

PUEBLO, RELIGION DEL PUEBLO E IGLESIA *

Nos hemos reunido, en este encuentro, con el objeto de estudiar la religiosidad popular de América Latina. La finalidad de nuestra tarea está, pues, en *conocer*.

Pero "conocer" es andar por un camino, por un método. Nosotros seguimos ahora el camino del conocimiento científico (incluyendo, bajo el concepto de "ciencia", no solamente las ciencias positivas, sino también la filosofía y la teología). Quisiéramos sin embargo, muy de paso, en esta introducción, recordar que *hay otros caminos, posibles y necesarios*, para acceder al conocimiento de lo que nos hemos propuesto investigar.

En todo caso, la imagen del "camino", aplicada al conocimiento científico, nos sugiere la idea de lo "sucesivo", del "curso" que es todo discurso cognoscitivo. Conocer significa, en realidad, *ir* conociendo. Se *van* conociendo aspectos sucesivos del objeto global que deseamos llegar a captar más cabalmente. Es por eso que le vamos haciendo sucesivas preguntas a la realidad, que nuestra curiosidad persigue. Cada pregunta que hacemos, cada aspecto que buscamos conocer, tiene su propio lugar, su propia etapa, en el camino o método del conocer. Es por eso que también quisiera, antes de entrar directamente en tema, indicar *el lugar metodológico* de la pregunta a que responde esta ponencia.

La acción pastoral de la Iglesia

El aspecto que, en definitiva, queremos conocer y, por lo tanto, la pregunta en la que se resuelve nuestra investigación es la siguiente: dada la peculiar religiosidad del pueblo de América Latina, *¿cuál es la acción pastoral que, con respecto a él, ha de realizar la Iglesia?* Nuestra intención es, en efecto, proponer un cierto programa pastoral.

A esta pregunta trataremos de responder directamente en la última etapa de nuestro encuentro. No estará de más, esperamos, la siguiente observación.

Lo que intentamos llegar a conocer es un objeto de índole muy característica: una acción a realizar, esto es, un contenido no meramente especulativo y universal, sino individual y práctico. No tenemos acceso a semejante objeto sino a partir de lo que clásicamente se ha lla-

* Ponencia en la Semana organizada por el CELAM sobre Religiosidad popular en América Latina, 20-26 agosto 1976. Bogotá.

mado la "prudencia". Esta, por su parte, no consiste en la astucia para encontrar razones que justifiquen nuestra inactividad, ni tampoco en la temeridad de ponerse a la acción sin premeditarla; por el contrario, es aquella virtud que nos inclina a conocer y decidir la acción *acertada*, en un momento y lugar determinado.

Se trata de descubrir cuál es, en el presente histórico de América Latina —*aquí y ahora*—, la acción acertada. Acción, por supuesto, pastoral, ordenada, por lo tanto, a que el pueblo de este subcontinente, tenida particularmente en cuenta su religiosidad, crezca y se dinamice como pueblo cristiano.

Ahora bien, cada lugar y momento histórico, configurado siempre por un singular entrecruzamiento de diversas circunstancias, nos presenta múltiples posibilidades de acción, pero de índole incierta. Hay que descubrir, entre el cúmulo de esas acciones posibles, pero inciertas, la acción acertada, es decir, eficaz para aquella finalidad, a la que se la ordena. Dicha acción cierta no puede simplemente deducirse de principios teóricos, universales y permanentes, sino que es fruto de una experiencia de la acción, en nuestro caso, de la acción pastoral. Experiencia, esto es, conocimiento de aquel tipo de acción pastoral que, históricamente, ha resultado regularmente cierto o eficaz en orden al fin propuesto.

La Iglesia tiene acumulada en su memoria la experiencia de veinte siglos de acción pastoral y de esa experiencia de la Iglesia participa cada uno de nosotros en tanto, en cuanto recoge en su propia memoria, mediante el conocimiento histórico, los acontecimientos pastorales que, a lo largo de todo su tiempo ha vivido la Iglesia.

No es que haya de repetirse, sin más, la tradición pastoral que nos viene del pasado. La historia presenta situaciones anteriormente inéditas, lo cual exigirá una dosis suficientemente creadora de fantasía e inventiva. No obstante, nadie inventa de la nada. Y el modo más fructífero de fecundar nuestra fantasía creadora consiste en mirar al pasado y comparar con aquél, el presente. Ya que, en esa comparación descubriremos lo que el presente tiene de inédito y escucharemos el reclamo de soluciones pastorales "nuevas" y a la vez "arraigadas" en una tradición que, más que de inercia, está llena de potencialidades no enteramente actualizadas.

El destinatario de la acción pastoral

La pastoral es, por naturaleza, una acción comunicativa. Se dirige a otros, en quienes busca suscitar, conservar o desarrollar la fe cristiana. Presupone en el pastor un conocimiento de esta fe, que busca transmitir; pero requiere además un conocimiento del destinatario de esa acción.

No podemos llegar a conocer la acción pastoral, que la Iglesia ha de realizar en relación a este concreto destinatario, el pueblo de América Latina, *si no conocemos de antemano a ese destinatario en su concreta condición religiosa.*

A este objetivo hemos dedicado los esfuerzos de la primera etapa de esta semana, en la que hemos tratado de acceder al conocimiento de la religiosidad del pueblo de América Latina, particularmente a través de las ciencias históricas, sociales y antropológicas. Tal vez sea oportuno volver sobre el cometido propio de esa primera etapa, para reconsiderar, de un modo más reflejo, qué es lo que allí hemos buscado conocer y cuáles son las preguntas que en esa etapa corresponde hacerse.

Estamos ante la tarea de conocer la religiosidad de este concreto pueblo de América Latina. No se trata de la religión en general, sino que tenemos entre manos un objeto vivo, singular, empíricamente constatable, fáctico. Se trata entonces de ver y observar qué es y cómo es la religiosidad concreta de estos pueblos. Pero nuestro conocimiento de la realidad no consiste meramente en registrar "hechos", sino también en captar su sentido, su verdad y su valor, cosa que logramos, descubriendo, más allá del simple fenómeno empírico del hecho, el "ser" propio y específico de esa religiosidad. Esto conduce a un acto de discernimiento y valoración, es decir, a un juicio crítico.

No deseo abusar de una postura crítica, y menos aun atribuirme una "conciencia crítica" negándola a otros, y, particularmente, a un pueblo. En todo caso parto del supuesto de que el movimiento crítico entre el pueblo y la élite es recíproco y no va sólo de la élite hacia el pueblo. Y también parto del supuesto que "juzgar" o "discernir" no consiste solamente en "negar", sino también en recoger lo valioso. A la postura crítica pertenece sin duda el momento psicológico de la "sospecha", pero no soy partidario de quienes practican exclusivamente la sospecha del mal y del error. Me parece, por el contrario, que la "crítica" consiste también en sospechar la existencia del bien y de la verdad, para recogerlos y construir sobre ellos. Sin embargo, tampoco quisiera caer en el extremo opuesto al hipercrítico, asumiendo la postura de que tan sólo hay que verificar el hecho, dejándolo "estar" sin enjuiciarlo.

Se trata pues, de ver y de juzgar, de observar y discernir. Dos momentos analíticos distinguibles pero que solemos poner en práctica más o menos simultáneamente. Nos conducen, en nuestro tema, a dos núcleos de preguntas fundamentales.

Primero: *¿qué es, en su aspecto religioso, el pueblo de América Latina?* Hemos respondido a esta pregunta a través de la búsqueda de tipologías, estructurales e históricas, tratando de caracterizar las formas o tipos de la religiosidad latinoamericana y también las épocas, a través de las cuales esos tipos religiosos se originan, evolucionan, se transforman, se congelan o cobran dinamismo.

Segundo. La pregunta capital que en esta etapa nos dirigimos es esta: *¿cuál es la condición histórica, en que el pueblo de América Latina, considerado en su religiosidad, estuvo y está ahora con respecto a la fe cristiana?* Considerado en su peculiar comportamiento religio-

so, ¿muestra ser un pueblo cristiano o no? Nos interesa directamente captar la situación actual de estos pueblos; sin embargo, su actual situación sólo se torna comprensible si conocemos el proceso de formación religiosa de esos pueblos.

En todo caso el núcleo de la pregunta está en interrogarse cuál es la situación histórica en que estos pueblos, dada su peculiar religiosidad, están, en relación con la fe cristiana.

En relación con la "fe cristiana", porque esta constituye la medida o criterio de juicio, conforme al cual hemos de *discernir el hecho* de la religiosidad latinoamericana.

Añadamos que, juzgar el hecho de la religiosidad latinoamericana a partir del criterio o norma constituido por la fe cristiana, equivale a discernir si esa religiosidad tiene o no un carácter cristiano, esto es *sobrenatural y salvífico*. Por cierto el discernimiento sobre el carácter sobrenatural y salvífico de dicha religiosidad, implica un juicio sobre la *moralidad*, aun simplemente natural, de la misma. El juicio sobre la moralidad, por otra parte, no es otra cosa que el discernimiento de la índole humana o inhumana, es decir, *racional o no*, del comportamiento religioso de estos pueblos. Aquí tendría su lugar la discusión sobre el carácter alienante o liberador de la religiosidad latinoamericana.

La confrontación entre la fe, como medida de juicio y la concreta condición de la religiosidad latinoamericana, nos permite juzgar del carácter cristiano o no de nuestros pueblos; o bien, del grado y deficiencias de su cristianismo. Así aparece lo que, desde el punto de vista de la fe, son carencias y necesidades y por consiguiente los objetivos concretos, a los que habrá de orientarse nuestra acción pastoral.

No obstante, en este punto hemos de cuidarnos de representarnos la pastoral como una acción con la que llenamos simples "vacíos" de fe o conducta cristiana constatados en nuestro destinatario. Tal representación es además de mecánica, demasiado abstracta.

Es conveniente conocer a ese pueblo en el sentido de percibir no solamente sus "vacíos" cristianos, sino también el modo como va a reaccionar ante nuestra acción, es decir, ante nuestra propuesta pastoral. Ese modo de reacción no es arbitrario, sino que responde a las tendencias, aspiraciones y experiencias históricas de un pueblo.

Y sólo lo podemos conocer por experiencia, lo cual nos remite al pasado. Es necesario conocer el modo cómo ese pueblo, destinatario de nuestra acción pastoral, se viene comportando históricamente (experiencia de su pasado y proceso histórico, también evidentemente de su momento actual). El conocimiento de su comportamiento histórico, nos permitirá prever cómo, es decir, *con qué lógica* se seguirá comportando en el futuro y, concretamente, ante nuestra propuesta pastoral.

Para acertar con la práctica pastoral, que nosotros hemos de realizar, hemos de conocer la práctica histórica de ese pueblo, particularmente (dado el tema que traemos entre manos) en su aspecto religioso; pero también, desde luego, en el modo como ese mismo pueblo liga sus actitudes y comportamientos religiosos con la totalidad de las dimensiones de su existencia.

Pero, para reconocer la *lógica* de un pueblo, aquellos resortes misteriosos y singulares a partir de los cuales reacciona y se mueve históricamente por un determinado camino, se requiere más que un recurso a las ciencias. Estas llegan a conocer una realidad tan fáctica e individual, como es un pueblo, sólo a través de clasificaciones y tipologías, que ya son ciertas generalizaciones, pues implican un momento de abstracción y universalización. No llegan a conocer directamente, inmediatamente lo individual e histórico; sólo se acercan a él a través de ciertas formas de abstracción.

Hemos entonces de recordar que hay otro camino de conocimiento; que una captación más directa e inmediata de una realidad personal y singular, como es un pueblo, sólo es posible a través de una identificación afectiva con él, esto es, como se expresa el lenguaje clásico, por vía de una connaturalidad afectiva. Sólo si amamos a un pueblo podremos conocerlo y comprenderlo.

Los presupuestos teóricos de nuestro discernimiento

La fe cristiana constituye la medida y el criterio no solamente para discernir el *hecho de la religiosidad del pueblo de América Latina*, sino también para *conocer y decidir la acción pastoral* que la Iglesia (y nosotros dentro de ella) hemos de realizar en relación a ese pueblo.

Por "fe cristiana" entendemos su contenido. Bajo ese título están implícitamente recogidos un conjunto de temas, como ser: la imagen de Dios, propia de esa fe; el puesto central de Cristo en la conciencia creyente; una determinada visión de la Iglesia y de su relación con los pueblos y con la religión de esos pueblos, etc. Todo esto constituye un conjunto de criterios para discernir la concreta religión de los pueblos de América Latina y también la correspondiente acción pastoral que ha de realizar la Iglesia.

¿Damos simplemente por presupuesto el conocimiento, por parte nuestra, de estos criterios? ¿O es también conveniente *explicitarlos*, y, en el curso de su explicitación, *revisarlos* y *elaborarlos* más cabal y sistemáticamente?

Esta tarea, que constituye una etapa intermedia en nuestro método de trabajo, parece ineludible. Ya que podemos cuestionar la autenticidad, es decir, la verdad, de aquellos criterios con que implícitamente y de hecho nos venimos manejando, cuando acometemos la tarea de discernir la religiosidad de América Latina y la acción pastoral que hemos de realizar. También porque algunos criterios suelen estar formulados en línea general, pero no suficientemente elaborados.

Es aquí, en esta etapa, donde se ubica metodológicamente nuestra ponencia; en el marco, por lo tanto, de una revisión de los supuestos teóricos que nos sirven de criterios de discernimiento. A veces, más o menos ocasionalmente, abandonaremos la dimensión puramente teórica de estos supuestos, para confrontarlos con la realidad de nuestro pueblo, o con la acción pastoral que habremos de realizar. De este modo,

los presupuestos teóricos comenzarán a convertirse en criterios pastorales de acción.

Nos parece que los supuestos teóricos convergen en tres núcleos conceptuales que podemos resumir en los siguientes vocablos: *pueblo*, *religión*, *Iglesia*. Dada la perspectiva de nuestro estudio, los temas acerca del "pueblo" y de la "religión" convergen hacia el tema sobre la "Iglesia" y, por tanto, la "fe", ya que se busca determinar el carácter *cristiano* (es decir, creyente y eclesial) del *pueblo* y de la *religiosidad* de dicho pueblo.

De aquí la distribución de nuestra exposición en dos capítulos: La Iglesia y el *pueblo* de América Latina; La Iglesia y la *religión* del pueblo latinoamericano.

IGLESIA Y PUEBLO (PUEBLOS) DE AMERICA LATINA LA PASTORAL POPULAR

No podemos referirnos a la relación de la Iglesia y de su propia fe cristiana con la religiosidad popular, si antes no fijamos el significado que damos a este vocablo, "popular".

"Popular" es lo propio de un pueblo. Pero (I) ¿qué entendemos por "pueblo", y (II) cuál es la relación de la Iglesia con los pueblos?

I

"PUEBLO" - "POPULAR"

Un pueblo es un sujeto colectivo, esto es, una forma específica de comunidad. Es entonces una pluralidad de individuos, una multitud reducida a unidad: unificada y (relativamente) totalizada.

Damos así con dos dimensiones que definen el género a que pertenece esta realidad que llamamos "pueblo". Por una parte, la pluralidad de individuos. La comunidad, el pueblo, no se realiza sino en individuos; no es una entidad hipostaseada aparte de ellos. Esta primera dimensión, constitutiva de un pueblo, pertenece al orden del número, de la cantidad y de la materia.

La otra dimensión constitutiva de un pueblo —la decisiva—, es la unidad, nota esta que pertenece al plano de la cualidad, de la forma, esto es, de aquello que determina que una pluralidad de individuos resulte "un sujeto", un pueblo.

La idea de "unidad" es convertible con la de "totalidad"; no solamente porque un pueblo es la unidad de todos los que lo integran, sino en el sentido que es un conjunto que se concluye en sí, que se completa y "totaliza", vale decir, que resulta ser *un* todo, *un* sujeto que se autosustenta en sí mismo y se autodetermina. Es una persona moral o

social. Desde luego, bajo otro punto de vista es una totalidad "parcial", ya que, con otros pueblos, forma *parte* de la humanidad universal. A la vez que "autónomo", un pueblo es solamente un "particular". Es importante mantener este punto de tensión. Hay en efecto, universalismos o internacionalismos que tienden a diluir la consistencia nacional de cada pueblo; y hay nacionalismos que erigen al propio pueblo en un falso "universal".

El factor determinante de un pueblo es la "unidad" de una multitud humana, de una masa. Un pueblo consiste en el hecho de que muchos están unidos. Cuando se debilita la unidad, se debilita el mismo ser del pueblo. Cuando se rompe la unidad, un pueblo se corrompe.

Però un pueblo no es cualquier tipo de comunidad, sino que implica una específica unidad de muchos en base a un factor común. ¿Cuál es entonces aquel *específico factor de unidad*, en base al cual, una pluralidad de individuos se "reúne" dando lugar a un pueblo?

Hay, me parece, dos tendencias. En una, el pueblo es definido como pueblo-nación o pueblo-cultura: aquel grupo humano que se reúne en base a la participación de una misma nacionalidad o cultura. En la otra tendencia, el pueblo tiende a ser definido más bien como sector particular de una nación o de un grupo cultural.

A. Pueblo-nación-cultura

Presentamos, a continuación, diversos grupos de afirmaciones, de modo que puedan ser fácilmente localizadas para su discusión. En la misma discusión podrán ser ampliadas, ya que aquí las proponemos en forma muy resumida.

1. — *El concepto de "pueblo"*. Entendemos por "pueblo" el pueblo-nación.

(a) Un pueblo-nación no puede ser definido en base a la unidad de *territorio*, entendido como factor meramente geográfico. Si se entiende como "soberanía" sobre un territorio ya entra un factor de carácter político.

Tampoco puede ser definido un pueblo-nación en base a la unicidad de *raza*. Integrantes de una misma raza pueden constituir diversos pueblos y un mismo y único pueblo puede estar integrado por individuos o grupos de razas diversas.

(b) Algunos definen el pueblo-nación acentuando el factor político; otros, poniendo énfasis en el momento cultural. Me parece que el problema está en determinar qué se entiende aquí por "político", y cuál es la diferencia que se establece entre lo político y lo cultural. No es posible entrar aquí en una detenida consideración sobre estos problemas y solamente indicaré mi punto de vista, que es el siguiente: pueblo-nación es una comunidad de hombres *reunidos en base a la participación de una misma cultura* y que, *históricamente, concretan su cultura en una determinada voluntad o decisión política*. A la cultura, tal co-

mo la entendemos aquí, es inherente un momento político. Pueblo-nación es, a nuestro parecer, un concepto substancialmente cultural-político.

(c) El momento político está constituido por la voluntad, común a muchos, de estar unidos para la realización de un mismo bien común, en una totalidad capaz de autodeterminarse y autoorganizarse; voluntad que surge del subsuelo de una común cultura y de condicionamientos históricos que han contribuido a unir al grupo brindándole la posibilidad de una decisión de solidaridad política.

(d) Por "cultura" entendemos básicamente el "ethos cultural", esto es, el modo como un grupo humano tiene organizada su propia conciencia y jerarquía de valores, y, por consiguiente, de aspiraciones.

Es inherente al "ethos cultural" la dimensión política, vale decir, la tendencia del hombre a vivir políticamente, conviviendo con otros en una sociedad capaz de autosustentarse, en un pueblo. Tendencia que ha de concretarse históricamente. Es obvio que, quienes se sienten culturalmente afines se asuman recíprocamente bajo la voluntad común de ser un mismo pueblo.

Lo cual, sin embargo, no depende solo de la afinidad cultural básica, sino además de las condiciones objetivas que presenta la historia; condiciones que pueden brindar posibilidades y limitaciones, a la vez, en orden a que todos los que participan de un mismo "ethos cultural" configuren un sólo pueblo o varios pueblos. Hombres de una cultura afín pueden constituir diversos pueblos; y un mismo pueblo puede asimilar gente originariamente de diversa cultura, absorbiéndola en su propio ser cultural.

2. — *¿El pueblo o los pueblos de América Latina?*

Me parece que las preguntas capitales son las siguientes:

¿Hay en América Latina una cultura o muchas culturas? ¿Un pueblo o muchos pueblos?

Además: dentro de cada uno de los Estados actualmente constituidos en América Latina, ¿hay una cultura o varias? ¿Un pueblo o varios?

Dado lo dicho anteriormente, ambas preguntas se concretan así: sea en el conjunto de América Latina, sea en el interior de cada uno de sus Estados, ¿existe una unidad de cultura y una voluntad común de estar unidos en una misma comunidad que se autodetermine?

Las respuestas pueden ser diversas.

(a) Una sería la siguiente. En el conjunto de América Latina, hay una sola cultura, resultante del mestizaje y acrisolamiento de diversas culturas precedentes. En esta línea José Martí hablaba de "la América mestiza"; durante esta semana hemos escuchado la referencia a Vasconcelos, quien veía en América Latina la esperanza de "una raza cósmica".

Podría además pensarse que, no obstante la balcanización en diversos Estados, existe en el subsuelo de la conciencia latinoamericana una voluntad común de estar unidos en un mismo pueblo y en la común aspiración a la plena autodeterminación (liberación).

La tesis puede ser entendida no en el sentido de negar la existencia de minorías culturales, sino de afirmar la existencia de una cultura (mestiza, mezclada o acrisolada) como cultura dominante o generalizada en América Latina; más aún, como el eje dinámico y unificador por donde pasa la historia futura.

Pero puede darse otra respuesta: en el conjunto de América Latina hay una pluralidad de culturas (blanca, mestiza, negra, indígena); podría también añadirse que, al menos en algunos de los grupos representativos de esas culturas, existe una voluntad más o menos secreta de ser una totalidad política aparte que se autodetermina. En América Latina habría una pluralidad de pueblos (que no necesariamente coincidiría con la actual configuración de Estados).

La misma diversidad de respuestas puede darse a la segunda pregunta que planteamos.

Observemos que, según se mantenga que en América Latina hay una o muchas culturas, habrá que hablar, en consecuencia, de "una" religiosidad popular latinoamericana (un sólo tipo, no obstante diversos subtipos que pudiera tener) o bien de varios tipos de religiosidad, netamente diferenciados entre sí.

Personalmente me inclino a la primera tesis, entendiéndola en un sentido histórico- dinámico. Tal como se viene dando el proceso cultural del continente, vistas sus coordinadas y fuerzas históricas, pienso que hay una dominante cultural que otorga a América Latina una unidad y típica caracterización que, en el futuro, tenderá a reforzarse.

(b) Prosiguiendo en la línea de la tesis a que me inclino, podríamos llamar a esa cultura de tendencia dominante y unificadora, la cultura popular latinoamericana, o bien, la cultura de los pueblos de América Latina. Establecido así el lenguaje, añado esta otra afirmación: a esta cultura de los pueblos de América Latina se le opone y amenaza, a partir de los Borbones y de cierta ideología que acompaña al período de la independencia y posterior organización, otro tipo de cultura que tiene su origen en la Ilustración (fundamentalmente, en su corriente anglosajona) y que podemos llamar "cultura ilustrada". Habría que caracterizarlas a una y a otra, pero no disponemos de tiempo para ello, de modo que, de ser necesario, puede quedar para la discusión. En todo caso, me parece que ésta es la principal contradicción y amenaza que vive América Latina, la que opone a su propia cultura la cultura ilustrada, y no otras contradicciones, que me parecen más derivadas (p. ej. blanco-indígena).

Para aludir a nuestro tema específico, añadamos que es en el seno de la cultura ilustrada donde nace la inspiración secularista y, por lo tanto, la tentativa de arrasamiento de la religiosidad popular.

B. Pueblo: algunos sectores particulares

Habíamos indicado que, además de la tendencia a definir al "pueblo" como pueblo-nación-cultura, existe otra que lo entiende como sector o sectores de la nación. Tenemos que tratar de discernir y recoger lo válido de esta tendencia.

. — *Ubicación del problema*

Dentro de una nación se encuentran múltiples sectores, que pueden ser diversificados en diversos planos: económico (sectores más pudientes y menos pudientes); social (sectores de mayor y de menor prestigio); educativo (sectores menos instruidos y más instruidos); político (sectores con poder político o sin poder); religioso (sectores con mayor y con menor formación religiosa o cristiana).

Estas diferencias son con frecuencia calificadas con estas fórmulas: mayoría-minorías; pueblo o masa y élites; también "pueblo" o "popular" distinguida de lo que es oficial o institucional. Hay pues un lenguaje que se orienta a distinguir entre sectores populares y otros sectores, no populares o menos populares. Se plantea entonces un problema sobre el *significado y validez* de este lenguaje.

Sobre su significado, en primer lugar. El lenguaje tiene una gran fluidez y variabilidad. Quien dijera, p. ej., que "los bienes de la nación no son solamente para algunos, sino para el pueblo", entendería decir que son "para todo el pueblo"; el pueblo son todos y no solamente algunos; estos últimos no quedan excluidos, pero no sólo ellos pertenecen al pueblo. "Pueblo" indicaría precisamente una totalidad, y no solamente una parte o un sector privilegiado.

A veces "popular" puede significar "lo común", y "pueblo", "el común", el común de la gente. Pero estos giros ofrecen también sus matices diferentes. "Lo común" indica rasgos, características o comportamientos comunes a todos; p. ej., una costumbre común a todos, como podría ser la de bautizar a los hijos pequeños, es "popular"; pertenece a todos o a "los más" y no solamente a algunos pocos. La expresión "el común" pone un tono particular, pues designa a quienes no se "distinguen" por algo particular y por eso pertenecen al común de la gente. Todas estas expresiones tienden a significar, en resumidas cuentas, que "pueblo" son todos, y no solamente algunos.

Pero otras veces el lenguaje trae un acento diverso. "Pueblo" y "popular" califican a algunos sectores, los "populares", como queriendo poner de manifiesto que esa realidad de "pueblo" se realiza, no exclusiva, pero sí preferentemente, en aquéllos. Más o menos explícitamente el vocabulario viene entonces a expresar, que ciertas características, propias de esos sectores, como la sencillez, la pobreza, etc., son aptas para desarrollar una solidaridad y unidad, que hacen que los pertenecientes a dichos sectores, vivan con más intensidad la comunión en un "pueblo".

Finalmente, otras veces el lenguaje se torna más rígido. Se oponen las fórmulas "sectores populares"- "no populares" en el sentido que

algunos son pueblo o pertenecen a él y otros, taxativamente, no. Pueblo y antipueblo.

De la fluidez y variabilidad de este lenguaje depende la diversa significación que podemos dar a la expresión "religiosidad popular". Podemos entender que se trata de la religiosidad común a un pueblo, esto es, a todos los sectores de un pueblo; o bien de la religiosidad que se da preferentemente en algunos sectores, los más humildes; o bien podríamos también conceptualizar la fórmula de un modo más rígido y exclusivo.

En todo caso, más allá de la significación del lenguaje, nos interesa su validez. ¿Es válido o verás comprender bajo el concepto de "pueblo" y "popular" a todos indiscriminadamente? ¿Lo es, designar con esos vocablos *preferentemente* a algunos sectores? ¿O lo válido es reservar esos conceptos *exclusivamente* para algunos sectores, como ser, p. ej., una determinada clase?

No se trata pues de un problema de mero lenguaje. Detrás está la cuestión de la *pertenencia a un pueblo*. ¿Cuáles son aquellos individuos o sectores que pertenecen al pueblo y cuáles, no?

2. — Puntos para la discusión

Volvemos a agrupar a continuación algunas afirmaciones, que pueden sugerir diversos motivos para un diálogo.

(a) En base a la noción que dimos antes del pueblo-nación, deberíamos decir: pertenecen al pueblo todos aquellos individuos y sectores que participan realmente de aquella cultura que es la base de unidad de ese pueblo; que participan también de la común voluntad de estar unidos, con otros, en dicho pueblo. Quienes se desculturizaran y adoptaran otra cultura opuesta a la del pueblo, quienes injustamente excluyeran a otros del bien común, en realidad se autoexcluirían, demostrando no poseer una voluntad real de estar unidos en un mismo pueblo con aquellos a quienes excluyen.

Pero este principio ha de ser aplicado con sutil discernimiento y sin pretender una claridad dogmática imposible. Quien, en el seno de un pueblo, excluye y oprime a otros, se excluye de él *en la medida* que excluye y oprime; y, *en la medida* que no excluye, sino que deja participar a otros, pertenece a él. Hay pues que tener en cuenta que la pertenencia a un pueblo tiene múltiples grados.

(b) Las diferencias entre los sectores que hemos señalado pueden ser apreciadas bajo el punto de vista que manifiestan un mayor o menor *desarrollo*: quien es menos instruido y quien lo es más; quien, tiene capacidad de dirección, organización y liderazgo y quien, no la tiene; quien posee mayor formación religiosa, y quien, no. Ahora bien, por sí solo, un menor grado de desarrollo cultural, no significa que no se posea una cultura. Y tampoco un mayor grado de desarrollo o de inserción como directivo, determina una exclusión del pueblo, a un grado menor de pertenencia, o una índole menos popular. De lo contrario de-

beríamos decir, p. ej., que Cervantes no es un exponente del "pueblo" español, ni Dante del pueblo italiano; deberíamos también decir que un santo, al haber logrado un máximo de desarrollo en la virtud cristiana, ya deja de pertenecer al pueblo cristiano. Las élites no son por naturaleza antipopulares, aunque con frecuencia lo sean.

Por otra parte, no hemos de olvidar que un "pueblo" es precisamente un conjunto orgánico, que requiere de sectores y agrupaciones diferenciadas y coordinadas entre sí, y de líderes y élites, que agrupen, organicen y promuevan.

(c) Si bien ningún sector más desarrollado o elitario deja, por naturaleza o por una suerte de determinismo absoluto, de pertenecer al pueblo, puede sin embargo de hecho debilitar y perder su inserción y unidad con el pueblo; puede convertirse en elemento heterogéneo y aun adverso. Eso sucederá en la medida que tal sector se desubstancie de la propia cultura del pueblo, adoptando una cultura adversa y en la medida que margine y excluya a otros.

Pero entonces la mayor o menor pertenencia de un sector a su propio pueblo, no puede determinarse absolutamente a priori del real comportamiento histórico de dicho sector. Aquí no se pueden aplicar esquemas dogmáticos y absolutos, pretendidamente válidos para cualquier pueblo, tiempo y lugar. Es la historia real, la experiencia y la ciencia histórica la que nos permite ver y determinar, quienes, en un pueblo, oprimen, son injustos o traicionan a su mismo pueblo.

(d) No obstante, entre ambas consideraciones —una, absolutamente a priori y otra simplemente a posteriori del comportamiento fáctico de un sector cualquiera— puede ubicarse este interrogante: ¿si un determinado sector, objetivamente, dada su misma condición y los intereses particulares que le son inherentes, no lleva en sí, más que otros sectores, *la inclinación* (y, por lo tanto, como una suerte de ley de mayor probabilidad histórica) a desculturalizarse de la propia cultura del pueblo, o a excluir, oprimir y convertirse en elemento adverso al pueblo? ¿O bien, por el contrario, a conservar y defender la propia cultura y a fortalecer su voluntad de unión y solidaridad? Para responder a este interrogante se requiere un análisis histórico, que no consiste en la mera constatación de lo fáctico y acaecido, sino en la inducción de una cierta regularidad, no evidentemente matemática, sino histórica, "ut in pluribus"; regularidad de lo acontecido que permita presumir comportamientos futuros. Se requiere además desentrañar ciertos factores que sean explicativos de esa regularidad.

Es aquí donde cabe plantearse si el comportamiento que corresponde a un "pueblo" (unidad, solidaridad, etc.) no tiende a realizarse, con mayor probabilidad y plenitud, en algunos sectores de la nación, en base a lo cual estos merezcan ser llamados de *un modo preferente*, el "pueblo" o los sectores "populares".

(e) Aquí tendría cabida un planteo sobre el *pobre*. Cuando hablamos de "pobre", pensamos en el hombre puesto en una condición so-

cial, económica (pero también, puede ser, de otro tipo) que le hace experimentar su falta de "poder". En último término el pobre es el que no tiene poder, y que, al no tenerlo, está menos tentado de soberbia y más fácilmente inclinado a la humildad (En el Magnificat de María los "humildes" y los "soberbios" tienen una importancia histórico-escolástica. Con una cierta fantasía escolástica, que sirve, no obstante para mirar por contraste, la historia, podríamos preguntarnos: ¿cómo sería la historia si fuera llevada por los humildes y no, por los soberbios?).

El pobre implica, en último término, una condición moral, cuya característica básica es la *apertura humilde a los otros*, a Dios y a los hombres. "Sed de Dios, que solamente los pobres y sencillos pueden conocer", según palabras de Pablo VI (Ev. Nunt. 48). La experiencia de "no poder" lleva al pobre a sentir la necesidad también de otros hombres, a pedir, a reclamar y exigir a otros, a los que tienen poder, la justicia y el afecto que se les debe. La primera condición para pertenecer a un pueblo es la conciencia de necesitar de otros, y ésta es, en el pobre, una conciencia viva y herida. Por eso, de sí, es más capaz de ser solidario —dando a otros y esperando de ellos—, más capaz de "ser en un pueblo". Porque "pueblo", en definitiva, es una realidad ética, que exige profundas actitudes morales. Por esto, de un modo sin duda preferente, llamamos "pueblo" a la multitud de los pobres.

(f) Religiosidad popular. Es "popular" aquella religiosidad que responde a la *cultura* propia y característica de un pueblo.

La religiosidad es una actitud típica de los pobres, y los pobres constituyen, de un modo preferente, a un pueblo. Los pobres condenan y tipifican la religión de un pueblo.

II

LA IGLESIA Y LOS PUEBLOS

¿Cuál es la relación de la Iglesia, Pueblo de Dios, con los pueblos y culturas de esta tierra, y con las diversas categorías de hombres que encontramos en cada pueblo? ¿Cuál es, dentro del mismo Pueblo de Dios, la relación entre los fieles y la jerarquía?

Puede responderse a estas preguntas en un plano de principios o criterios de carácter teórico, que enuncien *cuál ha de ser* la relación, por la que se pregunta; o bien, en un plano fáctico, referido a la concreta relación *históricamente realizada* entre la Iglesia y los pueblos de América Latina.

Estos interrogantes aluden a una vasta materia, imposible de abarcar aquí. De esa amplia materia tan solo seleccionamos y proponemos, en forma abreviada, algunos puntos más inmediatamente requeridos para una ulterior elaboración pastoral.

1. — *Naturaleza católica de la Iglesia*

La base de nuestra consideración está dada por la catolicidad, dimensión esencial de la Iglesia.

(a) De sí, la Iglesia está destinada a abarcar en su seno a todos los hombres. Por ser "católica" ella es *para todos*.

Bastará, al respecto, recordar algunos textos de *Lumen Gentium* 13. "Todos los hombres son llamados a formar parte del Pueblo de Dios. Por lo cual este Pueblo, siendo uno y único ha de abarcar al mundo entero y todos los tiempos...". Por su carácter de universalidad "la Iglesia católica tiende eficaz y constantemente a recapitular la humanidad entera con todos sus bienes, bajo Cristo, como Cabeza, en la unidad de su Espíritu".

(b) Si bien, pues, el Pueblo de Dios, trasciende a todo pueblo, está llamado a encarnarse en todos los pueblos de la tierra. "El único Pueblo de Dios está presente en todos los pueblos de la tierra, ya que de todos ellos recibe sus ciudadanos... El Pueblo de Dios... se congrega a partir de diversos pueblos" (*Lumen Gentium*, 13).

La Iglesia, Pueblo de Dios, transmite a los pueblos y culturas la fe. Estos, por la fe y el bautismo entran a formar parte del Pueblo de Dios, con sus culturas, como modos propios de vivir la única y universal fe de la Iglesia.

(c) La Iglesia, que trasciende toda clase o sector social, abarca en su seno a todas las categorías de hombres, varón y mujer, libre y esclavo. Ha de extenderse a las masas y no ceñirse a pocos y pequeños grupos. Además "Ella, como Madre, se siente obligada para con todos sus hijos, especialmente para con los más débiles, alejados, pobres, y pecadores. Si no lo hiciera así o no los considerara como miembros, predilectos del Pueblo de Dios, su actitud sería no de Iglesia de Cristo, sino de secta" (Declaración del Episcopado Argentino, San Miguel, abril 1969, VI).

(d) En su implantación en todo lo humano la Iglesia se ajusta a la ley de encarnación. Entendemos por "encarnación" aquella relación de la Iglesia con los pueblos y con los hombres, por la cual asume lo que en ellos hay de válido (las semillas del Verbo, los gérmenes de virtud), purifica lo negativo y eleva. "Todas las capacidades, riquezas y costumbres que revelan la idiosincracia de cada pueblo, en lo que tienen de bueno (la Iglesia) las fomenta y asume; y al asumirlas, las purifica, las fortalece y las eleva" (*Lumen Gentium*, 13).

2. — *Misión universal de la Iglesia*

Por ser para todos, la Iglesia es *enviada a todos*. A su naturaleza católica corresponde su misión universal.

(a) Por eso es enviada por Cristo a todas las naciones. La Iglesia, fundada por Jesucristo como Institución pública de la fe es enviada a proclamar públicamente el evangelio ante los pueblos, en tanto su-

jetos colectivos, responsables de la historia universal. La pastoral de la Iglesia no es solamente una pastoral de los individuos, sino una *pastoral de los pueblos*; su horizonte no es exclusivamente la vida individual y familiar, sino también la historia de las naciones.

(b) La Iglesia, a través de su misión, se dirige a todos los sectores particulares de un pueblo: mayorías y minorías, masas y élites.

La Pastoral popular no es exclusivamente la pastoral de algunos sectores, ni siquiera solamente de los "sectores populares". Sin embargo, en su misión, la Iglesia se siente particularmente obligada con los pobres. La Iglesia se dirige a cada uno de los sectores particulares en la perspectiva del bien común, que es la perspectiva propia de un "pueblo", como totalidad; también, en la perspectiva de las aspiraciones de justicia de los pobres, de quienes es particular custodia y defensora.

3. — *Fe y cultura*

La Iglesia se encarna en la masa de los hombres, a través de la fe que les predica y transmite.

(a) Sin embargo, la fe cristiana no puede ser normalmente y con (relativa) facilidad recibida y conservada por parte de las mayorías (el "común de la gente") si no es vivida, expresada y mediada a través de las formas, símbolos y valores propios de la cultura de aquellos a quienes se les anuncia.

La Iglesia, por lo tanto, ha de encarnar su fe en la cultura de los pueblos, es decir, en "los criterios de juicio, los valores determinantes, los puntos de interés, las líneas de pensamiento, las fuentes inspiradoras y los modelos de vida" de un pueblo (Pablo VI, *Evangelii munitian-di*, n. 19).

Por eso ha de evangelizar las culturas: "Lo que importa es evangelizar —no de una manera decorativa, como un barniz superficial, sino de manera vital, en profundidad y hasta sus mismas raíces— la cultura y las culturas del hombre" (ib. n. 20).

4. — *Todo el hombre*

Pueblo es un conjunto humano que vive, de forma orgánica y unitaria, no dispersa y dislocada, la totalidad de dimensiones de su existencia: religiosa, moral, política, económica, etc. La Iglesia se dirige al pueblo, a través de la evangelización, para suscitar, conservar o desarrollar en él la dimensión cristiana de *la fe*.

Por su propia índole la fe se encarna, inmediatamente, en la dimensión religiosa y moral de un pueblo. Pero es evidente que, a través de esa dimensión religiosa y moral la fe alcanza y tiende a informar toda la actividad cultural del hombre, también la económica y política.

Más allá de la organización del Estado y de otras instituciones políticas, la dimensión política de un pueblo arraiga en la voluntad de sus integrantes de estar *unidos* en un mismo pueblo. La fe cristiana, por la que nos consideramos hijos de un mismo Padre y hermanos, fortifica

la unidad de un pueblo, como, en general, todas las formas auténticas de unidad y solidaridad humana. Es por esto que la Iglesia, a través de su evangelización, viene a fecundar las actitudes y formas religiosas de un pueblo y también a fortificar su unidad de pueblo.

Bajo este punto de vista la Pastoral popular no puede ser reducida a una pastoral de la "religiosidad del pueblo", esto es, de su expresión específicamente cultural. En la Iglesia antigua están muy ligadas al "altar" las obras de misericordia. En una pastoral popular, la atención a la religiosidad del pueblo ha de estar ligada a las restantes aspiraciones humanas de ese pueblo.

5. — *Fieles y jerarquía*

La Institución jerárquica de la Iglesia discierne la fe del pueblo de Dios. El pueblo creyente aporta su "sentido de la fe" y expresa los impulsos y aspiraciones que, a través del curso de la historia, va sembrando en él el Espíritu de Cristo. Impulsos y aspiraciones que, manifestándose como signos de los tiempos, ha de descifrar, discernir y recoger la Jerarquía. Es por esto que la acción de la Iglesia no solamente debe ser orientada hacia el Pueblo de Dios, sino que también ha de orientarse desde el Pueblo mismo (Cfr. Declaración del Episcopado Argentino, San Miguel, abril 1969, VI).

LA IGLESIA Y LA RELIGION DEL PUEBLO

Con este segundo capítulo llegamos a lo que constituye el punto central del tema de estudio que nos ha reunido esta semana. Nuestra intención, en efecto, no es estudiar la relación de la Iglesia con todas las dimensiones que constituyen a un pueblo, sino, específicamente, con la dimensión de su comportamiento religioso.

La cuestión nos llevaría a interrogarnos, en primer lugar, sobre qué entendemos por "religión", y, en segundo término, a discutir cuál es la relación que tiene (en línea de principio, pero también, en su concreta realización histórica, en América Latina) la religión con la fe cristiana y la Iglesia.

En realidad este tema ya ha sido tratado por Javier Lozano, de modo que me resta tan sólo añadir algunos aspectos complementarios a su ponencia.

I

LA RELIGION

Al disponernos a analizar y discernir la concreta religiosidad de América Latina, tenemos ya, al menos implícita, una cierta concepción e interpretación de la religión en general. Se trataría, a continuación, de recordar algunos aspectos, que nos ayuden a explicitarnos a nosotros mismos, esa concepción presupuesta. Luego nos referiremos, muy brevemente, a la religiosidad latinoamericana.

A. La religión, en general

1. — El concepto de religión

El vocablo "religión" designa el hecho de sentirnos referidos a lo "sagrado" (a Dios, y en general, al mundo de lo "divino"), y al modo como ponemos en práctica esa conciencia de estar referidos a semejante objeto. En el fondo, toda religión pretende una cierta comunión o contacto con lo "divino", y propone un sistema de medios, para que el hombre pueda lograr esa comunión, contacto o relación.

El "sentirnos referidos" a Dios es un hecho interior a nuestra conciencia: implica una *representación* de Dios y de nosotros mismos en relación a El; implica también una *actitud* afectiva y voluntaria correspondiente a aquella representación.

El hombre religioso se lo representa de algún modo a Dios, p. ej., como "grande", "superior" y a sí mismo como "pequeño", "inferior" y por consiguiente se pone en una actitud de cierto respeto, o temor o humildad. Desde luego, estas representaciones y actitudes pueden pervertirse.

La interioridad religiosa se exterioriza. El hombre expresa, en formas exteriores, su representación del objeto religioso y su actitud ante él. Las formas exteriores, además de ser "expresiones" de la interioridad del hombre, son, para el hombre religioso, "medios" para lograr la cercanía de Dios, la comunión con El, su protección, etc. Toda religión es un sistema de mediaciones exteriores. La interior vivencia y representación de Dios, originariamente simbólica y mítica, se traduce en ritos de culto, en palabras (libros sagrados, fórmulas, oraciones, etc.) y también en formas éticas de conducta (costumbres, leyes, etc.). De esta manera la interioridad religiosa se *intercomunica* entre muchos hombres, a la vez que se organiza, se sistematiza e *institucionaliza*; así da lugar a la *comunidad religiosa*. El hombre religioso configura una comunidad religiosa, una Iglesia, de modo que a su misma "religión" pertenece la conciencia de pertenencia a un grupo religioso y de participación en él.

Cuando empleamos la palabra "religión" podemos referirnos, con cierta fluctuación:

— a la interioridad religiosa, la vivencia, es decir, la representación (percepción) de lo divino y la actitud (toma de posición) ante él. Desde el punto de vista de la revelación y de la fe se trataría aquí del reconocimiento y asunción del conocimiento natural de Dios con las consiguientes tonalidades afectivas y posturas voluntariamente adoptadas.

— a la exterioridad religiosa; el conjunto de medios exteriores religiosos, organizados e instituidos (por autoridad o costumbre): la palabra (fórmulas, profesiones de creencia, etc.), el rito, la conducta ética.

La revelación y la fe cristiana habrán de plantearse aquí el problema de la asunción de estas formas exteriores mediadoras.

— al *conjunto* del sistema religioso, con su dimensión interior y exterior.

— pero, con mucha frecuencia, se emplea la palabra “religión” para referirse específicamente a la dimensión del *culto*, es decir, de aquellas acciones (ritos) que no tienen objetivamente otra finalidad que la de dar culto a Dios; no son más que “signos” de nuestro interior culto a Dios.

2. — *Religión y cultura*

Me atengo, en este aspecto, a algunos puntos de vista ya desarrollados por Javier Lozano. La cultura se resuelve, en último término, en una experiencia del límite (creaturidad, finitud) inherente al hombre. La conciencia religiosa surge en la experiencia de ese límite.

En su quehacer cultural el hombre se las tiene que haber, en resumidas cuentas, con los problemas de su muerte, de su amor y de su inocencia o pecado; problemas que no puede dominar con sus propias fuerzas. Y es en el límite de su fuerza, donde hace su aparición, en su conciencia, la alusión a un “poder” divino, sobre el cual se interroga, al cual puede buscar o rechazar, implorar o rehusar.

Por esto la religión pone al hombre “ante lo último”. La postura que el hombre adopte ante “eso último” es la que sostendrá y marcará con su sello la totalidad de su cultura. Es allí, en ese punto en el que su contingencia, finitud y límite de su propia fuerza aluden a un poder trascendente, donde el hombre adopta las actitudes definitivas; es decir, las que *definen los rasgos fundamentales de su cultura*. Pueden ser las actitudes del fatalismo o de una difícil e interrogante espera e incertidumbre; las de la magia o de la humilde creación; las de la *hybris* o de la serena aceptación de su propia proporción humana. En todo caso, esas actitudes, auténtica o perversamente *religiosas*, son la substancia de su cultura.

3. — *Interpretación de la religión*

La interpretación secularista de la religión tiene su punto de partida en la crítica del comportamiento cultural, propio de la religión. Opone al rito, la palabra.

Esta crítica a la religión se ubica, pues, en el plano de los medios exteriores a través de los cuales el hombre expresa su interior actitud religiosa, y la objeción recae sobre la mediación ritual.

Pero no para allí la objeción. La crítica secularista ve precisamente en el comportamiento ritual el índice más elocuente de una actitud y representación religiosa que es ineludiblemente depravada, y que no puede ser sanada o redimida tampoco por la fe cristiana. El proceder ritual pondría de manifiesto una actitud por la que el hombre pretende representarse a Dios, encontrarlo y posesionarse de El. Actitud ésta

—se dice— pretenciosa y soberbia por la que el hombre trata de poseer, lo que no puede y de coaccionar a quién le es infinitamente superior; es una actitud mágica. Es además una actitud supersticiosa, infantil y primitiva, pues mediante ella busca el hombre obtener, por intervención divina, lo que ha de realizar por sí mismo; es fatalista y pasiva, porque concluye resignándose a la propia suerte, si no es cambiada por la divinidad. En la actitud religiosa el hombre traspasa la propia responsabilidad por sí mismo a Dios. De aquí la inautenticidad humana del rito, que según esta crítica, pone de manifiesto de un modo característico la actitud mágica pasiva y resignada propia de la religión.

Así concebida la religión es lógico pensar, como lo hace toda visión secularizada que ella *aliena* ineludiblemente al hombre de sí mismo, de su propia responsabilidad por el mundo y la construcción de la historia.

Por contraste con la interpretación anterior hay una concepción que podríamos llamar “sacralista” de la religión. En relación al tema específico que nos ocupa baste con indicar dos características de la misma.

En primer término, esta concepción no crea, como la anterior, una alternativa entre rito y palabra, sino que más bien tiende a aislar el rito de la palabra, esto es, de su “significación”. Por eso es acusada de cosificar el rito y de magizarlo.

En segundo lugar, cabe destacar especialmente la inclinación a “sacralizar”, es decir, a dar un valor absoluto y, por tanto, un carácter irreformable a formas accidentales y transitorias del culto. De este modo, produce una fijación e inmovilismo de la religión en determinadas formas históricas de la misma. Se ha usado aquí, en estos días, la palabra “congelar”. En efecto, la tendencia sacralizadora congela a la religión en una de sus épocas —la medieval, la tridentina o la que fue—, e inmoviliza al culto, en una de sus formas accidentales e históricas.

B. *El análisis de la religiosidad latinoamericana*

Para estudiar y conocer una religiosidad concreta, históricamente existente, como es la de América Latina, hemos de proceder a caracterizarla según su *tipo*.

La existencia de diversos tipos de religión presupone que los diversos elementos constitutivos de la estructura o sistema religioso pueden combinarse en forma variable, con distintos énfasis en uno u otro, lo cual da por resultado como diversos perfiles o caracteres religiosos.

Deseamos aquí tan sólo indicar que al describir el tipo específicamente religioso del hombre latinoamericano (como también del hombre de cualquier otra cultura) deberíamos, según me parece, centrar y coordinar la caracterización tipológica en torno a dos criterios globales. En efecto una religiosidad se caracteriza:

(a) Conforme a la *representación* que el hombre se hace del objeto religioso (Dios y los seres divinos) y la consiguiente *actitud* que adopta frente a él.

Una manera religiosa es, por ejemplo, aquella que pone énfasis en la representación y vivencia de Dios (o de los santos u otros seres intermedios), como "poder" que interviene para proteger y salvar (dentro de la cual será fácil la creencia en los milagros y está muy vivo el sentimiento de una Providencia). Por el contrario, otra manera religiosa es aquella cuyo acento recae en la representación de Dios o de los santos, como "modelos de vida" a imitar, o como "maestros" de sãbiduría, por quienes hay que dejarse instruir. En un caso la historia sagrada será concebida ante todo como historia de las intervenciones de Dios; en el otro será vista más bien como un conjunto de acciones que hay que tomar como ejemplos de conducta. En el primer caso la religión marcará la importancia del culto, en el otro, del comportamiento ético.

Para poner otro ejemplo, el énfasis en la trascendencia y distancia de Dios dará lugar a un tipo religioso diverso del que acentúa que toda la naturaleza está como poblada por lo "divino".

El tipo ideal de religión sería aquel que realizara una síntesis de todos estos y otros factores, que ponen en interna tensión a las religiones históricas. Pero también se trata de discernir si una religión históricamente realizada se acerca más o menos a un tipo ideal. De lo contrario solamente clasificaríamos, pero no discerniríamos las diversas realizaciones históricas de la religión.

(b) La religión se caracteriza, además, conforme al *sistema de medios* que pone en práctica para estar en relación con lo divino. Mejor: conforme a aquel factor que privilegia en el conjunto de ese sistema. hay religiones del libro (palabra) y otras del rito y otras del compromiso ético.

II

IGLESIA Y RELIGIOSIDAD DEL PUEBLO

Las siguientes proposiciones se anudan con las que expusimos antes, al referirnos a la relación de la Iglesia con los pueblos. Estas atienden, directamente, a la relación de la Iglesia y de la fe cristiana con la *religión* de los pueblos.

1. — *Fe y religión*

(a) La Iglesia, por su catolicidad, es para todos los hombres. Por eso la fe cristiana ha de ser predicada y ofrecida a todos.

Pero no puede normalmente la fe ser recibida y mantenida por todos, por las amplias masas y las mayorías, si no es mediada a través

de la propia cultura de aquellos a quienes se anuncia. Ahora bien, la substancia de la cultura es la religión. La fe cristiana, por lo tanto, *ha de encarnarse en la religión* del pueblo.

Así como las religiones necesitan de Cristo y de la fe cristiana, para ser sanadas y redimidas, de modo semejante la fe cristiana requiere de la religión como punto de inserción y modo como poder expresarse humanamente.

(b) Esta afirmación implica el rechazo de la tesis secularista sobre la *incompatibilidad radical entre la fe y la religión*. Sin duda, fe y religión se distinguen. La fe es fruto de la revelación, no de la religión. El cristianismo, cuanto a su dimensión específica y original, es revelación, no religión. Sin embargo, la legítima distinción entre fe y religión, no ha de ser erigida en una contradicción que las mantenga necesariamente separadas.

2. — *Religión y conocimiento simbólico*

(a) Un pueblo condensa y expresa sus vivencias religiosas y culturales en un conjunto simbólico coherente. Dicho sistema simbólico implica por cierto una representación inteligente de la realidad en la que ese pueblo se siente inmerso, pero no es solamente un conjunto de conceptualizaciones objetivas de esa realidad, sino además la expresión de una conciencia y deseo de participación en el misterio del ser y de la vida.

A través de sus símbolos, que además de ser representados son puestos en acción (ritos, fiestas, costumbres) un pueblo encuentra su puesto espiritual en el ámbito del mundo y, con su mundo, en el ámbito de lo divino y trascendente. Pero, al encontrar su puesto y su sentido, se experimenta participando del mundo y de lo divino.

Es a este núcleo simbólico, religioso-cultural de un pueblo donde ha de alcanzarse la evangelización y donde la Iglesia ha de implantar la fe.

(b) El rechazo de la religión por parte de la teoría secularista, se funda en la negación de la posibilidad de conocimiento analógico, simbólico o propio, de la dimensión metafísica de la realidad. Desde el momento que se reduce toda posibilidad de conocer al modelo del conocimiento científico positivo es lógico propugnar la tesis de una absoluta demitificación (de-simbolización de la naturaleza) y, por consiguiente, de una eliminación de la religión, entendida como falsa pretensión de conocer a Dios y como comportamiento que traduce en acción ritual los núcleos simbólicos (mitos) de la conciencia religiosa.

(c) La simbólica religiosa se forma a partir de las imágenes cosmológicas que brinda la naturaleza como también de la experiencia familiar y social en las relaciones humanas. Pero es necesario que intervenga una mediación poética entre la imagen que una cultura tiene de la naturaleza y la representación religiosa que se origina en esa ima-

gen del mundo. A través de la poesía, como de la metafísica, la imagen cosmológica se torna percepción ontológica y religiosa. No hay religión sin poesía, o, en general, sin mediación artística.

3. — *Algunos criterios más particulares para discernir, desde la fe cristiana, la religiosidad popular*

(a) *La representación del objeto a la vez de fe y de culto religioso.* Es de suma importancia discernir la relación del sujeto religioso con aquellas realidades que constituyen el objeto de su creencia y culto.

Dios. La representación básica de las religiones es la de Dios como “poder”, apta, de sí, para la concepción de un supremo Ser creador, conservador y providente. La fe cristiana introduce, como motivo original de su representación de Dios, la afirmación del poder del Padre que salva en Jesucristo. En esa intervención salvífica se revela que el ejercicio de ese “poder” arraiga en el misterio de la libertad, amor, sabiduría, misericordia y justicia de Dios.

La religión cristiana implica la fe en *Cristo*, quien ocupa el papel decisivo en el proceso salvífico del hombre. El “cristocentrismo” es, por consiguiente, un criterio fundamental para discernir la religiosidad del pueblo. No obstante, no ha de entenderse el cristocentrismo como una supresión del Padre y la afirmación de un Cristo aislado y solitario. En definitiva, la fe cristiana consiste en la religión (glorificación) del Padre que nos hace, por Cristo, en el Espíritu, hijos suyos.

El culto a *María*, madre del Señor, es un rasgo que caracteriza a la religiosidad *católica*. La imagen de María, más bien que dispersar del “centro” y amenazar el equilibrio de la fe cristiana, congrega en sí los fundamentales motivos de nuestra fe, devolviéndolos a su centro trinitario. En ella convergen, inicialmente, el anuncio del Padre y la obra del Espíritu. Ella concibe y nos entrega al Salvador. Y en la fe de María, como en su símbolo y primicia, la Iglesia acoge al Salvador.

(b) *La conciencia de pertenencia a la comunidad eclesial.* La pertenencia a la Iglesia, comunidad de salvación, es objeto de nuestra fe cristiana. Como se ha dicho con frecuencia, habrá que tener en cuenta, en el momento de discernir, que hay diversos grados, no sólo de real pertenencia, sino también de la conciencia de pertenecer a la Iglesia. También hay que tener en cuenta que dicha conciencia de pertenencia no puede ser medida exclusivamente ni ante todo por la mayor o menor capacidad de conceptualizar y expresar la propia pertenencia a la Iglesia, sino por aquellos hechos que manifiestan un sentimiento de participación, simbólica y afectiva, a ella. El sentimiento de pertenencia se particulariza, nos parece, en las siguientes formas:

— En el afecto de fraternidad y solidaridad con los fieles que peregrinan aun por este mundo.

— La Iglesia es la comunión de los santos. El Concilio Vaticano II ha insistido en la afirmación de que la Iglesia peregrina está en pro-

funda comunión con los bienaventurados del cielo, y con aquellos que están en estado de purificación, antes de ver a Dios. Por consiguiente el sentimiento de comunión con los santos (comunicantes et memoriam venerantes) y el recuerdo piadoso de los difuntos es un criterio para discernir la conciencia de participación de los fieles en la Iglesia.

— Otra forma de discernimiento está dada por el grado de conciencia que se tenga de que los sacramentos son actos de la Iglesia y de que en ellos, se participa de la Iglesia y se profesa, de algún modo, la propia pertenencia a ella.

— Otro criterio es el sentimiento de pertenencia a la Institución eclesial, gobernada por el Sumo Pontífice y los Obispos.

(c) *La fe y el culto*

— El culto religioso se constituye a partir de dos movimientos, ascensional uno, de donación a Dios, y otro sacramental, por el que el hombre recibe o participa de Dios.

En el nivel de la interioridad religiosa estos dos momentos equivalen a la devolución o entrega que el hombre hace de sí mismo a Dios (adoración, alabanza) y a la conciencia de la propia necesidad de recibir de El.

Este doble movimiento se expresa a través de múltiples formas exteriores de culto: la ofrenda, la promesa y lo que es el centro del movimiento ascensional, el sacrificio; por otra parte, la oración de petición, la invocación, los sacramentales y sacramentos (con sus diferentes aspectos de purificación, consagración, etc.). Es normal que ambos momentos se concentren simultáneamente en una misma acción cultural.

La fe cristiana, como así también la esperanza y la caridad, se expresan y actualizan en dichas formas rituales, a las que otorgan su propio contenido específico: la afirmación de Dios que salva en Jesucristo, la esperanza en su advenimiento final y en la resurrección, y la específica dimensión de la caridad cristiana hacia Dios y el prójimo.

Ciertamente, quienes tienen auténtica fe cristiana pueden pecar en el uso que hacen de dichas formas culturales, aun cuando no siempre su mal uso implica una pérdida de la fe. Hay también que juzgar del pecado que se comete en el mal uso de las formas culturales conforme al criterio flexible de la moral católica que reconoce diversos grados en la gravedad de los pecados.

Puede el hombre pecar por excederse en el empleo de esas formas de culto, como cuando las emplea para dar un culto, correspondiente a Dios, a quien no lo es y en las observancias de carácter supersticioso. Pero también puede pecar el hombre siendo irreligioso e irreverente con Dios o con aquellas realidades que tienen con El una relación simbólica o mediadora.

— El valor específico del acto de culto se sitúa en la dimensión vertical de la relación del hombre con Dios. De allí que los actos ritua-

les presentan la característica de ser fundamentalmente gratuitos: en sí mismos, son actos que no tienen otra utilidad que la de rendir culto a Dios. No pierden, por consiguiente, su valor, aun cuando no manifiesten poseer un valor objetivo inmediato de utilidad temporal.

Pero sería una visión irreal y parcializadora de la relación religiosa con Dios, meramente natural, y mucho más la de la fe cristiana, el aislar la relación del hombre a Dios de toda relación horizontal a los otros hombres, al propio pueblo y familia, al círculo de hombres más cercanos, y al conjunto de hombres, aun desconocidos, con quienes de algún modo estamos relacionados.

Así como la ética cristiana del amor a Dios sobre todas las cosas no puede separarse y aislarse del amor al prójimo como a uno mismo, así tampoco la relación a Dios, expresada en el culto, de la relación al prójimo. La misma Escritura pone en relación el culto sacrificial de Israel con la atención al huérfano y desvalido, extendiendo el lenguaje cultual para significar estos otros actos éticos de amor, misericordia y justicia con nuestros semejantes. Lo mismo acontece en el Nuevo Testamento, donde el lenguaje cultual de la comunidad cristiana, sin dejar de significar e incorporar un conjunto de actos rituales, significa también acciones no rituales de carácter ético hacia nuestros hermanos (Carta de Santiago).

En una época histórica como la nuestra, en que la práctica del culto ha sido desvalorizada, como si se tratara de una forma de alienación del hombre con respecto a la responsabilidad por sus hermanos y por la construcción de una historia más justa y humana, será más necesario que nunca no dejar debilitarse y obscurecerse este aspecto de la tradición cristiana.

4. — *Transición hacia el planteo pastoral*

Si, en base al conjunto de perspectivas y criterios que venimos indicando, echamos una mirada sobre América Latina, pensamos que la evangelización histórica de este subcontinente ha llegado a las raíces de la cultura de sus pueblos.

Creemos pues que estos pueblos son substancialmente cristianos. Por cierto, hay en ellos, y en su misma religiosidad, imperfección y pecado, que no están ausentes, por otra parte, de ningún pueblo y de ningún sector social. No obstante lo cual, a través de su religiosidad estos pueblos expresan una fe auténticamente cristiana y católica.

Por consiguiente, no solamente podemos descubrir en esa religiosidad "semillas del Verbo", en el sentido de bienes y valores de carácter religioso o moral meramente natural, sino también elementos orgánicos de un verdadero cristianismo e impulsos y aspiraciones que nacen de la fe cristiana. Esta persuasión no significa desconocer la existencia de minorías religiosas no cristianas y no católicas, a las que hemos de reconocer fraternalmente y asumir solidariamente.

La afirmación de la existencia de una auténtica fe cristiana en nuestros pueblos, aunque en muchos casos imperfecta o no suficientemente

instruida catequéticamente, nos parece el presupuesto fundamental para toda elaboración de un programa de acción pastoral. La Iglesia está ante la tarea de asumir, cada vez con más afecto e intensidad, a un pueblo que, en su religiosidad, es cristiano y eclesial. A partir de este presupuesto habrá que delinear concretamente en qué consistirán las tareas de acoger y escuchar a dicho pueblo, de moverlo a la purificación, con decisión y misericordia; y de dinamizarlo, en su misma religiosidad, de conformidad a las crisis, cambios y exigencias históricas del momento.

LUCIO GERA