

**II y III simposios sobre la presencia  
de la Iglesia en América Latina**

## A LA BUSQUEDA DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR

*Rodolfo R. de Roux*

Reflexiones sobre la situación actual de un antiguo nuevo objeto de investigación.

Ante todo deseo agradecer a los organizadores de este evento su amable invitación. Puesto que me ha correspondido iniciar las sesiones de este simposium en el que, a lo largo de una semana, se abordarán diferentes aspectos de lo que se ha dado en llamar "religiosidad popular", voy a tratar de dar algunos elementos para situar el problema, mostrar su relevancia, señalar diversos intereses que acompañan esta búsqueda de la religiosidad popular y plantear algunos interrogantes de tipo metodológico.

No sobra anotar que sobre el tema tengo más preguntas que respuestas. Pero cuando estudiaba en la escuela me enseñaron que el planteamiento del problema era básico para poder llegar a una solución. Animado por vuestra benevolencia me adentro, pues, en el berenjenal al que me habéis invitado como guía.

### 1. UN NUEVO INTERES POR UN VIEJO PROBLEMA

El tema de la religión popular es bien antiguo. Como dicen los historiadores, es asunto de larga duración. Reduciéndonos al ámbito del cristianismo, los estudiosos no han cesado de señalar las diferencias existentes entre las formulaciones teológicas oficiales y ortodoxas, y las creencias y prácticas concretas de diversos sectores de la feligresía cristiana.

Desde los primeros siglos de cristianismo, cuando los misioneros se enfrentaron en Europa central y occidental con religiones populares vivas, "de buen o mal grado se acabó por 'cristianizar' a las figuras divinas y a los mitos 'paganos' que no se dejaban extirpar. Un gran número de dioses o de héroes matadores de dragones se convirtieron en San Jorges; los dioses de la tormenta se asimilaron a la Virgen o a las santas. Incluso podría decirse que

parte de la religión popular de la Europa precristiana ha sobrevivido, disfrazada o transformada, en las fiestas del calendario o en el culto de los santos. La Iglesia ha debido luchar durante más de diez siglos contra el continuo aflujo de elementos 'paganos' (entiéndase: pertenecientes a la religión cósmica) a las prácticas y las leyendas cristianas. El resultado de esta lucha encarnizada ha sido más bien modesto, especialmente en el sur y sudeste de Europa, donde el folklore y las prácticas religiosas de las poblaciones rurales presentaban aún, a fines del siglo XIX, figuras, mitos y rituales de la más remota antigüedad"<sup>1</sup>.

En nuestra América las viejas religiones prehispánicas se refugiaron en la clandestinidad o se mimetizaron bajo los nuevos ritos católicos. No es difícil comprender que los misioneros recurrieran al método de la "sustitución" predicando milagros para suplantar a los "ídolos" por imágenes cristianas y fundando santuarios católicos en el mismo lugar en que se hallaban los adoratorios prehispánicos. Estos mecanismos de sustitución reflejan la realidad de violencia simbólica y aculturación forzada características de toda evangelización que ha acompañado empresas de conquista y colonización.

Para la comprensión del catolicismo popular latinoamericano es indispensable una perspectiva histórica que teniendo en cuenta los profundos reveses de la Conquista ("la destrucción de las Indias", como la llamó Bartolomé de Las Casas) y de la empresa evangelizadora<sup>2</sup> (a la que no sin razón se denominó "Conquista espiritual") muestre cómo se construyó en América Latina la única cristiandad colonial de la historia<sup>3</sup>. Cristiandad colonial en la que se establecieron, en nombre de los valores del Occidente cristiano, relaciones de opresores a oprimidos desposeídos de sus propios valores culturales. Frente a estas agresiones culturales (presentes hoy bajo nuevas formas) se desarrolló un sincretismo de denominación católica que un papel de primer orden como factor de integración del individuo y como

---

1. Mircea ELIADE, *Mito y realidad*, Guadarrama, Madrid, 1973, p. 190.

2. Como útil introducción a esta problemática se leerá con provecho el artículo de José Oscar BEOZZO, "L'évangélisation en Amérique Latine à la lumière de son histoire" en la revista *Lumen Vitae*, Bruselas, volume XXXIII, No. 2, 1978, p. 137-172.

3. Corresponde al historiador y filósofo argentino Enrique DUSSEL, el mérito de haber planteado claramente el problema a través de numerosos escritos, entre los cuales destacamos sus ya lejanos trabajos *Historia de la Iglesia en América Latina*, Editorial Nova Terra, Barcelona (la primera edición es de 1964) y el artículo "Historia de la fe cristiana y cambio social en América Latina" que apareció en el libro *Fe cristiana y cambio social en América Latina*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1973.

Bajo la dirección de Enrique Dussel la CEHILA (Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina) está publicando actualmente una *Historia General de la Iglesia en América Latina* en varios volúmenes.

El artículo del historiador catalán Josep BARNADAS, "Fe cristiana y situación colonial en América Latina", Revista internacional de teología *Concilium*, No. 90, diciembre de 1973, p. 121-127, esboza los problemas planteados a la conciencia cristiana por las diferentes formas de situación colonial.

contra-poder frente a la desintegración social y a la anomía que acompaña los procesos de deculturación<sup>4</sup>. Algunos autores han mostrado cómo ese nuevo lenguaje religioso y simbólico fue a veces el único lenguaje que le quedó al dominado para cuestionar al opresor sin correr el riesgo de que éste lo aplastara y para exigirle una “conversión”, es decir, el abandono del lugar del poder dominador que el opresor ocupa<sup>5</sup>.

Después de tantos avatares históricos, al buen entendedor le queda fácil colegir que el manto religioso cristiano recubre realidades muy diversas: lo mismo no es igual para todos! Hoy por hoy se ha hecho banal repetir que si todas las clases sociales se encuentran representadas en la Iglesia católica, no puede decirse que ellas realicen allí su unidad, ni que allí trasciendan sus oposiciones. Lo que no se ha subrayado suficientemente es que todas las clases o grupos sociales se han proporcionado o han guardado formas religiosas que a veces difieren profundamente de aquellas que controla el aparato eclesiástico, sin haber tenido la necesidad o los medios de dotarse de una Iglesia propia: les bastaba usar -a su manera- aquella Iglesia de la que no tenía ni el control ni la propiedad. La pluralidad de catolicismos en el seno de la única gran Iglesia es, como ya lo dijimos, un fenómeno antiguo y difundido: la Iglesia permanece utilizable y es utilizada por quien quiere, en parte como él quiere, aun si ella no es conducida según sus deseos, la Iglesia ha sido y es el lugar de un permanente *modus vivendi*, de un verdadero *simultaneum*<sup>6</sup>.

Si es cuestión de vieja data esta incorporación y refuncionalización de los elementos religiosos “oficiales” y “ortodoxos” dentro de los esquemas de percepción y de la “visión de mundo” propios de los grupos subalternos ¿a qué se debe el renovado interés por el tema de la religiosidad popular?

Antes de esbozar una respuesta me parece útil tener en cuenta que no hay conceptos inmutables<sup>7</sup> sino maneras como una formación social com-

4. Cf. Charles ANTOINE, “La religión populaire en Amérique Latine”, en Jean DELU-MEAU (bajo la dirección de), *Historia vécu du peuple chrétien*, Privat, Toulouse, 1979, tomo II.

5. Véase, por ejemplo, el excelente trabajo de Eduardo HOORNAERT, “La evangelización según la tradición guadalupana”, en SELADOC, *Religiosidad popular*, Editorial Sígueme, Salamanca, 1976, p. 260-279.

6. Cf. Emile Poulat, *Catholicisme, Démocratie et Socialisme*, Casterman, París, 1977, p. 486.

7. La manera misma de comprender la religiosidad popular ha variado a lo largo de la historia. Por ejemplo, en el Occidente cristiano, a partir del siglo XVI hubo un desarrollo de la *filosofía del sujeto*, de la filosofía de la conciencia (que se refleja en la doctrina religiosa protestante del “libre examen”). Desde esta óptica del *sujeto* se miraron entonces con desprecio las manifestaciones religiosas populares considerándolas como expresiones de una *religión rutinaria* en la cual la convicción personal, el papel de la conciencia, no parecía jugar un rol primordial.

prende *nuevos objetos* o antiguos objetos vistos desde *nuevas perspectivas*. Con la "religiosidad popular" me parece que nos topamos actualmente con un viejo tema visto desde un *nuevo campo de percepción* por parte de grupos que no son propiamente hablando "populares": la religiosidad popular se ha convertido en objeto de estudio y preocupación para miembros de la Iglesia oficial (desde la derecha hasta la izquierda) que en la elaboración de sus estrategias pastorales deben tener en cuenta el peso específico de las masas creyentes; el tema también interesa a algunos científicos sociales "ilustrados" que toman su distancia crítica respecto a todo fenómeno social, sea de religión popular o no popular.

Circunscribiéndonos al ámbito de la Iglesia católica preguntémosnos, pues, ¿qué puede indicar la aparición de este nuevo campo de percepción de un viejo problema como es la religión popular?

Si el lenguaje puede revelarnos algo no deja de ser interesante recordar que, hace apenas veinticinco años, la expresión "religión popular" es desconocida en el vocabulario del Concilio Vaticano II. Gracias a la *Concordance* de la Universidad de Lovaina, hecha con computador<sup>8</sup> sabemos que la palabra *popularis* no aparece sino una vez, en el número 118 de la *Constitución sobre la liturgia*, en referencia al canto religioso popular: "cantus popularis religiosus sollerter foveatur" ("foméntese apropiadamente el canto religioso popular"). A través de las palabras de la misma familia ninguna trasluce la realidad sociológica que actualmente es tema de debate. *Populus*, por ejemplo, remite uniformemente a la nación de "pueblo de Dios", con excepción de la *Gaudium et Spes* donde la palabra adquiere el sentido moderno de "pueblo"; pero jamás se trata acerca de la "religión" particular de ese pueblo.

Hace ya una década Fernand Boulard hizo el seguimiento de los orígenes del debate actual sobre la religión popular en el seno del catolicismo<sup>9</sup>. La investigación lo remitió a América Latina, más exactamente a Medellín. Allí, en septiembre de 1968, la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (CELAM Medellín), consagró todo un capítulo de sus conclusiones a la "Pastoral popular" y abordó muy exactamente la problemática.

En los años siguientes el CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano) y algunos episcopados latinoamericanos publicaron documentos y organi-

8. Philippe DELHAYE, Michel GUERET, Paul TOMBEUR, *Concilium Vaticanum II. Concordance, index, listes de fréquence, tables comparatives*, CETODOC, Louvain, 1974.

9. Fernand BOULARD, "La Religion Populaire dans le débat de la Pastorale contemporaine" en Bernard PLONGERON (bajo la dirección de), *La Religión Popular, Approches historiques*, Beauchesne, París, 1976, p. 27-37.

zaron encuentros sobre la religiosidad popular<sup>10</sup>. Progresivamente el tema se puso de moda, como lo demuestra la amplia bibliografía producida en las dos últimas décadas.

Para los debates contemporáneos dentro del catolicismo sobre la religiosidad popular, la reunión del CELAM en 1968 en Medellín es, ya lo anotamos, un punto de referencia importante. Allí se introdujo por primera vez a nivel oficial el tratamiento del tema en un contexto eclesial latinoamericano en el que se estaba tratando de redefinir la relación entre Iglesia y Pueblo. En medio de dos corrientes, una, minoritaria, que desde una concepción "elitista" del cristianismo rechazaba la "religión popular" como alienación, y otra, la de la mayor parte de los sacerdotes y religiosos que aceptan pacífica y acriticamente dicha "religión popular", el episcopado latinoamericano reunido en Medellín ni condenó ni canonizó: abordó el tema con simpatía y comprensión enumerando lo que encontraba de positivo en la religión popular, pero haciéndolo críticamente calificándola como "religiosidad más bien de tipo cósmico" cuya "adhesión a la organización de la Iglesia es muy escasa"<sup>11</sup>.

A pesar de haber tratado el tema de manera imprecisa (por ninguna parte aparece un intento de definición de la religiosidad popular), CELAM - Medellín señaló con claridad que se trataba de un asunto importante y constituyó un impulso para la posterior revalorización de esta problemática.

Del 28 de enero al 13 de febrero de 1979 se reunió en Puebla (Méjico) la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. En el *Documento final* de Puebla, segunda parte, capítulo II (¿Qué es evangelizar?) se abordó ampliamente el tema de la religiosidad popular.

---

10. Una selección de documentos y trabajos publicados entre 1969 y 1974 se encuentra en SELADOC, *Religiosidad Popular*, Editorial Sígueme, Salamanca, España, 1976, 379 pp.

En agosto de 1976 el CELAM organizó en Bogotá un simposium cuyas exposiciones y documento final fueron publicados en el libro *Iglesia y Religiosidad Popular en América Latina*. Celam, Bogotá, 1977, 417 pp.

En diciembre de 1977 la Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina (CEHILA) dedicó su V Simposium anual al tema "Historia de la religiosidad popular en América Latina". Las ponencias presentadas en dicho simposium fueron publicadas en un número monográfico de la Revista *Vozes* (Petrópolis, Brasil, mayo de 1979) intitulado *Religiosidad de Popular na América Latina*.

En marzo de 1976 la Revista *Eclesiástica Brasileira* dedicó un excelente número monográfico al tema *Catolicismo Popular*, con una amplia bibliografía comentada de nueve páginas sobre trabajos acerca del catolicismo popular en Brasil.

Una idea de la explosión de trabajos que suscitó el tema de la religiosidad popular nos lo dan las 38 apretadas páginas del *Repertorio bibliográfico para un estudio del tema de la religiosidad popular* elaborado por Rafael Briones y Pedro Castón Boyer de la Facultad de Teología de Granada, España y publicado en la Revista *Communio* (vol. X, 1977).

11. CELAM- Medellín, Conclusiones, capítulo "Pastoral popular".

Si en Medellín el tema fue novedoso, Puebla tuvo tras de sí diez años de discusiones y trabajos, lo que permitió precisar mejor en su *Documento final* qué se entendía por religiosidad popular, a saber:

“Se trata de la forma, o de la existencia cultural que la religión adopta en un pueblo determinado. La religión del pueblo latinoamericano, en su forma cultural más característica, es expresión de la fe católica. Es un catolicismo popular” (No. 317).

“Es un acervo de valores que responden con una sabiduría cristiana a los grandes interrogantes de la existencia” (No. 321).

Como en Medellín, también en Puebla se señalan una serie de elementos positivos y negativos de la religiosidad popular, se explica un interés por ella, se plantea la necesidad de evangelizarla y se señalan pautas pastorales. Más que señalar las diferencias de matices que existen entre ambos textos, indicaremos algunas convergencias fundamentales teniendo en cuenta dos puntos: primero, la manera como se utiliza la categoría “pueblo”; segundo, el criterio de valoración de la R.P.

Si se toman las dos significaciones básicas de “pueblo”, (a) a la que lo entiende como totalidad social, como “nación”, y que hace énfasis en la “unidad” (herencia cultural común y destino político común) y (B) la que lo entiende como conjunto de clases y grupos subordinados dentro de la sociedad, es decir, “pueblo” utilizado como concepto crítico y contestatario que muestra más bien lo que divide (pueblo que existe por oposición a los grupos de poder de la élite), observamos que los documentos eclesiásticos en cuestión utilizan el concepto “pueblo” en el primer sentido anotado, lo que lleva a privilegiar los aspectos culturales<sup>12</sup> pasando prácticamente por alto los conflictivos aspectos político-económicos de la R.P.

En cuanto al criterio de valoración utilizado, lo que determina lo positivo o negativo de la R.P. es su adecuación o alejamiento de la enseñanza y de las prácticas “oficiales” de la Iglesia institucional.

Si la R.P. es una forma de cristalización de la relación entre el aparato institucional de la Iglesia y ciertos grupos de fieles, estos documentos nos muestran las preocupaciones que sobre esta relación se plantean *desde el lado de la Iglesia*, la respuesta que se ofrece a las “deficiencias” de la R.P.<sup>13</sup> y el interés subyacente: el temor ante una competencia religiosa (interna o externa) que, por motivos que no se analizan, le sustrae fieles a la institución eclesiástica:

12. Cf. Puebla. Documento final, No. 321).

13 O sea, “evangelización y pastoral populares” que *purifiquen y recuperen* para la Iglesia la R.P. (cf. Medellín, cap. “Pastoral popular”, No. 13; 2.5. Puebla, No. 329).

“Esta religiosidad pone a la Iglesia ante el dilema de continuar siendo la Iglesia universal o de convertirse en secta al no incorporar vitalmente así...” (Medellín, capítulo “Pastoral popular”, No. 1.3).

“Si la Iglesia no reinterpretar la religión del pueblo latinoamericano, se producirá un vacío que lo ocuparán las sectas, los mesianismos políticos secularizados...” (Puebla, No. 341).

También para la “izquierda cristiana” latinoamericana de los últimos veinte años, la R.P. se ha constituido en algo importante<sup>14</sup>. Por una parte, se ve que es un “dato” del estado de conciencia del pueblo (dato del que no se puede hacer abstracción si no se quiere caer en un vanguardismo cristiano abstracto) y, por otra parte, se considera a la R.P. como un “lugar” de lucha ideológica; recurriendo a Marx se señala que la R.P. es *expresión* de una situación alienada y *protesta* contra dicha situación. Se trataría, pues, de movilizar todo ese capital simbólico religioso para que contribuya a una protesta eficaz y transformadora de la sociedad.

Para la manera “clásica” de abordar el problema, le religión popular adquiere significación en sociedades en las que funcionan autoridades religiosas que aseguran una fuerte regulación de la ortodoxia y de la ortopraxis, pues se considera que en esas circunstancias la religión popular es vivida a nivel de representaciones, sentimientos y costumbres- bajo el modo de una diferencia en relación a la religión oficial. Sin embargo actualmente el problema tiende a plantearse de manera diferente, sobre todo en los países y regiones donde los procesos de industrialización y secularización contribuyen o bien a la disminución de la parte que antes tenían las formas religiosas en las manifestaciones de la conciencia colectiva o bien a que esas formas religiosas se manifiesten diversamente (como lo demuestra, por ejemplo, el consumo creciente de astrología)<sup>15</sup>.

Aunque los fenómenos de R.P. en América Latina se inscriben globalmente dentro de un proceso mundial de secularización, se ha señalado que en el “mundo nordatlántico” ese proceso tiene una dominante tecnológica mientras que la secularización latinoamericana está marcada por la dimensión política<sup>16</sup>; dimensión política de lo religioso agudizada por la situación social crítica de las masas pobres que buscan o esperan una liberación. Es

14. Cf. Rodolfo R. de ROUX, “Cambios socio-políticos del catolicismo latinoamericano en los últimos veinte años”, en la revista *Hojas Universitarias*, Universidad Central, Bogotá, volumen 2, No. 12, marzo 1982, pp. 72-82; “Religión y Revolución”, en *Presencia de la Iglesia en América Latina*, Universidad Javeriana, Facultad de Ciencias Sociales, Bogotá, Noviembre 1985, p. 112-143.

15. Cf. Jacques MAITRE, voz “Religión populaire”, en *Encyclopedia Universalis* París, tomo 14, p. 35-36.

16. Cf. José MIGUEZ BONINO, “La piedad popular en América Latina”, en *Revista internacional de teología Concilium*, No. 96, 1974, p. 141-149.



normal, entonces, que en un continente de mayoría católica se haya planteado apremiantemente, por una parte, la cuestión acerca de lo que el catolicismo popular puede aportar a esa liberación<sup>17</sup> y, por otra parte, que se hayan emprendido numerosos estudios para establecer en qué consiste la R.P. o más exactamente el catolicismo popular<sup>18</sup>.

## 2. EL ALGIDO TRASFONDO TEOLOGICO - POLITICO DEL ASUNTO<sup>19</sup>

Las perspectivas e intereses desde los cuales se plantea el tema de la religión o de la religiosidad popular (ambos términos se han venido utilizando indistintamente) son muy variados y dejan ver diferentes opciones que afectan no solo al tratamiento del tema en cuestión sino que se relacionan con la existencia global de la Iglesia y el cristianismo, con sus dimensiones políticas y con significación histórica para el futuro de América Latina.

Dada la amplitud del tema y las limitaciones de tiempo, me limitaré a hacer algunas consideraciones sobre la utilización de categorías como *pueblo* y *popular* (categorías que necesariamente subyacen a cualquier discurso sobre la R.P.), para hacer luego algunas sugerencias acerca de la problemática relación entre Iglesia y Pueblo.

“Pueblo” es una categoría compleja y de ningún modo unívoca, lo que da lugar a no pocas confusiones y ambigüedades. “Pueblo” y “popular” aparecen en distintos tipos de discurso político y social (nacionalistas, conservadores, populistas y revolucionarios) con diversas connotaciones, positivas o negativas, según sean las opciones ideológicas subyacentes a un lenguaje.

Para precisar el concepto de “pueblo” vamos a referirnos a dos tendencias que han tenido especial relevancia en los debates teológicos contempo-

17. Cf. Aldo BUNTIG, “Catolicismo popular y aporte a la liberación”, en SELADOC, *Religiosidad popular*, o.c., pp. 149-157.

18. Véanse, por ejemplo, Pedro A. RIBEIRO DE OLIVEIRA, “Le catholicisme populaire en Amérique Latine”, en la revista internacional de sociología *Social Compass*, CIX, 1972/4, p. 567-584.

Gilberto GIMENEZ, *Cultura popular y religión en el Anahuac*, Centro de Estudios Ecueménicos, México, 1978.

Diego IRARRAZABAL, *Religión del pobre y liberación en Chimbote*, CEP, Lima, 1978.

Ignacio CASTILLO, *San Pueblo. Alienación y utopía*, Centro de Reflexión Teológica, México, 1979.

Carlos RODRIGUEZ BRANDAO, *Os deuses do povo*, Brasiliense, Sao Paulo, 1980.

19. Para el desarrollo de este punto retomo ampliamente los planteamientos expuestos por el teólogo chileno Fernando Castillo en unas sesiones internas de trabajo sobre el tema de la religiosidad popular realizadas en el CETRAL (Centre de Recherche sur l'Amérique Latine et le Tiers Monde), París, 1981; sesiones en las que tuve la oportunidad de participar.

ráneos en América Latina, cuando se ha tratado de abordar las relaciones entre Iglesia y Pueblo.

Una tendencia entiende "pueblo" en el sentido de "ethnia", es decir, primariamente como unidad o grupo étnico. Esta tendencia destaca como aspectos constitutivos del pueblo la unidad de origen (incluida la raza) y de cultura (lengua, tradiciones, creencias, valores e instituciones). A partir allí el concepto experimenta una expansión sociológica y se entiende como "pueblo" una formación social o sociedad global, con una herencia cultural común y una unidad histórica. Ideológicamente se habla entonces de "destino común" y el concepto "pueblo" se traduce políticamente como "nación"; en la lógica (no siempre explícita) de esta tendencia, emerge finalmente el Estado como instancia unificadora y como expresión del pueblo-nación.

Frente a esta línea de significación hay otra que entiende "pueblo" en el sentido de "plebs": como conjunto de clases y de grupos sociales que no son dirigentes en la sociedad, sino que ocupan una posición subordinada y, más exactamente, como sectores sociales oprimidos. Esta tendencia subraya la oposición entre el pueblo y los grupos de poder económico y político. El pueblo existe en contraste y oposición -aunque ella no sea consciente- a una élite social.

Aunque el nivel básico a partir del cual se define este último concepto de "pueblo" es de carácter socio-económico y político, ello no implica renunciar a tener en cuenta el nivel cultural. Pero esta tendencia insiste en que precisamente la "cultura popular" adquiere una significación real en su diferencia y oposición respecto a la cultura de la élite dominante e insiste en que la cultura siempre debe ser analizada en su relación con lo socio-económico y político. La cultura es el lugar en el que el pueblo recibe, en la "cultura popular" (de la cual forma parte la "religión popular"), su identidad inmediata, aun cuando ésta sea un identidad quebrada y oprimida. Es en ese plano donde el pueblo se constituye, o es destruido y bloqueado, como sujeto histórico. Esto no significa reducir la práctica del pueblo a pura práctica cultural, sino tomar en cuenta que la existencia concreta del pueblo, sus condiciones de vida y trabajo, tienen su correlato y "traducción ideal" en la "cultura popular". Esta expresión ideal puede evidentemente poseer caracteres ilusorios y mistificantes que oculten y bloqueen aspectos decisivos de su existencia concreta. Aun un análisis superficial de la cultura popular permite ver en ella rasgos contradictorios tanto de dominación, sumisión y fatalismo, como también de resistencia y aspiraciones a la libertad.

La diferencia entre las dos tendencias que hemos venido analizando podría sintetizarse y agudizarse de la siguiente forma: mientras en la primera, "pueblo" es un concepto que subraya básicamente la unidad de una totalidad social, en la segunda tendencia "pueblo" subraya la división y oposición en esa totalidad entre dominadores y dominados. Es claro que es esta segunda línea la que subyace a una teología, como la "Teología de la Liberación", que plantea un cristianismo del pueblo, una "Iglesia popular" o una "Iglesia de los pobres" como alternativa a una religiosidad encubridora o justificadora de situaciones socio-económicas y políticas injustas.

Para finalizar anoto dos actitudes simplistas que es preciso evitar en la apreciación de la religión popular. El primer simplismo es la crítica abstracta que descalifica la religión popular sea como pura degradación supersticiosa del cristianismo auténtico o como pura ideología de la dominación introyectada en el pueblo, que bloquea su conciencia, que lo hace conformista y apático. Para esta visión el cristianismo vivido por el pueblo no significa nada; habría que hacer "tabula rasa" con él y comenzar de cero.

El otro simplismo es la euforia acrítica que afirma -o "redescubre"- que el pueblo latinoamericano es profundamente cristiano y con ello salda todos los problemas: mientras el pueblo siga siendo religioso no hay problemas ni para la Iglesia ni para él. La tarea de la Iglesia consistiría en mantener, reproducir y "purificar" la religión popular.

Ambas visiones descansan en observaciones reales pero parciales y ambas poseen, paradójicamente, el mismo supuesto: la reducción de la religión a la conciencia religiosa y el aislar la conciencia religiosa de la práctica social.

Sin embargo, en esa selva de símbolos que forman parte de la religión popular, se expresan con especial intensidad la historia de la opresión y de las esperanzas del pueblo. Y así como a través de la manera en que son vividos símbolos, ritos y creencias podemos leer gran parte de la historia de un pueblo, también esos símbolos, ritos y creencias encontrarán una renovada validez histórica en la medida en que expresen y condensen las luchas y esperanzas del pueblo y las impulsen y proyecten siempre de nuevo "hacia adelante".