato, la fecha en que fue editada como capítulo de un libro.

Doran, Robert M. *La teología y las dialécticas de la historia*. Traducción de José Eduardo Pérez Valera y Alfonso Nebreda. México D. F.: Editorial Jus y Departamento de Ciencias Religiosas, Universidad Iberoamericana, 1993.

_____. "Complicate the Structure. Notes on a Forgotten Precept." Ponencia presentada en el Lonergan *Workshop*, Boston College, junio de 2004.²⁹

Lonergan, Bernard. ^{1974(a)} *A Second Collection. Papers by Bernard J.F. Lonergan, S.J.*, editado por William F.J. Ryan y Bernard J. Tyrell. London: Ed. Darton, Longman & Todd, 1974.

²⁹ Copia facilitada por el doctor Jaime Barrera, quien participó en el *Workshop*.

- _____.¹⁹⁸⁵ *A Third Collection, Papers by B. J. F. Lonergan*, editado por Frederick E. Crowe. New York/London: Paulist Press-Mahwah and Geoffrey Chapman, 1985.
- _____.^{1959(a)} "De intellectu et methodo. Notae cursus habiti in Pontificia Universitate Gregoriana anno 1959, collectae et ordinatae ab aliquibus auditoribus."³⁰
- _____.^{1974(b)} "Dialectic of Authority." En *A Third Collection, Papers by B. J. F. Lonergan*, editado por Frederick E. Crowe, 5-12. York/London: Paulist Press-Mahwah and Geoffrey Chapman, 1985. Traducción española de Francisco Sierra. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Filosofía, 1987.³¹
- _____.¹⁹⁷⁵ "Healing and Creating in History." En *A Third Collection. Papers by B. J. F. Lonergan*, editado por Frederick E. Crowe, 100-109. New York/London: Paulist Press-Mahwah and Geoffrey Chapman, 1985.
- _____.^{1968(b)} "Horizons." En *Philosophical and Theological Papers 1965-1980. Collected Works of Bernard Lonergan*, editado por Robert C. Croken y Robert M. Doran, 10-29. Toronto: University of Toronto, 2004.
- _____.¹⁹⁷⁶ "Human Good." En *Philosophical and Theological Papers 1965-1980. Collected Works of Bernard Lonergan*, editado por Robert C. Croken y Robert M. Doran, 336-337. Toronto: University of Toronto, 2004.
- _____. *Insight. A Study of Human Understanding*. London: Longmans Green, 1957.
- _____.¹⁹⁹⁹ *Insight. Estudio sobre la comprensión humana*. Traducción de Francisco Quijano. México D. F.: Universidad Iberoamericana, 1999.
- _____.^{1959(b)} "Method in Catholic Theology." En *Philosophical and Theological Papers 1958-1964*, editado por Robert C. Croken y Robert M. Doran. Toronto: University of Toronto, 1996.
- _____.¹⁹⁷² *Method in Theology*. "Chapter 2. The Human Good", 27-55. "Chapter 10. Dialectic", 235-266. New York: Herder & Herder, 1972.

³⁰ Copia facilitada por el padre Rodolfo Eduardo de Roux, S.J., quien fue alumno ese semestre en el curso dictado por Lonergan.

³¹ Publicación reservada para uso de los estudiantes.

- _____. ⁽¹⁹⁸⁸⁾ *Método en teología*. Traducción de Gerardo Remolina. "Capítulo 2. El bien humano", 33-60; "Capítulo 10. Dialéctica", 229-259. Salamanca: Sígueme, 1988.
- _____. ¹⁹⁹⁶ *Philosophical and Theological Papers, 1958-1964. Collected Works of Bernard Lonergan*. Vol. 6. Editado por Robert C. Croken y Robert M. Doran. Toronto: University of Toronto, 1996.
- _____. ²⁰⁰⁴ *Philosophical and Theological Papers 1965-1980. Collected Works of Bernard Lonergan*. Vol. 17. Editado por Robert C. Croken y Robert M. Doran. Toronto: University of Toronto, 2004.
- _____. ¹⁹⁶⁴ "Philosophical Positions with Regard to Knowing." En *Philosophical and Theological Papers 1958-1964*, editado por Robert C. Croken y Robert M. Doran, 214-243. Toronto: University of Toronto, 1996.
- _____. ^{1974(c)} "Self-transcendence: Intellectual, Moral, Religious." En *Philosophical and Theological Papers 1965-1980. Collected Works of Bernard Lonergan*, editado por Robert C. Croken y Robert M. Doran, 323-333. Toronto: University of Toronto, 2004.
- _____. ¹⁹⁷⁰ "The Example of Gibson Winter." En *A Second Collection. Papers by Bernard J.F. Lonergan, S.J.*, editado por William F.J. Ryan y Bernard J. Tyrell, 189-192. London: Ed. Darton, Longman & Todd, 1974.
- _____. ^{1968(a)} "The Subject." En *A Second Collection. Papers by Bernard J.F. Lonergan, S.J.*, editado por William F.J. Ryan y Bernard J. Tyrell, 79-84. London: Ed. Darton, Longman & Todd, 1974.
- Roux, Rodolfo de. "Por una aproximación a las ciencias sociales desde la vuelta al sujeto." *Lectio inauguralis* en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Javeriana. Bogotá, 18 de febrero de 2003.