

RAE

1. **TIPO DE DOCUMENTO:** Trabajo de grado para optar por el título de LICENCIADO EN TEOLOGIA
2. **TITULO:** EL CATOLICISMO POPULAR LATINOAMERICANO: ENTRE LA CONQUISTA Y EL SEGUIMIENTO DE JESÚS
3. **AUTOR:** Fray Andrés Miguel Casaleth Faciolince, OFM
4. **LUGAR:** Bogotá, D.C.
5. **FECHA:** Mayo de 2014
6. **PALABRAS CLAVE:** Religiosidad Popular, Piedad Popular, Catolicismo Popular, lenguaje religioso, Teología de la Liberación, espiritualidad, seguimiento de Jesús, liturgia popular, inculturación, memoria cultural/religiosa, evangelización.
7. **DESCRIPCION DEL TRABAJO:** Este trabajo de grado consta de tres capítulos, que intentan dar razón del título propuesto. Todo el primer capítulo gira en torno a la aproximación filosófico/antropológica del mundo religioso amerindiano en relación con el encuentro con *ethos religioso católico* acaecido en la Conquista; dejando ver los espacios y acciones religiosas que se modificaron o se transformaron durante este período. El capítulo segundo de este trabajo hace mención de la reflexión hecha desde América Latina en lo que toca a la Religiosidad Popular o Catolicismo Popular; destacándose el deseo de lograr un estudio cada vez más cercano y urgente ante el mundo religioso de lo popular. Por último, en el tercer capítulo se desarrollan los retos y desafíos de la Iglesia Latinoamericana en relación con el Catolicismo Popular; que procura una liberación de los encasillamientos y elementos que le hacen ver contrario a los procesos actuales de desarrollo.
8. **LINEAS DE INVESTIGACION:** Línea de Investigación de la facultad de teología de la USB: Teología sistemática.
9. **METODOLOGIA:** Comprensión hermenéutica de los textos, siguiendo el método sugerido por Heidegger y Gadamer.
10. **CONCLUSIONES:** El resultado de la lectura hecha al Catolicismo Popular Latinoamericano es la re-significación de los medios de aproximación que se han ido consolidando en el transcurrir del tiempo. Los procesos de masificación, la relación religiosidad e intereses económicos, el alejamiento de lo religioso a lo social, la sacramentalización y utilización de los signos sacramentales de forma irresponsable son algunos de los puntos claros que debe afrontar la pastoral actual de la Iglesia Latinoamericana; que termina planteando una propuesta de discipulado; en el que el creyente (sin olvidar los elementos de su ser religioso), se encuentra con la propuesta de construcción del Reino, develada por Jesús de Nazaret. Así, una vida en Jesús, el Cristo, resulta ser el objetivo claro de toda la acción pastoral y teológica de la Iglesia que intenta discernir el espíritu y vida del Evangelio.

***EL CATOLICISMO POPULAR LATINOAMERICANO:
ENTRE LA CONQUISTA Y EL SEGUIMIENTO DE JESÚS***

FRAY ANDRÉS MIGUEL CASALETH FACIOLINCE, OFM

UNIVERSIDAD DE SAN BUENAVENTURA

FACULTAD DE TEOLOGÍA

BOGOTÁ D.C

2014

***EL CATOLICISMO POPULAR LATINOAMERICANO:
ENTRE LA CONQUISTA Y EL SEGUIMIENTO DE JESÚS***

FRAY ANDRÉS MIGUEL CASALETH FACIOLINCE, OFM

**Trabajo de grado para optar por el título de
Licenciado en Teología**

Director

DAVID GERARDO LÓPEZ GALVIS

Licenciado en teología.

Docente Facultad de Teología

Universidad de San Buenaventura

UNIVERSIDAD DE SAN BUENAVENTURA

FACULTAD DE TEOLOGÍA

BOGOTÁ D.C

2014

Nota de aceptación

Firma del presidente del jurado

Firma del jurado

Firma del jurado

Bogotá D.C... de... de 2014

DEDICATORIA

Al Sumo y Eterno Bien por permitirme culminar esta etapa de formación y por las múltiples manifestaciones de su presencia y cercanía en el camino de mi vida.

A mis padres Julia Faciolince Mora y Agenor Cassaleth Filizzola, quienes con sus esfuerzos y desvelos procuraron formarme bajo los principios humanos y cristianos.

A la Orden de Frailes Menores- Provincia de la Santa Fe debo una profunda y eterna gratitud por propiciar los medios para llegar a este momento importante de mi vida.

A mis profesores de todas las etapas formativas, por cultivar el deseo y el aprecio por el conocimiento, como construcción teórico-práctica en beneficio de la sociedad.

A mis amigos y hermanos más cercanos de comunidad por estar siempre prontos en los momentos de discernimiento.

AGRADECIMIENTOS

A mis profesores y directivos de la Facultad de Teología de la Universidad de San Buenaventura- Bogotá, por el tiempo de formación y por hacer de la academia un lugar teológico; en el que el conocimiento otea los misterios de Dios.

A mis compañeros de estudio por ayudarme a construir un itinerario en el cual, el quehacer teológico fue de la mano del compromiso de construir fraternidad y la edificación de una reflexión teológica que sea respuesta a los interrogantes actuales de la sociedad, el mundo y la Iglesia.

Tabla de contenido

TABLA DE CONTENIDO	7
INTRODUCCIÓN	10
CAPÍTULO I	15
1 LOS ORÍGENES DE LA PIEDAD POPULAR LATINOAMERICANA: EL ENCUENTRO DE DOS MUNDOS RELIGIOSOS	15
1.1 A MODO DE INTRODUCCIÓN	15
1.2 ACLARANDO TÉRMINOS	17
1.2.1 RELIGIOSIDAD POPULAR	17
1.2.2 PIEDAD POPULAR	18
1.2.3 CATOLICISMO POPULAR	18
1.3 EL MUNDO RELIGIOSO DEL NATIVO AMERINDIO	19
1.3.1 UNA COSMOGONÍA PLURAL EN DEIDADES.....	20
1.3.2 UN LENGUAJE RELIGIOSO PROPIO	20
1.4 EL MUNDO RELIGIOSO DEL CONQUISTADOR	21
1.4.1 EN BUSCA DE LA EXPANSIÓN.....	22
1.4.2 UN CRISTIANISMO CATÓLICO INFLUENCIADO	23
1.5 EL ENCUENTRO DE DOS COSMOVISIONES	24
1.5.1 MEZCLA, ASIMILACIÓN O SUPERVIVENCIA.....	25
1.5.2 ENTRE LAS PRÁCTICAS RELIGIOSAS OFICIALES Y LO AUTÓCTONO	26
1.5.3 ¿SE SUPERPUSO EL CRISTIANISMO OFICIAL A LA RELIGIOSIDAD POPULAR NATIVA?.....	27
1.6 LOS INICIOS DE LA PIEDAD POPULAR CATÓLICA EN AMÉRICA LATINA	28
1.6.1 ¿ES POSIBLE HABLAR DE UNA PIEDAD POPULAR CATÓLICA EN LOS PRIMEROS AÑOS DE LA CONQUISTA?	30
1.6.2 DE RELIGIOSIDAD POPULAR A LA PIEDAD POPULAR LATINOAMERICANA.....	32
1.7 CONCLUSIONES	35
CAPITULO II	38
2 LA RELIGIOSIDAD POPULAR LEÍDA EN PERSPECTIVA LATINOAMERICANA	38
2.1 A MODO DE INTRODUCCIÓN	38

2.2 LA RELIGIOSIDAD POPULAR EN EL DOCUMENTO DE PUEBLA (DP): COMPRENSIÓN CULTURAL DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR	38
2.2.1 EVANGELIZAR LA CULTURA PARA LLEGAR A LO RELIGIOSO	39
2.2.2 LA RELIGIOSIDAD POPULAR LEÍDA POR PUEBLA.....	40
2.2.3 CATOLICISMO POPULAR: LA RELIGIOSIDAD POPULAR DE AMÉRICA LATINA	41
2.2.4 LOS RETOS DE PUEBLA FRENTE AL CATOLICISMO POPULAR LATINOAMERICANO.....	42
2.3 APARECIDA (DA): LA RELIGIOSIDAD POPULAR, REFLEJO DEL ALMA DE LOS PUEBLOS LATINOAMERICANOS. 45	45
2.3.1 RELIGIOSIDAD POPULAR Y CAMBIOS CULTURALES.....	46
2.3.2 EVANGELIZAR ENTRE UNA CULTURA CAMBIANTE Y UNA RELIGIOSIDAD EN CAMINO	47
2.3.3 UNA RELIGIOSIDAD MARCADA POR LA ESPIRITUALIDAD TRINITARIA DESDE EL ENCUENTRO CON JESUCRISTO.....	48
2.3.4 EL ENCUENTRO ENTRE LA RELIGIOSIDAD POPULAR Y JESUCRISTO	50
2.3.5 UNA EXPERIENCIA DE JESÚS EN CAMINO FORMATIVO	51
2.4 LECTURA GENERAL DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR DESDE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN: ENTRE LA ACEPTACIÓN, EL RECHAZO Y LA EVANGELIZACIÓN	52
2.4.1 HABITAD DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR LATINOAMERICANA.....	53
2.4.2 ENCUENTROS DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR Y LA TEOLOGÍA	54
2.4.3 DESENCUENTROS DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR Y LA TEOLOGÍA	56
2.4.4 EVANGELIZAR EL MUNDO SINCRÉTICO DE LA RELIGIÓN POPULAR	57
2.5 JUAN LUIS SEGUNDO Y LA EXPERIENCIA DE FE EN AMÉRICA LATINA: ENTRE LA ÉLITE Y LA MASA (APROXIMACIÓN AL CRISTIANISMO-CATÓLICO LATINOAMERICANO).....	58
2.5.1 LA PROPUESTA DE J.L. SEGUNDO: UN CRISTIANISMO DE ÉLITE.....	60
2.5.2 EL PAPEL DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN	61
2.6 CONCLUSIONES	63
<u>CAPITULO III</u>	<u>66</u>
<u>3 RETOS Y DESAFÍOS DE UNA RELIGIOSIDAD POPULAR EN CAMINO DE LIBERACIÓN</u>	<u>66</u>
3.1 A MODO DE INTRODUCCIÓN	66
3.2 LA RELIGIOSIDAD POPULAR Y EL CAMBIO EPOCAL	67
3.2.1 UNA MIRADA INTROSPECTIVA.....	68
3.2.2 MINORÍA COMO FERMENTO EN LA MASA	70
3.3 UNA ESPIRITUALIDAD CRISTIANA COMPROMETIDA CON LO SOCIAL	71
3.3.1 UNA LECTURA SOCIAL HECHA DESDE AMÉRICA LATINA	73
3.3.2 LA VIDA DE JESÚS: UN LLAMADO AL COMPROMISO SOCIAL	74
3.3.3 ESPIRITUALIDAD CRISTIANA Y ENTORNO SOCIAL	75
3.4 REIVINDICACIÓN DE LA MEMORIA CULTURAL.	76
3.4.1 LA RELIGIOSIDAD POPULAR Y LA MEMORIA CULTURAL DE NUESTROS PUEBLOS.....	77
3.4.2 UNA LITURGIA FESTIVA E INCULTURADA	78

3.5 LA RELIGIOSIDAD POPULAR Y EL ENCUENTRO CON JESÚS, EL CRISTO	79
3.5.1 UNA RELIGIOSIDAD QUE HACE ANAMNESIS DE JESÚS.....	80
3.5.2 RELIGIOSIDAD POPULAR Y ENCUENTRO CON LA ESCRITURA	81
3.5.3 LA RELIGIOSIDAD POPULAR Y CYBERIA (CIBER-ESPACIO)	83
3.6 CONCLUSIONES	84
<u>CONCLUSIÓN.....</u>	<u>87</u>
<u>BIBLIOGRAFÍA.....</u>	<u>91</u>
<u>WEB GRAFÍA.....</u>	<u>93</u>



INTRODUCCIÓN

Volcar nuestra mirada al rostro del pueblo latinoamericano, trae consigo una experiencia de encuentro con multiplicidad de realidades que han surgido de una determinada situación en un punto de la historia. Aunque, podríamos encontrar gran cantidad de situaciones que irradian desesperanza; también hallamos experiencias que han constituido un sistema identitario y a la vez garante de un sentido comunitario, rico en manifestaciones en las que se conjuga lo religioso y cultural. Una de ellas es el Catolicismo Popular Latinoamericano, enmarcado dentro de la Piedad Popular Latinoamericana, en el que interactúan elementos autóctonos y foráneos; con el fin de evocar una realidad de encuentro con lo Divino; que a su vez ha provocado grandes interrogantes para quienes otean el saber antropológico y teológico, y se preguntan por las transformaciones, mixturas y configuraciones que perviven en la diversidad de tradiciones o costumbres (heredadas, adquiridas y creadas), dentro del contexto Latinoamericano.

Así mismo, palpamos dentro de la cuna del cristianismo ciertas manifestaciones propias de nuestros pueblos que denotan diversidad de tradiciones o costumbres, heredadas y adquiridas de tiempo atrás y que se niegan a morir y quedar en el olvido. Unas, provenientes de los procesos conquistadores-evangelizadores que marcaron nuestras tierras con la llegada del hombre europeo; otras, producto de las transformaciones o mutaciones culturales que han ido despertándose en el proceso histórico de Nuestra América Latina; y algunas otras, que se encuentran en las propias entrañas de los antepasados que habitaron nuestras tierras latinoamericanas y que aún quedan como vestigios de su legado cultural-religioso.

De ahí que el panorama religioso cristiano-católico de Latinoamérica presenta unas connotaciones distintas a las de otros territorios continentales. En esta porción de tierra americana, encontramos una convergencia de religiosidad autóctona y una religiosidad adquirida que han dado orígenes a mutaciones, mixturas y creaciones en lo que concierne a sus expresiones y significaciones. Todo ello, visto desde un ámbito religioso, se le ha denominado: Religiosidad Popular o Piedad Popular; que en nuestro caso llamaremos “Religiosidad Popular Latinoamericana” o “Catolicismo Popular Latinoamericano”, que en palabras de Johansson Friedemann se refiere a:

Absolutamente todas las formas religiosas propiamente popular, mediante las cuales las masas o mayorías rurales, suburbanas y urbanas de un país o continente se relacionan virtualmente con una

esfera sagrada superior. Por eso, en Brasil o Colombia, dicho concepto supone expresiones de tipo africano o indígena¹

Este hecho religioso ha provocado controversias en la reflexión filosófica y teológica hecha desde la América Latina. Hay quienes aseveren la pérdida de identidad religiosa al practicar tradiciones foráneas. Otros, ven un desarrollo identitario que ha procurado la Religiosidad Popular en estas tierras; ubicando al pueblo Latinoamericano dentro un proceso de construcción y creación de nuevos paradigmas simbólicos/religiosos. De ahí que existan quienes desde la filosofía y la teología lleguen a cuestionar la “Piedad Popular”, al considerarla alienante y opositora del progreso y desarrollo de nuestros pueblos. Por otra parte, encontraremos otras posturas que le apuestan a una re-significación de este tipo de manifestaciones religiosas.

Por ello, la “Religiosidad Popular” se presenta como un tema en debate constante, en el que interactúan diversas ramas del conocimiento, pero principalmente las relacionadas con la ciencias humanísticas (filosofía/ teología, entre otras). Al mismo tiempo que sigue siendo enriquecida la reflexión por la permanencia y proliferación de experiencias religiosas dentro del *ethos religioso latinoamericano*, específicamente dentro del catolicismo que pervive en todo el continente amerindiano (sin desconocer que exista esta misma situación en otros lugares del mundo y dentro de otras expresiones religiosas). De aquí que resulte conveniente analizar el fenómeno religioso popular de Latinoamérica desde una lectura filosófica y teológica, y qué mejor que desde la comprensión filosófico-teológica latinoamericana, que se encuentra cercana al Catolicismo Popular.

De aquí que surjan diversidad de aproximaciones que evocan grandes interrogantes ante la realidad religiosa del pueblo Amerindiano. ¿Será que nuestras formas religiosas de celebrar la fe en Latinoamérica, permiten configurar la identidad religiosa de nuestro pueblo? ¿Es la religiosidad una estructura alienante o puede ser reinterpretada para convertirse en una figura que libere a nuestros pueblos latinoamericanos? ¿Es necesaria una reinterpretación de la “Religiosidad Popular”? Además de ser una de las grandes cuestiones que procura el estudio del Catolicismo Popular, se convierte en una tarea en el documento de Puebla dentro del numeral 469, convirtiéndose en la hoja de ruta de la Iglesia Latinoamericana en lo que refiere a la Religiosidad Popular. Aún más, podríamos decir que tanto la Filosofía/Antropología y la Teología, especialmente la que se desarrolla en América Latina tienen una palabra que decir y también grandes entresijos que escrutar.

A partir de aquí, el presente trabajo buscará una aproximación filosófica/teológica que de razón de la comprensión religiosa latinoamericana, específicamente desde el Catolicismo

¹ Johansson Friedemann, C. Religiosidad Popular entre Medellín y Puebla: antecedentes y desarrollo. (Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile, 1990), 149.

Popular Latinoamericano. Para ello, en el marco filosófico se tomará como base la comprensión y reflexión que sobre el tema ha elaborado Enrique Dussel; puesto que su obra referida al mundo religioso latinoamericano abre el espectro filosófico y antropológico del *homo religiosus amerindiano*, desde los procesos conquistatorios en relación con el catolicismo que llegó a nuestras tierras. En lo que refiere a la posición teológica, nos ayudarán las posturas de teólogos como Juan Luis Segundo, Leonardo Boff, Juan Carlos Scannone, entre otros y las lecturas ellas por las Conferencias Episcopales celebradas en América Latina (específicamente Medellín, Puebla, Santo Domingo y Aparecida), junto a otros documentos magisteriales, sin descartar el acercamiento a varias posturas teológicas que han desarrollado varios autores conocedores del tema.

A partir de lo anterior, las siguientes páginas procuraran exponer una reflexión objetiva y propositiva en el tema del Catolicismo Popular Latinoamericano; por medio de una investigación de tipo cualitativa. Entendiendo cualitativo como un proceso sistemático en el que se utilizan la recolección de datos sin medición numérica; para descubrir y afinar preguntas de investigación en el proceso de interpretación; que además faciliten la profundidad de significados, una riqueza interpretativa y una contextualización del La Religiosidad Popular Latinoamericana, específicamente en lo que se refiere al Catolicismo Popular².

En lo que incumbe al enfoque de la investigación, se sigue una aprehensión hermenéutica/sistémica en el que se percibe al Catolicismo Popular Latinoamericano dentro de un sistema de relaciones “problemas”, al encontrarse en medio de diversidad de posturas y lecturas hechas desde la Teología Latinoamericana, los documentos magisteriales, la antropología y el mundo cultural/religioso de la población latinoamericana. De ahí que el nivel investigativo del presente trabajo de grado sea explorativo, comparativo y proyectivo, en tanto se construye bajo las premisas de una aproximación documental a los hechos, comparando la diversidad de posiciones hechas sobre el tema y luego, se entresacan líneas que llevan a pensar en nuevos interrogantes respecto al hecho religioso popular latinoamericano.

Todo el primer capítulo gira en torno a la aproximación filosófico/antropológica del mundo religioso amerindiano, afectado por otra cosmovisión religiosa llamada Catolicismo, que provocó serias transformaciones, modificaciones y destrucciones del *ethos religioso* ya existente; dando paso a nuevas construcciones religiosas-culturales; que dieron paso a una Piedad Religiosa Católica, pero con elementos originarios de los nativos habitantes americanos.

²Roberto Hernández, Metodología de la investigación (México: McGraw-Hill, 2010), 7.

El capítulo segundo de este trabajo hace mención de la reflexión hecha desde América Latina en lo que toca a la Religiosidad Popular o Catolicismo Popular; destacándose el deseo de lograr un estudio cada vez más cercano y urgente ante el mundo religioso de lo popular. Además la construcción de lecturas, que difieren en algunos puntos, que facilitarán una aprehensión de una visión teológica en construcción que incita a una reflexión pausada pero objetiva del tema; que lleva al tercer capítulo del trabajo en el que se desarrollan los retos y desafíos de la Iglesia Latinoamericana en relación con el Catolicismo Popular; que procura una liberación de los encasillamientos y elementos que le hacen ver contraria a los procesos actuales de desarrollo. Convirtiéndose además en un capítulo propositivo, que procura una re-significación del Catolicismo Popular, sin desconocer los elementos que han dado paso a un proceso identitario de lo religioso/cultural.

Por último, la conclusión general recogerá las ideas fundamentales contenidas en las conclusiones parciales que cada capítulo posee. De aquí que éste sea un trabajo investigativo que puede ser leído parcialmente, al acercarse a uno de los capítulos que lo constituyen o secuencialmente como parte de un todo, que se va construyendo y consolidando integralmente desde la óptica filosófica/antropológica y teológica latinoamericanas.

Capítulo uno

Los orígenes de la Piedad Popular latinoamericana: el encuentro de dos mundos religiosos



CONTENIDO

- 1.1 A modo de introducción
- 1.2 Aclarando términos
 - 1.2.1 Religiosidad Popular
 - 1.2.2 Piedad Popular
 - 1.2.3 Catolicismo Popular
- 1.3 El mundo religioso del nativo amerindio
 - 1.3.1 Una cosmogonía plural en deidades
 - 1.3.2 Un lenguaje religioso propio
- 1.4 El mundo religioso del conquistador
 - 1.4.1 En busca de la expansión
 - 1.4.2 Un cristianismo católico influenciado
- 1.5 El encuentro de dos cosmovisiones
 - 1.5.1 Mezcla, asimilación o supervivencia
 - 1.5.2 Entre las prácticas religiosas oficiales y lo autóctono
 - 1.5.3 ¿Se superpuso el cristianismo oficial a la religiosidad popular nativa?
- 1.6 Los inicios de la piedad popular católica en América Latina
 - 1.6.1 ¿Es posible hablar de una piedad popular católica en los primeros años de la conquista?
 - 1.6.2 De religiosidad popular a la piedad popular Latinoamericana.
- 1.7 Conclusiones

Procesión del *Santísimo Cristo de los Milagros* en
Santa Cruz de Mompox (Colombia)
Cortesía: Gustavo Madrid

CAPÍTULO I

1 Los orígenes de la Piedad Popular latinoamericana: el encuentro de dos mundos religiosos

S

1.1 A modo de introducción

Si volcamos nuestra mirada a la historia contenida en los libros o en la memoria de las sociedades forjada en la vida de nuestros mayores, nos encontraremos con la existencia de elementos mítico-religiosos que acompañaron el transcurrir de su existencia. Pero aún más, si nos arriesgamos a “juzgar” nuestro presente, percibimos que en nuestros campos y ciudades, en nuestros hogares y hasta sobre nuestro cuerpo conviven con nuestra “forma de ser en el mundo”, realidades religiosas que denotan un «espacio mítico», que dan razón de un deseo de encuentro con la “trascendencia”, catalogada muchas veces de ahistórica pero profundamente lógica³.

Todo ello da pie para afirmar la capacidad creativa del hombre de leer en su entorno universos religiosos, que permitan “mantener su relación con el Otro”. Así, con Mircea Eliade podríamos decir que:

El mundo (es decir, nuestro mundo) es un universo en cuyo interior se ha manifestado ya lo sagrado y en el que, por consiguiente, se ha hecho posible y repetible la ruptura de niveles⁴.

Si divisamos estos espacios religiosos, de los cuales somos partícipes, develaremos que muchos de ellos son heredados, de la misma forma que se recibe una cultura o una lengua, aunque más tarde, como afirma el fenomenólogo de la religión Juan Martín Velasco, tenga que ser “*reasumida personalmente por el sujeto*”⁵. Para heredar un “mundo religioso”, la propia sociedad elabora mecanismos que facilitan la trasmisión eficaz de los elementos mítico-religiosos, aunque esto no impide que formas o expresiones religiosas foráneas, irrumpen la sacralidad autóctona construida. Lo que sí debe quedar claro es que el mismo hecho de pertenecer a un pueblo, con elementos eficaces de trasmisión de cultura y experiencia religiosa, se heredera.

Ahora bien, aunque se ha afirmado que la religiosidad es un patrimonio comunitario, las formas religiosas varían de acuerdo a la receptividad del sujeto creyente, que en ocasiones raya con el individualismo y el intimismo. De la misma forma, podemos percatarnos de manifestaciones colectivas pero al mismo tiempo, individuales de los cultos y ritos de

³ Enrique Dussel, Historia general de la Iglesia en América Latina (Salamanca: Sígueme/CEHILA, 1983), 569.

⁴ Mircea Eliade, Lo sagrado y lo profano (Bogotá: Editorial Labor S.A., 1996), 32.

⁵ Juan Martín Velasco, La religión en nuestro mundo. Ensayos de fenomenología (Salamanca: Sígueme, 1978), 165.

nuestros pueblos⁶. Colectivas en tanto el encuentro de “masas” e individuales porque cada creyente tiene intenciones diferentes y formas distintas de encontrarse con lo divino.

Con lo anterior, se dice que el hombre va creando mediaciones, es decir, un conjunto de ritos, escritos, liturgias e instituciones que den cuerpo a una experiencia religiosa. Así, lo simbólico, lo comunicativo y significativo de los elementos van adquiriendo una regulación dentro de un espacio común. Todo ello con el objetivo de “*transmitir una gracia a una conciencia*”⁷. Así nace la mediación sacramental de la Liturgia oriental o latina, o mucho después mozárabe, etc.⁸

Pero no sólo ocurre esto en las grandes civilizaciones, sino en todo grupo humano que descubre en el cosmos religioso, un horizonte de sentido. Y *Nuestra América*, como la llama José Martí, antes de chocar con la forma de vida europea-española poseía formas culticas propias. Por tanto, cuando el europeo se “tropieza” con estas tierras, se encuentra al menos, con dos civilizaciones: la mayo-azteca en México y América Central y la incaica en Perú; en un estado de desarrollo como el del Egipto de la primera dinastía, y aún más primitivas⁹, y con otras no tan avanzadas pero con una memoria propia, que casi siempre era leída desde la relación hombre-divinidad.

Podríamos decir que poseían una religiosidad popular con creencias subjetivas populares, con símbolos religiosos, ritos, y junto a ellos comportamientos y prácticas objetivas con sentido; producto de la tradición heredada. Para E. Dussel, la religiosidad popular:

Es un «campo religioso» propio, con autonomía relativa, que tiene por sujeto al pueblo, aunque inciden sobre él, sacerdotes, shamanes y profetas¹⁰.

¿Qué ocurre cuando la religiosidad propia “choca” o se enfrenta a otra forma religiosa que pretende abarcarla, que busca eliminarla, con su carácter totalizante y avasallador? Como bien sabemos, somos nosotros el resultado de un encuentro religioso en el que emergió una nueva forma de relación con lo divino, que no es propia solo de nuestro continente sino que es el resultado de todo encuentro religioso entre culturas. No es algo nuevo, no es un hecho propio de América sino de toda cultura que tiene contacto con otros grupos humanos.

Pero, centralizando en América Latina la situación histórica-religiosa entre europeos y nativos se hace necesario volver al pasado y descubrir desde cuándo podemos decir que existe un catolicismo popular latinoamericano. Las implicaciones teológicas que trajo para el nativo el asumir la forma religiosa católica (no fue la más pura), pero sobre todo, descubrir algunos elementos que perviven en el hoy de nuestro universo religioso

⁶ *Ibíd.*, 170.

⁷ Enrique Dussel, *Hipótesis para la historia de la Iglesia en América Latina* (Editorial Estela S.A., 1967), 73

⁸ *Ídem.*

⁹ *Ibíd.*, 37.

¹⁰ Enrique Dussel, *Religiosidad Popular Latinoamericana. Hipótesis fundamentales*. Concillium, (206), 99-113. Año 1986, 101.

Latinoamericano, como fenómeno histórico y producto de un largo proceso¹¹ de actualización y memoria.

Por tanto, las siguientes líneas intentarán dar razón de los orígenes del catolicismo popular en América Latina, no queriendo desconocer las otras manifestaciones religiosas de tipo “protestante”. Al mismo tiempo, no pretende ser este escrito un compendio de historia ceñida a la cronología sino una lectura histórica-teológica que revele los mundos religiosos que confluyeron para construir la piedad popular católica en América Latina. Para ello, se tendrán como base los escritos que sobre el tema ha elaborado el filósofo latinoamericano Enrique Dussel, quien utilizando el símil del psicoanalista se propone en el estudio del catolicismo en América Latina:

Hacer tomar clara conciencia al paciente de la "historia de su conciencia", principalmente de los traumas que condicionan e impiden en el presente una conducta normal¹².

Con este propósito, queda claro que este primer capítulo debe terminar con una presentación del actual estado de la religiosidad católica latinoamericana, que necesariamente se funda, “en la realidad y la densidad de los cimientos, de lo acaecido por y en ese nosotros”¹³, que va construyendo historia.

1.2 Aclarando términos

Para referirse al hecho religioso que acontece dentro de la experiencia religiosa y en especial a la cristiana-católica, se hace común la utilización apresurada de términos e interrelación entre unos y otros, provocando confusiones y dificultad de distinción entre los mismos.

Con el objetivo de delimitar la comprensión epistemológica de los conceptos que refieren el mundo religioso, se empearán las definiciones que el Directorio sobre la Piedad Popular y la Liturgia¹⁴ emplea. Aunque en lo que se refiere al tema de religiosidad popular, se retoma la postura que el ya mencionado fenomenólogo, Juan Martín Velasco utiliza.

1.2.1 Religiosidad Popular

Para Juan Martín Velasco, la religiosidad popular se define como:

El conjunto de mediaciones o de expresiones de todo tipo en las que un sujeto, que en nuestro caso es el pueblo, vive su actitud o su relación religiosa¹⁵.

¹¹Enrique Dussel, Historia general de la Iglesia en América Latina, op. cit., 566.

¹²Enrique Dussel Enrique, América Latina. Dependencia y Liberación (Buenos Aires, Fernando García Gabeiro, 1973), 28.

¹³Ibíd. , p. 27.

¹⁴Directorio sobre la piedad popular y la liturgia. Principios y orientaciones. (Bogotá: CELAM, 2002).

¹⁵Juan Martín Velasco, La religión en nuestro mundo. Ensayos de fenomenología Velasco, op. cit., 163

Aunque es pertinente aclarar, que el término ha sido leído desde tres contextos diferentes. En el primero es sinónimo de “obrero”, el segundo como “experiencias de poco valor” y el tercero, como “oposición a liturgia oficial”¹⁶.

Para el Directorio sobre la Piedad Popular y la Liturgia, la religiosidad popular:

Se refiere a una experiencia universal: en el corazón de toda persona, como en la cultura de todo el pueblo y en sus manifestaciones colectivas, está siempre una dimensión religiosa¹⁷

Al mismo tiempo, aclara que “La religiosidad popular no tiene relación, necesariamente, con la revelación cristiana.”¹⁸

De lo anterior, podríamos decir que dentro de las manifestaciones religiosas que perviven en la vida de los pueblos y dentro de lo denominamos “mundo religioso”, se hayan algunas que disientan del “catolicismo oficial”. Ello implica que, no toda forma religiosa inherente al cúmulo de expresiones autóctonas, son “católicas”; puesto que sus bases no se establecen bajo los parámetros de la “magisterialidad católica”.

1.2.2 Piedad Popular

La expresión “piedad popular”, el Directorio sobre la Liturgia la asemeja a:

Las diversas manifestaciones culturales, de carácter privado o comunitario, que en el ámbito de la fe cristiana se expresan principalmente, no con los modos de la sagrada Liturgia, sino con las formas peculiares derivadas del genio de un pueblo o de una etnia y de su cultura¹⁹

1.2.3 Catolicismo Popular

En lo que se refiere al “Catolicismo Popular”, el Directorio ya mencionado no hace alusión exacta del término pero lo asocia a la congruencia entre las prácticas de la religiosidad popular con elementos propios del cristianismo; especialmente los que provienen de un sentido religioso de la vida²⁰ y que han sido asumidos como puntos identitarios de un pueblo o cultura.

En este término encajan las expresiones devocionales, los actos piadosos, las procesiones, las peregrinaciones y demás prácticas religiosas “populares”. Además, se iguala más este término a la situación de “encuentro” o “choque” entre mundos religiosos diversos, que

¹⁶ Ídem.

¹⁷ Directorio sobre la piedad popular y la liturgia. Principios y orientaciones. Op. Cit., .p.24.

¹⁸ Ídem.

¹⁹ *Ibid.*, 24.

²⁰ *Ibid.*, 25.

confluyen en una forma de relación con lo divino, con características autóctonas y foráneas, que dejan de ser autónomas; aunque la más fuerte siempre buscará totalizar y dominar.

Después de dejar claro los conceptos, se abre el espectro epistemológico que facilite la comprensión de la realidad religiosa latinoamericana antes del encuentro con el mundo europeo, en el momento del “choque” y en el actual presente que nos rige.

1.3 El mundo religioso del nativo amerindio

Se ha afirmado que todo hombre, toda sociedad es capaz de construir horizontes de sentido, ligados a experiencias en relación con la divinidad. América Latina no se escapa de esta competencia humana-religiosa.

En esta parte del trabajo se presentará de forma abreviada y sintética la cosmovisión religiosa del nativo latinoamericano que, con el transcurrir del tiempo fue construyendo liturgias, ritos iniciáticos y tradiciones que tienen de trasfondo experiencias hierofánicas ligadas a la riqueza natural del continente.

En *Abia Yala* o *Tierra madura* (nombre que los indígenas Kuná de Panamá usaban para referirse a América Latina), se dieron culturas que desarrollaron conocimientos astronómicos, ligados a la tierra y a la religión²¹; Tal y como lo afirma E. Dussel:

Para el indio nuestro Espacio, nuestra Naturaleza americana es una hierofanía; para nosotros, los hombres actuales de una civilización latinoamericana la Naturaleza es una cosa²².

Toda esta religiosidad ligada a la naturaleza, fue disminuyendo a la par que decaía el número de indígenas originarios de nuestro continente americano. El número disminuyó por la arremetida violenta del conquistador:

Por los descubrimientos contemporáneos, las descripciones demográficas dadas por Bartolomé de las Casas eran ciertas; en México es posible que haya habido en 1532, según los cálculos de Cook-Borah, unos diez y seis millones de indios, y 1608, no quedaban ni siquiera un millón y medio. Por ejemplo el obispo de Santa Fe de Bogotá en el año 1537, decía que había 150.000 tributarios indios; en 1559, 4.000; en 1568, 2.000; en 1628 el obispo informaba que quedaban 69 indios tributarios de los Quimbaya²³.

Junto al número disminuido de indígenas y nativos, decaen formas de mediación religiosa. Pero los nativos no dejaron menguar el modo de encarar la vida, con una enorme paciencia,

²¹Leonardo Boff, *Quinientos años de evangelización. De la Conquista espiritual a la liberación integral* (Santander: Sal Terrae, 1992), 11.

²²Enrique Dussel, *América Latina y conciencia cristiana* (Quito: Don Bosco, 1970), 18.

²³Ibid., 70-71.

pero al mismo tiempo un enorme fanatismo²⁴. De la misma manera, cuando se enfrenta al mundo católico-español, es capaz recrear sus liturgias y sus ritos, manteniendo externa o internamente la religiosidad popular que reposa sobre su historia.

1.3.1 Una cosmogonía plural en deidades

Frente a la comunicación de un Dios Trino, el europeo encuentra en el continente amerindio una pluralidad de deidades que identifica su núcleo ético-mítico, que emerge en comunidades agrícolas (o guerreras en el caso de los Aztecas, por ejemplo), altamente sincréticos, donde los dioses tónicos (en torno al culto de la Terra Mater y la Luna) se mezclan con los uránicos o solares²⁵.

Toda esta multiplicidad de dioses gira en torno a la cotidianidad de vida de los nativos americanos. Los dioses hacen parte del trabajo, de la siembra, de las guerras, de las relaciones interpersonales, de la iniciación en medio de la comunidad, entre otras acciones cotidianas.

¿Qué ocurre cuando este universo religioso nativo se enfrenta a un cúmulo de doctrinas que tienen intenciones totalizantes y expansionistas? Los indígenas perciben el poder del conquistador y leen en ese actuar que los dioses de los europeos son más fuertes y poderosos que los propios. Así, resulta conveniente para los indígenas el asumir el bautismo, como manera de participar del poder de la deidad cristiana. Por tanto, para E. Dussel:

Las razones de la conversión, eran perfectamente paganas, y Jesucristo venía a formar parte del panteón indio, como uno de tantos dioses. Así entraba el cristianismo de este modo. Además de rendirle culto al Señor, debajo del altar tenía su dios pagano, de la antigüedad, al que le seguía rindiendo culto, no vaya a ser que no viniese una buena cosecha o que lloviese poco²⁶.

1.3.2 Un lenguaje religioso propio

Hoy participamos de sociedades más plurales, diversas y democráticas, por ello resulta fácil valorar y reconocer la variedad de lenguajes religiosos de los grupos humanos, aunque no se escapan de la satanización, repugnancia y deseo de ser abarcadas por estructuras religiosas que detentan mayor poder.

De la misma forma, frente a la ritualidad del nativo americano, el español se escandaliza especialmente cuando palpa la existencia de sacrificios humanos (uso pre-hispánico) sin leer y comprender el trasfondo hierofánico y, por qué no, teológico de los ritos. En el caso

²⁴ *Ibíd.*, 71.

²⁵ Enrique Dussel, *Hipótesis para la historia de la Iglesia en América Latina*, op. cit., 37-38.

²⁶ Enrique Dussel, *América Latina y conciencia cristiana*, op. cit., 84.

de los rituales sacrificiales de humanos, subyacía el rito esencial de la “renovación cósmica”, puesto que los dioses necesitan de sangre para vivir y dar la vida al universo²⁷. Por tanto, el “mundo religioso” del nativo poseía un sentido propio, un lenguaje propio que le distinguía, que le hacía particular y que aún hoy subsiste en la memoria ancestral que algunos descendientes de los primeros habitantes de América conservan:

Antes de la formación... solamente estaba el Señor y el Hacedor,
Gucumatz, Madre y Padre de todo lo que hay en el agua, llamado
también Corazón del Cielo porque está en él y en él reside²⁸

1.4 El mundo religioso del conquistador

Después de abordar a grandes rasgos el universo simbólico-religioso de los habitantes nativos de América, es pertinente decir algo con respecto al conquistador de estas tierras y la forma cómo comunicó su vida e historia.

El español que llega a tierras americanas encuentra a seres no conocidos, “carentes de existencia” para el resto del mundo. El hombre americano se convierte en un hallazgo para el europeo. En pocas palabras, y acogiendo lo expresado por el profesor E. Dussel, *el amerindiano no existía para Eurasia*.²⁹

Desde el pensamiento de E. Dussel, se dice que no había una conciencia de historia (al estilo occidental), dentro de las mismas culturas; por el mismo hecho de ser diversos, o tal vez por la comprensión ahistórica de la temporalidad, marcada por la adhesión mítica a los cultos de la naturaleza, que terminaban rigiendo la vida del sujeto y del pueblo.

Para el europeo que se “choca” con las tradiciones de esta novedad cultural (para él), produce un movimiento reaccionario que termina con la improvisación, que remata superponiendo lo hispánico a lo amerindiano³⁰. Porque considera que su mundo religioso, junto con sus mediaciones está por encima del mundo imperfecto de los sujetos nativos, que se encuentran apresados en el espacio mítico del hombre arcaico. Pero al mismo tiempo, cualificado para ser perfeccionado³¹.

Frente a este panorama que necesita ser reedificado, el conquistador y con él el evangelizador, presenta una estructura propiamente cristiana: los Dogmas de la Fe, la tradición viviente, que por esencia trasciende toda cultura humana o civilización³². Son elementos que han sido asumidos como formas que dan identidad a un grupo humano-creyente, en este caso el del español. Luego, para el conquistador, ser español y cristiano es

²⁷ Enrique Dussel, *Hipótesis para la historia de la Iglesia en América Latina*, op. cit., 46.

²⁸ Popol Vuh. *Antiguas historias de los indios Quichés de Guatemala* (México: Editorial Porrúa, 1971), 3.

²⁹ Enrique Dussel, *América Latina y conciencia cristiana*, op. cit., 64.

³⁰ *Ibid.*, 68-69.

³¹ *Ídem.*

³² Enrique Dussel, *Hipótesis para la historia de la Iglesia en América Latina*, op. cit., 47.

lo mismo³³. Lo que implica, la conjunción de la implantación de concepciones religiosas con las relaciones de poder que giran entre el conquistador-conquistado.

1.4.1 En busca de la expansión

En la mente del conquistador, subsistía la intención totalizante y expansionista, propio de toda civilización expansionista que se muestra frente a otra u otras culturas con mayor potencial bélico, religioso, económico, político, entre otros elementos. Esto movido por un principio humano que Mircea Eliade resume diciendo:

Todo lo que no es todavía nuestro mundo, no es todavía mundo. No puede hacer uno suyo el territorio si no le crea de nuevo, es decir, si no le consagra...³⁴

Así la mentalidad de todo conquistador y en este caso el que pisó tierras americanas, toma posesión de los recursos físicos y espirituales, en nombre de Jesucristo. Y con la señal de la cruz que se levanta en las comarcas, se engendraba y se consagraban los territorios conquistados³⁵. El símbolo de la cruz acompañaba al misionero, que debía “regenerar lo perdido”, acabar lo pagano e implantar la verdad.

Con este propósito la religión oficial y sus dirigentes se enfrentan a una realidad en la que la “masa”, las grandes poblaciones de indígenas debían ser atraídos a la única, posible y verdadera religión. Es en este momento cuando surgen los esfuerzos «pedagógicos», que propenden la divulgación, la popularización de una religión casi inasimilable para el pueblo, debido a la estructuración dogmática y sistemática que posee el catolicismo. Por tanto, la oficialidad religiosa emprende la tarea de explicar las posturas ortodoxas por medio de catecismos y rituales de religión que se imponen. Al mismo tiempo, se pretenderá evitar que el nativo vuelva a su religión natural; que le era propia³⁶.

España y sus conquistadores, leen en la realidad de conquista el “creerse elegidos” por Dios, de la misma forma que Yahvé escogió a Israel para comunicar la promesa al mundo. Esta forma de pensar está en la base política-religiosa de Isabel, de Carlos y de Felipe, los reyes de España.³⁷

Junto a los españoles llega una mentalidad expansionista desde el ámbito cultural y guerrero e incluso religioso (especialmente desde la Reforma de Cisneros), en contraposición a culturas que manejan bajo perfil en comparación a la civilización hispánica. Y cómo afirma el filósofo Latinoamericano E. Dussel:

España, con la ayuda generosa de su pueblo, de sus guerreros sin trabajo, de sus nobles anhelantes de nuevos títulos, de muchos pobres

³³Ídem.

³⁴Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, op. cit., 34.

³⁵Ídem.

³⁶Juan Martín Velasco, *La religión en nuestro mundo. Ensayos de fenomenología*, op. cit., 172.

³⁷Enrique Dussel, *Hipótesis para la historia de la Iglesia en América Latina*, op. cit., 39.

deseosos de enriquecerse y de religiosos y sacerdotes entre los que se cuentan muchos santos, doctos y otros no tanto -como es normal en la historia-, emprende la doble conquista político-económica y espiritual³⁸

A partir de ello, la conquista se puede leer en términos de dialéctica (a través de), puesto que la cultura dominante intenta desplazar su verdad, de tal forma que abarca al otro en su totalidad. Intenta perfeccionar con su ser al otro, porque aunque sea superior en número es inferior en esencia histórica³⁹. Esta es la mentalidad del que conquista y a la vez es lo que intentará hacerle creer al conquistado. El principio de alteridad queda por el suelo y pervive el deseo desenfrenado de “poseer” y “conquistar”.

Por otra parte, toda cultura o individuo que se considera poseedor de la verdad, cree que su hábitat es el centro del mundo, que su país o su territorio es el punto de revelación; por ello, cuando se desplace deberá traer consigo el espacio que le hace sentirse centro, que le trae a la memoria su centro de revelación y sea un *imago mundi*.⁴⁰

Con lo anterior, podría afirmarse que el español trae a América lo que le recuerda su centralidad en el mundo: instituciones, política, economía y la propia religión como formas que tejen y dan sentido a su identidad de nación y de pueblo.

1.4.2 Un cristianismo católico influenciado

Ya se ha advertido que el español trajo consigo lo que le identificaba y le brindaba horizonte de sentido y que con ello vino la religión católica a América. Llegó un cristianismo, pero uno no tan puro desde las Sagradas Escrituras, sino una experiencia religiosa cristiana marcada por las invasiones, por las cruzadas, y por un sin número de eventos políticos, económicos, culturales y eclesiales que influirán en las expresiones religiosas latinoamericanas.

Resulta pertinente traer a la memoria, no como un recuento histórico de lo acontecido con los españoles antes de su llegada a América, sino para dejar claro que el mundo del hispano (que llegó a nuestra América), es la suma del hombre europeo medieval, más ciertos elementos del «mundo» árabe⁴¹.

El cosmos religioso del conquistador, traía en sus espaldas una religiosidad popular, producto de sus encuentros con otras culturas, con otras creencias, con otras formas de vivir y de pensar. E. Dussel lo resume diciendo:

La «religiosidad popular» hispánica es todo un cuerpo de creencias y prácticas mezcla de la religiosidad de iberos y romanos, de cristianos primitivos y visigodos, que con las invasiones musulmanas producirá nueva riqueza en su estructura mozárabe. Muchas tradiciones de la religiosidad popular

³⁸Ibíd., 44.

³⁹Enrique Dussel, América latina. Dependencia y Liberación, op. cit., 205.

⁴⁰Mircea Eliade, Lo sagrado y lo profano, op. cit., 43.

⁴¹Enrique Dussel, Hipótesis para la historia de la Iglesia en América Latina, op. cit., 38.

latinoamericana son de antiguo origen hispanolusitano, medieval, visigodo-musulmán⁴².

Por tanto, las tradiciones ancestrales de los indígenas se verán enfrentadas, tal vez, a otra mutación religiosa; que a su vez es provocada por un universo religioso que ha compaginado y ha sido “influenciado” por otras manifestaciones culturales-teofánicas.

1.5 El encuentro de dos cosmovisiones

Hasta este punto se ha expresado, de forma general, la diversidad de universos religiosos que prevalecían entre el español y el indígena latinoamericano. Queda claro que, cada uno de ellos poseía una riqueza cultural y religiosa que se presentaba como *centro identitario* y garante de sentido y que junto ello, prevalecían formas de encuentro con lo divino que le recordaban la centralidad de la revelación, manifestada en la concepción de “*pueblo elegido*”⁴³.

Ahora resulta necesario decir que en el encuentro de las dos cosmovisiones se dio un doble movimiento de incompreensión. Por un lado el español es incapaz de entender (en un periodo prolongado), las expresiones propias de la religiosidad nativa y por otro, el indio no pudo asimilar (en un lapso de tiempo), las elucubraciones metafísicas, como el concepto de “*creación*” que le fue predicado por el evangelizador; por medio de los catecismos. Ejemplo de ello es el catecismo del Concilio de Lima III (1582-1583), que enseñaba en quechua y aymará a los indios del Imperio Inca que el trascendente Dios era creador del universo⁴⁴.

Esto da pie para afirmar el “choque” cultural, religioso, político, económico y lingüístico que subyace a la conquista y al momento hispánico de América Latina. La historia nos permite ser partícipes del encuentro crudo entre estas dos civilizaciones, que como afirma E. Dussel:

Una se encontraba todavía en la época calcolítica; en un nivel cultural que podría compararse en el mejor de los casos, al desarrollo de la primera dinastía egipcia; otra, que desde la primera dinastía egipcia había acumulado una experiencia de muchos siglos. Había una diferencia cultural, si pudiéramos hablar en términos absolutos, de cómo cinco mil años de evolución humana, por lo menos. El más asiático de los asiáticos, el indio, se va a enfrentar con el más occidental de los occidentales, el hispano, que acababa de descubrir la vía de acceso hacia el Asia por el Atlántico⁴⁵

Hay quienes consideran que el verdadero choque lo produce la comunicación de la experiencia religiosa, como actividad dominante del conquistador frente al conquistado o lo

⁴² Enrique Dussel, *Religiosidad Popular Latinoamericana. Hipótesis fundamentales*, op. cit., 102.

⁴³ Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, op. cit., 42.

⁴⁴ Enrique Dussel, *América Latina y conciencia cristiana*, op. cit., 25.

⁴⁵ *Ibid.*, 63.

que algunos llamaron transculturación del pueblo indio en pueblo latinoamericano⁴⁶. Es el misionero el que irá detrás de la espada del conquistador, transmitiendo la cultura y la religión. Primero se acaban los organismos internos de los nativos y luego el misionero se encontraba con estructuras desintegradas, donde parecía ser fácil “catequizar” y “bautizar”; pero sin contar con las actitudes “paganas” del nativo que tiene en sus entrañas formas culticas difíciles de discernir y evangelizar⁴⁷.

El misionero al enfrentarse al espacio religioso del nativo, intenta poner en el centro su liturgia, su manera de celebrar la relación con lo divino y en América, los evangelizadores pretendían adoptar un ciclo Litúrgico del Hemisferio europeo, pero aún más, sin referencia a la relación Hombre-naturaleza, propia del indígena amerindiano⁴⁸. Por ende, el nativo se ve desprovisto de lo que le aseguraba su historia, de lo que le ofrecía su antigua religión. Al mismo tiempo, se da el período de transición y de desapego de sus antiguos ritos a unos nuevos, foráneos y a veces contrarios a los de antaño.

1.5.1 Mezcla, asimilación o supervivencia

La religión católica, proveniente de España, empieza a “encauzar” por su verdad a las formas rituales de los amerindios, ello da pie a decir que empieza el período de construcción de una religión popular.⁴⁹ Esto tiene como resultado la extensión (muchas veces forzosa), entre las masas, de una religiosidad sincrética que asume elementos de una nueva religión y los sintetiza a su manera; creando unas formas nuevas de celebrar sus ritos y tradiciones.

Ahora bien, este proceso resulta ser incómodo para la religión invadida, porque implica esfuerzo en la construcción de nuevos esquemas e itinerarios celebrativos. Ello implica que, muchos de los elementos acogidos de la otra religión, sean seleccionados sin ningún rigor, pero que en el fondo intentarán dar razón de su tradición ancestral oculta en sus mentes y su corazón. Con esto, inician las liturgias particulares, que hoy leemos como ambiguas en parte “popular” y en parte popularizada-comercializada que han caracterizado el cristianismo occidental en los últimos siglos.⁵⁰

Al pasar de algunos años, el evangelizador en América Latina empezó a escoger mediaciones que permitían acercar la doctrina católica con ciertos elementos expresivos y simbólicos propios de los nativos. La religión católica se valdrá de la religión indígena, que era de tinte agrario para integrar la experiencia cristiana-católica⁵¹. Ya antes, había un terreno abonado cuando el indio ve en lo majestuoso de la civilización que llega una

⁴⁶ *Ibíd.*, 74.

⁴⁷ Enrique Dussel, *Hipótesis para la historia de la Iglesia en América Latina*, op. cit., 48.

⁴⁸ *Ibíd.*, 73-74.

⁴⁹ Juan Martín Velasco, *La religión en nuestro mundo. Ensayos de fenomenología*, op. cit., 171-172.

⁵⁰ *Ibíd.*, 173.

⁵¹ *Ibíd.*, 73.

novedad teológica⁵². Tal vez porque para el indio, los dioses de los que llegaban eran más poderosos y eficaces. Frente a esto afirma E. Dussel:

Los dioses, los protectores de los españoles deben ser grandes, mucho más poderosos que los propios. La fuerza de un pueblo no es más que la expresión del poder de sus dioses. El indio, muchas veces, pedirá ser cristiano para congraciarse con los dioses cristianos, para poseerlos siendo poseído, para firmar una alianza pacífica con ello. Habrá entonces, necesariamente, una aceptación del cristianismo a partir de la propia cosmovisión primitiva y mítica. No puede ser de otro modo. El cristianismo será aceptado como expresión de la conclusión de una argumentación cuyas premisas -y por ello la misma conclusión- son paganas⁵³

Por tanto el encuentro de las dos cosmovisiones religiosas-teológicas, la hispana y la indígena, fueron participes de la mezcla, de la asimilación pero también de la supervivencia, como garantía que mantenía viva la tradición ancestral, cultural y religiosa; pero también la propia vida.

1.5.2 Entre las prácticas religiosas oficiales y lo autóctono

La transmisión doctrinal por parte del misionero, cuya predicación hallada en los catecismos del siglo XVI, casi siempre afirmaba: *Ustedes creen que el sol es dios, o que tal Ruaca es un ángel o demonio, no todo esto es error; hay un Dios creador y vivo que hace todo de la nada y este es nuestro Señor.*⁵⁴ Empiezan a surgir prácticas religiosas paralelas a las oficiales; las meditaciones procesionales en las que el mayordomo o la cofradía llevan al santo patrono en procesión, se muestran contrarias a las practicadas por la oficialidad religiosa católica. Aunque, la jerarquía seguirá manteniendo su control sobre los centros de romerías y de prácticas religiosas; de esta mutación religiosa (entre lo autóctono y lo foráneo), empieza a configurarse una nueva forma de dar identidad a la comunidad⁵⁵.

Estas prácticas fueron asumidas por algunos sectores como formas paganas, aunque para E. Dussel:

El paganismo es el primero que aparece en nuestra historia latinoamericana, porque desde que el español descendió de sus naves se inició el mestizaje espiritual⁵⁶.

Con esto, en la medida que el español empieza a desmontar la “paganización nativa”, da inicio él a paganizar sus ritos, a decorar sus ritos con elementos propios de la cultura amerindia que le facilitarán la transmisión de su doctrina. Aunque al principio pareció ser un recurso, más tarde se convierte en un eje articulador de su forma de enseñar la religión.

⁵² *Ibíd.*, 61.

⁵³ *Ibíd.*, 82.

⁵⁴ Enrique Dussel, *América Latina y conciencia cristiana*, op. cit., 75

⁵⁵ Enrique Dussel, *Religiosidad Popular Latinoamericana. Hipótesis fundamentales*, op. cit., 111.

⁵⁶ Enrique Dussel, *América latina. Dependencia y Liberación*, op. cit., 162.

Por su parte el indígena, en la conjunción de elementos religiosos y en especial de los ritos procesionales, antes mencionados, ve un medio de infiltrar los territorios ancestrales perdidos y al mismo tiempo, vence simbólicamente al conquistador ocupando sus actuales latifundios. Teológicamente, podríamos decir, que el indio por las mediaciones religiosas construidas, prefigura volver a los orígenes; que ahora en la periferia tiene que leer desde una promesa que espera el cumplimiento. Una especie de escatología a la espera de volver a vivir como antes, habita en la mente de los nativos de nuestra América.

Podríamos concluir este apartado diciendo, que la asimilación de lo oficial, retocado con lo autóctono va consolidando una forma de ser religioso en el mundo, que brinda horizontes de sentido y crea una esperanza futura de volver a los orígenes de su cultura y de su existencia.

1.5.3 ¿Se superpuso el cristianismo oficial a la religiosidad popular nativa?

Como ya se ha indicado, el desarrollo que trajo España y sus conquistadores, frente a la propia de los habitantes amerindios, produjo una superposición del español frente al indígena, que no fue solo en el ámbito político sino territorial. Con esta imposición rápida, se dio inicio a lo que algunos han llamado Hispanoamérica, y que tiene sus albores por el año 1550, cuando al parecer sucedió la llamada “conquista”.

Sin embargo, el mundo religioso del indígena se mantendrá, no original por pérdida de elementos prehistóricos, pero sí en la memoria y algunas costumbres nativas. Con el tiempo, el *ethos* hispano se impone pero va adquiriendo algunos matices propios amerindios. Aquí participamos del resultado que produce el encuentro de dos culturas distintas, con dos mundos religiosos diversos.

Con la bula *Intercaetera* del papa Alejandro VI, del 3 y 4 de mayo de 1493, que avaló la conquista (en el sentido de la expansión de un Reino Católico, que incluye el dominio económico, cultural y político y la difusión religiosa)⁵⁷, comienza un período de “mutación” o mestizaje con lo autóctono, pariendo elementos culturales, políticos y religiosos con características propias.

A hora bien, para E. Dussel el inicio de un cristianismo indígena, no debe entenderse como una conjunción, en el que se pierda la identidad sino que debe comprenderse desde la realidad propia; desde la que cada uno de los sujetos creyentes adopta la cultura del otro:

A nuestro criterio, para poder enjuiciar la realidad del cristianismo indiano, no debe partirse de dos religiones tomadas objetivamente como si existiesen independientemente del sujeto. No es que el cristianismo sea exclusivamente exterior o que haya directamente alcanzado a constituir la esencia del alma indiana, o que simplemente sea una yuxtaposición o una mixtura. No. Debemos partir de la conciencia

⁵⁷ Enrique Dussel, América Latina y conciencia cristiana, op. cit., 27.

individual y colectiva del indio, de la conciencia mítica, y observar su paulatina conversión, aunque por grados y con grandes esfuerzos y dificultades. Es decir, debemos partir de una cosmovisión mítica donde lo sagrado invade toda la existencia, donde cada acto está regulado por los «ejemplares» que se sitúan en el «tiempo originario», de los dioses vivientes y que habitan junto a los hombres. Debemos comprender entonces esa existencia a-histórica, donde lo profano no tiene ninguna existencia, donde todo tiene una significación teológica⁵⁸.

Al mismo tiempo, la reconstrucción ritual, asociada a las «mediaciones», entre la liturgia hispana y la nativa prehispánica no debe entenderse como una *mixtura religiosa* sino como una *acumulación ecléctica* (a partir de una elección), como la llama el profesor E. Dussel; puesto que, los misioneros católicos hicieron una selección de los ritos, danzas y demás elementos del amerindio, que luego fueron adaptadas a las celebraciones litúrgicas y al constructo ceremonial hispanoamericano⁵⁹, que poseía algunas diferencias con las fiestas de los blancos españoles y criollos⁶⁰.

Podemos decir que existió una superposición del catolicismo español sobre la religión nativa, pero al mismo tiempo, el catolicismo español fue adquiriendo unas variaciones recogidas y seleccionadas del mundo religioso indígena; que mantuvo viva ciertas tradiciones religiosas prehispánicas.

1.6 Los inicios de la Piedad Popular católica en América Latina

Aunque el misionero y el doctrinero sufran una lucha interna entre lo que traen en su conciencia religiosa, y olviden que su cristianismo (aunque parezca puro), es producto de una construcción histórica intercultural, se crearán gran número de expresiones litúrgicas que acerquen el Evangelio a los nativos; con el objetivo de dar razón a una fe recibida⁶¹.

El evangelizador, como los cristianos, tendrá que tomar de la cultura que se presenta como distinta y elegir de allí elementos -ni buenos ni malos en sí- que le permita mantener la relación con lo divino, pero al mismo tiempo que acerque los dos mundos religiosos a un fin: que todos conozcan el Evangelio.

Pero además de conocer el Evangelio, las celebraciones litúrgicas pretendían ser introducción a la sacramentalidad oficial del catolicismo de tipo hispánico, llegando con ellos las devociones a esta parte del hemisferio: procesiones y viacrucis y otras tantas expresiones religiosas, que se mezclan con mediaciones prehispánicas⁶².

Por eso, todo este tipo de herramientas evangelizadoras se van impregnando de los cultos amerindios. Un ejemplo de esto es la asimilación del culto a los muertos que, de la

⁵⁸ Enrique Dussel, *Hipótesis para la historia de la Iglesia en América Latina*, op. cit., 46.

⁵⁹ *Ibid.*, 83.

⁶⁰ Enrique Dussel, *Historia general de la Iglesia en América Latina*, op. cit., 578.

⁶¹ Enrique Dussel, *Hipótesis para la historia de la Iglesia en América Latina*, op. cit., 74.

⁶² *Ibid.*, 76.

solemnidad del culto oficial, pasa en algunas culturas con actos celebrativos acompañado del regocijo y la petición de intercesión ante la divinidad, por los que aún siguen vivos. Todos estos cultos ancestrales, descubren en las prácticas católicas un espacio donde puedan seguir subsistiendo las tradiciones de antaño. Acudimos a un proceso de mutación religiosa que garantiza la supervivencia.

Al mismo tiempo, al presentarse la figura de los santos a los indígenas, estos van comunicar sus necesidades cotidianas a un santo en particular. Así, el milagro que se necesita tendrá un santo propio, que responda de forma precisa a las necesidades. Para E. Dussel, estas prácticas tienen su prehistoria en los cultos amerindianos⁶³. La diversidad de deidades va tomando forma en la figura de los santos traídos por los españoles y su religión. De esta forma nos encontramos con la transformación cultural-religiosa del sujeto histórico autóctono americano.⁶⁴

De las prácticas asumidas por el catolicismo popular de la cristiandad colonial, tanto entre españoles, criollos, indígenas o esclavos negros, se destaca la devoción a la Virgen María, la Madre de Dios; bajo múltiples formas devocionales, propias a cada país, por encima de la figura de Jesucristo, el Hijo de Dios. E. Dussel explica este hecho diciendo que:

Los misioneros partieron frecuentemente de las divinidades femeninas del culto agrario para por un proceso transformativo dirigir la atención a la virgen de Nazaret. Tal es, por ejemplo, el caso famoso de la virgen de Copacabana que se situó sobre un santuario incaico, y aun preincaico, al sur del lago Titicaca, y se irradió por toda América del sur.⁶⁵

Este culto femenino a la virgen estuvo asociado a la adoración que los nativos tenían a la Pachamama (la diosa tierra). El Profesor Enrique Dussel, recoge una anécdota que refiere este aspecto de la religiosidad nativa en su encuentro con el culto a la virgen:

Nos dice, un misionero, que «me admiré de no ver en sus manos ninguna estatua de la Virgen, ya que los paisanos llevan a las imágenes a decir misa. Y les pregunté: -¿Dónde está la imagen? -¡Aquí!, dijo uno de ellos, y me presentó un paquete con tierra⁶⁶.

Como ya se mencionó, la figura de la virgen María se superpuso a la figura de Jesús; por ello la gran propagación de santuarios marianos en Latinoamérica. Así mismo, es necesario decir que la concepción cristológica varió y tuvo diversos referentes que aún hoy persisten en las tierras de Nuestra América: la veneración a la cruz, al Cristo crucificado, a los diversos Cristos y señores, al niño Jesús, al santo Sacramento Eucarístico. Encontramos variedad de crucifijos en Latinoamérica: El cristo milagroso de Buga-Colombia, Jesús del

⁶³ *Ibid.*, 580.

⁶⁴ Leonardo Boff, *Quinientos años de evangelización*, op. cit., 19.

⁶⁵ Enrique Dussel, *Hipótesis para la historia de la Iglesia en América Latina*, op. cit., 582.

⁶⁶ *Ibid.*, 582.

gran poder en Quito-Ecuador, el Señor caído de Monserrate, Bogotá-Colombia, entre otros. Pero, para Dussel, la conciencia indígena poco diferenció la figura de Cristo o los cristos con la de los santos⁶⁷.

Otra forma de asumir la religiosidad española, por parte de los nativos, fue la implantación de los santos patronos. Al estilo de las ciudades hispánicas medievales, las comunidades indígenas y luego los esclavos negros (que ya contaban con agentes divinos de protección), se les proporcionó un santo patrono católico. Y desde entonces, todo pueblo, reducción o parroquia, doctrina o misión hispánica, criolla o indígena, estaba consagrada a un santo patrono o patrona⁶⁸, impuesto o impuesta por el evangelizador.

Para terminar este apartado, es necesario resaltar que en el encuentro de estos dos universos religiosos, surgieron formas litúrgicas y devocionales que guardaban en el fondo, lecturas religiosas propias de cada cultura. E. Dussel hace caer en la cuenta que:

La doctrina del purgatorio de la cristiandad europea y la Sullca-Dios de los incas, lograron su institucionalización en la hermandad de nuestra señora de los Dolores y ánimas del purgatorio.⁶⁹

1.6.1 ¿Es posible hablar de una piedad popular católica en los primeros años de la conquista?

En apartados anteriores se ha mostrado la complejidad del cristianismo que llegó a tierras amerindias, como producto de la suma de “choques religiosos” que sufrieron los conquistadores en sus propias tierras (invasiones, conquistas, entre otras). Ello fue forjando un catolicismo mezclado con raíces islámicas y “paganas” y este fue el catolicismo que llega a nuestras tierras.

Al mismo tiempo, hay que presentar la minoría de hispanos que por el siglo XVI moraban en América. Se cuenta un número de 120.000, frente a 12.000.000 de nativos; dispersos en 20 millones de Km²⁷⁰. Aunque el número de nativos fue superior (con el tiempo disminuyó), el gran espacio territorial que los dividía facilitó la implantación y expansión de la cultura occidental-española y con ello sus ritos y tradiciones (producto de la mezcla y encuentros culturales).

Con el tiempo, el nativo americano fue adoptando gestos, posturas y formas religiosas del cristianismo, incluso hay quienes afirman que se dio de forma radical (en algunos casos). Pero para el profesor E. Dussel, existe un espacio *claro-oscuro* que impide precisar el momento en el cual deja de ser una implantación para pasar a una aceptación⁷¹.

⁶⁷ *Ibíd.*, 584.

⁶⁸ *Ibíd.*, 586.

⁶⁹ *Ibíd.*, 590.

⁷⁰ *Ibíd.*, 85-86.

⁷¹ *Ibíd.*, 87.

Las liturgias populares, empiezan a adquirir gran valor y aunque exista una liturgia oficial, el indígena empieza a identificar su mundo religioso nativo desde otra cosmovisión: la cristiana. Frente a lo oficial surgen las devociones, el culto a los santos, el traslado de elementos hierofánicos propios, a los que presenta el misionero. La figura del chamán sanador, pasa al sacerdote o al misionero que con su bendición; ya no con hierbas sino con la señal de la cruz y las formas sacramentales de la liturgia romana se muestra como figura religiosa frente al nativo. Sobre los antiguos lugares culticos de los nativos emergen centros de culto cristiano (ello nos remonta al mundo Greco-romano o al cananeo). Empieza a forjarse un catolicismo popular propio de Nuestra América, que no se caracteriza por la mixtura sino por el deseo ardiente de “un pueblo que anhela el término de su evangelización”⁷².

Años más tarde, cuando la hispanidad va cobrando vida en medio del pueblo, la labor misionera de tantos religiosos franciscanos, dominicos, mercedarios, jesuitas y muchos más; fue abriendo paso en la vida del indígena, del mestizo, del esclavo negro, del explotado y desde allí empieza a cobrar sentido su historia, su esperanza frente al maltrato y la dominación de los conquistadores y hasta de la misma oficialidad de la Iglesia⁷³. La liturgia que aterriza el misionero en las comunidades, se convierte en el vehículo religioso que da sentido a la vida, a las luchas y al dolor del americano que sufre, que sobrevive, pero que se mantiene en la esperanza.

El sujeto creyente, el cristiano “del común”, pone su estado de dolor y de miseria, de explotación y de subsistencia ante el santo o la divinidad que cobija a su pueblo, que cuida y vela por el bien de la comunidad y de su familia (santos patronos). La religiosidad empieza a “religare” y el creyente se convierte en objeto pasivo de una “acción donativa” de la divinidad. En palabras de E. Dussel, el creyente “es activo en el culto, pero destinatario pasivo en la recepción del don”⁷⁴

Ahora bien, es necesario recordar que la religiosidad amerindia también puso su énfasis en un estilo cultico de las “ánimas benditas”. Ello expresa el doble movimiento que deja ver la participación del sujeto creyente, pero esperando en el fondo una respuesta del más allá⁷⁵. El nativo, el negro, el mestizo ora por sus muertos para librarlos de la lucha con los “demonios”⁷⁶; pero al mismo tiempo pide a esos muertos, le ayuden en la cotidianidad de su vida. Una religiosidad retributiva que convierte en pasividad la vida de fe.

Concluyendo este segmento, vemos que aunque no puede decirse con precisión en qué momento de la conquista se da religiosidad popular católica cómo tal, se percibe que el amerindio (al menos muchos), comenzaron tempranamente a interpretar su mundo religioso desde el cristianismo que les mostraba el misionero. No como una mixtura sino

⁷² Ídem.

⁷³ Enrique Dussel, *Religiosidad Popular Latinoamericana. Hipótesis fundamentales*, op. cit., 103.

⁷⁴ *Ibid.*, 105

⁷⁵ Enrique Dussel, *Historia general de la Iglesia en América Latina*, op. cit., 589.

⁷⁶ *Ibid.*, 590.

como una acogida desde la vida, desde la cotidianidad. Esto lo demuestran las rápidas formas culticas que daban razón de una forma nueva del cristianismo en América.

1.6.2 De Religiosidad Popular a la Piedad Popular Latinoamericana

El paso del conquistador y del misionero fueron dejando rezagos de un cristianismo ligado a dogmas y tradiciones, que fueron acomodándose a la vida e historia de las culturas amerindias. Misioneros como José de Acosta y el franciscano Fray Bernardino de Sahagún comprendieron que la evangelización en medio de los nativos americanos implicaba conocer el *ethos religioso* y el universo cosmogónico que subyacía en estas tierras⁷⁷. Pero cuando estos intentaron asumir este propósito, gran parte de los ritos y tradiciones autóctonas se encontraban en vía de exterminio; y con ello, gran parte de la comprensión religiosa primigenia.

La incursión del cristianismo romano, encabezados por sus misioneros provocó una transformación ritual del primitivo culto americano, que fue adquiriendo la actitud de asimilación de prácticas que a su vez fueron “mutando” o mejor, configurándose con el pasar del tiempo, aunque:

...el pueblo indio pudo seguir durante mayor o menor tiempo, en ciertas regiones más, en otras menos, practicando sus antiguos cultos en la forma cristiana «americanizada». Sin embargo, se produce paulatinamente un cambio sustancial: una catecumenización progresiva⁷⁸.

Se produce entonces el paso de una religiosidad popular a una piedad popular o catolicismo popular en el que emergen sin número de mediaciones recibidas en la práctica del catolicismo español⁷⁹. El pueblo asume fiestas, plegarias, devociones, lugares teofánicos y de peregrinación; pero no se escapa la adivinación y la magia como elementos que habitan a la par de la piedad. Con ello surge una especie de espiritismo que se enraza con lo piadoso y con el cosmos religioso que ha brotado entre el conquistador y el conquistado, sumando además el *ethos* del esclavo. Así mismo, aunque emerge una expresión cristiana rica en diversidad, pero incoativa en la experiencia profunda de la vivencia del Evangelio de Jesús.

Así, los elementos religiosos que surgieron con el paso de los procesos evangelizadores, se fueron consolidando y enraizando en la vida de los pobladores de “Nuestra América”, al punto que significaron y aún significan la consolidación de una historia en camino, que al ser recordada evoca la existencia de un pueblo y “enmarca la significación última de la existencia”⁸⁰.

Por otro lado, la paulatina separación de la Iglesia institución con las nacientes estructuras sociales-políticas del Nuevo Reino de Granada, no fue causante de la desintegración de la

⁷⁷ Enrique Dussel, *Hipótesis para la historia de la Iglesia en América Latina*, op. cit., 77.

⁷⁸ *Ibid.*, 83.

⁷⁹ *Ibid.*, 160-161.

⁸⁰ Enrique Dussel, *Religiosidad Popular Latinoamericana. Hipótesis fundamentales*, op. cit., 101.

piEDAD popular americana. Tal vez, porque el pueblo fue asumiendo el papel de sujeto y actor de sus creencias y sus tradiciones, que a pesar de no tener una totalidad del respaldo institucional eclesial, fue considerado una muestra del aparato religioso católico que habitaba entre los habitantes del continente.

Muestra de lo anterior, son las prácticas religiosas familiares, de los pequeños pueblos, de los barrios, las cofradías, rezanderos, mayordomos y alcaldes; que propendían por mantener viva la fe de los pueblos; que ahora habían asumido como propias, como unas formas religiosas “cruzadas por la historia” y en las que “la religión oficial no tiene dominio ni conocimiento”⁸¹. La piedad popular se convierte en un espacio privilegiado para el protagonismo del pueblo, que no solo afectará su fe sino su entorno político-social. Esto lo leerá Enrique Dussel como un momento para que no únicamente reviva la figura del mundo religioso personal sino también el espacio privilegiado para el “profeta”, que predique el ser actores y sujetos de la historia americana, que reclaman la liberación⁸². Pero:

En este caso cambian las funciones de los «actantes» y se historifican los protagonistas. El «santo donador» es el mismo pueblo que genera en su seno a los héroes y santos y alcanza prácticamente su objeto: el don o el milagro es que el pueblo mismo se torna protagonista de la historia⁸³.

Por otra parte, el hombre americano con el nuevo horizonte religioso cristiano asume posturas y sacraliza su mundo y su historia. Sacraliza el tiempo cuando “el hacerse la cruz” (persignarse), se convierte en signo de bendición y de protección para sus labores cotidianas (desde el amanecer hasta que descansa). Pero también lo sacraliza con las fiestas patronales (relacionadas por los antropólogos y sociólogos con los cultos totémicos o referidos a los vegetales y animales), la Semana Santa, el Carnaval, la fiesta a los santos y a los difuntos⁸⁴.

Pero se consolida una sacralización del tiempo que aborda el tema escatológico, el tiempo de la espera en un más allá; en el que se aguarda el estar junto a Dios. Para ello hay que adorarlo y hacerlo vida con los ritos construidos. Esto lo asume el común de nuestra gente. A la par de sacralizar el tiempo, el americano cristiano va leyendo religiosamente el espacio, su familia, su comunidad. Esta última se va convirtiendo en el centro que debe preservar un estado acorde con la fe que se profesa. Por tanto, mantener las costumbres y la tradición de antaño, será siempre la excusa para no dejar de lado ciertas prácticas religiosas que reflejan la historia de los pueblos. Olvidarlas sería desconocer su pasado, su historia y por tanto, su identidad de pueblo.

⁸¹ Ídem.

⁸² *Ibid.*, 105.

⁸³ *Ibid.*, 106.

⁸⁴ *Ibid.*, 107.

La gran mayoría de estas costumbres, no van a la par del catolicismo oficial. Las lecturas teológicas, cristológicas, mariológicas, soteriológicas, pneumatológicas, eclesiológicas, entre otras, denotan una comprensión “reconstruida” o asimilada por la diversidad contextual y poblacional; en la que también influyeron la variedad de corrientes evangelizadoras que “adoctrinaron” a los ancestros de los latinoamericanos.

Como ejemplo de lo anterior, encontramos la diversidad de comprensiones cristológicas inherentes al continente americano; que dependen de la pluralidad de imágenes religiosas que sobre el Hijo de Dios se tienen. La figura de los Señores milagrosos, los cristos sufrientes, la adoración a la infancia de Jesús, la fiesta política-religiosa del Niño Alcalde en Argentina, son algunas de las expresiones de la tradición cristológica americana. Sin olvidar la asimilación de la cruz, ya no como lugar de suplicio y muerte sino como herramienta para alejar el poder del demonio⁸⁵ y la veneración a las “almas del purgatorio” con las que se mantiene un diálogo que provoca consecuencias positivas en la realidad histórica comunitaria y personal.

Para E. Dussel, toda esta asimilación religiosa popular posee una carga negativa proveniente de un hecho histórico de conquista:

Generalmente, la «actitud» global ante la existencia, personal o social, histórica, es trágica, pasiva. Una cierta teología de la resignación lo tiñe todo: « ¡Dios así lo quiere!» (La muerte del niño, la enfermedad, la pérdida del trabajo, la muerte). De todas maneras, para la religiosidad popular todo tiene sentido, pero, como hemos dicho, es a veces introyección de la ideología dominante en el dominado.⁸⁶

Todo lo anterior lleva a pensar que el paso de la religiosidad popular a la piedad popular latinoamericana estuvo cargado de un tinte comunitario, sin obviar las manifestaciones religiosas privadas. La familia, el caserío, el pueblo, la región fueron los núcleos y epicentros del desarrollo de la piedad popular o catolicismo popular en las tierras amerindias. Así:

La comunidad familiar en el caso de los europeos (españoles o portugueses) o los criollos, en la «república de españoles»; el pueblo o comunidad étnica en el caso de los indios; la senzala, el quilombo, el grupo de esclavos o de negros para los africanos. Eran comunidades las que practicaban dicha religiosidad. Esas comunidades, sin embargo, tenían distinta función social y ocupaban diversas posiciones en el control del poder y la distribución de la riqueza.⁸⁷

⁸⁵ *Ibíd.*, 109.

⁸⁶ *Ibíd.*, 109-110.

⁸⁷ Enrique Dussel, *Historia general de la Iglesia en América Latina*, op. cit., 593.

1.7 Conclusiones

La religiosidad se convierte en el mundo terrenal y místico en el que el hombre mantiene su encuentro con el otro y con lo enteramente Otro; que se le presenta a partir de figuras y manifestaciones concretas y palpables a partir de experiencias vitales, marcadas con un tinte “sentimentalista”. Ello, permite develar la experiencia religiosa como un cúmulo diverso de aproximaciones a lo divino desde una comprensión personal o comunitaria del hombre de todos los tiempos.

En tierras amerindias, sus antiguos habitantes construyeron un espacio sacral, de encuentro con el más allá, con sus dioses. A partir de aquí, surgieron las grandes leyendas que intentaron dar razón de la identidad del habitante de la que hoy llamamos “Nuestra América”, Latinoamérica. Multiplicidad de ritos, tradiciones y costumbres fueron haciendo lugar en la memoria de los indígenas.

Pero cuando la construcción del universo religioso se encontraba en camino, el acontecimiento de la conquista hizo irrupción en las costumbres ancestrales y tal vez, milenarias. El producido de este acontecimiento fue el encuentro de dos lecturas religiosas distintas de encuentro con lo divino, en la que una de ellas (con mentalidad conquistadora), impone sus costumbres y ritos religiosos.

Para algunos fue un espacio que facilitó la pérdida de identidad del pueblo amerindio y con ello la violación de una memoria histórica-religiosa-cultural-social-económica, provocada por un proceso de *neoconstantinismo*⁸⁸. Pero leído este acontecimiento desde el “hoy religioso” de América Latina, se percibe una rica multiplicidad de costumbres religiosas, provocadas por el encuentro de estas dos culturas: la nativa y la española; seguida por las migraciones procedentes de otros países del globo terrestre.

La configuración religiosa, provocó que la religión que vino con la conquista mutara a partir de los procesos de inculturación misionera, que suscitaron la recompreensión de los ritos católicos, que se promovieron en los espacios rurales; pero que luego, fueron desarrollándose en los centros urbanos y consolidándose como patrimonio religioso-cultural y por ende, histórico de los pueblos latinoamericanos.

Liturgias populares fueron dando paso a tradiciones que se enraizaron en la cultura latinoamericana, acompañadas de lecturas piadosas y religiosas que dieron sentido al nuevo nudo histórico del que participaban los habitantes del “conquistado” continente amerindio. Así, la utilización de actividades procesionales, el establecimiento de santos patronos en las veredas y pueblos, la propagación de las devociones cristológicas y marianas fueron siendo recreadas con elementos propios de los nativos y negros esclavos; que en el fondo guardaban el deseo de “hacer memoria” de sus antiguos ritos y tradiciones. Reflejo de ello, encontramos las devociones a las almas, mezcladas con la doctrina católicas del purgatorio;

⁸⁸Superposición del cristianismo católico sobre las tradiciones religiosas ancestrales habitantes en tierras amerindias.

la sanación del chamán, reemplazada por la bendición del sacerdote o el misionero, los cultos a la Madre Tierra o Pachamama, relacionada con el culto a María, la Madre de Dios. Con el paso del tiempo, las tradiciones religiosas han sufrido mutaciones que han garantizado su supervivencia en los territorios latinoamericanos, a pesar de las leyes promulgadas por gobiernos liberales. Esto permitiría suponer que los cambios de épocas han provocado mutaciones en la Religiosidad Popular y en el Catolicismo Popular Latinoamericano, perviviendo algunas costumbres de antaño, que en esencia se han convertido en legado, historia y memoria de nuestros pueblos.

Aún hoy, la liturgia oficial ofrece momentos de interconexión con la liturgia popular, dejando claro los principios teológicos y doctrinales que ponen un abismo con la fe popular, llamada por el magisterio católico a ser “purificada”. Esto tendría como fondo “no transformar la imagen de Dios sino purificarla”⁸⁹.

Para lograr una comprensión más próxima al mensaje cristiano desde el catolicismo popular latinoamericano, la teología tendría una labor preponderante en la que, sin oponerse al hecho religioso popular, deberá hacer lectura de la memoria religiosa e interpretarla a luz del Evangelio de Jesús, teniendo como resultado una hoja de ruta que facilite el acercamiento pastoral y el camino de crecimiento en la fe; en función de una acertada comprensión kerigmática que permita a su vez, celebrar la vida e historia religiosa de los pueblos. En palabras de Enrique Dussel, se hace necesario:

Re-pensar la teología, primero, para que fundamente esta nueva situación; hay que pensar una nueva eclesiología para esta situación, una cristología para esta situación, una teología de la gracia, de los sacramentos y de todo, para realmente explicar acabadamente esta nueva situación. No es fácil y la gente se encuentra profundamente desorientada. Los laicos y los sacerdotes también. Antes, por ejemplo, nos confesábamos, rezábamos el rosario y el asunto “funcionaba”; antes, los laicos hacíamos la comunión diaria, y ahora ¿Qué se hace? de otra manera; antes obedecían al obispo ciega y totalmente y ahora hay una conciencia más adulta.⁹⁰

Para ello, es pertinente y urgente abandonar todo proceso de evangelizador marcado con tintes de “conquista” y recuperar el sentido *analéctico* (habodáh) de la evangelización, cómo lo expresa E. Dussel. Recuperando la actitud de escucha del otro y de lo enteramente Otro, que parte de la fe personal-comunitaria de los pueblos. Evangelizar consistiría entonces, *en partir desde el Otro, desde su revelación; el "servicio" o la praxis liberadora es respuesta y responsabilidad de organizar desde él y para el Otro un nuevo orden.*⁹¹

⁸⁹Francisco Interdonato, Teología Latinoamericana: Teología de la Liberación Ensayo de síntesis de Medellín a Puebla (Bogotá: Paulinas, 1978), 43

⁹⁰Enrique Dussel, América Latina y conciencia cristiana, op. cit., 85.

⁹¹Enrique Dussel, América latina. Dependencia y Liberación, op. cit., 208.

CAPITULO II

La Religiosidad Popular leída en perspectiva Latinoamericana



El Papa Francisco besando la imagen de Ntra. Sra. de Aparecida

En:<http://www.bing.com/images/search?q=QUINTA+CONFERENCIA+DEL+EPISCOPADO+EN+APARECIDA&q&ds=ds&form=QBIR#view=detail&id=A7819A81C414A7D23DF508760B6980517E18B6C8&selectedIndex=370>

CONTENIDO

- 2.1. A modo de introducción.
- 2.2. La Religiosidad Popular en el documento de Puebla (DP): Comprensión cultural de la religiosidad popular.
 - 2.2.1. Evangelizar la cultura para llegar a lo religioso.
 - 2.2.2. La religiosidad popular leída por Puebla.
 - 2.2.3. Catolicismo Popular: la Religiosidad Popular de América Latina.
 - 2.2.4. Los retos de Puebla frente al Catolicismo Popular latinoamericano.
- 2.3. Aparecida (DA): la religiosidad Popular, reflejo del alma de los pueblos latinoamericanos.
 - 2.3.1. Religiosidad Popular y cambios culturales.
 - 2.3.2. Evangelizar entre una cultura cambiante y una religiosidad en camino.
 - 2.3.3. Una religiosidad marcada por la espiritualidad Trinitaria desde el encuentro con Jesucristo.
 - 2.3.4. El encuentro entre la Religiosidad Popular y Jesucristo.
 - 2.3.5. Una experiencia de Jesús en camino formativo.
- 2.4. Lectura general de la Religiosidad Popular desde la Teología de la Liberación: entre la aceptación, el rechazo y la evangelización.
 - 2.4.1. Habidad de la Religiosidad Popular Latinoamericana.
 - 2.4.2. Encuentros de la Religiosidad Popular y la Teología.
 - 2.4.3. Desencuentros de la Religiosidad Popular y la Teología.
 - 2.4.4. Evangelizar el mundo sincrético de la religión popular.
- 2.5. Juan Luis Segundo y la experiencia de fe en América Latina: entre la élite y la masa (aproximación al cristianismo-católico Latinoamericano).
 - 2.5.1. La propuesta de J.L. Segundo: un cristianismo de élite.
 - 2.5.2. El papel de la teología de la liberación.
- 2.6. Conclusiones.

CAPITULO II

2 La Religiosidad Popular leída en perspectiva Latinoamericana

L

2.1 A modo de introducción

La Religiosidad Popular ha sido leída e interpretada de diferentes maneras por parte de la Iglesia Latinoamericana y los teólogos, especialmente los teólogos de la liberación. Las aproximaciones a la piedad y tradiciones del pueblo latinoamericano responden a situaciones de tensión y confrontación. Todo ello ha llevado a una reflexión teológica que gira entre lo poco pertinente y la valoración positiva que tiene el hecho religioso latinoamericano, en pro de una comprensión más auténtica del mensaje de Jesús.

Para hacer una aproximación a la Religiosidad Popular Latinoamericana, los siguientes renglones intentarán hacer una lectura a la comprensión eclesial y teológica latinoamericana. Por un lado, los documentos de las Conferencias Episcopales Latinoamericanas de Puebla y Aparecida (sin desconocer las otras Conferencias), permitirán develar una lectura profunda y detallada del Catolicismo Popular Latinoamericano. Por otro lado, la postura teológica de los jesuitas Juan Carlos Scannone y Juan Luis Segundo; quienes desde una posición crítica hacen alusión de la vivencia religiosa del pueblo latinoamericano.

2.2 La Religiosidad Popular en el documento de Puebla (DP): Comprensión cultural de la Religiosidad Popular

Los obispos reunidos en Puebla, antes de abordar el tema de la Religiosidad Popular en América Latina, hacen alusión a la cultura como espacio vital y relacional en el que confluye la experiencia de los pueblos. El “estilo de vida común,⁹²” como le llama el documento de la Conferencia Episcopal reunida en Puebla a la cultura, es el lugar esencial para buscar un acercamiento al mundo religioso del hombre y en este caso del hombre latinoamericano; puesto que en la cultura, el pueblo “*afirma o niega una vinculación religiosa con Dios, por los valores o desvalores religiosos*⁹³”.

El caminar histórico va permeando la cultura, y la va acomodando a los acontecimientos nuevos que impactan la vida del hombre de todo tiempo y de las sociedades en las que habita. Y el proceso de cambio generacional, aunque facilite la trasmisión de costumbres y tradiciones⁹⁴, cambia con el devenir histórico y social; al mismo tiempo que emergen nuevas formas culturales y otras tantas que se transforman para pervivir en la sociedad cambiante que le afecta. Lo cierto, es que los intereses del documento de Puebla se

⁹² DP, 386.

⁹³ DP, 389.

⁹⁴ Cfr. DP, 392.

encaminan a una seria evangelización de la cultura y sus transformaciones históricas; especialmente aquellas que tocan el tema religioso⁹⁵.

2.2.1 Evangelizar la cultura para llegar a lo religioso

Acogiendo la propuesta de *Evangelium Nuntiandi*⁹⁶, los obispos en Puebla consideran necesario evangelizar hasta las propias raíces de la cultura de los pueblos⁹⁷. El objetivo está orientado a la renovación y la transformación evangélica de la cultura latinoamericana; para ello, la iglesia en Latinoamérica se plantea el reconocimiento de la religión de los pueblos, que al ser ya evangelizadas pueden convertirse en evangelizadoras⁹⁸.

Ahora bien, no es solamente una mirada al pasado religioso de los pueblos lo que interesa sino el proceso transformativo en el que participa la cultura y sus posteriores manifestaciones en el presente y las que en el futuro puedan darse dentro del contexto social del hombre y mujer latinoamericanos. Desde allí, la tarea evangelizadora postula su objetivo de renovación de la cultura y por tanto, de la religiosidad en América Latina, en la que confluyen las experiencias religiosas hispanas-católicas con culturas precolombinas y africanas. Pero hoy se consolidan nuevas formas religiosas en el continente americano, producto de las inmigraciones que *“aportan modalidades propias integrándose básicamente al sedimento cultural preyacente”*⁹⁹.

Para la Iglesia latinoamericana, la cultura está impregnada de fe, pero carente de una conveniente catequesis; manifestada en algunas prácticas religiosas. Sin obviar el deseo de profundizar su encuentro con Dios que emana de una sabiduría popular con rasgos contemplativos, como lo afirma el documento de Puebla¹⁰⁰. Al mismo tiempo que su característica esencial es el encuentro con Dios desde el sentimiento, lo que permite ver un cosmos religioso poco dogmático y sistematizado. Tal vez ha sido este el motivo por el cual la cultura y la Religiosidad Popular son subvaloradas y reiteradamente despreciadas en algunos ámbitos del sistema eclesial católico.

⁹⁵ Cfr. DP, 393

⁹⁶ **EN 19.** *Sectores de la humanidad que se transforman: para la Iglesia no se trata solamente de predicar el Evangelio en zonas geográficas cada vez más vastas o poblaciones cada vez más numerosas, sino de alcanzar y transformar con la fuerza del Evangelio los criterios de juicio, los valores determinantes, los puntos de interés, las líneas de pensamiento, las fuentes inspiradoras y los modelos de vida de la humanidad, que están en contraste con la palabra de Dios y con el designio de salvación. 20.* Posiblemente, podríamos expresar todo esto diciendo: 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 en el sentido rico y amplio que tienen sus términos en la *Gaudium et spes* (50), tomando siempre como punto de partida la persona y teniendo siempre presentes las relaciones de las personas entre sí y con Dios.

⁹⁷ Cfr. DP, 395.

⁹⁸ Cfr. DP, 396.

⁹⁹ DP, 411

¹⁰⁰ Cfr. DP, 413.

El mundo cultural latinoamericano, como otros, enfrenta grandes tendencias que buscan eliminar la diversidad cultural y por el contrario promueven una “univocidad” y uniformidad de costumbres; buscando con ello debilitar, absorber y eliminar los espacios y medios culturales autóctonos¹⁰¹. Por el contrario el documento de Puebla plantea para la pastoral eclesial la reanudación de una Evangelización que recupere la cultura de los pueblos, y la diversidad de grupos étnicos, con el fin de lograr una integración que propenda el propio fortalecimiento social y cultural¹⁰².

2.2.2 La Religiosidad Popular leída por Puebla

Toda la capacidad relacional religiosa del pueblo la asume el documento de Puebla como una “*religión del pueblo, religiosidad popular o piedad popular*”¹⁰³, en el que subyacen un conjunto de creencias selladas por Dios. Al mismo tiempo, el documento identifica el Catolicismo Popular como la forma cultural que mejor caracteriza la experiencia religiosa del pueblo latinoamericano¹⁰⁴.

Así mismo, toda la experiencia ancestral del nativo amerindiano y luego de su contacto con el cristianismo católico proveniente de Eurasia, se sintetiza en el rostro mestizo de María de Guadalupe; en quien se refleja la continuidad del choque cultural-religioso de las culturas que dieron paso al cristianismo popular en América Latina¹⁰⁵. Haciendo una lectura histórico-teológica de esta comprensión análoga del documento, podría relacionarse el culto de la tierra de los nativos con la rápida asimilación del culto a la Madre de Jesús en tierras americanas. Esta es una de las características de la religiosidad que se fue consolidando en América Latina y que fue sentando las bases para la pastoral de la Iglesia en estas tierras.

El Catolicismo Popular es asumido con mayor vigor dentro de las clases más desfavorecidas económicamente¹⁰⁶. Pero al mismo tiempo, se convierte en vínculo de unión con otros sectores sociales que comparten el interés de acercamiento a lo divino por medio de manifestaciones populares sencillas, alejadas del dogmatismo; pero que hacen parte de las expresiones comunes a etnias y pueblos (procesiones, peregrinaciones, actos de devoción, entre otros).

Dentro de las cosas que caracterizan la religión popular latinoamericana, los obispos reunidos en Puebla, dejan ver que contiene ciertos valores que la mantienen en relación con la vida cristiana. Posee al mismo tiempo, la capacidad de congregar multitudes, cumpliendo así *un imperativo de universalidad*¹⁰⁷. Este sería el espacio pastoral para abordar la evangelización de las masas y llegar a lo más profundo de su experiencia de encuentro con Dios; logrando pasar de una realidad por evangelizar a una acción evangelizadora en sí

¹⁰¹ Cfr. DP, 427.

¹⁰² Cfr. DP, 428.

¹⁰³ DP, 444.

¹⁰⁴ Idem.

¹⁰⁵ Cfr. DP, 445.

¹⁰⁶ Cfr. EN, 48.

¹⁰⁷ DP, 449.

misma. Y puesto que, la existencia de estructuras de pecado hace notar que todavía la religión popular latinoamericana no ha sido integrada a la respuesta que puede darse, Puebla plantea un posible camino de liberación verdadera, que puede forjarse desde las entrañas mismas del cosmos religioso del pueblo de Nuestra América¹⁰⁸.

2.2.3 Catolicismo Popular: la Religiosidad Popular de América Latina

En Latinoamérica emergen un conjunto de creencias “*selladas por Dios*¹⁰⁹”, de las que derivan una gran riqueza de manifestaciones culturales y religiosas, que con el hecho de la conquista tomaron forma en un Catolicismo Popular, como producto de la adecuación de las creencias católicas romanas que mutaron en esta porción del continente. Esta expresión religiosa se enmarca desde una lectura mestiza que da identidad al pueblo latinoamericano, manifestado en el rostro de la virgen mestiza de Guadalupe¹¹⁰.

Pero todo este engranaje religioso popular latinoamericano es asumido por los pobres y sencillos, socialmente hablando¹¹¹. Aunque no se puede desconocer que dentro de los sectores altos de la sociedad ha ido tomando fuerza una forma de vivir el catolicismo, con tinte popular y “carismático”.¹¹² Ahora bien, el documento de Puebla percibe en el Catolicismo Popular latinoamericano una forma de encuentro entre los agentes sociales; se plantea como medio para consolidar respuestas que beneficien la vida en comunidad¹¹³. El fundamento de esta propuesta la ven los obispos latinoamericanos en la riqueza de valores que la sapiencia popular posee y que se comunican en la experiencia religiosa que se vive en el continente latinoamericano¹¹⁴.

La Religiosidad Popular latinoamericana posee una capacidad de síntesis vital¹¹⁵, que lleva a la comprensión del ser humano como hijo amado de Dios, al mismo tiempo que se propicia un principio de discernimiento y de instinto evangélico, marcado por la búsqueda de solidaridad y de afrontar lo duro de la realidad social que viven los habitantes de América Latina, afrontándola con alegría y humor¹¹⁶.

Así mismo, la expresión religiosa popular es capaz de “congregar multitudes¹¹⁷” que se convierten en la respuesta al imperativo de universalidad del cristianismo. Pero al mismo tiempo, el documento de Puebla deja ver que este movimiento de gran cantidad de fieles,

¹⁰⁸Cfr. DP, 452.

¹⁰⁹ Cfr. DP, 444.

¹¹⁰Cfr. DP, 446.

¹¹¹Cfr. EN, 48.

¹¹² Entiéndase carismático en este punto como todo tipo de actividad que por medio de gestos, cantos y manifestaciones de tinte taumátúrgico se expresa dentro del so ritos litúrgicos oficiales y no oficiales: exorcismos, liberaciones, entre otras.

¹¹³Cfr. DP, 447.

¹¹⁴Cfr. DP, 448.

¹¹⁵Idem.

¹¹⁶Idem.

¹¹⁷Cfr. DP, 449.

congregados bajo la motivación popular del cristianismo, no es aprovechada por los pastores para llegar “al corazón de las masas¹¹⁸”. Nos encontramos con una postura masificante del cristianismo, que los obispos latinoamericanos consideran como espacio preferencial para evangelizar. Participamos así, de una continua congregación de masas que casi nunca afecta la vida misma del individuo. Un cristianismo de número y de masas, parece seguir siendo el interés de la Iglesia latinoamericana.

De la misma manera, el Catolicismo Popular en América Latina no ha tenido la valentía de manifestarse a plenitud contra las estructuras de pecado¹¹⁹, que aquejan la realidad social de esta porción de tierra. La creciente brecha entre ricos y pobres y la situación de violencia son algunos de los aspectos sociales que tocan la religiosidad y por tanto la vida del creyente. Pero, para el episcopado latinoamericano puede ser éste un espacio (el catolicismo popular), que permita al pueblo manifestar su lucha y clamor por una verdadera liberación¹²⁰; al mismo tiempo que se estrechan lazos de fraternidad, pasando de una religiosidad solipsista a una comunidad que se reúne en torno al misterio.

Pero subsisten dentro de las expresiones populares del catolicismo latinoamericano algunos aspectos que lo oscurecen, que le hacen ver desgastado y deformado; se encuentran medios oficiales y culturales que facilitan las manifestaciones populares, y se descubren otros que aparecen como “sustitutos aberrantes” y al mismo tiempo “sincretismos regresivos¹²¹”. Sumado a ello, la religiosidad popular se encuentra amenazada por exagerados tintes apocalípticos y fanáticos¹²², acompañado de una tendencia milenarista, que alejan al creyente de lo esencial y auténtico del seguimiento de Cristo.

2.2.4 Los retos de Puebla frente al Catolicismo Popular latinoamericano

Dentro de los aspectos positivos que encuentran los obispos de Latinoamérica en lo que corresponde al Catolicismo Popular, que habita en este continente se enumeran:

La presencia trinitaria que se percibe en devociones e iconografías, el sentido de la providencia de Dios Padre; Cristo, celebrado en su misterio de Encarnación, en su crucifixión, en la Eucaristía y en la devoción al sagrado Corazón; amor a María; Ella y sus misterios pertenecen a la identidad propia de estos pueblos y caracterizan su piedad popular... los difuntos, la conciencia de dignidad personal y de fraternidad solidaria; la conciencia de pecado y de necesidad de expiación; la capacidad de expresar la fe en un lenguaje total que supera los racionalismos (canto, imágenes, gesto, color, danza); la fe situada en el tiempo (fiesta) y en lugares (santuarios y templos); sensibilidad hacia la peregrinación como símbolo de la existencia humana y cristiana, el respeto filial a los pastores como representantes de Dios; la capacidad de celebrar la fe en forma expresiva y comunitaria; la integración honda de los sacramentos y sacramentales en la vida personal y

¹¹⁸Idem.

¹¹⁹S.S. J. Pablo II, en DP, Homilía Zapopan, 3

¹²⁰Cfr. DP, 452.

¹²¹Cfr. DP, 453.

¹²²Idem.

social; el afecto cálido por la persona del Santo Padre; la capacidad de sufrimiento y heroísmo para sobrellevar las pruebas y confesar la fe; el valor de la oración; la aceptación de los demás¹²³.

Pero siguen enfatizando, los obispos, en la brecha cada vez más desbordante entre las élites y el pueblo¹²⁴. Ello se expresa en la poca respuesta a los problemas de educación, catequesis y dinamismo, causadas por una deficiente pastoral. Se suman a esto, algunos aspectos que los obispos consideran negativos; como lo son: la superstición (ancestral), la magia, el fatalismo, la idolatría, el fetichismo y el ritualismo. Otros tantos, son productos de la pastoral de la Iglesia y su acción catequética: arcaísmo estático, la falta de información y la ignorancia, el sincretismo y el reducir la experiencia de encuentro con Dios a un simple contrato (teología distributiva). Perciben además, ciertas amenazas provenientes del secularismo divulgado en los medios de comunicación, el consumismo, las sectas, las religiones orientales y agnósticas, ciertas ideologías sociales políticas, a las que se adhieren los mesianismo políticos y los cambios situacionales, territoriales (de la ruralidad a la urbanidad) y culturales¹²⁵.

A partir de todo lo expuesto, se cree conveniente desde el documento de Puebla, emprender una nueva acción evangelizadora que toque lo más profundo de la religión del pueblo. Luego de quinientos años de la presencia del catolicismo en América, resulta conveniente para los obispos reunidos en México, una evangelización que apele “*a la memoria cristiana de nuestros pueblos*”¹²⁶, asumiendo una pedagogía pastoral o de la evangelización¹²⁷ que *purifique, complete y dinamice* la experiencia del evangelio en medio de las comunidades y pueblos latinoamericanos; propendiendo por una conexión entre la primera evangelización cristiana (que comienza con la conquista) y las nuevas perspectivas eclesiales. Eso sí, sin desconocer la riqueza simbólica-religiosa que subsiste en las gentes de América Latina y que se expresa en la riqueza cultural-religiosa de las tradiciones, surgidas del encuentro del mundo católico europeo-español y el nativo-afro descendiente.

La excusa teológica que motiva a los obispos latinoamericanos, para emprender una nueva evangelización, que toque lo más profundo de la Religiosidad Popular se encuentra en el interés mismo de vivir auténticamente el Evangelio, “*siendo más hijos en el Hijo, más hermanos en la Iglesia, más responsablemente misioneros para extender el Reino*”¹²⁸. De esta forma, se establece la hoja de ruta en la que se debe enmarcar el futuro de la religiosidad popular en América Latina, leída por los obispos reunidos en Puebla.

Los pastores reunidos en Puebla buscan una respuesta acertada a los acelerados cambios situacionales de la población. El paso de una sociedad agraria a una urbana-industrial ha venido provocando grandes cambios en todos los campos en los que es participa el hombre

¹²³DP, 454.

¹²⁴Cfr. DP, 455

¹²⁵Cfr. DP, 456.

¹²⁶DP, 457.

¹²⁷Cfr. EN, 48.

¹²⁸DP, 459.

y la mujer de América Latina. El mundo religioso agrario, se ve modificado y releído desde otra óptica. Entonces, es necesario volver a pensar una evangelización que de la mano de nuevas propuestas pastorales facilite la vivencia del Evangelio, en medio de las gentes. Para ello, el documento de Puebla plantea algunos objetivos que medien entre la realidad y el ideal de cristianismo en América Latina.

Los obispos reconocen que es urgente evangelizar y catequizar a las grandes mayorías católicas, que han sido bautizadas a lo largo de la geografía latinoamericana y que viven un catolicismo popular debilitado¹²⁹. Tal vez, la mirada masificante con la que fue asumida la primera evangelización, intenta ser remediada con una acción pastoral-evangelizadora que vincule de nuevo a las “masas”. Dinamizar los movimientos apostólicos, las Comunidades Eclesiales de base resulta ser otra tarea a emprender por la Iglesia latinoamericana. Pero el lenguaje de “milicia” sigue manteniéndose dentro del ámbito eclesial del documento¹³⁰, aunque postula una acción pastoral, fundada en el principio bíblico de ser “*fermento en la masa*”¹³¹. Resulta además un interrogante, cómo hacer que la religión oficial vincule a las expresiones autóctonas y culturales del Catolicismo Popular, evitando una lectura sectaria que contradeciría la concepción de una Iglesia Universal. Para ello, las elites eclesiales deben apropiarse de una “mística del servicio evangelizador”, que les permita purificar, aquilatar y encarnar el espíritu religioso del pueblo latinoamericano¹³².

La manipulación y los intereses económicos que se encuentran detrás de la Religiosidad Popular, es otro de los factores que ameritan ser revisados y que los obispos en Puebla ven con gran preocupación¹³³. Muchos de los pastores católicos han asumido la tradición religiosa popular como una fuente de ingresos y bienestar económico. Esto resulta ser contradictorio y desvirtúa el auténtico anuncio del Evangelio. Ello ha permitido que la liturgia oficial acoja ritmos diversos, tratándose de acomodar a los “nuevos tiempos”, pero no movidos por la búsqueda de un fortalecimiento del seguimiento de Jesús en la Iglesia, sino que más bien se ha convertido en una acomodamiento externa con fines lucrativos, que nada tienen que ver con el anuncio del Reino de Dios y su justicia.

Puesto que la Religiosidad Popular ha sufrido una mutación con el paso de una sociedad rural a una cada vez más urbana e industrializada, es necesario un proceso de reformulación y re-acentuación que sepa orientar los nuevos espacios y formas en los que se desarrolla el catolicismo popular en América Latina¹³⁴. De la misma forma, debe buscarse la promoción de la persona y de todos aquellos que de forma masiva participan de las expresiones religiosas populares en nuestro continente, que en ocasiones pierden la paz y viven en la angustia por “*las inquietudes religiosas, como angustia histórica*”¹³⁵, producto de las

¹²⁹Cfr. DP, 461.

¹³⁰Cfr. DP, 462.

¹³¹Idem.

¹³²Idem.

¹³³Cfr. DP, 463.

¹³⁴Cfr. DP, 466.

¹³⁵DP, 468.

lecturas milenaristas y finimundistas que afectan a los habitantes del continente. Los anteriores retos, se convierten en un desafío para la Iglesia que sirve en América Latina, y que concluye diciendo:

Si la Iglesia no reinterpreta la religión del pueblo latinoamericano, se producirá un vacío que lo ocuparán las sectas, los mesianismos políticos secularizados, el consumismo que produce hastío y la indiferencia o el pansexualismo pagano. Nuevamente la Iglesia se enfrenta con el problema: lo que no asume en Cristo, no es redimido y se constituye en un ídolo nuevo con malicia vieja¹³⁶.

2.3 Aparecida (DA)¹³⁷: la Religiosidad Popular, reflejo del alma de los pueblos latinoamericanos

Con el interés de impulsar una evangelización marcada desde una lectura de misión, la V Conferencia del Episcopado Latinoamericano y del Caribe abre su reflexión en torno a la realidad social y religiosa de Latinoamérica y el Caribe. Formar discípulos y misioneros de Cristo, entendido como Camino, Verdad y Vida, que a su vez comunica vida a todos los pueblos¹³⁸. Toda esta lectura cristológica, se ha convertido en un reto para la Iglesia Latinoamericana, después de unos procesos evangelizadores, que iniciaron de forma dramática entre dos culturas desiguales (católico-española y amerindiana). Acontecimiento que Aparecida lee desde la pervivencia de las “*semina Verbi*”¹³⁹ entre las culturas autóctonas, facilitándose así la comunicación del Evangelio de Jesús como respuesta vital a las aspiraciones de los nativos¹⁴⁰. De aquí se deduce que la reflexión hecha por los obispos en Aparecida, señala que la religiosidad indígena-nativa es incompleta y necesita ser complementada por el Evangelio; por eso debe ser evangelizada.

Esto hace que el encuentro religioso entre Eurasia y el territorio amerindiano sea leído desde la teología del don. En este choque religioso el territorio americano se ve beneficiado, porque quien conquista le comunica la plenitud de la Revelación de Dios dada en Jesucristo, “*perla preciosa*”¹⁴¹; convirtiéndose en la vida y cultura de los pueblos latinoamericanos, que ahora conjugan sus tradiciones con un nuevo mundo religioso. Fruto de esta convergencia entre el mundo religioso católico y la religiosidad del nativo es la Religiosidad Popular latinoamericana que expresa una cercanía a la persona de Cristo, pero en actitud de sufriente, que se compadece, que perdona, que reconcilia, se muestra cercano

¹³⁶DP, 469.

¹³⁷La V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, o Conferencia de Aparecida, fue inaugurada por el Papa Benedicto XVI, en Aparecida, el día 13 de mayo y finalizó el 31 de mayo de 2007. El tema de la Quinta Conferencia fue: “Discípulos y Misioneros de Jesucristo, para que nuestros pueblos tengan en Él vida”, inspirado en un pasaje del Evangelio de Juan que narra “Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida” (Jn 14,6).

¹³⁸Cfr. DA, 1.

¹³⁹Cfr. Ad Gentes, 11.

¹⁴⁰Cfr. DA, 4.

¹⁴¹Cfr. DA, 6.

a los pobres y está presente en la Eucaristía¹⁴². Junto a estas manifestaciones religiosas, los obispos ubican la presencia femenina de lo religioso en la figura de María, venerada con raíces mestizas en casi toda América Latina.

De la misma forma, esta religiosidad latinoamericana, en camino de evangelización, presenta ciertos componentes antropológicos que poseen un alto impacto social. El reconocimiento de la dignidad de la persona, la sabiduría ante la vida, la pasión por la justicia, la esperanza y la alegría de vivir; a pesar de las situaciones traumáticas de la realidad latinoamericana, hacen que la Religiosidad Popular se mueva entre lo *dramático* y lo *festivo*¹⁴³, entre el dolor y la alegría, entre la desilusión y la esperanza. Parece paradójico encontrar ritos y gestos celebrativos latinoamericanos que dan culto al dolor y a la muerte; pero no a partir de un masoquismo desenfrenado, ni de derrota e impotencia humana sino que subsiste la esperanza y tal vez una realidad metahistórica que ya existía desde antes de la llegada de los conquistadores.

Bajo este panorama, los obispos reunidos en Aparecida creen necesario dar un impulso evangelizador a una religiosidad que se encuentra encamino, que crece y que madura en la fe¹⁴⁴. De esta forma, se intuye la necesidad de ser completada una evangelización que no alcanzó a penetrar en el corazón mismo de las culturas autóctonas latinoamericanas, puesto que no produjo el resultado último del seguimiento de Jesús: ser luz del mundo y testigos de su mensaje desde la propia vida. Participamos entonces de una Religiosidad Popular que se quedó en gestos y celebraciones rituales que se adhieren a una forma de concebir la fe (cristiana-católica), pero que no penetró en lo más profundo de la existencia y de la historia, y por tanto de la realidad.

2.3.1 Religiosidad Popular y cambios culturales

El acelerado proceso de globalización ha impactado con gran profundidad en los ambientes latinoamericanos, que ha provocado una solidificación de la cultura, al mismo tiempo que afecta de forma negativa las manifestaciones religiosas del pueblo que vive en el continente¹⁴⁵. La actividad globalizadora ha permeado la diversidad de tradiciones, la riqueza identitaria de la cultura y la Religiosidad Popular, al punto de enfrentarla a nuevas expectativas de relación con lo divino, que enfrentan lo construido históricamente con lo totalmente nuevo, que trae consigo la idea de un mundo globalizado, que lo elimina todo y no interactúa con la diferencia sino que la opaca y acaba. Por su parte, el cristianismo-católico en América Latina (interpreta Aparecida), supo conjugar los ritos y tradiciones propias con las que se encontraban enraizadas en estas tierras, llegando a una síntesis que se expresa en la devoción mariana de la virgen mestiza de Guadalupe¹⁴⁶.

¹⁴²Cfr. DA, 7.

¹⁴³Idem.

¹⁴⁴Cfr. DA, 16.

¹⁴⁵Cfr. DA, 43.

¹⁴⁶Idem.

Así mismo, el individualismo y la sobrevaloración de la subjetividad¹⁴⁷, debilita cada vez más los vínculos comunitarios de la sociedad latinoamericana, que vive cada vez más aislada de los otros y al mismo tiempo del otro enteramente Otro. Las consecuencias en la Religiosidad Popular no se esconden sino que se manifiestan en las actitudes individualistas del culto y de las devociones. Aunque se participe de actividades litúrgicas oficiales y no oficiales, en la comunidad persiste una mentalidad individualista de celebrar la fe, que algunos confunden con la respuesta personal del seguimiento de Jesús. Esto tiene consecuencias más profundas, al desarrollarse una religiosidad mediatista, que responde a una búsqueda rápida y sin esfuerzos de situaciones sociales que afectan la vida del hombre latinoamericano¹⁴⁸.

Por otra parte, la apertura sin frenos al mundo ha incrementado en grandes proporciones una nueva colonización de la cultura por parte de otras formas religiosas, como la New Age, que ha hecho que el hombre latinoamericano desprecie las culturas locales, tendiendo a adoptar una cultura y una religiosidad homogénea en todos los sectores. Este arrinconamiento de las culturas autóctonas y de las tradiciones religiosas de los pueblos, evoca a la pregunta por la identidad de los pueblos y la construcción histórica que se ha ido consolidando con el paso del tiempo. Además, esto ha sido puente para la vivencia mediata de los valores, de los principios y de los compromisos comunitarios que tradicionalmente se habían establecido en el seno de las sociedades y de la misma Iglesia, es decir, se consolida un estilo de vida en el que incita a:

Vivir día a día, sin programas a largo plazo ni apegos personales, familiares y comunitarios. Las relaciones humanas se consideran objetos de consumo, llevando a relaciones afectivas sin compromiso responsable y definitivo¹⁴⁹.

2.3.2 Evangelizar entre una cultura cambiante y una religiosidad en camino

En medio de toda esta situación de la que derivan grandes cambios culturales y religiosos, se encuentra el compromiso y el deseo evangelizador de llevar a la plenitud el propósito de formar discípulos y misioneros al estilo de Jesús, para que los hombres tengan vida en abundancia. Por eso los obispos en el documento conclusivo de Aparecida, ven con buenos ojos los procesos de inculturación del Evangelio¹⁵⁰, pero a la luz del magisterio y procurando una apropiación, por parte del pueblo, de la Escritura y de los usos litúrgicos oficiales, sin desconocer la riqueza y diversidad cultural-religiosa que habita en estos territorios amerindios.

Por eso, los impulsos de la evangelización que consolidan los prelados en el documento tienen como bases la animación bíblica de la pastoral, que proporcione una mayor aproximación a la figura histórica y de fe de Jesús el Cristo. La renovación litúrgica, como

¹⁴⁷Cfr. DA, 44.

¹⁴⁸Cfr. DA, 44.

¹⁴⁹DA, 46.

¹⁵⁰Cfr. DA, 94.

parte de la dimensión celebrativa de la fe cristiana, propendiendo la vinculación con las crecientes expresiones devocionales eucarísticas y marianas¹⁵¹. Al mismo tiempo, que se acomete una apropiación del liderazgo de los sacerdotes y misioneros religiosos y laicos, como presencia eficaz de la renovación pastoral de Iglesia en América Latina.

Sin embargo, el documento de Aparecida ve con preocupación las tendencias que producen la proliferación de corrientes totalmente liberadas y otras consevadoras que contrarían la centralidad del Evangelio¹⁵², a la vez que provoca tensiones y luchas internas entre los creyentes que buscan y anhelan una experiencia profunda de encuentro y permanencia en Jesús, el Cristo. Como hecho causal, se encuentran los débiles procesos pastorales, alejados de nuevos métodos que van de la mano de los cambios situacionales y temporales¹⁵³, que afectan la integralidad de la vida del hombre en sociedad. A la par de ello, se encuentran los procesos de adecuación lingüística de la evangelización, de tal forma que sea un proceso significativo; que conozca *la mutación de códigos existencialmente relevantes en las sociedades influenciadas por la postmodernidad y marcadas por un amplio pluralismo social y cultura*¹⁵⁴.

2.3.3 Una religiosidad marcada por la espiritualidad trinitaria desde el encuentro con Jesucristo

Como respuesta a las sombras que afectan la cultura, la religiosidad y la propia vida de los habitantes de Latinoamérica y el Caribe, los prebostes católicos recuerdan el fundamento de la experiencia cristiana-católica, que emerge de la concepción del Dios-amor Uno y Trino, como raíz del encuentro con la persona de Jesucristo¹⁵⁵. De aquí se comprende la propuesta de renovación de la experiencia cultural y religiosa de la fe latinoamericana, que como ya se afirmó antes, se encuentra en camino de llegar a la plenitud del discipulado de Jesús. Pero para llegar a ello, es necesario emprender un camino que llegue al conocimiento de Jesús, antecedido por el acontecimiento personal-comunitario de seguimiento orientado a la Persona que da horizonte y sentido de la vida: Jesucristo¹⁵⁶.

Así, aunque existan factores que intentan alterar la búsqueda antropológica por el sentido de vida y por la trascendencia, el reconocimiento y el seguimiento de Jesucristo, sigue estando vivo cuando el hombre latinoamericano de hoy, desde su religiosidad y espiritualidad se interroga por Dios¹⁵⁷ y su acontecer en la historia de los hombres. En esa ansia del hombre latinoamericano de saciar su sed de encuentro con Dios, se proponen ciertos lugares en los que la experiencia de encuentro y de seguimiento, pueden llevarse a cabo. Y estos serán la pauta para llevar a la plenitud la religiosidad del pueblo latinoamericano y del caribe.

¹⁵¹Cfr. DA, 99.

¹⁵²Cfr. DA, 100b.

¹⁵³Cfr. DA, 100c.

¹⁵⁴DA, 100d.

¹⁵⁵Cfr. DA, 240.

¹⁵⁶Cfr. DA, 243.

¹⁵⁷Cfr. DA, 245.

Sin embargo, desde la comprensión magisterial se han estipulado algunos lugares de encuentro entre el creyente y Dios, que marcan la experiencia relacional con el Dios de Jesucristo. De esta forma, la Iglesia latinoamericana determina ciertos espacios para hacer viva la experiencia del Evangelio en la vida del fiel católico, al mismo tiempo se convierte en la hoja de ruta para evangelizar y encaminar la Religiosidad Popular del hombre que hace camino de fe en América Latina y el Caribe. Estos lugares cristológicos que enumera el Documento Conclusivo de Aparecida son:

- La Sagrada Escritura, leída desde la Iglesia, como exigencia propia del seguimiento y del conocimiento profundo de Jesucristo en la Palabra de Dios¹⁵⁸. De esta manera, la propuesta de la Iglesia Latinoamericana centra su atención en la propuesta de acercar al creyente a la Escritura como medio que permite ahondar en el encuentro profundo con Jesús, que fundamenta la fe que vive y expresa.
- La Sagrada Liturgia en la que se celebra el misterio pascual de Cristo y se vive la experiencia de encuentro celebrativo con el Jesús crucificado y resucitado¹⁵⁹. Hay que anotar, la particularidad litúrgica que viven los pueblos latinoamericanos, producto de los procesos de inculturación que se dieron desde la conquista, que produjeron movimientos litúrgicos extraoficiales y que aún hoy perviven en las tradiciones populares y devocionales de los pueblos.
- La Eucaristía como lugar privilegiado de encuentro entre el discípulo y Jesucristo, su Maestro; que además, establece un vínculo en el que se cree, se celebra y de vive el misterio de Jesucristo¹⁶⁰. Con ello, los obispos latinoamericanos procuran un seguimiento de Jesús encaminado a la vida eucarística y de comunión. Esto va del a mano con el sacramento de la confesión, en donde el creyente se encuentra con Jesús que brinda el perdón y la reconciliación¹⁶¹.
- La oración personal y comunitaria como espacios cristológicos, encaminados al establecimiento de una relacionalidad con Dios desde la Palabra¹⁶² y que lleva a ver en la comunidad la presencia actuante de Jesús, expresada en el amor fraterno¹⁶³. Aquí, se establece la relación que existe entre la vivencia personal y comunitaria de la fe, que necesariamente tiene su expresión en la respuesta solidaria y fraterna a las realidades problemáticas de las que adolece la sociedad.
- Los pobres, afligidos y enfermos¹⁶⁴ son el lugar de encuentro en el que confluye la experiencia personal-comunitaria de la fe, que abre paso a la experiencia de

¹⁵⁸Cfr. DA, 247.

¹⁵⁹Cfr. DA, 250.

¹⁶⁰Cfr. DA, 251.

¹⁶¹Cfr. DA, 254.

¹⁶²Cfr. DA, 255.

¹⁶³Cfr. DA, 256.

¹⁶⁴Cfr. DA, 257.

encuentro con el rostro sufriente de Cristo en los hombres marginados y crucificados de nuestro tiempo¹⁶⁵.

2.3.4 El encuentro entre la Religiosidad Popular y Jesucristo

La Religiosidad Popular, entendida como el “*alma de los pueblos latinoamericanos*”¹⁶⁶, es decir, como manifestación de la vida de los pueblos y tesoro de la Iglesia Latinoamericana, reclama ser promovida y protegida. Sus expresiones celebrativas dan a entender su deseo de búsqueda y de encuentro con Dios, especialmente desde la lectura sufriente de Cristo, comenzando con las manifestaciones culturales que desde sus inicios fue dando forma a un Catolicismo Popular latinoamericano¹⁶⁷. De tal manera que lo religioso va de la mano con las expresiones culturales autóctonas de los pueblos amerindios; que a su vez fueron configurando sus liturgias y sus espacios de encuentro con lo divino, en este caso con el Dios cristiano.

Así, las muestras folklóricas de lo religioso, las devociones procesionales, la asociación del Cristo sufriente a la realidad latinoamericana, dan razón de una Iglesia en camino, que busca consolidar una relación profunda de encuentro y de discipulado¹⁶⁸. Es además, una muestra de la lectura teológica de la cercanía y la ternura de Dios, que acompaña a su pueblo, que le celebra en la comunidad y vive un espacio en el que deposita sus penas (espacio catártico), y se abandona en el poder Divino. Con ello, se establece un reconocimiento de la trascendencia como espacio inherente a la espiritualidad popular latinoamericana¹⁶⁹.

Y aunque, las expresiones religiosas que caracterizan la Religiosidad Popular en América Latina, están relacionadas con la concentración de grandes multitudes (por tanto, de una “espiritualidad de masas”), el Documento de Aparecida da a entender que la vivencia comunitaria-popular de la fe, reclama unas posturas personales que llevan al encuentro del creyente con su propia historia de conversión y seguimiento de Jesús¹⁷⁰. De aquí que la Religiosidad Popular de los creyentes latinoamericanos es la plataforma para la madurez de la fe y la fecundidad de la misma. Para lograrlo, se plantea la necesidad de purificar y evangelizar; para lograr encausar en el radical seguimiento de Cristo al pueblo, que popularmente celebra su fe¹⁷¹.

Sin embargo, la riqueza simbólica e integradora que pervive en la religiosidad del pueblo Latinoamericano y el Caribe, y que se encuentra enraizada en la sencillez de sus miembros,

¹⁶⁵Juan Pablo II, Carta Apostólica *Novo millennio ineunte* del 6 de enero de 2001.

¹⁶⁶Cfr. DA, 258.

¹⁶⁷Idem.

¹⁶⁸Cfr. Da, 259.

¹⁶⁹Cfr. DA, 260.

¹⁷⁰Cfr. DA, 261.

¹⁷¹Cfr. DA, 262.

recuerda a la Iglesia una espiritualidad integradora, poseedora de un sentido de Trascendencia, una espontaneidad que lleva a la confianza en Dios y una experiencia de amor teológico¹⁷². Igualmente, esta lectura católica-latinoamericana del cristianismo hace notar la diversidad de formas de encuentro con el Otro y con los otros. Convirtiéndose en una manera legítima de vivir la fe¹⁷³, y llegar a configurarse como auténticos discípulos y misioneros de Jesús.

Es conveniente resaltar la reiterada cercanía que hace el documento de Aparecida entre el pueblo y la figura de Cristo crucificado, que identifica la realidad sufriente de la comunidad con el suplicio de la Cruz¹⁷⁴. A tal punto, que no sólo recuerda la situación actual sino que prefigura la esperanza de la Resurrección, entendida desde la espera en la dignificación de la persona, y su entorno social. Esta realidad sufriente se encuentra aún inmersa en la religiosidad del pueblo, que acude a la imagen del crucificado para confiar sus penas y angustias.

Conjuntamente, hay que anotar que sumado a la búsqueda cristológica en la que se encuentra la espiritualidad popular latinoamericana, ésta denota un marcado acento mariológico reflejado en la gran variedad de devociones que se tienen en todo el continente a la Madre Dios. Los obispos reunidos en Aparecida ven en las expresiones religiosas de la figura femenina de María, una puerta del Evangelio (Jesús) en América Latina¹⁷⁵.

2.3.5 Una experiencia de Jesús en camino formativo

Toda la experiencia de encuentro del hombre latinoamericano se haya en camino de perfección en la fe. Para ello el Documento Conclusivo de Aparecida ve con buenos ojos, el develar un proceso formativo que permita al creyente vivir el encuentro con Cristo y el Evangelio desde el apasionamiento que surge a partir del llamado que Dios hace, pero en el que también conduce y acompaña¹⁷⁶. Todo ello, con el propósito de dar sentido a la realidad del hombre que le busca y que intenta dar razón de su cercanía por medio de gestos y signos religiosos propios de su cultura, pero que han sido releídos en perspectiva creyente.

Por tanto, la propuesta de los pastores latinoamericanos comienza con el encuentro con Jesucristo, que desde su dimensión dinámica exige una renovación constante a partir del sujeto creyente (persona), el anuncio kerigmático y la misión en la comunidad¹⁷⁷. Seguidamente, la conversión sería el resultado de la adhesión libre y voluntaria de encuentro con Jesús, al punto de configurar una nueva forma de vivir y de ver la sociedad y el mundo¹⁷⁸. El producto de estos dos momentos anteriores sería el discipulado o madurez

¹⁷²Cfr. DA, 263.

¹⁷³Cfr. DA, 264.

¹⁷⁴Cfr. DA, 265.

¹⁷⁵Cfr. DA, 269.

¹⁷⁶Cfr. DA, 277.

¹⁷⁷Cfr. DA, 278^a.

¹⁷⁸Cfr. DA, 278^b.

del seguimiento, que convierte el deseo de seguir al maestro de Galilea en una realidad profunda de encuentro personal¹⁷⁹. A su vez, esto trae consigo un desdoblamiento, que permite que el creyente salga de sí, para encontrarse con los otros y así formar comunidad y constituir Iglesia¹⁸⁰. Desde el momento en el que el creyente asume con madurez su encuentro con Jesús y se constituye participe de una comunidad que celebra la fe, puede comunicar a los otros lo que vive¹⁸¹. Esto implica una previa formación que tiene como objetivo que el sujeto creyente se encuentre plenamente con Jesús, pero que también lleve a otros a realizar este mismo proceso en su vida¹⁸².

Para llevar a cabo todo este proceso de hacer crecer la experiencia de fe de los fieles cristianos-católicos en Latinoamérica, se propone abordar la formación desde diversas dimensiones, que afecten la integralidad del sujeto creyente. Por un lado, la *dimensión humana y comunitaria*, como una manera de leer la propia historia y sanar todo el componente humano que se ha visto afectado por las situaciones sociales-económicas y religiosas¹⁸³. La *dimensión espiritual*, que conduce al encuentro con lo divino, pero que funde sus raíces en la diversidad carismática que cada hombre o comunidad puede darle¹⁸⁴.

De la misma forma vincula la *dimensión intelectual* como facilitadora para la lectura crítica del universo teológico desde la razón y la experiencia de fe, esto implica un juicio crítico y discernido sobre la realidad y la cultura en relación con la tradición religiosa¹⁸⁵. Y por último, se hace un abordaje desde la *dimensión pastoral y misionera* como culmen del proceso formativo de una Iglesia en camino, que descubre la misión como espacio para el encuentro con los otros, que también participan de la construcción de un proyecto comunitario; fundamentado en la propuesta de Jesús sobre el Reino de Dios¹⁸⁶.

2.4 Lectura general de la Religiosidad Popular desde la Teología de la Liberación: entre la aceptación, el rechazo y la evangelización

Han sido diversas y variadas las posiciones que se han tomado frente a la Religiosidad Popular o Catolicismo Popular latinoamericano. Hay quienes aplicando la normatividad oficial rechazan tajantemente todo tipo de expresiones y manifestaciones devocionales; y otros por el contrario, la ven como medios evangelizadores de la cultura y de la fe. Acompañando a estas dos posturas, se encuentran quienes se acercan a la Religiosidad Popular con fines económicos y lucrativos, nada relacionados con la experiencia de fe de las comunidades.

¹⁷⁹Cfr. DA, 278c.

¹⁸⁰Cfr. DA, 278d.

¹⁸¹Cfr. DA, 278e.

¹⁸²Cfr. DA, 279.

¹⁸³Cfr. DA, 280^a.

¹⁸⁴Cfr. DA, 280b.

¹⁸⁵Cfr. DA, 280c.

¹⁸⁶Cfr. DA, 280d.

Sin embargo, dentro de la Teología de la Liberación han existido diversas posturas del Catolicismo Popular latinoamericano relacionándolo (algunos), con el sincretismo y la idolatría y otros ven en todo este universo religioso de lo “popular”, un espacio para la evangelización y la construcción del Reino de Dios, a partir de bases primarias de fe. Ello ha provocado por un lado aceptación, por otro rechazo. Pero todos comparten la idea de una necesaria evangelización de la Religiosidad Popular que subsiste en los pueblos amerindios y afro descendientes.

2.4.1 Habidad de la Religiosidad Popular Latinoamericana

Sin pretender desconocer la subsistencia del Catolicismo Popular en medio de las élites, es cierto que la vulnerabilidad y la consecuente búsqueda de mejoría de su estado social, hace que quienes viven en la pobreza o la miseria social recurran a prácticas devocionales, como garantía de solución a sus necesidades. Por tanto:

...cuando hablamos de religiosidad o <<sabiduría del pueblo>> o <<populares>>, estamos pensando sobre todo en los pobres y sencillos como analogatum princeps del pueblo-nación y de su culturas, y en éste en cuanto – al menos en América Latina- conserva, condensa y transparenta mejor su cultura propia en los sectores pobres. De ahí que, cuando se trata de la religión o la sabiduría de los pobres y sencillos del pueblo de Dios, la cuestión de la relación orgánica y constitutiva de su piedad y sabiduría cristianas con la teología plantea el problema de la teología popular como teología inculturada.¹⁸⁷

Al delimitarse la experiencia popular de la religión latinoamericana a las poblaciones socialmente vulnerables, como foco y lugar desde dónde puede leerse el impacto y las consecuencias eclesiales que provoca la concepción religiosa popular, permite anotar que la “periferia” se convierte en el espacio principal del que emerge la religión de masas¹⁸⁸; que practica con mayor asiduidad los elementos devocionales y a veces mágicos del Catolicismo Popular latinoamericano.

Pero, ello no puede llegar a convertirse en una “dicotomía”, en la que se hace una amplia distinción y hasta discriminación de la Iglesia como élite (con mayor bagaje e intelección de la fe) y la Iglesia popular (carente de comprensión y asimilación del dato revelado).¹⁸⁹ Por un lado, un cristianismo potencialmente capacitado desde el intelecto para asumir el proyecto de Jesús desde ejes racionales y otro, que por su analfabetismo recurre a prácticas “catárticas”, llegando a una distinción errónea en categorías moralizantes y maniqueas entre lo bueno y lo malo. *Bueno*, sería el que adopta las posiciones oficiales del magisterio y *malo* toda esa otra experiencia religiosa del pueblo, que en su cotidianidad y a

¹⁸⁷ Juan Carlos Scannone, Varios, La religiosidad popular del pueblo y la teología popular. *Communio: Revista Católica Internacional*. Año 9 Sept-Oct V/ 87 (Madrid: Ediciones Encuentro, 1987), 413-414.

¹⁸⁸ Gustavo Vallejo, *Cristianismo y supersticiones en Latinoamérica: Rasgos de religiosidad popular latinoamericana* (Caracas: Ediciones Paulinas, 1987), 107

¹⁸⁹ *Ibid.*, 48.

través de gestos sencillos busca encontrar sentido a su relación con el Dios Cristiano. Esa ha sido la posición de muchos pastores y evangelizadores (nativos y foráneos) que llevaron o llevan el mensaje de Jesús en tierras latinoamericanas.¹⁹⁰

2.4.2 Encuentros de la Religiosidad Popular y la Teología

Hablar de la relación que se mantiene entre lo “oficial” y lo “popular”, parece revivir disputas; que no sólo se mantuvieron en medio de la oficialidad y el sujeto creyente que vive en la periferia, sino también entre los teólogos de la liberación, vinculados con la reflexión desde la opción preferencial por los pobres. Al mismo tiempo, encontramos posiciones que de manera positiva intentan encontrar en la religión popular puntos de encuentro y de conjunción teológica. Uno de ellos es el sacerdote jesuita Juan Carlos Scannone¹⁹¹, quien plantea una postura convergente y relacional entre las dos posiciones antes mencionadas.

Para J. Scannone, la *sabiduría popular latinoamericana* es capaz de sostener un discurso coherente, que no necesariamente está caracterizada por gestos y ritos emotivos y sentimentalistas. Así, a la par de la ciencia teológica la Religiosidad Popular puede ser fuente de una reflexión crítica, cercana al discernimiento sapiencial:

Pues la sabiduría popular – aún considerada sólo como humana- implica sentido, intelección y, en consecuencia, también palabra y razón. Pues dichos sentido y comprensión no sólo se expresan y articulan en símbolo, prácticas y ritos significativos, sino también en discurso (narrativo, proverbial, poético, de revisión de vida...), el cual tiene sus propias reglas de juego y su propia lógica. A ellas corresponden tanto un tipo de reflexión concreta y situada como un juicio crítico enraizado en el sentido común y en el discernimiento sapiencial (por connaturalidad). Por tanto podemos calificar como propiedad a dicho lenguaje no sólo como significativo sino también como lógico, racional y capaz de crítica, pues no sólo se mueve en el mundo mediado por la significación, sino que además es capaz de verdad y de discernimiento de la verdad.¹⁹²

Al mismo tiempo, al moverse la Religiosidad Popular en el mundo del sentido común, lo que le asocia al mundo de la vida y a la realidad del hombre; también le capacita para elaborar un discurso práctico y coherente; aunque no esté mediada por la teoría y la ciencia

¹⁹⁰Idem.

¹⁹¹Catedrático de Filosofía en la Universidad del Salvador. Profesor invitado de la Pontificia Universidad Gregoriana, de las Universidades de Fráncfort y Salzburgo, y del Instituto Internacional Lumen Vitae. Se lo sitúa en la corriente histórico-cultural de la filosofía y la teología de la liberación. Entre sus obras pueden mencionarse: *Ser y encarnación* (1968), *Teología de la liberación y praxis popular* (1976), *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia* (1987), *Evangelización, cultura y teología* (1990), *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana* (1990), *Sabiduría y liberación* (1992). Su aportación científica puede verse en más de doscientos artículos publicados en libros y en revistas especializadas

¹⁹²Juan Carlos Scannone, Varios. *La religiosidad popular del pueblo y la teología popular*, op. cit., 417.

o por una conciencia explícitamente hermenéutica.¹⁹³ De la misma forma, el autor, plantea la distinción de dos niveles de la teología que surge de la Religiosidad Popular latinoamericana. Por un lado, un nivel primario demarcado por el encuentro fugaz y mediato del pueblo con la Palabra de Dios, producto de una evangelización poco profunda y desarticulada. Y un segundo nivel, que parte del “humus primario”, que provoca “un contacto nuevo y renovado del pueblo pobre y creyente con la Palabra de Dios, a través de una instancia organizativa popular como son las Comunidades Eclesiales de base o los Círculos Bíblicos, entre otros.”¹⁹⁴

El producido del segundo nivel sería una novedad cualitativa del encuentro del Pueblo con la Palabra de Dios, de forma más profunda e interpelante. Sin embargo, no podría llegarse al segundo si no existe una etapa primera, nominada *encarnación del Evangelio en la religiosidad popular*¹⁹⁵. Así, acudimos a un proceso de cooperación entre la evangelización primera y una posterior profundización del evangelio. Pero si describimos el discurso teológico desde la triple dimensión que señala Juan Carlos Scannone, se diría que:

En cuanto es ciencia se caracteriza por una triple nota: en primer lugar, se trata de un discurso teórico, cuyo mundo de significaciones ha sido reflexivamente objetivado, analíticamente explicitado, conceptualmente definido y sistemáticamente interrelacionado; en segundo lugar, no sólo tiene reglas, sino que es un discurso reflexiva y críticamente metódico y, por ello, auto controlado; y, por último, su articulación es argumentativa y autoconscientemente crítica: no sólo discurre, juzga y discierne racionalmente, sino que sabe por qué lo hace y puede dar razón de ello, en forma metódica y sistemática.¹⁹⁶

Evidentemente no podría asemejarse el discurso elaborado por la Religiosidad Popular con la construcción teológica tradicional; puesto que no se mueve en el mundo de una hermenéutica científica, que intenta dar razón ontológica y metahistórica de la revelación en Jesús, el Cristo de Dios.

Por eso, el teólogo argentino acoge la propuesta de Clodovis Boff de comprender la relación entre la sabiduría popular y la intelectual no desde la unidireccionalidad, sino desde un *intercambio de saberes específicos*, distintos, irreductibles entre sí y válidos cada uno en su género.¹⁹⁷ De esta forma, se crea un vínculo de comunicación entre las dos posiciones de concebir el mundo religioso cristiano-católico latinoamericano. Procurando además, el descubrimientos de medios y posturas que se integren a lo que cada una de ellas defiende y postula, con el fin último de consolidar una experiencia profunda de encuentro con Cristo.

¹⁹³ Idem.

¹⁹⁴ Ibid., 418.

¹⁹⁵ Idem.

¹⁹⁶ Ibid., 419.

¹⁹⁷ Ibid., 420.

A partir de aquí, J.C. Scannone presenta algunos aportes que la Religiosidad Popular y su sabiduría pueden brindar a la teología oficial y magisterial, al punto de converger en una idea religiosa del cosmos devocional latinoamericano. Un primer elemento sería el acercamiento primario y originario de la Religiosidad Popular al dato revelado, alejado de todas las mediaciones oficiales, entendiendo la fe como don gratuito de Dios. Esto permitiría leer la experiencia de fe alejada de concepciones intelectualistas y develaría la dimensión carismática, profética y escatológica del creyente.¹⁹⁸ Al mismo tiempo, el hecho de mostrarse cercana a la realidad existencial del hombre, la Religiosidad Popular podría facilitar la relación entre la oficialidad magisterial y teológica a la cotidianidad de la existencia humana y cultural; haciendo que el discurso teológico sea más histórico y práctico.¹⁹⁹ De aquí se desprende el interés por consolidar una teología más cercana al escenario humano, y en este caso al contexto latinoamericano.

El Catolicismo Popular, recuerda a la teología la gratuidad del misterio de Dios y la donación del Hijo de Dios, con la sencillez de la fe; desde una comprensión simbólica, histórica y contemplativa de la Escritura; llegando a constituirse en una lectura narrativa del Dios encarnado, desde una intuición hermenéutica que le proporciona su contexto y su realidad social-cultural. Lo que implicaría una conversión evangélica, ética e histórica a los pobres. Esto terminaría proporcionando a la teología *un horizonte y una perspectiva nuevos: más evangélicos, más humanos y más históricos*.²⁰⁰

En un orden más directamente intelectual, la teología que surge de la Religiosidad Popular puede suscitar preguntas metodológicas, de la que tal vez la teología tradicional no se ha percatado. Una de ellas, el hacerle *caer en la cuenta* de lo alejado que está de la vivencia espiritual de la fe y de la cotidianidad de la vida y con ello de la historia.²⁰¹ Pero no sólo preguntas, sino también posibles respuestas que brinden nuevas visiones y formas de aproximación de lo teológico al mundo de los hombres. Así mismo, Scannone considera que:

Es una garantía para el teólogo profesional cuando su teología medida por la hermenéutica y la teoría, vuelve al pueblo fiel –sobre todo al pueblo pobre y creyente- y es “traducida” en su discurso, haciéndolo crecer en Fe, esperanza y caridad realmente encarnadas.²⁰²

2.4.3 Desencuentros de la Religiosidad Popular y la Teología

A la par que se encuentran puntos de convergencia entre la Teología de la Liberación y la Religiosidad Popular, se identifican ciertos elementos problemáticos que hacen que la Piedad Popular Católica y la Teología Latinoamericana entren en conflictos y choques. El punto de quiebre más relevante se encuentra en la lectura sincrética que la Teología de la

¹⁹⁸ *Ibíd.*, 421.

¹⁹⁹ *Ibidem*.

²⁰⁰ *Ibidem*.

²⁰¹ *Ibidem*.

²⁰² *Ibíd.*, 422.

Liberación ve en las formas populares del catolicismo. Ya que considera este aspecto demoledor ante un auténtico seguimiento de Jesús, desde la Iglesia. La maleabilidad que subsiste en la mayoría de culturas amerindias y afro descendientes, ha facilitado la dependencia de ritos y formas de sincretismo, que denotan cierto colonialismo proveniente de la época de la conquista.²⁰³ De ahí que la tarea que se propone la Teología de la Liberación, tenga el propósito de “liberar” el cristianismo católico latinoamericano de toda las expresiones sincréticas y tal vez idolátricas, que denotan cierta alienación del pueblo y desvirtúa el auténtico seguimiento de Jesús.

El sincretismo, tiene su cuna en los movimientos masificantes que se han ido consolidando en el catolicismo latinoamericano, en su expresión popular. Esto debido a la facilidad y simplicidad de respuesta, que presentan las prácticas devocionales populares, frente a los estados críticos que vive el hombre, a nivel social y cultural.²⁰⁴ El recurrir a acciones mágicas o asociar la taumaturgia a la liturgia, son algunos de los signos que evocan y reclaman una evangelización profunda desde las entrañas mismas del Evangelio.

A su vez, crece desmesuradamente gran cantidad de movimientos intraeclesiales que por una búsqueda identitaria, han sectificado gran parte de la Iglesia. Pertenecer a un grupo, implica tener una afinidad carismática con el grupo.²⁰⁵ De la misma forma, existe otra forma sectaria dentro de la Iglesia a partir de las élites académicas, que solamente avalan la experiencia sistemática del seguimiento desde la concepción teológica. Ahora bien, es válido decir que la primera forma de sectarismo es la más acogida por el común de los cristianos católicos; por su tinte sentimentalista y taumatúrgico. Pero a la par, que la tendencia sectaria se toma la vida eclesial, las manifestaciones masificantes tienen lugar dentro de la misma Iglesia, que intenta dar prioridad a la experiencia de Jesús, pero su mensaje es interpretado desde las concepciones culturales y ancestrales. Esto evita una interpelación y la madurez “*desde la escucha del Evangelio*”.

2.4.4 Evangelizar el mundo sincrético de la Religión Popular

Resulta fácil establecer una lectura del *status religiosus* del hombre católico latinoamericano, en donde coexisten componentes de la religión católica y las prácticas ancestrales o acogidas de otras formas de espiritualidad, especialmente orientales,; a tal punto que la fe y el sincretismo los separan angostos hilos. Esto amerita una revisión de la evangelización, teniendo en cuenta que:

...el abandonar las masas entregándolas a su suerte, para centrar el apostolado en la selección de cristianos con fe auténtica, no tiene sólo el peligro de "sectorizar" la Iglesia, sino el aún mucho más grave de que estas mismas masas caigan en la magia, que es la válvula de escape popular a la religiosidad bloqueada... La acción apostólica debe aceptar estas ambigüedades, pero partir de ellas para realizar una evangelización.

²⁰³Idem.

²⁰⁴Idem.

²⁰⁵Ibid., 106.

En este caso, la evangelización va a consistir en gran parte en dar elementos de crítica, para permitir la autocrítica y superación de las formas religiosas degradadas. Consistirá también esta evangelización en hacer pasar de actitudes externas a convicciones de fe que influyen en la vida y en la sociedad. Es dar valores humanizantes y liberadores a gestos que por el momento son ambiguos y conformistas...²⁰⁶

De la misma manera, el evangelizar la Religiosidad Popular implica optar por “injertos” adecuados,²⁰⁷ que concentren los valores culturales y humanos en beneficio de la construcción del Reino de Dios a la luz del Evangelio. Por ello, no se empieza de cero en la evangelización, sino que “*se trata de promover del ritualismo al evangelio, del devocionalismo a la liturgia, de la religiosidad a la fe, del sentido popular de la resignación, a la esperanza cristiana, de la solidaridad y hospitalidad, a la caridad*”.²⁰⁸

Sumado a esto se encuentra la búsqueda de un estado social cada vez más dignificante para el hombre latinoamericano; puesto que en América Latina, el recurrir a las prácticas sincréticas está casi siempre relacionado con la tensión de encontrar un mejor futuro económico sostenible. Esto quiere decir que, “*la fe del pueblo subdesarrollado —no por eso menos posible y auténtica— se expresará siempre en forma ritualista y masificada... No puede ser de otra manera*”.²⁰⁹ Así para la Teología de la Liberación, si esto se logra, el sujeto creyente podrá hacer opciones libres e independientes, acompañado de manifestaciones culturales que provienen de su madurez en la fe.

2.5 Juan Luis Segundo y la experiencia de fe en América Latina: entre la élite y la masa (aproximación al cristianismo-católico Latinoamericano)

Para el teólogo Juan Luis Segundo²¹⁰ hacer una lectura del cristianismo latinoamericano implica partir de una mirada retrospectiva, que necesariamente lleva a la conclusión: “*hubo un tiempo en que el cristianismo en América latina lo fue todo*”.²¹¹ Esta totalidad religiosa que pervivió por mucho tiempo en América Latina fue desapareciendo por la progresiva reflexión del mundo moderno, que exigía cada vez más abrir los espacios cerrados²¹² y poner en movimiento todos los agentes que influyen en la vida social, religiosa, política y cultural de los pueblos; y América Latina no fue ajena a este proceso.

²⁰⁶Ibíd., 107

²⁰⁷Ídem.

²⁰⁸Ídem.

²⁰⁹Ibíd., 109.

²¹⁰Juan Luis Segundo (Montevideo, 31 de octubre de 1925 - id., 17 de enero de 1996) fue un filósofo y teólogo jesuita uruguayo. Conocido por ser una de las figuras del movimiento Teología de la liberación, escribió numerosos libros en teología, fe, hermenéutica, ideología y justicia social. Fue un abierto crítico de lo que él percibió como insensibilidad de la iglesia hacia la opresión y el sufrimiento de los seres humanos

²¹¹Segundo, Juan Luis. De la sociedad a la Teología. (Buenos Aires: Cuadernos latinoamericanos- Carlos Lohlé, 1970) p. 32.

²¹²Ibíd., 33.

De esta manera, la tradición católica ha ido perdiendo fuerza dentro del ambiente social (sin desconocer que existen territorios latinoamericanos donde ejerce cierta influencia). Lo cierto es que, la tendencia de abrir los espacios cerrados fue imposibilitando la trasmisión de valores, actitudes morales y creencias dogmáticas bajo la presión de un determinado círculo cerrado.²¹³ Esto ha ido llevando a la Iglesia, que peregrina en América Latina, a repensar su ser y actuar en medio de la sociedad, que para el teólogo uruguayo implica una seria opción por una Iglesia élite, que sea fermento para la masa; puesto que considera que la profundidad de la experiencia teológica del seguimiento de Cristo siempre ha estado reducida a una “estrictísima minoría”.²¹⁴ Teniendo en cuenta lo anterior, el teólogo jesuita dirá que:

Los que son suficientemente cristianos como para transmitir a otros la fe recibida son una pequeña minoría en el mundo. El mundo se ha convertido al cristianismo. Los hombres no han entrado en la iglesia²¹⁵

El fundamento que sostiene toda esta lectura teológica de Juan Luis Segundo, se encuentra en el acontecimiento de la Encarnación voluntaria del Hijo de Dios, que al asumir los límites de la humanidad limita también el actuar de su Iglesia en las fronteras del acontecer histórico de los hombres.²¹⁶ Al mismo tiempo, destaca el papel de la Iglesia fundada con el propósito de donarse a los hombres, puesto que “*los hombres no han nacido para Iglesia, sino la Iglesia para los hombres*”.²¹⁷ De ahí que la misión de la Iglesia será recordarles a los cristianos su identidad. Así, a la pregunta ¿qué es ser cristiano?, el teólogo uruguayo responde:

Cristiano: el que sabe de antemano... pero hay algo que comienza con Cristo y que va únicamente hacia el futuro: es la revelación de ese plan que llena todos los tiempos. El cristiano no es el que entra sólo en ese plan, sino el que sabe, es decir, el que conoce el plan porque recibió no sólo la redención, sino la revelación.²¹⁸

Ante esta definición, J. L. Segundo ve con preocupación la situación del cristianismo latinoamericano y expresa que son una inmensa minoría los que llevan a cabalidad este propósito. Son una pequeña “élite” de cristianos los que aseguran esta exigencia antes planteada. Además, la fortalecida estructura de pecado que se vislumbra en los territorios latinoamericanos, exteriorizada en la pobreza, ratifica que los cristianos católicos que habitan estos territorios no viven el amor cristiano como resultado de una vida en la fe y en

²¹³Ibíd., 34

²¹⁴Juan Luis Segundo, Teología abierta para el laico adulto. Esa comunidad llamada Iglesia (Buenos Aires: Cuadernos latinoamericanos- Carlos Lohlé, 1968), 9.

²¹⁵Ibíd., 17.

²¹⁶Ibíd., 18.

²¹⁷Ibíd., 20.

²¹⁸Ibíd., 27.

el sacramento, es decir, no tienen plena conciencia de lo que son a partir de la revelación de Dios amor.²¹⁹

2.5.1 La propuesta de J.L. Segundo: un cristianismo de élite

La propuesta de un cristianismo de élite surge de la vivencia de los cristianos en América Latina y en la Iglesia en general. Para Juan Luis Segundo, una gran masa de los cristianos latinoamericanos no tiene certidumbre de su fe y sus creencias. Son vulnerables ante cualquier situación nueva y cambiante, al punto de *replantear y abandonar su fe por el sincretismo o cualquier otra experiencia que responda sus preguntas mediatas*.²²⁰ La experiencia más común prueba que, un cristiano consciente de nuestros días no tiene certidumbres preparadas en su fe, que le permitan obviar el relativismo; que supone actuar con lo que cree en medio de situaciones nuevas y cambiantes.

Acompañando a esta realidad, el teólogo encuentra que la masificación del cristianismo, cobija dentro de sí intereses que no van de la mano del Evangelio.²²¹ La deformación del mensaje propicia la formación de un cristianismo de masa, porque subsiste un interés lucrativo y un tanto simoníaco entre el catolicismo y la Religiosidad Popular²²². Lo anterior impide la formación correcta y profunda de los cristianos católicos, que viven en un bajo nivel de experiencia de seguimiento. Por ello, afirma Juan Luis Segundo:

Porque es un hecho que nadie, aun los más entusiastas defensores del cristianismo masivo, soslayar el hecho de que en América Latina existe un cristianismo mayoritario de muy bajo nivel religioso- por más valores que se atribuyan al pueblo que lo representa- y otro minoritario, caracterizado por una comprensión más profunda del mensaje cristiano y del compromiso que éste postula- por más que se insista en su carácter clasista, intelectualoide e inoperante.²²³

El origen de todos los elementos que desdibujan el cristianismo católico en América Latina proviene desde el mismo hecho conquistatorio, en que confluyeron expresiones religiosas europeizantes y amerindias; provocando una cultura religiosa, vulnerable y propensa al sincretismo.²²⁴ Además, el proceso de conquista y los posteriores procesos evangelizadores se desarrollan bajo el interés de inculcar la pertenencia a una institución y aun credo, bajo condiciones restrictivas de salvación, bajo la propuesta de una recompensa providencial, estableciendo “*una función fundamental de que la seguridad está establecida*”.²²⁵

²¹⁹Ibíd., 54.

²²⁰Juan Luis Segundo, *Liberación de la Teología*. (Buenos Aires-México: Ediciones Carlos Lohlé, 1975), 207.

²²¹Ibíd., 208.

²²²Ibíd., 209.

²²³Idem.

²²⁴Ibíd., 210.

²²⁵Ibíd., 211.

De esta forma, se instituye un sistema relacional entre lo religioso y lo social. Al punto que, los factores religiosos intervienen en la mentalidad popular, especialmente en los puntos críticos de su ser económico, político y cultural.²²⁶ De esta forma, la relacionalidad establecida evita una autonomía religiosa del creyente latinoamericano. De allí, que la urgencia de la Iglesia latinoamericana radica en un proceso de transformación de la realidad existente que desinstale la estructura religiosa actual, interesada en las masas. Por una que integre la vida del creyente con la vivencia profunda del Evangelio.²²⁷ Esto no pide el apresurado interés de liberar al hombre religioso, erradicando la práctica religiosa popular,²²⁸ puesto que sería el resultado de un proceso continuo de re-evangelización. Para el teólogo uruguayo la urgencia de la Iglesia latinoamericana la describe cuando afirma:

El problema real estriba, no obstante, en que sólo por una ficción lingüística se puede llamar “religiosa” a tal práctica o función, dado que forma parte de un equilibrio cultural más bien indiferenciado. Así, lo que, considerado religiosamente, aún por quienes lo defienden, debe ser apreciado como un cristianismo cualitativamente degradado, sincretista o supersticioso, pasa, “religión popular” mediante, a vestirse con el respeto y aun la valoración positiva que toda cultura merece, aun prescindiendo del hecho de que constituya la cultura más propiamente “nacional”.²²⁹

2.5.2 El papel de la Teología de la Liberación

Para el teólogo latinoamericano el surgimiento de la Teología de la Liberación, de la mano de la pedagogía liberadora de Paulo Freire, develan la situación no sólo de opresión y explotación que viven los habitantes de América Latina, sino que responden a la situación alienadora que los incapacita para levantar su voz, para pensar su propia liberación, desde su historia.²³⁰ Aunque anota el enfrentamiento que se da con los mecanismos y reglas ocultas, que pasan por ser democráticos, que impiden que las mayorías ejerzan el poder que les pertenece. Ello llevaría a pensar a las ciencias sociales que: “*las mayorías no ejercen nunca directamente el poder*”.²³¹

Así, mientras las mayorías luchan por construir una liberación de todo aquello que ha robado su identidad; las masas se mantienen alienadas y supeditadas a sistemas políticos y religiosos que impiden la constitución de una sociedad libre y con capacidad de decisión.²³² De esta forma Juan Luis Segundo diferencia las mayorías, de las masas: poniendo en la primera una capacidad liberadora y en la segunda una incapacidad de ejercer una función crítica en medio de la sociedad. Ante esta tensión entre masas y minorías:

²²⁶Ibíd., 212.

²²⁷Ibíd., 211.

²²⁸Ibíd., 212.

²²⁹Ibíd., 212-213.

²³⁰Ibíd., 213.

²³¹Idem.

²³²Ibíd., 214.

La teología de la liberación constituye una revolución dentro de la concepción cristiana tradicional. No sólo exige del cristianismo un compromiso político difícil, a contracorriente de la opresión sancionada por los sistemas sociales y su coacción, sino que ya al nivel religioso requiere una desinstalación de las certidumbres y seguridades acostumbradas.²³³

Esto implica, la consolidación de una evangelización liberadora, que reclame un cambio no solo religioso, sino social que vincule toda la realidad e historia del hombre latinoamericano. Sería una evangelización nueva “*con respecto a esa época constantiniana en que hemos vivido hasta aquí; pero, por otro lado, la más antigua y la más tradicional: la tarea de evangelizar*”.²³⁴ Pero ¿qué es evangelizar? J.L. Segundo define este proceso diciendo:

...es presentar a cada hombre el cristianismo de tal modo que por su propio contenido, por su valor intrínseco, produzca en él una adhesión personal, heroica, interiormente formada. Pero ello significa, en el que habla y en el que escucha, un viaje al interior del cristianismo, a su esencia, a su fuente. Ese viaje nos lo ahorra antes esa máquina social de hacer cristianos: las generaciones se incorporaban al cristianismo sin que cada hombre tuviera que volver a la fuente. Se ahorra el trabajo de la conversión frente a la esencia de "la buena noticia", es decir, del Evangelio.²³⁵

De allí que la labor de los pastores tenga un papel de gran importancia, interesándose en comunicar lo profundo del seguimiento de Jesús, sin desconocer la fe que debe habitar en los creyentes para que el mensaje sea comprendido y asumido desde la libertad. Una Iglesia que lleve a los hombres a un encuentro del Evangelio con la vida, con la persona y con su realidad, podría consolidar una evangelización liberadora. En palabras de Juan Luis Segundo se podría decir que:

Cuando el sacerdote predica, predica a cristianos y su predicación versa sobre consecuencias que se siguen de lo esencial, que presuponen lo esencial. Predica actitudes morales, predica práctica de los sacramentos, predica, en el mejor de los casos, dogmas que son consecuencias, explicitaciones de lo esencial. Y lo propiamente esencial, lo supone. ¿No supone acaso que sus oyentes tienen fe? Y la fe, si es real, ¿no supone un encuentro con lo esencial del cristianismo? Y justamente la gran decisión pastoral está en que ya no podemos sin más suponer esa fe y ese encuentro, sino que tenemos que prepararlos. Y lo primero para ello es reconocer que nos movemos siempre en una esfera secundaria eludiendo el problema esencial²³⁶

²³³Ibíd., 215.

²³⁴Juan Luis, Juan Luis. De la sociedad a la Teología, op. cit., 32

²³⁵Ibíd., 37.

²³⁶Idem.

En el texto anterior, el teólogo uruguayo hace una radiografía de la realidad pastoral que viven muchas comunidades católicas en América Latina y hace alusión a la forma cómo es tratada la Religiosidad Popular; no vinculando la fe del creyente a lo esencial del anuncio cristiano, el encuentro con la persona de Jesucristo. Además, crea un interrogante a las propuestas evangelizadoras que se emplean actualmente: ¿qué tan profundo y eficaz es el anuncio del Evangelio en el territorio Latinoamericano?

2.6 Conclusiones

La Religiosidad Popular Latinoamericana y sus manifestaciones devocionales, han suscitado una serie de aproximaciones por parte del magisterio latinoamericano, por teólogos de la liberación, sociólogos y demás agentes interesados en el tema. Por un lado, encontramos lecturas que ven positivamente el acontecimiento religioso popular. Por otro lado, encontramos reflexiones que desdican del hecho religioso, denominado Catolicismo Popular como una forma de alienación y contraposición al Evangelio liberador de Jesús de Nazaret.

Frente a ello, es poco aceptable optar verazmente por una de estas posiciones. Lo más conveniente sería entresacar de los diferentes puntos de vista propuestas que permitan hacer una acertada valoración y una veraz intervención, que oriente por los caminos del Evangelio al Catolicismo Popular que subyace en la cultura latinoamericana. Lo cierto es, que detrás del mundo religioso antes mencionado, pervive una gran influencia cultural que se ha ido consolidando como construcción de una identidad de los pueblos. Por ello, son tan variadas y ricas en signos, las manifestaciones religiosas de América Latina y el Caribe. Esto exterioriza la creatividad y la relectura teológica que los habitantes de América han dado al encuentro entre catolicismo-amerindianidad, que termina con constituir una nueva forma de leer y vivir el evangelio de Jesús de Nazaret.

La urgencia de la Iglesia Latinoamericana de llevar de nuevo la novedad del Evangelio a toda esta construcción religiosa y cultural que habita en América Latina, debe ir de la mano de la propuesta de los teólogos latinoamericanos de evitar la masificación del cristianismo, partiendo del encuentro de fe del hombre latinoamericano con Jesús, el Cristo que se revela en la Escritura; pero también en la historia de los hombres de todos los tiempos. Un acercamiento a Jesús de la Escritura, permite orientar la piedad popular latinoamericana. Esta sería una propuesta válida para la evangelización del Catolicismo Popular latinoamericano.

Una evangelización que lleve a la consolidación de una experiencia de fe desde el discipulado y el seguimiento, podría provocar que el creyente latinoamericano descubra un proyecto de vida vinculante, que termina en la misión y el compromiso evangelizador de llevar la Buena Nueva, desde una propuesta testimonial y profunda de encuentro con Jesús, que involucre sus creencias y sus actos devocionales. Esto llevaría a la pregunta: ¿qué tanta fe (experiencia de encuentro con Dios, con su Palabra y su actuar en la historia), tienen las manifestaciones celebrativas del Catolicismo Popular? Y ¿qué interés subsisten detrás de

él? Todo ello, lograría interpelar y daría razón del qué es ser un cristiano. Llegando así, a responder con J.L. Segundo, que un cristiano es el que conoce que es amado por Dios y que ello le llama a amar a los otros; proponiéndose así un “cristianismo respuesta” a las realidades alienadoras de la vida social.

CAPITULO III

Retos y desafíos de una Religiosidad Popular en camino de liberación



Habitantes de Mompox (Colombia) visitando a sus muertos en el Cementerio Municipal

Fotografía tomada por el autor del trabajo de grado

CONTENIDO

- 3.1. A modo de introducción.
- 3.2. La Religiosidad Popular y el cambio epocal.
 - 3.2.1. Una mirada introspectiva.
 - 3.2.2. Minoría como fermento en la masa.
- 3.3. Una espiritualidad cristiana comprometida con lo social.
 - 3.3.1. Una lectura social hecha desde América Latina.
 - 3.3.2. La vida de Jesús: un llamado al compromiso social.
 - 3.3.3. Espiritualidad cristiana y entorno social.
- 3.4. Reivindicación de la memoria cultural.
 - 3.4.1. La Religiosidad Popular y la memoria cultural de nuestros pueblos.
 - 3.4.2. Una liturgia festiva e inculturada.
- 3.5. La Religiosidad Popular y el encuentro con Jesús, el Cristo.
 - 3.5.1. Una religiosidad que hace anamnesis de Jesús.
 - 3.5.2. Religiosidad Popular y encuentro con la Escritura.
 - 3.5.3. La Religiosidad Popular y *Cyberia* (ciber-espacio).
- 3.6. Conclusiones.

CAPITULO III

3 Retos y desafíos de una Religiosidad Popular en camino de liberación

E 3.1 A modo de introducción

El panorama religioso del Catolicismo Popular se ha convertido para la Iglesia, que peregrina en América Latina, en una realidad que exige con urgencia una respuesta creativa y nuevos auges evangelizadores que expresen el deseo de actualizar el Evangelio de Jesús, en medio de una realidad cambiante y la mayoría de veces afectada por la violencia y la crisis social. Esta situación ha afectado, en algunos aspectos negativa o positivamente los paradigmas antropológicos y los mundos religiosos del hombre y mujer de *Nuestra América*. Al mismo tiempo que la simbólica religiosa del cambio epocal provoca una seria reflexión crítica del tipo de pastoral y acercamiento eclesial, que actualmente, se tiene frente a las formas de Religiosidad Popular subyacente en el territorio Latinoamericano.

Es evidente la preocupación por parte de algunos pastores de la Iglesia por lograr una evangelización que intente llegar a los creyentes que día a día abandonan las filas del catolicismo, para encaminarse en otras experiencias cristianas u otras prácticas religiosas. Los motivos son diversos. Tal vez las distancias existentes entre los pastores y los fieles, la falta de una liturgia que toque los aspectos más profundos y humanos del hombre, el olvido de las tradiciones culturales que se han configurado en el devenir religioso del pueblo latinoamericano, los procesos de masificación que evitan un crecimiento veraz en el discipulado, la falta de un acercamiento al fundamento de la experiencia cristiana contenido en la Escritura; entre otros posibles problemas que ameritan una calmada aproximación.

En el fondo de todo ello, pervive en el pueblo latinoamericano una experiencia religiosa que ha sido subvalorada por muchos, rechaza por otros y valorada muchas veces pero por los beneficios lucrativos que por ella se obtienen. La Religiosidad Popular libra una lucha por sobrevivir ante aquellos “pastores ilustrados”, que buscan implantar “lo verdadero” basándose en usos litúrgicos; olvidando que toda la construcción popular de la religión *puede considerarse como un hecho divino, pues entraña una cierta presencia y actividad de Dios.*²³⁷ Como resultado de todo lo anterior, el Catolicismo Popular enfrenta unos desafíos, propios de los actuales momentos históricos. Ello le invita a “hacer memoria” de sus ejes fundacionales y lo esencial del seguimiento de Jesús. Al mismo tiempo, que es llamado a renovarse y liberarse de tantos elementos (que en el transcurrir del tiempo), se han ido adhiriendo y por tanto atrasan la construcción del proyecto de Dios en el aquí y ahora de la sociedad.

²³⁷M. Marzal, Investigación e hipótesis sobre la religiosidad popular (Bogotá: Indo-American Press Service, 1973), 20.

Teniendo en cuenta lo anterior, las páginas siguientes pretenden abordar algunos retos que la situación actual de la Religiosidad Popular le presenta a la Iglesia; reclamando de ella una pronta respuesta. Al mismo tiempo, se presentarán algunas aproximaciones y reflexiones que pueden ser orientadas a la construcción de una pastoral para el Catolicismo Popular. Igualmente se buscará dar razón de una Religiosidad Popular en camino de liberación, que exigirá de los miembros de la Iglesia en América Latina una lectura lúcida y audaz de las transformaciones y cambios antropológicos, religiosos, políticos y sociales del continente.

3.2 La Religiosidad Popular y el cambio epocal

Es una realidad que la actual situación religiosa y social de América Latina y del mundo en general, participa de un devenir constante; en el que confluyen diversidad de experiencias religiosas, que incluso se mixtifican para conformar expresiones nuevas de relacionarse con lo Otro. De la misma forma, los cambios sociales, políticos y situacionales configuran cada vez más una forma de comprender el mundo de lo místico y espiritual.

Ante esta panorámica, el *status quo* de la pastoral eclesial presenta serios estancamientos que le impiden afrontar el cambio de época que vive la sociedad actual y por tanto, los latinoamericanos. Así lo confirman los obispos reunidos en la Conferencia del Episcopado Latinoamericano celebrada en Medellín (DM):

Hasta ahora se ha contado principalmente con una pastoral de conservación, basada en una sacramentalización con poco énfasis en una previa evangelización. Pastoral apta sin duda en una época en que las estructuras sociales coincidían con las estructuras religiosas, en que los medios de comunicación de valores (familia, escuela, y otros) estaban impregnados de valores cristianos y donde la fe se transmitía casi por la misma inercia de la tradición²³⁸.

Conforme a esta lectura, el mundo religioso católico de los bautizados latinoamericanos termina por convertirse en una simple recepción de los sacramentos, como trasmisión cultural y tradicional; más no como una vinculación a la vida cristiana y el seguimiento de Jesús²³⁹. Las devociones, peregrinaciones y las promesas que fueron utilizadas en la conquista como formas evangelizadoras, necesitan ser releídas y asumidas desde una nueva óptica; procedente del mismo cambio epocal que acontece en la vida del hombre del siglo XXI. Pero sin desconocer, que a pesar de vivir un mundo fragmentado e impregnado por la velocidad, el hombre y la mujer de hoy quieren y *necesitan expresar su fe de un modo simple, emocional y colectivo*²⁴⁰.

²³⁸DM IV,1

²³⁹Cf. DM IV, 2.

²⁴⁰DM IV, 3.

3.2.1 Una mirada introspectiva

Aunque los documentos magisteriales piden a los pastores y fieles orientar la vida pastoral a un encuentro con la Palabra y por medio de ella, llegar a la vivencia del mensaje de Dios; somos conscientes que sostenemos una “*pastoral de mantenimiento*”²⁴¹, en la que los planes pastorales están enfocados en mantener en la fe a los que ya han sido bautizados y por ello siguen sin ningún discernimiento las prácticas piadosas que se sostienen en la actualidad.

Para lograr el cometido de vincular el mundo religioso popular con una vida de seguimiento cristiano, se hace urgente y necesario acoger la invitación de los obispos reunidos en Medellín cuando afirman:

Que se estudie y realice una pastoral litúrgica y catequética adecuada, no sólo de pequeños grupos, sino de la totalidad del pueblo de Dios, partiendo de un estudio de las sub-culturas propias, de las exigencias y de las aspiraciones de los hombres²⁴².

El estado actual de la vida espiritual del creyente pasa por un momento crítico y de re-direccionamiento, que convive con la tensión existente entre los cambios sociales y el análisis de una nueva pastoral dentro de la Iglesia. En palabras de Juan Martín Velasco: *es en buena medida una crisis de civilización que afecta a la “infraestructura espiritual” de la vida religiosa y hace imposible su realización para un número cada vez mayor de personas*²⁴³. Pervive entonces, una sociedad en crisis, una humanidad en crisis, una Iglesia que busca afrontar con lucidez el desencanto y las nuevas búsquedas religiosas del hombre.

Ante toda esta realidad queda al descubierto la actual organización de la pastoral eclesial, quien sigue proponiendo esquemas y acciones religiosas que tal vez no responden a los planteamientos y cambios de época²⁴⁴. Aunque, todas estas transformaciones sociales son percibidas por los pastores y se han diseñado estrategias y manuales para una nueva evangelización. Se hacen llamados a la unidad y al retorno a la Iglesia y a vivir una experiencia más evangélica del cristianismo. Pero todo ello se contradice con la incapacidad de cambio en la actitud pastoral²⁴⁵, que sigue impartiendo “*terror de Dios*”, una lectura mágica de los sacramentos y una poca comprensión del índice decreciente del número de cristianos católicos; puesto que algunos entes religiosos todavía consideran que la autoridad eclesial tiene dominio y control sobre casi todo el territorio mundial.²⁴⁶

Esto último hace que la pastoral parta de un principio: “*todos son bautizados; por tanto, todos son creyentes*”. De la anterior premisa se desprende el deseo de sacramentalizar todo

²⁴¹José Antonio Pagola, *Acción pastoral para una nueva evangelización* (Santander: Sal Terrae, 1991), 18.

²⁴²DM IV,5.

²⁴³Juan Martín Velasco, *El anuncio del Evangelio y la educación en la fe. Propuesta para una situación en deterioro*» (Santander: Sal Terrae, 1979), 821.

²⁴⁴José Antonio Pagola, *Acción pastoral para una nueva evangelización*, op. cit., 22.

²⁴⁵Ibíd., 23.

²⁴⁶Ídem.

el espacio religioso de los creyentes sin un previo análisis del contexto situacional y cultural. Así, el rito y el sacramento se superponen como la única realidad misteriosa, que va por delante de un encuentro con el Otro y los otros.

Tal vez fue ésta una forma evangelizadora útil en un tiempo anterior. Pero en la actualidad el sentido mismo del sacramento perdió significancia y sentido para la mayoría de personas, que se acercan a la vida sacramental de la Iglesia por tradición y como respuesta a un compromiso social adquirido. De allí que la adhesión por un simple cumplimiento social; quedando a un lado el carácter celebrativo de la fe y el gozo por el seguimiento de Jesús, son los ingredientes más palpables en gran parte de la población católica latinoamericana. Así lo entiende José Antonio Pagola cuando afirma:

Hoy las cosas han cambiado. Los sacramentos han quedado vacíos de sentido para muchos hombres y mujeres que no sienten ya necesidad alguna de celebrar su fe. Si se acercan todavía a los sacramentos, es por pura costumbre sociológica o presión social. Y, sin embargo, el culto sigue teniendo una primacía casi absoluta en el quehacer de la Iglesia. La pastoral sacramental sigue ocupando gran parte del tiempo, la atención y las energías del clero y de la comunidad cristiana. Los pastores se encuentran con los fieles casi siempre con ocasión de alguna ceremonia cultural o la administración de algún sacramento. Hemos de decir que, proporcionalmente, es muy reducido el número de encuentros pastorales al margen del horizonte cultural²⁴⁷.

La consecuencia de todo lo anterior no es el olvido de la vida cultural y litúrgica de la Iglesia, sino la vinculación de otros espacios propios del hombre, que se encuentran ligados a su realidad histórica y que podrían propiciar una experiencia de encuentro con Dios más cercana y acorde al acontecimiento de la Revelación. Así, la espiritualidad y la historia confluyen en una *ortopraxis*; capaz de transformar la realidad secular que afecta el hoy de la humanidad, con miras al inicio de la construcción del Reino de Dios²⁴⁸ en el aquí y ahora.

Acompañando al proceso de humanización de nuestras sociedades, la Iglesia es convocada a proponer una "*vida en el espíritu*" que permita una mayor vivencia del seguimiento de Cristo. Al mismo tiempo, aunque tendrán que repensarse y orientarse algunas manifestaciones rituales, la riqueza de la Eucaristía, la oración, los ejercicios espirituales, el discernimiento, entre otras; seguirán siendo el alimento significativo de la experiencia de fe de nuestros pueblos.²⁴⁹

De la misma forma el transcurrir histórico produce en la vida de los hombres, grandes y aceleradas transformaciones en todos los campos de la sociedad; incluyendo en la propia espiritualidad y vivencia del proyecto evangélico. Vivimos un cambio de época que pone

²⁴⁷Ibid., 26-27.

²⁴⁸Jon Sobrino, *Libración con espíritu. Apuntes para una nueva espiritualidad* (Santander: Sal Terrae, 1985), 10.

²⁴⁹Ibid., 16.

en “crisis” el sistema religioso católico y provoca confrontaciones entre quienes tienen el oficio de orientar las comunidades. Es un tiempo nuevo que tiene signos nuevos que deben ser comprendidos con lucidez y afrontados con audacia; manteniendo siempre el espíritu de fidelidad al Evangelio de Jesús.²⁵⁰ De aquí que el devenir del mundo religioso católico se enfrenta a un continuo proceso de conversión, que amerita una disposición por parte de quienes integran toda el sistema religioso católico.²⁵¹

Por otro lado, la religiosidad latinoamericana es desafiada por el componente social/económico que particulariza la forma celebrativa del catolicismo. Existe una amplia dicotomía que divide a sus habitantes en dos sectores aún no integrados: la minoría “desarrollada” y la mayoría subdesarrollada que es explotada y colonizada por la minoría. En todos los campos, desde lo geográfico a lo religioso.²⁵² Esta desigualdad social, ha provocado sentimientos de lucha y resistencia; pero también, ha sido provocadora de construcción de sueños en todos los campos de la sociedad y ha tomado cuerpo en múltiples movimientos populares, políticos, intelectuales y religiosos.²⁵³

3.2.2 Minoría como fermento en la masa

Hoy por hoy la postura contemporánea de la realidad orienta la vida de los hombres con una contradicción. Por un lado tiene una inclinación por las manifestaciones masivas o multitudinarias. Pero al mismo tiempo, procura una construcción personalista del ser humano.²⁵⁴ Esa misma situación se ha arraigado en los procesos de evangelización eclesial, provocando el sentimiento de acompañamiento personal y masivo; como manifestación de la fe cristiana. Siendo este último el utilizado con mayor frecuencia dentro de nuestro ambiente religioso latinoamericano; puesto que se cree que a mayor número, hay mayor fuerza de convencimiento.

Lo anterior ha producido un estado de paralización en la evangelización de los pueblos, al convertirse la Iglesia en *administradora de la religiosidad implantada*²⁵⁵. Llegando incluso a ver los sacramentos en servicios administrados²⁵⁶ y no en expresiones para celebrar la vida de fe personal y comunitaria de los bautizados. De allí que los ojos estén puestos en el carácter cuantitativo y no cualitativo de la acción pastoral, opacando incluso la diversidad y pluralismo existente entre los creyentes y su comprensión de la fe como seguimiento²⁵⁷. Esto hace que los proyectos pastorales no afecten la realidad misma de las comunidades y las personas, ya que no se adaptan los procesos a la diversidad religiosa que subsisten en una misma comunidad. En palabras del teólogo José Antonio Pagola:

²⁵⁰Ibíd., 17.

²⁵¹Ibidem

²⁵²Gustavo Vallejo, Cristianismo y supersticiones en Latinoamérica. Rasgos de religiosidad popular latinoamericana (Caracas: Ediciones Paulinas, 1987), 49.

²⁵³Leonardo Boff, Quinientos años de evangelización. De la conquista espiritual a la liberación integral (Santander: Sal Terrae, 1992), 31.

²⁵⁴DM IV, 2.

²⁵⁵José Antonio Pagola, Acción pastoral para una nueva evangelización, op. cit., 23.

²⁵⁶Ibidem.

²⁵⁷Ibíd., 24.

Los miembros de nuestras Iglesias no son necesariamente convertidos al evangelio. La Iglesia ha dejado de ser la comunidad de los convertidos al mensaje de Jesús y se ha configurado como la gran masa de los bautizados.²⁵⁸

El riesgo es que se tenga como resultado de todo ello, el que solamente recaiga sobre el clero y los religiosos los procesos evangelizadores, porque la vinculación del laicado queda reducida al sostenimiento material y no desde una misión compartida; en la que se unan esfuerzos para celebrar el mensaje de Jesús como *Ekklesía*. Respondiendo a esto, todos los agentes de evangelización dentro de la Iglesia serían al mismo tiempo objeto y sujetos activos del proceso evangelizador, es decir, se daría paso a un sistema conjunto de formación y celebración de la fe. Para lograrlo se hace necesario optar por una nueva forma de comprensión de la misión eclesial. El laicado no como ayudante pasivo en la pastoral de la Iglesia, sino con una identidad propia²⁵⁹ y no como un “tapa agujeros” de la acción no realizada por el clero y los religiosos. Además es urgente una acción pastoral emprendida desde un laicado en formación, que luego sea fermento en la masa.

La participación cada vez más activa del laicado en las obras evangelizadoras debe propender un mayor acercamiento de la Iglesia a la problemática “profana” y un mayor interés por lograr una pastoral integral²⁶⁰, que sea respuesta a las preguntas actuales del hombre y mujer de nuestro tiempo. De esta forma, se procuraría una vivencia sacramental más activa, un anuncio kerigmático que responda a los problemas actuales de la sociedad y una evangelización vinculante, participativa y celebrativa; pero no masificante. Por eso será necesario vencer miedos y/o temores que subsisten en la mente de la Iglesia, producto de una evangelización que promulgaba separación y rupturas abismales entre los miembros de una misma comunidad eclesial.

La tarea de una nueva asimilación del proyecto evangelizador parte de una re-creación de los procesos pastorales²⁶¹ y de la vivencia de la espiritualidad religiosa; asociada a la Religiosidad Popular de nuestros pueblos. El paso de una pastoral de masas a una pastoral de minorías es capaz de ser fermento en la masa y se presenta como un reto urgente de la Iglesia y especialmente la que peregrina en América Latina.

3.3 Una espiritualidad cristiana comprometida con lo social

El espacio religioso popular de los pueblos latinoamericanos está marcado por una gran desigualdad social, que reclama de la institución eclesial una pastoral articulada, capaz de ofrecer un servicio cercano a la actual realidad social del pueblo. La Iglesia latinoamericana desde sus primeras presencias ha mantenido una cercanía a la realidad sufriente del pueblo latinoamericano, pero con pocas formas articuladas de respuesta. Se han levantado voces aisladas provenientes del magisterio eclesial ante la apremiante situación de pobreza, que afecta todos los aspectos de la vida de los habitantes de América Latina; pero en ocasiones

²⁵⁸Idem.

²⁵⁹Ibíd., 15.

²⁶⁰Ibíd., 50.

²⁶¹Leonardo Boff, *Quinientos años de evangelización*, Op. Cit., 26.

ha predicado el sufrimiento como medio para alcanzar la salvación, olvidando ser respuesta en el aquí y ahora de la historia a las situaciones deshumanizantes que se viven.

Es común encontrar en la espiritualidad de nuestros pueblos cristianizados, la imagen del Cristo sufriente como representación de lo que internamente sufren los hombres. La adoración de la cruz y del crucificado, marcan la Religiosidad Popular de la mayoría de nuestros pueblos, tal vez como búsqueda de una identidad humanizada que reclama una respuesta divina ante la impotencia humana.²⁶² De esta forma el recuerdo de la humanidad sufriente de Jesús, se convierte en el deseo más próximo de la Religiosidad Popular que procura una espiritualidad más cercana al contorno social que afecta las tierras amerindias.

De aquí, que el documento del Episcopado latinoamericano reunido en Medellín abriera el espacio para el acceso a Cristo, propiciando no solo su conocimiento sino el camino para creer en Él.²⁶³ De esta forma, los espacios noéticamente conocidos para acceder a Cristo (la liturgia, las comunidades de fe, entre otros), se enriquecen con la presencia de Cristo en la historia del hombre, tal como lo afirma el documento de Medellín cuando reza:

Cristo, activamente presente en nuestra historia, anticipa su gesto escatológico no sólo en el anhelo impaciente del hombre por su total redención, sino también en aquellas conquistas que, como signos pronosticadores, va logrando el hombre a través de una actividad realizada en el amor²⁶⁴.

Así mismo el pobre (como negación de Cristo y como acceso a Él), se consolida como espacio en el que el cristiano debe fijar su mirada para ayudar a construir el Reino de Dios, que rechaza todo tipo de marginación y opresión entre los hombres.²⁶⁵ Ese fue uno de los núcleos fundamentales de la predicación de Jesús, quien no hizo otra cosa sino dar a conocer al Padre²⁶⁶. De esto se deduce que la vivencia cristiana (desde el fundamento evangélico), propone un impacto en la vida social de los hombres²⁶⁷; puesto que la fe se da en un ambiente concreto: la historia y los hombres que la construyen. De esta forma, la

²⁶²Jon Sobrino, Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la cristología (Santander: Sal Terrae, 1982), 18.

²⁶³Ibíd., 19.

²⁶⁴DM Intr., 5.

²⁶⁵ **Mt 25, 31-46:** Cuando el Hijo del Hombre venga en su gloria rodeado de todos sus ángeles, se sentará en el trono de gloria, que es suyo. Todas las naciones serán llevadas a su presencia, y separará a unos de otros, al igual que el pastor separa las ovejas de los cabritos y pondrá a aquellas a su derecha y a estos a su izquierda. Entonces el Rey dirá a los que están a su derecha: «Vengan, benditos de mi Padre, y tomen posesión del reino que ha sido preparado para ustedes desde el principio del mundo. Porque tuve hambre y ustedes me dieron de comer; tuve sed y ustedes me dieron de beber. Fui forastero y ustedes me recibieron en su casa. Anduve sin ropas y me vistieron. Estuve enfermo y fueron a visitarme. Estuve en la cárcel y me fueron a ver.» Entonces los justos dirán: «Señor, ¿cuándo te vimos hambriento y te dimos de comer, o sediento y te dimos de beber? ¿Cuándo te vimos forastero y te recibimos, o sin ropa y te vestimos? ¿Cuándo te vimos enfermo o en la cárcel y fuimos a verte? El Rey responderá: «En verdad les digo que, cuando lo hicieron con alguno de los más pequeños de estos mis hermanos, me lo hicieron a mí.»

²⁶⁶ Cfr. Jn 8, 19.

²⁶⁷Jon Sobrino, Jesús en América Latina, op. cit., 24.

propuesta de liberación contenida en los evangelios va de la mano de la respuesta a la degradación social; que demanda una praxis cristiana en la historia humana²⁶⁸. Así, la adhesión a la fe cristiana va acompañada de una actitud-respuesta ante la injusticia, desasosiego y miseria en la que viven millones de personas en el mundo.

3.3.1 Una lectura social hecha desde América Latina

Para los teólogos de la liberación, existe una convicción clara que parte de la realidad propia de Latinoamérica. Proponen como punto hermenéutico para leer el Evangelio, al pobre y la realidad que le impide levantarse de su miseria. Así, en palabras de J. Sobrino:

“...el Evangelio de Jesús es buena nueva para los pobres y que los pobres son la clave para acercarnos hoy al Evangelio. La importancia de esta afirmación, hoy tan repetida y evidente, es que, como ha recordado G. Gutiérrez, lo que está al inicio de la teología de la liberación es el tema de la pobreza y el tema de Mt 25, y rechaza una cierta interpretación de que «la teología de la liberación se hallaba, en un primer momento, exclusivamente centrada en el tema del Éxodo y en el Antiguo Testamento».²⁶⁹

Al mismo tiempo, la Teología Latinoamericana recalca a los seguidores de Jesús, la exigencia de la conversión del pecado y el compromiso por construir el Reino²⁷⁰ en la justicia, la configuración del creyente con la persona misma de Jesús bajo un nuevo impulso que no acaba con el espíritu de la ley, sino que airea el encuentro de Dios con los hombres por medio de la vivencia de las bienaventuranzas; como proyecto de consolidación del Reino de Dios entre los hombres de todo tiempo y lugar.

Desde Jesús (vida pública, muerte y Resurrección), se configura un proyecto de vida que al mismo tiempo devela la imagen de Dios a los hombres. Esto indica que Jesús desde su vida en relación con el Padre, muestra a Dios que es vida, que desea comunicar vida y salvación a todos los hombres y mujeres.²⁷¹ De aquí que:

Jesús anuncia a Dios como quien viene y se acerca en su reino, rompiendo la simetría de un Dios posiblemente lejano o cercano, posiblemente salvador o condenador. Dios se acerca, y eso significa que Dios es realmente amor y gracia. Ese Dios que quiere la salvación de todos y de todo es para Jesús un Dios de los pobres, por quienes siente especial predilección y ternura²⁷²

De esta forma los acontecimientos de la Cruz y la Resurrección son momentos que develan una revolucionaria concepción de Dios. El Dios de Jesús, se muestra presente y cercano en

²⁶⁸Ibíd., 25.

²⁶⁹Ibíd., 27.

²⁷⁰Ibíd., 32.

²⁷¹Ibíd., 33.

²⁷²Idem.

la crucifixión²⁷³ y sujeto activo de la resurrección, quien llama a la vida a Aquel que fue crucificado y sepultado.²⁷⁴ De esta forma, al estar Dios al lado de Jesús en todos los momentos de su vida, nos recuerda que también está al lado de los horrores acaecidos en la historia humana,²⁷⁵ comunicando lo esencial de su ser, ya que Él es amor.²⁷⁶

3.3.2 La vida de Jesús: un llamado al compromiso social

El actuar de Jesús, su vida, sus gestos y su relación con el Padre, historiza el amor de Dios²⁷⁷, lo hace creíble y palpable en el espacio y tiempo humanos. En la obra joánica se nos recuerda con tres frases concretas la experiencia de cercanía y la revelación del Dios de Jesús: “*En esto se hizo visible el amor de Dios: en que envió al mundo a su Hijo único para que nos diera vida*”²⁷⁸; “*Dios es amor*”²⁷⁹; “*Si Dios nos ha amado tanto, es deber nuestro amarnos unos a otros*”²⁸⁰. De ahí que la presencia de Dios en medio de la historia de los hombres invita a la vivencia de la caridad, la compasión, la solidaridad y la esperanza.²⁸¹ El teólogo Jon Sobrino nos recuerda, desde esta perspectiva que:

Si personas y comunidades siguen a Jesús, si anuncian el reino de Dios a los pobres; si buscan la liberación de todas las esclavitudes; si buscan que todos los hombres, sobre todo la inmensa mayoría de hombres y mujeres crucificados, vivan con la dignidad de hijos de Dios; si tienen la valentía de decir la verdad, que se traduce en denuncia y desenmascaramiento del pecado, y la firmeza de mantenerse en los conflictos y persecución que ello conlleva; si en ese seguimiento de Jesús realizan su propia conversión del hombre opresor al hombre servicial; si tienen el espíritu de Jesús, con entrañas de misericordia, con corazón limpio para ver la verdad de las cosas, si no se entenebrece su corazón aprisionando la verdad de las cosas con la injusticia; si al hacer la justicia buscan la paz y al hacer la paz la basan en la justicia; si hacen todo eso siguiendo a Jesús y porque así lo hizo Jesús, entonces están creyendo en Jesucristo²⁸²

Con lo anterior queda claro que, toda experiencia de seguimiento de Jesús debe ser *performativa* y reconstructora de las estructuras subyacentes al entorno social en el que viven quienes dicen asumir el estilo de vida evangélico, anunciado por Jesús de Nazaret. No desde una postura filantrópica, sino como consecuencia de una transformación identitaria del creyente como *hombre nuevo*. Esto diferenciaría el compromiso social de los cristianos, de los trabajos comunitarios de las organizaciones gubernamentales y no gubernamentales.

²⁷³ Cfr. Mt 27, 50; Jn 19,30

²⁷⁴ Cfr. 1Cor 15, 3-5

²⁷⁵ Jon Sobrino, Jesús en América Latina, op. cit., 34.

²⁷⁶ Cfr. 1Jn 4, 8

²⁷⁷ Jon Sobrino, Jesús en América Latina, op. cit., 35.

²⁷⁸ 1Jn 4,9

²⁷⁹ 1Jn 4,8

²⁸⁰ Jn 4,11

²⁸¹ Jon Sobrino, Jesús en América Latina, op. cit., 36.

²⁸² *Ibíd.*, 92-93.

3.3.3 Espiritualidad cristiana y entorno social

La espiritualidad cristiana tiene como uno de sus pilares el “*hacer la voluntad divina*”, para ello debe discernir si el actuar y el pensar se encuentran en estrecha relación o si existe un divorcio entre ambos. A este acto humano/divino se le conoce con el nombre de “*discernimiento*”. Que puede definirse como *un proceso en el cual la voluntad de Dios realizada verifica también la voluntad de Dios pensada*²⁸³. Pero para lograr ese discernimiento el creyente o grupo de creyentes debe mantener una relación equilibrada entre su experiencia de encuentro con Dios y la realidad circundante. De lo contrario, al tender a uno de los dos polos provocaría poca objetividad en la respuesta, cayendo en el fanatismo o en la incredulidad.

De ahí que sea necesario afirmar que *la espiritualidad no es otra cosa que el espíritu del sujeto, personal y grupal, en cuanto relacionado con la totalidad de la realidad*²⁸⁴. Esta postura permite ligar la espiritualidad al sujeto creyente, evitando la dicotomía entre ambos (vida espiritual/ vida en sociedad). Al mismo tiempo, que vincula la realidad en su totalidad a la experiencia espiritual de quien se dice creyente. Bajo esta premisa, el seguimiento de Jesús pasa de ser una relación segmentada entre ámbitos autónomos (espacios teofánicos/espacios mundanos), a una comprensión vinculante de lo espiritual y el entorno socio-cultural.

Para el teólogo latinoamericano Jon Sobrino esta cercanía de la espiritualidad cristiana a la realidad es un reclamo del mismo Dios que condena la negación que el sujeto hace de la verdad de la realidad, siendo deshonesto con lo real.²⁸⁵ Esto lo confirma el famoso pasaje de Romanos 1, 18, que afirma: “*La cólera de Dios se revela contra la impiedad e injusticia de los hombres que aprisionan la verdad en la injusticia*”. Así, el desconocimiento de lo real desvirtúa el seguimiento de Jesús y las consecuencias del Reino de Dios anunciado por Él.

Por eso urge una auténtica religiosidad/espiritualidad que vaya de la mano de una aprehensión de la realidad social en la que se habita y que afecte todo el contexto vital de los creyentes. La misma vida de Jesús muestra la cercanía de Dios a la realidad de los hombres (Por eso sus milagros) y desde la encarnación del Verbo de Dios,²⁸⁶ empieza a consolidarse la construcción del Reino de Dios. Por tanto, una auténtica espiritualidad surge de una experiencia espiritual intensa, que luego se tematiza y se testimonia²⁸⁷

En Jesús el rostro del otro devela una necesidad que reclama una respuesta, por ello la realización de los milagros en la vida pública del Hijo de Dios, buscan restablecer la dignidad desfigurada de los sufrientes. Así mismo el cristiano, llamado a configurarse con su maestro, asume los gestos de Jesús y se deja interpelar por la realidad situacional del otro y procura una respuesta social; que parte de una experiencia con lo divino.

²⁸³ *Ibíd.*, 209.

²⁸⁴ Jon Sobrino, *Libración con espíritu. Apuntes para una nueva espiritualidad*, op. cit., 24.

²⁸⁵ *Idem.*

²⁸⁶ Cfr. Jn 1,1

²⁸⁷ Gustavo Gutiérrez, *Teología de la Liberación. Perspectivas* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1980), 267.

3.4 Reivindicación de la memoria cultural.

Ante la complejidad del ser humano, se ha pretendido identificarlo desde sus características más comunes que le permiten estar por encima del resto de los seres creados. Así, el hombre se ubica dentro del cosmos con mayor importancia que los otros seres animados; considerándose un animal racional, un ser religioso, con capacidad comunicativa y expresiva. Pero el filólogo Ernesto Cassirer ubica al hombre en un universo no solo físico, sino simbólico; en el que interactúa y llega a conversar con una realidad marcada por signos y símbolos:

La realidad física parece retroceder en la misma proporción que avanza la actividad simbólica. En lugar de tratar con las cosas mismas, en cierto sentido conversa constantemente consigo mismo. Se ha envuelto en forma lingüísticas, en imágenes artísticas, en símbolos míticos o ritos religiosos, en tal forma que no puede ver o conocer nada sino a través de la interposición de este medio artificial²⁸⁸.

De aquí que para E. Cassirer surja una nueva concepción de hombre, como animal simbólico:

El lenguaje ha sido identificado a menudo con la razón o con la verdadera fuente de la razón, aunque se echa de ver que esta definición no alcanza a cubrir todo el campo. Porque junto al lenguaje conceptual tenemos un lenguaje emotivo; junto al lenguaje lógico o científico, el lenguaje de la imaginación poética. Primariamente, el lenguaje no expresa pensamientos o ideas sino sentimientos y emociones (...). Los grandes pensadores que definieron al hombre como animal racional no eran empiristas ni trataron de proporcionar una noción empírica de la naturaleza humana. Expresaban un imperativo ético fundamental. La razón es un término inadecuado para abarcar las formas de vida cultural humana en toda su riqueza y diversidad, pero todas estas formas son simbólicas. Por tanto, en lugar de definir al hombre como un animal racional lo definiremos como un animal simbólico²⁸⁹.

Todo lo concebido por el filólogo Cassirer permite descubrir en el hombre su capacidad creadora; al configurar un mundo entrelazado entre el símbolo y el significado que da paso a su ser cultural. De ahí que sea la cultura la base en el que se fundan las demás funciones características del ser humano: la política, la economía, el pensamiento y la misma concepción religiosa y sus expresiones. Por eso en nuestro estudio sea hace pertinente tener claro la estrecha relación que existe entre la Religiosidad Popular y la cultura, como lugar en el que se desarrolla una experiencia de encuentro con lo divino; en este caso dentro de la experiencia cristiana; llegando a convertirse ésta en un espacio teológico que ha sido muchas veces subestimado y poco valorado.

²⁸⁸Ernesto Cassirer, *Antropología cultural*. (Bogotá: FCE, 1976), 448.

²⁸⁹*Ibid.*, 48-49.

3.4.1 La Religiosidad Popular y la memoria cultural de nuestros pueblos

Con la llegada del cristianismo al continente americano, confluye una diversidad de símbolos religiosos que terminan configurándose en una nueva forma de expresión del mundo religioso católico. Al mismo tiempo, las bases culturales de los pueblos nativos y de quienes trajeron consigo la simbólica religiosa cristiana, sufren transformaciones que van prefigurándose como una nueva realidad que marca el estilo de vida de nativos y foráneos; sin desconocer la irrupción abrupta en los códigos religiosos de los habitantes de América Latina.

De la misma forma los estilos de vida y las necesidades fueron demarcándose con el paso del tiempo a partir de unas nuevas perspectivas culturales, afectadas muchas de ellas por el aspecto religioso. De ahí, que la Religiosidad Popular se encuentra dentro de la cultura²⁹⁰. Por eso al llegar el cristianismo a las tierras americanas, se configura de diversas formas de acuerdo al sitio en que se fue fecundando o imponiendo.

Resulta fácil mirar negativamente los rasgos autóctonos que poseen las tradiciones religiosas católicas de nuestro continente, al ser interpretadas por una lectura rígida del magisterio eclesial. Pero al mismo tiempo, resulta difícil desentrañar las consecuencias o elementos originarios que llevaron a la consolidación de las actuales expresiones de Religiosidad Popular. Por ello, hay quienes plantean la apresurada eliminación de elementos propios de las culturas ancestrales de nuestra América, acabando con la totalidad de lo que queda de memoria cultural.

Ahora bien, resulta oportuno configurar una estrategia que permita discernir y consolidar un auténtico seguimiento de Jesús sin desconocer los vestigios culturales que perviven en lo más profundo de las expresiones de Catolicismo Popular. Podríamos encontrar superstición, fanatismo, magia, sectarismo y al mismo tiempo tendencias masificantes. Con estas palabras lo afirma el documento conclusivo de la Conferencia de Medellín:

Sus expresiones pueden estar deformadas y mezcladas en cierta medida con un patrimonio religioso ancestral, donde la tradición ejerce un poder casi tiránico; tienen el peligro de ser fácilmente influidas por prácticas mágicas y supersticiones que revelan un carácter más bien utilitario y un cierto temor a lo divino, que necesitan de la intercesión de seres más próximos al hombre y de expresiones más plásticas y concretas. Esas manifestaciones religiosas pueden ser, sin embargo, balbuceos de una auténtica religiosidad, expresada con los elementos culturales de que se dispone²⁹¹.

Por otra parte, se identifican componentes como la festividad, la búsqueda de lo divino, la comunitariedad, la necesidad de ayuda social, entre otros; que también relucen en las prácticas de Religiosidad Popular. Además, Lograr sustraer los elementos esenciales de la cultura vinculados a esta forma popular de lo religioso (sin desvirtuar la propia identidad

²⁹⁰Germán Neira, Religión popular católica latinoamericana. Tres líneas de interpretación (1960-1980) (Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2007), 132.

²⁹¹DM IV, 4.

cultural de los pueblos), para luego articular la propuesta de Jesús de Nazaret; resulta ser un reto para el catolicismo actual; que debe terminar en la construcción de una *teología de la historia* que desentrañe desde la propia cultura, los signos salvíficos y sienten las bases a la consolidación del seguimiento de Jesús²⁹². Esto hace que se develen los elementos significativos en los que pueda presentarse el proyecto de Dios como opción vital. Para ello se propone en el Documento conclusivo de Santo Domingo (SD) lo siguiente:

... se han de buscar las nuevas expresiones que permitan evangelizar los ambientes marcados por la cultura urbana e inculturar el evangelio en las nuevas formas de la cultura adveniente. La Nueva Evangelización tiene que inculturarse más en el modo de ser y de vivir de nuestras culturas, teniendo en cuenta las particularidades de las diversas culturas, especialmente las indígenas y afroamericanas... La Nueva Evangelización exige la conversión pastoral de la Iglesia.²⁹³

Entonces, el *ethos cultural* permanecerá en la memoria y el Evangelio de Jesús podrá comunicarse desde una concepción diversa (culturalmente hablando), pero con capacidad de lograr la configuración del proyecto de vida manifestado por Jesús de Nazaret. Ello implica procurar el contacto con el pueblo, luego ir al centro de sus culturas y conocer la realidad; para después saber leer la simbólica religiosa que acompañan sus ritos y formas de Religiosidad Popular²⁹⁴.

3.4.2 Una liturgia festiva e inculturada

Es común encontrar que al lado de las manifestaciones de la Religiosidad Popular pervivan acciones coloridas y festivas, propias de las culturas que las practican y que han ido configurando a sus costumbres las tradiciones cristianas. Encontramos en el continente americano liturgias asociadas al baile, la música y los adornos vistosos. Todo ello hace notar la importancia que debe tener lo festivo y la capacidad de inculturación en el que se ha ido configurando el cristianismo. En el caso de Latinoamérica la diversidad étnica y cultural permite adentrarnos a una riqueza que ha dado formas propias de festejar la experiencia de encuentro con Cristo; sin desconocer las acciones deshumanizantes que se injertan en algunas de estas manifestaciones de lo religioso.

Pero no puede desconocerse que lo festivo de la liturgia popular evoca una realidad que abre paso a una comprensión cristiana más cercana y vivencial del encuentro con Jesús. Por lo general, la Religiosidad Popular trae consigo la celebración cíclica de actos (fiestas patronales, fiestas conmemorativas a eventos vitales de los pueblos, entre otros), que por lo general dan sentido a un acontecimiento que ha marcado la vida; porque algo sucedió en un punto de la historia que merece ser recordado, rememorado y celebrado. Y el producto de

²⁹²Germán Neira, Religión popular católica latinoamericana. Tres líneas de interpretación (1960-1980), op. cit., 132.

Ibíd., 133.

²⁹³SD 29.

²⁹⁴Germán Neira, Religión popular católica latinoamericana. Tres líneas de interpretación (1960-1980), op. cit., 132.

ello desencadena un movimiento que interrumpe la cotidianidad y la rutina para dar paso a una praxis religiosa que toca la propia vida de los miembros de una sociedad.²⁹⁵

De ahí que lo festivo de la Religiosidad Popular permite la construcción de elementos simbólicos que adquieren un significado; que a su vez se encuentran ligados a un lenguaje verbal y no verbal; procurando una transmisión de valores que pueden ser aprovechados para el anuncio del Evangelio. Gestos como el baile, el canto, la comida, entre otros elementos asociados son expresiones que muestran la simbólica de la fiesta²⁹⁶ y la capacidad de inculcación que tienen las celebraciones propias de la liturgia eclesial. Todo ello termina en el llamado a una dimensión comunitaria,²⁹⁷ que pastoralmente puede convertirse en el acontecimiento espacio-temporal en el que puede ir creciendo la cercanía con la persona de Jesús, sin desvalorar las tradiciones de antaño que poseen los pueblos.

Eso sí, provocando un movimiento metanóico en el que toda experiencia deshumanizante y vacía de sentido quede por fuera del acto celebrativo que evoca la presencia de Dios en la historia personal y comunitaria. De esta forma la religiosidad Popular conservando lo festivo, no se desvincula de la construcción del Reino de Dios en el aquí y ahora de la historia. Por tanto, lo festivo e inculcador del Catolicismo Popular provoca un comportamiento en camino al encuentro con la persona de Jesús de Nazaret.

3.5 La Religiosidad Popular y el encuentro con Jesús, el Cristo

Toda la novedad bíblica se encuentra en el querer de Dios, de establecer una experiencia dialógica con el hombre²⁹⁸ y de muchas maneras ha intentado hacerlo; pero ha sido en Jesús, el Emmanuel, en quien se ha alcanzado la plenitud de esa Revelación y en quien se cumplen las promesas hechas por Dios; creídas y profesadas por el cristianismo²⁹⁹. De ahí que propender por una propuesta de resignificación de la Religiosidad Popular vincule el acercamiento del creyente a la Sagrada Escritura, como fuente de revelación cristiana.

Por eso, relacionar la Escritura en el acompañamiento al Catolicismo Popular facilitará la comprensión del ser cristiano como *concreción histórica del Evangelio*³⁰⁰ y objetivación del proyecto de Dios que se hace visible a los hombres a partir de la Encarnación del Verbo, que provoca en los creyentes posteriores encarnaciones³⁰¹ del Evangelio en las realidades concretas de la vida y de la historia. Además se convierten (los cristianos), en signos que comprenden y captan el mensaje de Jesús; pero sin obviar la incorporación en el procesos de construcción de la historia³⁰².

²⁹⁵ Isabel Corpas, Teología de los sacramentos. (Bogotá: San Pablo, 2005), 32-33.

²⁹⁶ Idem.

²⁹⁷ Idem.

²⁹⁸ Cfr. *Verbum Dei* 6

²⁹⁹ Cfr. Hb 1,1-2

³⁰⁰ Leonardo Boff, Iglesia carisma y poder (Bogotá: Indo-American Press Service, 1987), 119.

³⁰¹ *Ibid.*, 121.

³⁰² Juan Luis Segundo, Teología abierta para el laico adulto. Esa comunidad llamada Iglesia (Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohle, 1968), 125.

3.5.1 Una religiosidad que hace anamnesis de Jesús

Ante la dificultad de aprehender la diversidad inherente en la Religiosidad Popular Latinoamericana (debido a sus multiformes expresiones), pareciera que el camino más fácil fuera el demarcar un único horizonte evangelizador que introduzca como por medio de un embudo toda la rica y variada expresión del Cristianismo Popular, especialmente el latinoamericano.

La historia de la teología nos muestra que cuando el movimiento cristiano, fue asumiendo nuevas realidades geográficas, culturales y lingüísticas; vio la necesidad de actualizar el mensaje que había sido recibido desde los apóstoles, hasta *los embajadores más ilustres de la palabra de Dios*³⁰³, que expusieron con la voz y sus escritos a la persona de Jesús de Nazaret, el Cristo; como lo afirma Eusebio de Cesaréa.

Desde estas nuevas realidades, surgen diversas lecturas teológicas/cristológicas (que no siempre fueron vistas con buenos ojos), y que intentaron dar razón del Maestro de Galilea: donatismo, subordinacionismo, monarquianismo, origenismo, patripasianismo, gnosticismo, arrianismo, entre otros. Y junto a estos intentos de comprensión teológica/cristológica, se encuentran grandes personajes que pretenden “rememorar”, desde formas lingüísticas y teológicas (propias de su contexto), una propuesta de seguimiento que tiene sus raíces en tierra semita. Lo anterior, nos permite decir que, el seguimiento de Jesús fue adquiriendo nuevas lecturas contextualizadas; que buscaron “*hacer memoria*” del Maestro, pero asumiendo las realidades propias de su *sitz im leben*.

El desconocimiento de estas adaptaciones que fue asumiendo el cristianismo a lo largo de los siglos procuraría una acelerada respuesta que identificaría una sola manera de asumir la propuesta del Reino predicada por Jesús. Y allí saldría mal librada la Religiosidad Popular y sus elementos re-significados por la tradición cultural. Anteriormente, ya se mencionaba la propuesta de consolidar una teología de la historia que devele el proceso de Revelación y su encuentro con las culturas latinoamericanas; que dio paso a liturgias populares que aún se conservan en la actualidad.

Por tanto parece pertinente lograr una mayor comprensión de esta propuesta teológica, y se hace necesario vincular la Religiosidad Popular con la visión anamnética del seguimiento de Jesús. Para ello, la categoría teológica de “*razón anamnética*”, desarrollada por el teólogo Johann Baptist Metz, quien retomando a Rahner, ve el cristianismo como una “*síntesis transmitida en Jesús, entre la fe de Israel y el espíritu griego*”.³⁰⁴ Esto permitirá una construcción de la propuesta de teología de la historia, aplicándola al Catolicismo Popular Latinoamericano.

Pero, ¿cómo ser discípulo hoy de un Maestro, del que sólo conocemos por datos escriturísticos y por tradiciones que han sufrido modificaciones con el paso del tiempo y que han asumido posturas diversas a luz del encuentro del Evangelio con las diversas culturas?

³⁰³ Cfr. Historia Eclesiástica I; 1,1.

³⁰⁴ J.B. Metz, Por una cultura de la memoria (Barcelona: Anthropos, 1999), 74.

Recurriendo a la sentencia bíblica de Hebreos 13,8: “*Jesucristo es el mismo ayer, hoy y siempre*”; puede deducirse que el núcleo fundamental del seguimiento siempre será la persona de Jesús y que su mensaje será igual, pero tendrá lecturas diversas de acuerdo al contexto vital de sus discípulos. Pero, ¿cómo comprender al Maestro y su mensaje sin caer en el relativismo o el fundamentalismo?

Es aquí, donde el concepto de “*razón anamnética*” puede ayudarnos. El pensar anamnético (donde confluyen la historia y la memoria), puede llegar a salvar aquello que no queremos perder³⁰⁵, en este caso lo fundamental del seguimiento: la persona misma de Jesús de Nazaret, el Cristo. Por un lado, la “razón” nos facilita el acercamiento histórico, desde las ciencias, a la persona de Jesús. Y por otro, la “anamnesis” brinda “al que sigue” la oportunidad de otear el mensaje de su Maestro, pero con la posibilidad de actualizarlo a su propio *contexto*. Así, el seguimiento pasa de ser algo especulativo, para convertirse en una opción vital que puede argumentarse y enriquecerse desde la diversidad cultural; en este caso la que se halla inmersa en el Catolicismo Popular de América Latina.

Por todo lo anterior, se puede señalar que, ser discípulo hoy implica volcar la mirada a la persona misma de Jesús, el Cristo; acudiendo al dato histórico con una posterior mirada anamnética; que permita pasar de lo “*historicista*”, a una lectura contextualizada; que sea congruente a los cambios epocales y culturales³⁰⁶, que implican una respuesta no especulativa sino argumentativa de quienes dicen seguir a Jesús, el Cristo de Dios. Aquí, encuentra sentido el asumir y ver la Religiosidad Popular en sentido anamnético del seguimiento de Jesús. Reconociéndole el interés por mantener viva una experiencia de fe, que no implica el desconocer acciones y elementos que deben ser re-significados desde las fuentes de la Revelación cristiana; principalmente la Sagrada Escritura, cuya inculturación debe ayudar a fermentar desde dentro la cultura local pero evitando adaptaciones superficiales del Evangelio.³⁰⁷

3.5.2 Religiosidad Popular y encuentro con la Escritura

Parece urgente para la Iglesia Latinoamericana propender un proceso de acercamiento del mundo religioso popular a la Escritura, como manifestación plena de la Revelación dada en Jesús de Nazaret³⁰⁸. Al mismo tiempo que se explicita un reto para quienes orientan las comunidades de llegar a la consecución de este objetivo propuesto para la Iglesia que peregrina en nuestro continente. De ahí que toda la acción pastoral y de acercamiento al Catolicismo Popular debe estar orientada al encuentro profundo con la persona de Jesús; teniendo como fundamento la Sagrada Escritura, como fuente de Revelación en el quehacer teológico y pastoral.³⁰⁹

³⁰⁵ Jürgen Habermas, *Israel o Atenas* (Madrid: Editorial Trotta, 2001), 90.

³⁰⁶ Hans Küng, *Una ética mundial para la economía y la política* (Madrid: Trotta, 1999), 18.

³⁰⁷ Cfr. *Verbum Dei*, 114

³⁰⁸ Cfr. DA 247

³⁰⁹ Cfr. *Dei Verbum* 10

Además, todo este propósito de resignificación de la Religiosidad Popular procura responder a lo expuesto por los pastores latinoamericanos en el documento conclusivo de Medellín cuando afirman:

Que se impregnen las manifestaciones populares, como romerías, peregrinaciones, devociones diversas, de la palabra evangélica. Que se revisen muchas de las devociones a los santos para que no sean tomados sólo como intercesores sino también como modelos de vida de imitación de Cristo. Que las devociones y los sacramentales no lleven al hombre a una aceptación semifatalista sino que lo eduquen para ser co-creador y gestor con Dios de su destino³¹⁰.

Acercar la Escritura a la Religiosidad Popular facilitará en el sujeto creyente la capacidad de asimilar su historia personal y comunitaria como un acontecimiento espacio-temporal en camino de salvación, en el que Dios actúa y el hombre se convierte en protagonista y no simple sujeto pasivo; que espera recibir solamente la gracia del cielo. Y su fe deja de ser una adhesión cultural y se transforma en una asimilación existencial e identitaria con Evangelio de Jesús. Por tanto, la experiencia de fe llegaría a una nueva comprensión vivencial que estaría acompañada de los procesos culturales ya existentes. Pero entendidos desde una nueva realidad teológica-bíblica, que necesariamente toca la propia vida de los creyentes.

El resultado de este objetivo es la consolidación de una pastoral eclesial que permita vincular la fe popular con la profundidad del seguimiento de Jesús; pasando de la concepción de una tradición hereditaria o asumida como grupo social a una visión de fe que vaya de la mano con la conversión y decisión personal de asumir un proyecto de vida como es el que presenta Jesús en el Evangelio³¹¹. Así pues, tendría que desaparecer de la pastoral eclesial todo interés de aprensión de masas y el deseo desenfrenado de consecución de recursos económicos (provenientes de la pastoral de masas), que se suscita dentro de expresiones religiosas, y que urge ser re-significadas en algunos de sus elementos constitutivos.

La finalidad de configurar las expresiones populares a la comprensión y vivencia del seguimiento de Jesús, desde la Sagrada Escritura, no es un intento por menoscabar las manifestaciones de Religiosidad Popular sino más bien, el deseo de proporcionar un medio eficaz para consolidar y edificar una experiencia de fe que toque la propia existencia y la participación activa en la vida comunitaria; tal como lo afirma el teólogo de la liberación Leonardo Boff cuando afirma:

Mediante la lectura de la Biblia, el pueblo hace propia la Palabra de Dios y su interpretación, hecha siempre en comunidad y confrontando la fe y la vida, dentro de un espíritu de comunión eclesial. A partir de la Palabra de Dios, el pueblo aprende a pronunciar el mundo, a descodificar la realidad, a criticar las injusticias sociales y a descubrir el proyecto de

³¹⁰DM IV, 5

³¹¹José Antonio Pagola, Acción pastoral para una nueva evangelización, op. cit., 22.

Dios, que es el de un mundo de hermanos y hermanas en la perspectiva del Reino de la Trinidad, la mejor de las comunidades³¹²

Toda esta intención la expresa L. Boff como la asimilación de la Escritura desde el elemento esencial y performativo de la propia vida como seguimiento de la persona de Jesús, pero en comunidad. Además, debe procurarse un acercamiento que vincule lo exegético, lo teológico, lo pastoral y también lo existencial de la Palabra de Dios; como experiencia actuante de Yahvé en la historia de los hombres y de estos como co-creadores la historia salvífica.

3.5.3 La Religiosidad Popular y Cyberia³¹³ (ciber-espacio)

Al lado de los cambios sociales, culturales, económicos, religiosos, entre otros; ha surgido un acelerado desarrollo del mundo cibernético; que han procurado una transformación en los procesos comunicativos de los hombres. Somos partícipes de un avanzado sistema nominado Web³¹⁴ y de plataformas que permiten en diferentes niveles la interacción por medio de chat, video llamadas, entre otras y la (re) construcción de sitios web a partir de la diversidad de gustos y necesidades del consumidor virtual, facilitando el diseño de espacios que involucran cuanto aspecto social existe, incluyendo un impacto en las dinámicas religiosas.

Así, la virtualidad se ha convertido en mediación comunicativa entre los hombres. Pero aún más, entre una determinada acepción de la trascendencia y la comunicación de la misma a la humanidad; como espacio dialógico en el que el hombre habla a Dios por medio de imágenes contenidas en la Escritura y que los “*cyberianos*” actualizan en imágenes acordes a su situación actual. En otras palabras, es la forma de hacer saber al mundo qué siento sobre Dios. Pero a simple vista, pareciera no encontrarse dentro de *Cyberia* grandes elucubraciones teológicas o impresionantes sistematizaciones de conceptos doctrinales o manejo histórico crítico de la Sagrada Escritura o reflexiones sobre la moral cristiana; pero sí podemos encontrar la convergencia de experiencias religiosas que tal vez se encuentran marcadas por procesos de catequización o son producto de la Religiosidad Popular que han estado vinculados al proceso “*experencial*” con lo divino.

Toda esta realidad en la que se ve sumergida el hombre de hoy, interpela toda la actividad eclesial y reclama el reconocimiento de estos lugares del ciberespacio como lugares teológicos, que faciliten al teólogo y evangelizador, descubrir y hacer lectura del movimiento religioso que subyace en el mundo contemporáneo y poder así, comunicar el mensaje de Jesucristo; como lo hizo Pablo en el Areópago, cuando presentó la propuesta de Jesús en un espacio nuevo para el cristianismo.³¹⁵ Se convierte en un reto para los

³¹²Leonardo Boff, *Quinientos años de evangelización*, op. cit., 80.

³¹³Nombre que ha sido adaptado a todo el mundo virtual y la actividad interactiva con todo lo relacionado con la Web.

³¹⁴Universidad Carlos III de Madrid, “Web 3.0, Web 2.0 y Web 1.0”,:

<http://web30websemantica.comuf.com/diferenciasweb3-0web2-0web1-0.htm>

³¹⁵Cfr. Hch 17, 22-31.

pastoralistas y teólogos el afrontar este nuevo espacio en el que la Religiosidad Popular sigue estando presente.

La experiencia religiosa que pervive en el ciberespacio provoca algunas propuestas para la teología y toda la actividad eclesial; que podría procurar un mayor acercamiento a esta realidad religiosa actual. A los apasionados de la moral, les propone el estudio del sujeto moral que interactúa en *Cyberia* (ya algo se ha estudiado con la net-etnografía³¹⁶). A los biblistas, el interés por dilucidar la influencia que ciertos textos bíblicos que tienen cierta influencia en la vida del creyente. Los sistemáticos por su parte, podrían profundizar en los modos de utilización de los conceptos teológicos y el estudio de la simbólica utilizada en la Web; puesto que en ella se encuentra una gran cantidad de imágenes o pinturas que podrían reflejar el tipo de experiencia religiosa-cristiana que tiene el hombre contemporáneo.

3.6 Conclusiones

Los cambios de época, las transformaciones sociales, culturales, políticos, económicos y religiosos, se convierten en plataformas que interpelan el actuar del *homo religiosus* latinoamericano y la acción de la Iglesia Latinoamericana. Al mismo tiempo, estos cambios hacen que la Religiosidad Popular, que ha pervivido en el transcurso del tiempo con ciertas modificaciones, se enfrente a una serie de cuestionamientos que confrontan la experiencia religiosa popular del Catolicismo Latinoamericano y las propuestas evangelizadoras de la Iglesia que peregrina en este continente.

Parece pertinente una re-significación del Catolicismo Popular, sin desconocer las raíces culturales en las que ha surgido la experiencia religiosa del habitante amerindiano. Las nuevas perspectivas eclesiales que invitan a una lectura integral de la realidad, asociando el mundo de lo religioso al mundo civil; leído no desde polos opuestos sino desde una aproximación histórica salvífica en la que Dios actúa y el hombre es garante de la construcción del Reino de Dios en el aquí y ahora.

Surge entonces la necesidad de una nueva aproximación a la Religiosidad Popular desde una pastoral que se esfuerza por defender y asegurar la vida cristiana de los creyentes como agentes activos en la comunidad y que al mismo tiempo esté encaminada a suscitar y edificar una Iglesia viva,³¹⁷ con visión integral en la que se valoren las construcciones culturales y los cambios epocales; sin desvirtuar lo esencial del anuncio cristiano.

De allí que una nueva aproximación al mundo religioso reclama una posición clara ante la vivencia sacramental y religioso popular, teniendo en cuenta que: *El sacramento está más en el momento de llegada que en el punto de partida.*³¹⁸ Esto provocaría un acercamiento a todas las realidades humanas del hombre no desde una sacramentalización de la vida sino como proceso de acercamiento vivencial de la *Iglesia Sacramento*, quien presenta medios

³¹⁶Término utilizado para referirse al estudio etnográfico dentro de la Web.

³¹⁷José Antonio Pagola, Acción pastoral para una nueva evangelización Op. Cit., 21.

³¹⁸Ibid., 29.

sacramentales para acompañar los procesos vitales de forma integral y no aislada; tal como lo afirma el Concilio Vaticano II en la *Constitución Gaudium et Spes* cuando reza:

Es la persona del hombre la que hay que salvar. Es la sociedad humana la que hay que renovar. Es, por consiguiente, el hombre; pero el hombre todo entero, cuerpo y alma, corazón y conciencia, inteligencia y voluntad³¹⁹.

Al afirmar, por tanto, en sí mismo la espiritualidad y la inmortalidad de su alma, no es el hombre juguete de un espejismo ilusorio provocado solamente por las condiciones y sociales exteriores, sino que toca, por el contrario, la verdad más profunda de la realidad³²⁰.

De aquí se desprende la lectura histórico-salvífica del anuncio del Reino de Dios-comunión promulgado por Jesús, que toca las raíces propias del hombre y mujer de todo tiempo. Es la experiencia de un Dios que comunica una presencia y ella es cercana a la humanidad, por eso se encarna. Pero sin desconocer que es una experiencia de encuentro con Jesús, que ha resucitado. Es esto lo que marca toda la experiencia religiosa del cristianismo de todos los tiempos; de ahí que también afecte la vida misma de los cristianos-católicos de América Latina.

Todo ello termina en una presencia de Jesús que provoca un acto de llamado/respuesta, es decir, de seguimiento. En el que el hombre, desde lo que le llega (desarrollo del cristianismo en la historia en relación con la cultura), emprende una acción religiosa que se transforma; pero que al mismo tiempo adquiere unas connotaciones propias de acuerdo a los contextos a los que llegó el cristianismo. De la misma forma, cómo afirma L. Boff:

Es decisivo, en primer lugar, rescatar la sabiduría de los antepasados, es decir, los motivos y los sentidos de la vida que informaron las culturas pasadas. Dicha sabiduría se halla presente en las imágenes, relatos, mitos, ritos, fiestas, hábitos familiares y modos de trabajar que aún subsisten, a pesar del predominio de la cultura de los invasores. Es una cultura de la oralidad y de los lugares sagrados (montes, valles, ríos y la propia tierra venerada como la Pachamama, *la gran Madre*)³²¹

A pesar de ello, todos los procesos de transformativos del cristianismo católico, especialmente el que se desarrolla en América Latina se convierten en un espacio que actualiza la presencia del Jesús de Nazaret, el Dios encarnado y resucitado; que reclama una re-construcción del *status religiosus* del hombre latinoamericano en su contexto cultural y social; pero con un acercamiento más preciso a la Palabra de Dios; que comunica la vivencia eclesial de un proyecto de vida válido y viable para todo tiempo.

La consecuencia de un acercamiento a la Palabra de Dios, procuraría una Religiosidad Popular no cegada y encerrada, sino abierta a la edificación de una sociedad más justa y

³¹⁹Concilio Vaticano II. Constitución Gaudium et Spes 3.

³²⁰Ibíd., 14.

³²¹Leonardo Boff, *Quinientos años de evangelización*, op. cit., 36.

solidaria, es decir, una religiosidad con “*actitud vital*” y relacional con todos los ambientes en los que interactúa el hombre y la mujer de hoy. De ahí que desaparezca toda religiosidad ahistórica y desencarnada del mundo real de los hombres; puesto que fue el mismo Dios quien quiso hacerse hombre³²² y convertir su palabra en Buena Noticia de vida eterna para el hombre. Y solamente lo será *si contribuye, ya desde ahora, a garantizar la vida terrena de los oprimidos y a reconstruir el tejido de las culturas-testimonio que aún subsisten*³²³.

Por último, el acercar la Religiosidad Popular a una lectura bíblica de Jesús permearía las posturas masificantes de la pastoral y se fortalecerían las acciones eclesiales que promuevan el “*ser fermento en la masa*”, por medio de pequeñas comunidades que reúnen a celebrar a *Dios que habla*. Esto implicaría una reformulación de las estrategias para fortalecer la experiencia religiosa del Catolicismo Popular en sus diferentes dimensiones (litúrgica, pastoral, social, entre otras). Al mismo tiempo, se procura una experiencia personal/comunitaria de encuentro con Jesucristo que permita una experiencia performativa en el discípulo, como agente activo y no pasivo en el proceso de salvación; iniciado por Dios en la historia de la humanidad.

Pero todo lo anterior será solamente una realidad si se establece una diálogo respetuoso y abierto entre la experiencia de seguimiento de Jesús y la comprensión popular; que vincula la integralidad del hombre en su contexto.

³²²Cfr. Jn 1.

³²³Leonardo Boff, *Quinientos años de evangelización*, op. cit., 12.



CONCLUSIÓN

La naturaleza humana ha sido catalogada desde una óptica relacional, es decir, que se le caracteriza por su capacidad de implementar medios y “estrategias” que faciliten o reflejen la actitud de interactuar con otros, con el medio y con lo trascendente. Son muchos los espacios, momentos, expresiones y modos que evocan la comunicabilidad del ser humano. Por tanto, existe una diversidad o pluralidad de lenguajes en este tipo de expresiones relacionales, que a diario habitan en el hombre y la mujer de todo tiempo y lugar.

Al mismo tiempo, reconociendo la pluralidad en los mundos simbólicos de la comunicación humana, se experimentan de expresiones de tipo personal o comunitarias, adquiridas o rediseñadas; ya sea por la intervención de experiencias propias o factores externos que imprimen modos diversos de relacionarse en los diferentes espacios y tiempos, que a su vez son asumidos como elementos identitarios por el individuo o la comunidad que las realiza. De ahí que sea pertinente el preguntarse por el papel que juegan todas estas expresiones humanas de tipo relacional y las causas o factores que hacen que se transformen, se modifiquen, se mixtifiquen, se re-signifiquen o se extingan del lenguaje. Ello implicaría, hacer un proceso de “re-memorización” o de “conciencia”. Pero, *esa conciencia, por un acto que le es propio, puede llegar a tomar conciencia de sí misma (autoconciencia)*³²⁴, con el propósito de presentar bases para una posible re-significación o relectura de los fenómenos en los que interactúa el ser humano.

En el contexto Latinoamericano, encontramos un sin número de formas y estilos propios que reflejan la multiplicidad de expresiones comunicativas, que perviven por la diversidad de culturas autóctonas, las zonas climáticas y por una particularidad que fue impresa por parte del “conquistador” de la región. Al mismo tiempo, no podemos dejar de lado, la influencia de los cambios actuales en materia política, económica y social que tiene repercusiones en las formas cómo el hombre y mujer latinoamericano se relaciona consigo mismo, con los otros y lo Otro. Todo esto ha provocado un acercamiento desde una lectura demográfica, antropológica, sociológica, filosófica, teológica, que ha propendido por una aproximación y comprensión del hecho religioso que subyace a estos cambios.

Delimitando un espacio en el que el hombre y específicamente el latinoamericano, manifiesta su ser relacional, se puede encontrar el momento religioso o de encuentro con la Transcendencia o lo Divino. Son muchas las expresiones religiosas que habitan en nuestras tierras Latinoamericanas; pero también no han sido pocas las transformaciones que han sufrido a causa de factores internos y externos. Uno de ellos fue, la rápida “catequización” impartida por la cultura conquistadora europea, que marcó y cambió las costumbres religiosas de los nativos latinoamericanos.

³²⁴ Enrique Dussel, América Latina y conciencia cristiana (Quito: Editorial don Bosco, 1970), 35.

Ello significó un encuentro, no solo de culturas sino de expresiones religiosas que se conjugaron y dieron paso a un carácter nuevo de expresar la relación con el Dios cristiano, comunicado por una Iglesia de tradición cristiana occidental. Todo esto implicó una acumulación entre la liturgia católica hispánica y muchos gestos, símbolos, actitudes que pertenecían a las religiones prehispánicas. En este nivel podemos hablar claramente, no tanto de una religión mixta, sino más bien de una acumulación ecléctica (a partir de una elección). Es decir, los misioneros eligieron entre los ritos, danzas, artes, indios, etc., aquellos elementos que podían ser aceptados en las paraliturgias, en la arquitectura, en los catecismos, en los autos sacramentales. En este sentido podemos decir que, oficialmente y creada por los misioneros conscientemente se dio una transformación del ritual primitivo y una aceptación de muchas formas secundarias³²⁵.

Todo este cumulo de expresiones religiosas, que se fueron desarrollando y que se convierten en la manifestación de una fe autóctona que ha sido “*transformada*”, ha recibido el nombre de “*Religiosidad Popular*”. Hay que decir además, que estas formas de comunicar una creencia siguieron su marcha en procesos transformativos que fueron modificando las formas y significados de dichas manifestaciones religiosas. Ahora bien, siendo más realistas, podemos decir que es un proceso de *re-significación*, que aún hoy sigue en marcha; debido a los acelerados cambios que sufre la sociedad post-moderna y que se hace necesario abordar y estudiar para alcanzar una mayor comprensión de este fenómeno religioso.

Por un lado, el mismo hecho de conjugar una tradición autóctona y una religión como la cristiana-católica, que además produjo el contacto con tradiciones de otra índole como las africanas, trae consigo ya una discusión propia. Pero además, el paso de la ruralidad a una constitución más urbana de la sociedad, implicaría una relectura de los cambios de expresión religiosa. Siendo más actuales, la mezcla con otro tipo de manifestaciones de lo divino, como la New Age, las culturas orientales y demás lenguajes religiosos que se encuentran en continúa divulgación en nuestros días y que se mantienen en contacto con el sujeto creyente Latinoamericano, provocan un estudio cada vez más actual y objetivo.

Ahora bien, hoy seguimos percibiendo muchas expresiones religiosas de esta “*Piedad Popular Católica*” o “*Religiosidad Popular Latinoamericana*”. Algunas, con ciertas modificaciones, otras amenazadas con extinguirse; ya sea por el cambio generacional o social que vivimos. Otras, han dejado de *significar* teológicamente, porque han pasado a ser una forma netamente cultural, que no manifiestan ningún sentido religioso o de experiencia de fe; en el que la sacralización del tiempo y el espacio han pasado desapercibidos y se encuentran dentro de un tradicionalismo carente de “*espíritu*”.

³²⁵ Enrique Dussel. Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina (Barcelona: Editorial Estela S.A., 1967), 83.

No han sido pocas las críticas que frente a este hecho religioso, que vive y subsiste en nuestra América Latina, y que se ha denominado “*Catolicismo Popular Latinoamericano*”. Algunos, la perciben como formas alienantes que impiden caminar hacia el desarrollo y el progreso. Otros, como expresiones psicológicas que pretenden “*calmar la consciencia*” o alcanzar algún gozo o satisfacción mental frente al dolor y el sufrimiento. Pero a su vez, hay quienes consideran necesaria una *re-significación* desde una fundamentación bíblica y teológica, pero también en contexto con lo social y cultural, que facilite una profundidad de encuentro con Dios, desde la fe y la historia de los hombres y mujeres de todo tiempo. Lo que procura consecuencias positivas en la construcción de la sociedad.

Han sido diversas las aproximaciones que las ciencias humanísticas han hecho al fenómeno religioso de la “*Religiosidad Popular*” y al “*Catolicismo Popular Latinoamericano*”, que se pueden distinguir puntos de encuentro y desencuentro, que emergen de los cambios espacio-temporales que han marcado tanto al fenómeno religioso popular, como a la comprensión humanista; específicamente la filosófica y teológica.

En el ambiente latinoamericano todo este proceso de asimilación de un Catolicismo Popular, funde sus raíces en el encuentro entre una cultura nativa, poseedora de experiencias simbólicas de encuentro con lo divino y una cultura dominante y conquistatoria, que se presenta con una religión propia. Todo el mundo místico y religioso de los amerindios sufre transformaciones y modificaciones obligadas; que dieron como resultado nuevas formas litúrgicas (casi paralelas del catolicismo oficial).

¿Desaparecieron los lenguajes religiosos nativos? Parece ser una pregunta obligatoria. Pero a partir de lo expuesto en desarrollo del trabajo, podríamos decir que gran parte de las liturgias nativas, se combinaron con las liturgias oficiales, en las que permaneció el deseo de mantener en la memoria una relación con lo Otro, enteramente Otro. Varias de las comprensiones nativas de lo religioso encontraron acomodo en las manifestaciones religiosas católicas, tal es el caso de devoción mariana tan enraizada en Latinoamérica, con la veneración a la madre tierra o Pachamama.

A la vez, el paso del tiempo fue consolidando vínculos identitarios de estas nuevas liturgias con la piedad y forma de encuentro con Dios del habitante de América Latina. Esto generó una aprehensión de un catolicismo enriquecido con expresiones propias llenas de colorido, ritmos, expresiones corporales y festividades; que en el transcurrir histórico han ido perdiendo una adhesión vivencial de la fe a una práctica netamente cultural y de costumbres; carente de un sentido ortopráctico (fe-praxis) del encuentro con Jesús de Nazaret, el Cristo de Dios.

Lo anterior ha tenido como resultado un serio proceso reflexivo por parte de la teología y el magisterio eclesial latinoamericano; con el objetivo de develar la fuente primera del

cristianismo: el encuentro con Jesús, que invita al seguimiento testimonial. Procurar una lectura desde la Sagrada Escritura ha sido la constante de la Iglesia que peregrina en América Latina, que se complementa con la propuesta de algunos teólogos de la liberación de no masificación de las prácticas de fe; procurando un encuentro interpelante de la propuesta de Jesús ante la realidad del sujeto creyente. Para ello, resulta urgente una propuesta de discipulado y seguimiento acorde al dato revelado, que tiene su primera fuente en la Sagrada Escritura, acompañada de la valoración de los procesos de construcción históricos en los que confluyen las realidades propias de los hombres. Además, se tendría como resultado una experiencia de fe que convoca a la misión de anunciar la Buena Nueva de Jesús de palabra y de obra.

Esa vivencia testimonial del discípulo se enfrenta a los cambios epocales inherentes a los cambios sociales, culturales, económicos, políticos y de toda índole que interactúan con el ser humano dentro de la sociedad. Ello hace que la vida espiritual del ser humano adquiera posturas religiosas, que se re-leen y re-significan en el devenir de la historia dentro del tiempo y espacio que la constituyen; sin desconocer los elementos identitarios de la cultura amerindiana, que aún pervive.

Por su parte, la Iglesia Latinoamericana ha considerado en sus documentos, producto de las Conferencias Episcopales, la urgencia de revitalizar el anuncio del Evangelio de Jesús desde una perspectiva “formativa”; teniendo como base el acercamiento al dato bíblico que procura asumir el rol de discípulos y misioneros. Esto hace ver la actitud eclesial actual de procurar la no masificación de procesos, sino la aprehensión de una forma vital que provoca cambios existenciales, que afecten la realidad circundante del creyente. Esto daría realce a las formas de Religiosidad Popular que se habitan en los territorios latinoamericanos, en los que se percibe la opción de Dios por el hombre; que procura siempre dar sentido salvífico a la historia, pero de la mano de los hombres; convirtiendo la experiencia de seguimiento de Jesús en respuesta a las realidades dolientes de los hombres y mujeres de todo tiempo.

De ahí que el resultado de toda esta lectura hecha al Catolicismo Popular Latinoamericano es la re-significación de los medios de aproximación que se han ido consolidando en el transcurrir del tiempo. Los procesos de masificación, la relación religión e intereses económicos, el alejamiento de lo religioso a lo social, la sacramentalización y utilización de los signos sacramentales de forma irresponsable son algunos de los puntos claros que debe afrontar la pastoral actual de la Iglesia Latinoamericana; que termina planteando una propuesta de escuela de discipulado en el que el creyente (sin olvidar los elementos de su ser religioso), se encuentre con la propuesta e construcción del Reino, develada por Jesús de Nazaret. Así, una vida en Jesús, el Cristo, resulta ser el objetivo claro de toda la acción pastoral y teológica de la Iglesia que intenta discernir el espíritu y vida del Evangelio.

BIBLIOGRAFÍA

- Boff, Leonardo, Quinientos años de evangelización. De la Conquista espiritual a la liberación integral. Santander: Sal Terrae, 1992.
- Iglesia carisma y poder. Bogotá: Indo-American Press Service, 1987.
- Cassirer, Ernesto. Antropología cultural. Bogotá: FCE, 1976.
- Corpas, Isabel. Teología de los sacramentos. Bogotá: San Pablo, 2005.
- Directorio sobre la piedad popular y la liturgia. Principios y orientaciones. Bogotá: CELAM, 2002.
- Dussel, Enrique. Historia general de la Iglesia en América Latina. Salamanca: Sígueme/CEHILA, 1983.
- Hipótesis para la historia de la Iglesia en América Latina. Editorial Estela S.A., 1967.
- América Latina. Dependencia y Liberación. Buenos Aires: Fernando García Gabeiro, 1973.
- América Latina y conciencia cristiana. Quito: Don Bosco, 1970.
- Eliade, Mircea. Lo sagrado y lo profano. Bogotá: Editorial Labor S.A., 1996.
- Friedemann, Johansson. Religiosidad Popular entre Medellín y Puebla: antecedentes y desarrollo. Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile, 1990.
- Gutiérrez, Gustavo. Teología de la Liberación. Perspectivas. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1980.
- Habermas, Jürgen. Israel o Atenas. Madrid: Editorial Trotta, 2001.
- Hernández, Roberto. Metodología de la investigación. México: McGraw-Hill, 2010.
- Interdonato, Francisco. Teología Latinoamericana: Teología de la Liberación Ensayo de síntesis de Medellín a Puebla. Bogotá: Paulinas, 1978.
- Küng, Hans. Una ética mundial para la economía y la política. Madrid: Trotta, 1999.
- Marzal, M. Investigación e hipótesis sobre la religiosidad popular. Bogotá: Indo-American Press Service, 1973.
- Metz, J.B. Por una cultura de la memoria. Barcelona: Anthropos, 1999.
- Neira, Germán Neira. Religión popular católica latinoamericana. Tres líneas de interpretación (1960-1980). Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2007.
- Pagola, José Antonio. Acción pastoral para una nueva evangelización. Santander: Sal Terrae, 1991.
- Pagola, José Antonio. Acción pastoral para una nueva evangelización. Santander: Sal Terrae, 1991.

- Pablo VI, Exhortación Apostólica "Evangelii Nuntiandi": acerca de la evangelización del mundo contemporáneo. Bogotá: Librería del seminario, 1975.
- Popol Vuh. Antiguas historias de los indios Quichés de Guatemala. México: Editorial Porrúa, 1971.
- Scannone; Juan Carlos. Varios. La religiosidad popular del pueblo y la teología popular. *Communio: Revista Católica Internacional*. Año 9 Sept-Oct V/ 87. Madrid: Ediciones Encuentro, 1987.
- Segundo, Juan Luis Segundo. Teología abierta para el laico adulto. Esa comunidad llamada Iglesia. Buenos Aires: Cuadernos latinoamericanos- Carlos Lohlé, 1968.
- Liberación de la Teología. Buenos Aires-México: Ediciones Carlos Lohlé, 1975.
- Sobrino, Jon. Liberación con espíritu. Apuntes para una nueva espiritualidad. Santander: Sal Terrae, 1985.
- Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la cristología. Santander: Sal Terrae, 1982.
- Vallejo, Gustavo. Cristianismo y supersticiones en Latinoamérica: Rasgos de religiosidad popular latinoamericana. Caracas: Ediciones Paulinas, 1987.
- Velasco, Juan Martín Velasco. La religión en nuestro mundo. Ensayos de fenomenología. Salamanca: Sígueme, 1978.
- El anuncio del Evangelio y la educación en la fe. Propuesta para una situación en deterioro. Santander: Sal Terrae, 1979.
- III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Puebla: la evangelización en el presente y en el futuro de América Latina. Caracas: ediciones Tripode, 2000.
- IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Santo Domingo. Bogotá: San Pablo, 1993.
- V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y el Caribe. Aparecida. Bogotá: CELAM, 2007.

WEB GRAFÍA

- Juan Pablo II, Carta Apostólica *Novo millennio ineunte* del 6 de enero de 2001, :
http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_jp-ii_apl_20010106_novo-millennio-ineunte_sp.html
- Universidad Carlos III de Madrid, “Web 3.0, Web 2.0 y Web 1.0”, :
<http://web30websemantica.comuf.com/diferenciasweb3-0web2-0web1-0.htm>

