Parroquia San Agustín Iztacalco

COORDINACION PASTORAL
REGIONAL DE LA SELVA

LA RELIGIOSIDAD POPULAR

TEMA A



COLECCION SHOPIHUI
AL SERVICIO DE LOS AGENTES
PASTORALES

ASPECTOS SOCIOLOGICOS DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR

RENATO POBLETE, S.J.
Universidad Católica
Santiago de Chile

Referencia: Rev. "Catequesis LATINOAMERICANA"Nº 2 - 1969

INTRODUCCION

La Constitución apostólica:"La Iglesia en el mundo de hoy", nos recuerda en sus primeras páginas la importancia que tiene el conocimiento del "mundo de hoy" para la pastoral de la Iglesia. La Revelación no se comunica en el aire, sino en estructuras sociales y en culturas concretas. Todo esfuerzo pastoral que no tome en cuenta estos elementos, sería un esfuerzo desconocedor de lo que es el hombre.

Presentaremos en este trabajo, los distintos grados de pertenencia a todo grupo social y a grupos religiosos, profundizando más lo que son desde el punto de vista sociológico, las creencias populares.

FENOMENOLOGIA DEL GRUPO SOCIAL

Toda agrupación humana, sea un partido político, una organización sindical o una institución religiosa, tiene siempre dentro de sí diversos sectores diferenciados por el modo como responden a los valores y normas que ese grupo profesa. Por eso, encontramos siempre lo que podríamos llamar grupos fuertes y grupos débiles, sectores nucleares - llamémoslos de "élite" - y sectores periféricos -llamémoslos de "masa" -cuya influencia es muy diversa. Observemos más detenidamente este hecho.

La diversificación de sectores o de grupos dentro de toda sociedad se realiza según el grado de integración de sus miembros. Cuando la sociedad -sus metas y sus valores- ha adquirido gran significado y prestigio a los ojos de algunos de sus integrantes, obtiene de estos un interés mayor y una mayor participación: se constituirá así el grupo activo de la elite. En estos grupos los valores son claros, las normas son aceptadas por lo menos intelectualmente y de manera racional, las actitudes y opiniones responden también a estas normas y valores.

Pero hay también grupos más "pasivos" en que los miembros son poco más que simples espectadores: el interés más difuso que prestan a los valores de la sociedad no alcanza a despertar en ellos una participación frecuente e intensa. Este grupo - la "masa" - no ha alcanzado a ser socializado en profundidad y sin embargo logra captar, al menos tenuamente, ciertos valores y normas, y por otra parte, sus motivaciones que son diferentes, hace que se tengan actitudes y opiniones que varían tanto en su intensidad como en el significado que les atribuye. Estas variaciones de intensidad corresponden a las diversas maneras de captar el significado de los valores que la sociedad expresa.

Los grupos pasivos son importantes. Sin ellos, los grupos activos no podrían desarrollar gran parte de sus actividades. La estructura de una sociedad necesita de ambos grupos, elites y masas. Aunque las masas no asimilen siempre profundamente los valores y normas de la sociedad, buscarán sin embargo alguna manera de expresar -masivamente- su solidaridad con estos valores que la sociedad les inculca.

I N T R O D U C C I O N

A través de encuentros especializados, reuniones de Agentes Pastorales de las diversas áreas, etc. han llegado con frecuencia a la Coordinación distintas voces solicitando una atención más continuada y permanente a quienespor razón de las distancias, problemas de comunicación, escaso tiempo disponible, recursos exiguos, se ven imposibilitados de mantenerse al corriente de las líneas teológico pastorales, corrientes y avances que se van sucediendo en toda la Iglesia, y, en especial, en la iglesia latinoamericana.

A partir de aquí diseñamos un plan de recopilación y distribución de temas básicos y actuales, cortos y claros, que estuviesen al alcance de cuantos a lo largo y ancho de la Selva, buscan ser fieles a su misión de anunciadores del Reino. Pensamos sencillamente apoyar las inquietudes existentes y ayudar con ello a que se logren visiones panorámicas y coherentes del quehacer misionero. Algo de luz aportará sin duda este pequeño esfuerzo, que tiene poco de original, sin duda. La originalidad será el fruto del celoso enfrentamiento con las realidades específicas que a cada grupo le haya tocado vivir.

Por eso llamamos a esto Colección SHUPIHUI. Una antorcha vegetal que ilumina a los selvícolas en las noches cerradas del bosque. Una antorcha de pensamiento que nos ayude a ver más claro que quizá nosotros presentimos pero que nunca hemos llegado a perfilar.

Para el presente año queremos ofrecerles tres temas de palpitante actualidad: la religiosidad popular, la problemática global socio-política del Perú y la problemática global de la Amazonía. Es posible que haya otras necesidades más urgentes. Pedimos en este sentido la colaboración de todos, por medio de cartas, sugerencias, críticas, etc. Incluso puede ser cuestionable la misma razón de ser del trabajo. En todo caso, estamos a disposición de todos los misioneros y pretendemos, una vez más, hacer realidad el propósito de lograr una iglesia más unida, más consciente, más actual, más comprometida.

LA COORDINACION.

Veamos algunas de estas expresiones.

Las actitudes de las "masas" suelen ser emocionales y están inspiradas en el amor a un individuo o un objeto simbólico (el símbolo de la Cruz moverá a millares de cristianos durante las cruzadas).

No es raro ver a las masas exaltarse, ya por motivos altruistas de afecto a un lider religioso o político, ya por el miedo, ira u odio que pueden desembocar en agresividad. Su motivación es siempre compleja; hacen uso de slogans más que de un pensamiento racional claro; prefieren los clisés y estereotipos al examen de los problemas y consideran toda oposición como herética o peligrosa. Estos elementos se acentúan cuando brota la inseguridad, el miedo e incluso la histeria (1)

Las muchedumbres son "tradicionalistas" frente a los cambios de costumbre. Tienen poca capacidad para asimilar nuevos valores o actitudes. De ahí que los cambios no se puedan realizar de la noche a la mañana.

Para alcanzar sus objetivos, un grupo debe despertar poco a poco entre sus miembros un sentido de solidaridad, de participación en una actividad común, de identificación en una misma creencia. Sólo cuando un individuo se da cuenta de que comparte con otros, sentimientos y objetivos comunes, sólo entonces puede tener conciencia de adherirse a una ideología, de pertenecer a un movimiento o a una organización determinada. Este sentido de identificación mutua es necesario para el éxito de un grupo. Un gran número de personas debe sentirse comprometido personalmente. Este grupo será eficaz en medio de la masa en la medida en que se integre en los valores totales.

---

(1) El libro de Gustavo Le Bon, "Psicología de las masas", presenta un estudio interesante sobre este punto. La Psicología social en su análisis del comportamiento colectivo, nos da un material abundante para este tema.

FENOMENOLOGIA DE LO RELIGIOSO

La experiencia religiosa y sus manifestaciones revisten muchas y muy distintas formas. Prueba de lo dicho es la multiplicidad de religiones existentes y el hecho de que una misma religión no es captada de un modo similar por todas las personas, sobre todo en sus manifestaciones externas.

Desde el punto de vista religioso, las masas constituyen lo que podríamos llamar un "pueblo", es decir cierto tipo de unidad más o menos organizada de caracter sagrado cuyos individuos, aunque no siempre plenamente conscientes de esta unidad, se sienten relacionados con alguna organización -la iglesia por ejemplo- o compartiendo con otros seres algún sentimiento común.

Es necesario recordar aquí la clásica distinción entre "secta" e "Iglesia" (1) La secta está siempre formada por un pequeño grupo que ha tenido una experiencia religiosa más o menos homogénea.

No tiene caracter universal. Para conservar esta unidad fomenta en sus adherentes la conciencia de ser los únicos elegidos, separados del mundo y miembros de este grupo gracias a su adhesión voluntaria. La Iglesia, por el contrario, busca siem-

---

(1) Ver Mensaje, Enero 1960; P. Renato Poblete: "Formación de Sectas".

pre la encarnación total dentro del mundo y su cultura y acepta muchos de sus valores. No es un grupo formado sólo por los elegidos: tiende hacia una comunicación universal de su programa. Se es miembro de ella por un acto ritual que puede ser conferido también a los niños. Estas características, ausentes en la secta, son importantes para comprender la relación de una "Iglesia" con las masas.

Se ha dicho (2) que las grandes masas no comprenden la necesidad de profundizar y perfeccionar los elementos de su religión, no interpretan bien las fórmulas nuevas y las someten a sus propias tendencias.

La existencia de estos grupos más amplios que muestran diferentes grados de asimilación o de interiorización de los valores culturales o religiosos, debe tenerse en cuenta para poder apreciar mejor la respuesta religiosa de los mismos. Decíamos que la masa se relaciona con toda organización de un modo diverso que la elite. Su pertenencia a la religión, sobre todo a una religión de tipo superior, más universal, está basada principalmente en valores más simples, más tradicionales, más gragarios, con características y vestigios de las religiones primitivas.

La creencia popular es, pues, la relación que tienen las masas con una religión superior y más universal, que comprenden y practican sólo en parte y deforman en cierta medida, mezclándola con un patrimonio religioso ancestral.Las masas se mueven por instintos y sentimientos inconscientes y oscuros que roban al individuo no poco de su originalidad y autonomía espiritual. Su fantástica credulidad exacerba su imaginación. Ellas entretejen un gran número de leyendas y piden constantemente milagros de toda especie, exigen una garantía concreta, la certidumbre de lo visible y concretamente perceptible. Aceptan o rechazan en bloque las doctrinas que se les ofrecen, y son apasionadamente intolerantes. Asimismo tienen necesidad de un dirección moral exterior, de una autoridad que decida en su lugar, ya que les resulta difícil hacer distinciones por sí mismos. Su nivel moral es efectivamente más bajo. La religión organizada de tipo superior generalmente les exige menos y tiende a aceptar de ellas una ética moderada.

La tradición ejerce sobre ellas un poder casi tiránico. Se amarran a lo rutinario y aceptan como inviolables las formas usuales y sagradas que han recibido de sus antepasados. Los sacerdotes como jefes religiosos, tienen entre ellas un papel mucho más importante que en los grupos de elite.

Mensching ha encontrado una identidad muy grande en la creencia popular de todos los pueblos y a través de todas las edades. Indica varias características similares en la creencia popular china, hindú u occidental. En la religión de las masas intervienen elementos mágicos, con una concepción del mundo que ha permanecido más o menos primitiva. Creen que las fuerzas y los poderes ocultos pueden ser influenciados por prácticas mágicas. La idea del poder del "mana" se encuentra en todas las creencias populares de las diversas religiones.

Este poder se atribuye a veces en una forma personal a una multitud de espíritus, a los cuales hay que rendir culto, hasta en forma de conjuración mágica.

En el seno de estas masas, la mujer, más cercana que el hombre a las fuer-

(2) Mensching: Sociología Religiuse, cap. La religión de type superieur.

zas originales de la vida, está también más unida por sentimientos e inclinación natural a estas creencias populares. Del mismo modo los campesinos, mucho más que el hombre de la ciudad. La religión popular revela un caracter eudomonista. La prosperidad y las ventajas personales son en cierto modo los móviles más importantes. Pero acaso no está el hombre del pueblo apremiado por sus necesidades? no son éstas las preocupaciones centrales de sus vidas?.

En la creencia popular, existe la idea de un Dios lejano y una necesidad legítima de una mediación, de un diferenciación, de una especialización de la omnipotencia divina en una multitud de seres celestes más próximos al hombre. Esto se encuentra ya en las religiones primitivas, como también en el islamismo donde existe algo semejante a los santos de la Iglesia Católica. Los santos, seres más cercanos, dan mayor confianza, están más relacionados con la vida cotidiana, tienen funciones más delimitadas y ejercerán una función mediadora entre Dios y el hombre.

En la Iglesia Católica existen muchos elementos que hemos encontrado en otros grupos religiosos. Sin duda, el pueblo atribuye a ciertos objetos o ciertas personas un poder espiritual parecido al Mana. La devoción a las ánimas, como también el uso de los sacramentales, agua bendita, rosarios, ciertas reliquias, campanas, cirios, etc, han sido siempre medios a través de los cuales las personas creen encontrar o tienen una relación con lo sagrado y con lo divino. El pueblo atribuye por ejemplo a la cruz, al agua bendita el poder de alejar los demonios. Se reconoce este carácter sacro e inviolable á ciertas fórmulas -casi mágicas- para apartar los males, como la repetición de ciertas oraciones o responsos. Otras manifestaciones de religión popular son las procesiones, como expresión externa de adhesión a Dios, a la Virgen, a los santos y a los ángeles. Las purificaciones son también creencias populares muy antiguas, mezcla de valores éticos y místicos que relacionan al hombre con Dios.

Sin embargo advirtamos que las creencias populares no son siempre supersticiones. Según Mensching, las primeras manifestaciones tienen a menudo referencia a principios básicos de una religión universal. Brotan de un sentido de lo sagrado. La superstición se relaciona más bien con la magia. Manifiesta un deseo de manipulación y no de sumisión a lo sagrado. En su libro lo Sagrado y lo Profano, Eliade observa que, por muy antigua y arraigada que esté en un pueblo la devoción a un santo o a un objeto religioso, la creencia popular se olvida de estos santos en sus momentos álgidos, y acude a Dios con un profundo sentido de lo sagrado.

Creemos necesario repetir que en las masas, incluso dentro de las religiones de tipo superior, hay restos de religión "local", de elementos primitivos.

EN AMERICA LATINA

En qué forma se dan las características descritas como religión popular en América Latina? Aún hay pocos estudios, pero los pocos que hay no parecen coincidir bastante en lo que hemos descrito. Oscar Lewis en su libro "Antropología de la Pobreza" como "Los hijos de Sánchez" y "La familia Martinez", toca frecuentemante el tema de la religión de las masas. El muestra que el sentido de Dios está bastante enraizado en la gente, el nombre de Dios es mencionado con frecuencia:"que Dios me ayude", "ay Dios mío", "por la gracia de Dios que no se volvió loca", etc. Estas expresiones son parte

de un sentimiento religioso del pueblo, puede decirse también que son fórmulas que el hombre continua usando por costumbre; sin embargo como parecería en los libros de Lewis, indican que Dios es sentido como el Señor de sus vidas, el único a quien debemos ir para buscar ayuda en tiempo de necesidades. Es muy cierto que hay un sentido de fatalismo mezclado en los sentimientos religiosos; Dios es el Dios de la justicia, en cuyas manos está el destino del hombre, pero es curioso también notar que el ateismo no se dá entre esa gente como tal vez podría darse en otros niveles sociales, en medio de la pobreza ellos creen en Dios.

En estudios que se han hecho de opinión pública en algunos países de América Latina, el porcentaje de la gente que dice creer en Dios es extremadamente alto. La religión de los pobres tiene algo de semejanza con la religión del pueblo judío, es una religión de peregrinación. Hay centros que son santuarios alrededor de los cuales se expresa la devoción de este pueblo peregrinante: Guadalupe, Chalma, Copacabana, Andacollo, Nuestra Señora de Aparecida, etc. Cada nación posee grandes templos dedicados a la Virgen o a los santos, donde el pueblo va a dar gracias por los favores recibidos o a conmemorar los momentos importantes de sus vidas. Son bastantes comunes las pequeñas grutas que encontramos a lo largo de los caminos dedicados a los santos y frente a los cuales la gente hace la señal de la cruz o bien se paran a orar frente a ellos.

Imágenes de los santos se ven por todas partes en las casas, en los buses, incluso aparecen frecuentemente acompañados de fotografías de alguna estrella de cine.

Junto con este concepto de la Iglesia peregrinante, podemos encontrar en los santuarios también los bailarines religiosos que dedican sus danzas y su ritual en honor de la Virgen. También están los penitentes que demuestran cierto aspecto sacrifical de la devoción popular; no podemos negar que existe en todo esto una verdadera experiencia religiosa. La religión incluye sentimientos de amor, dependencia, miedo, esperanza, expresadas de un modo profundamente emocional. Les da a ellos una visión del mundo primitivo aunque parezcan buscar un crecimiento en la vida personal de perfección. Dios puede ser una escapatoria emocional, impone normas, es el que demanda muchas cosas. La oración de petición tiene como objetivo, en la mayoría de las veces, solucionar problemas materiales. Hay también una necesidad de dar algo a Dios que se concretiza con los ofrecimientos de dinero, velas, flores, etc. Las promesas y mandas son muy comunes, podrían tener la apariencia de un tipo de comercio con la divinidad, "doy para recibir". Hay una familiaridad muy curiosa con los muertos. El día de todos los santos es una de las fiestas principales en estos grupos; hay contactos con los muertos a través de sueños, apariciones y otros fenómenos similares.

Sin duda, se encuentran deformaciones y supersticiones que son parte de la religión de las masas, pero como dice Bergson "la superstición no está basada solamente en el paganismo, nace de fuentes psicológicas de toda persona humana". La hechicería es otro elemento en la lista de deformación religiosa, la cual está también presente en ciertos elementos del espiritismo y se encuentra en distintos niveles sociales. Sin embargo volvemos a insistir aquí, que las creencias de religión popular no son siempre supersticiones y que no toda religión popular está llena de sincretismos

religiosos. La religión popular puede nacer de un profundo sentimiento religioso, la superstición está más relacionada con la magia y muestra un deseo de manipular lo sa grado; por otra parte el sincretismo presenta una falta de jererquización de los diferentes elementos religiosos. La religión cristiana tiene un sentido de sumisión a Dios, un conocimiento de su superioridad mientras al mismo tiempo desarrolla un sentido de confianza en su poder y en su ayuda.

LA OPCION DE LAS "IGLESIAS UNIVERSALES"

Toda Iglesia organizada se encuentra, sin duda, frente a un dilema. Por ser "Iglesia" y no secta, tiende a ser universal y llegar a la conversión de todos los hombres; pero, esta necesidad de expansión "diluye" un poco el mensaje primitivo perdiéndose algo de lo espontáneo, informal o carismático. Es el precio de toda institucionalización. El movimiento dialéctico de estas dos tensiones enmarca toda la historia de los grupos religiosos. El dilema de la institucionalización está siempre vivo. Por una parte la captación total de un mensaje, sobre todo en su aspecto más racional, tiende a ser más individualista, más personalista, más espiritual, lo que se opone en cierto modo a las tendencias normales de las masas, a sus caracteristi-- cas propias. La historia del catolicismo se desenvuelve también entre estas tenden-- cias. Ellas van originando los grupos "ascéticos" que, como protesta", desean revi-- vir la "pureza" del mensaje en su totalidad: el monarquismo y el nacimiento de todas las órdenes religiosas son un ejemplo de ello. Estas protestas internas permanecerán en el seno de la Iglesia. Hay otras semejantes que llevan a la "secesión" dando origen a las sectas. Algo semejante se ve claramente en el Islam y en otros grupos religiosos.

Un análisis sociológico de cualquier movimiento religioso nos muestra círculos concéntricos con diversos grados de profundidad de valores. Primero un círculo de discípulos totalmente dedicados a la acción religiosa. Luego otros círculos menos activos, que en nuestro lenguaje llamaríamos "militantes". Más allá, el círculo más extenso de los creyentes y finalmente la masa que tal vez está abierta a la recepción del mensaje religioso. Los "discípulos" pueden tender hacia un radicalismo queriendo separarse del mundo, oponiéndose a una concepción más masiva de la "Iglesia", pensando que, ya que las masas están abiertas a ideas simples y a puntos de vista evidentes, quedarán más lejanas de ciertos ideales más abstractos. El catolicismo ha experimentado estas opciones.

En la medida en que una religión tiene principios más individualistas, le es más difícil satisfacer las necesidades comunitarias propias de toda masa. En este sentido, el protestantismo europeo no ha llegado a ser una religión popular, aunque se encuentren excepciones en las zonas rurales de Alemania o de Holanda.

En la medida en que la masa ha carecido de una forma de expresión más popular de sus creencias, se acelera el proceso de la secularización de la cultura. Tal es el caso de aquellas regiones en que el protestantismo se redujo a un cierto tipo de religión pietista para un grupo de elegidos. Cuando esta religión carece de color o de forma, la multitud se ve imposibilitada de alcanzar su unión con lo sobre natural.

Ahora bien, una "Iglesia" que aspira a ser "universal" llegando a todos los hombres e influyendo sobre las masas, puede alcanzar esta "universalidad" prescindiendo de las creencias populares? Mensching (1) dice que "a la luz de la historia de las religiones parece que la respuesta a esta pregunta es negativa: no puede escapar a esta dialéctica ninguna religión "universal". Aún las más profundas y basadas en factores más personales no pueden adoptar las formas propias de un círculo de elegidos. Llegarán necesariamente a constituir una "Iglesia" de multitud, abriéndose a las masas e incorporándolas dentro de su organización. Si pretenden mantener estas masas y ejercer sobre ellas una influencia religiosa, no pueden dejar de tener entre sus objetivos la asimilación de las creencias populares primitivas rectificándolas en cuanto sea necesario.

El rechazo de estos valores solo haría que las masas se separen de la "Iglesia". La historia de las Iglesias Protestantes de Escandinavia nos muestra que,cuando el hombre no tiene este marco de referencia religiosa, se separa poco a poco buscando otro tipo de satisfacción de sus tendencias religiosas primitivas en objetos nuevos y profanos sin relación a lo divino. Sporri describe este proceso diciendo que cuando la conciencia moderna rechaza la autoridad de Dios, la necesidad de adoración se dirigirá hacia otra autoridad y la dotará de cualquier caracter mágico, de cualquier poder misterioso de curación que el instinto inconsciente atribuye a objetos o personas. Así nace la superstición y la magia".

Hasta que punto se puede aplicar este análisis socio-religioso a la Iglesia Católica? En qué sentido es ella una "religión universal"? Cómo se resolverá en ella la tensión entre "elite" y "masa" ?

---

(1) Op. cit. pág. 176.

SECULARIZACION Y RELIGIOSIDAD

Todo lo descrito anteriormente tiene que ser analizado en función de un proceso cultural que va adquiriendo cada vez más importancia. Nos referimos al proceso de secularización que va a afectar en distintos grados la religiosidad popular.

Describiremos brevemente este proceso que marca un cambio en el modo como el hombre acepta y entiende la realidad y la vida. El hombre está cambiando la concepción mitológica y tradicional que tuvo como central en sus pensamientos. El mundo ha pasado a ser el mundo del hombre y responsabilidad del hombre.

Max Weber identifica el proceso de secularización con el paso cada vez mayor hacia la racionalización, que trata de comprender con la razón el mundo que nos rodea. Es una sistematización mayor, ya sea en la ciencia y en la tecnología como asimismo en el arte. Es una demagificación, un desencanto, es quitar los elementos mágicos que harían que el hombre se moviera en un mundo casi encantado. Hay una pérdida del valor del símbolo. En la edad media, por ejemplo, el hombre vivía en un mundo lleno de símbolos: el ruido del viento, del bosque era lenguaje que hablaba al hombre de un espíritu, la mano de Dios era percibida en cualquier acción del hombre. Weber finalmente nos habla de la pérdida del carisma, que es esa propiedad o cualidad que tiene una persona de evocar un cierto tipo de respuesta en los demás: respuesta de obediencia, vene

ración, admiración. El carisma se rutiniza, pasa a ser una cosa de todos los días, algo monótono, prosaico. El carisma está unido a lo desusual y al irse rutinizando va perdiendo su valor.

Sin duda la secularización ha progresado en los últimos siglos y está caracterizada por el camino del centro de gravedad del pensamiento, más centrado en el hombre.

Esa creencia que uno podría llamar un reconocimiento espontáneo de que el hombre y su mundo derivan y dependen de un poder que trasciende las apariencias de las cosas y a quien el hombre debe reverencia y de donde el hombre saca todas sus fuerzas ha ido perdiendo el puesto estratégico que tenía en la sociedad occidental. Ese lugar ha sido ocupado por un terratenismo, caracterizado algunas veces por la aceptación resignada de una espiritualidad truncada, otras veces por un agnosticismo, otras por una búsqueda heroica de significación aún del absurdo de las cosas. Ya que ese proceso de secularización se ha desarrollado en contexto cristiano, toma la forma concreta de descristianización.

El paganismo en su intuición más profunda miró al mundo con una reverencia religiosa. Aún cuando la filosofía toma el lugar de un politeismo crudo, permanece el alma inmanente dentro del mundo, que más allá de las apariencias está caracterizada por elementos esencialmente divinos.

Erick Frank nos dice, que el ateismo como lo entendemos hoy día, fue desconocido en la filosofía griega porque una negación radical de Dios era posible solamente cuando el mundo ha perdido su caracter divino, cuando Dios es comprendido como un ser que está más allá del mundo, esencialmente aparte tal como lo presentó la religión judeo-cristiano. La divinización del mundo tan básica en el paganismo, es lo que aborrece el Antiguo Testamento.

Había en la visión del paganismo un aspecto positivo y un aspecto negativo. Aspecto positivo que pudo ser reasumido por el cristianismo, porque en el mundo se encuentra la "huella" el "vestigio" de la acción creadora de Dios. Aspecto negativo, en la medida en que no se tratara de la huella de un Dios Trascendente y Personal, sino de la inhabitación de poderes divinos o mágicos inmanentes en las cosas y que, por consiguiente, sustraían a éstas del dominio del hombre, Contra este segundo aspecto reaccionó, aún violentamente, la religión judea-cristiana. El mundo era, para esta religión, creatura de Dios. El hombre también lo era, pero de distinto modo. Pues Dios, el Dios Personal, había creado al hombre para darle la responsabilidad de "laborar el mundo", es decir, para hacerlo co-creador, con El mismo. Por esto no se encuentra en el hombre un mero "vestigio" de Dios, sino su misma "imagen". Cristo,el Hombre, iba a ser la Imagen perfecta, y, por eso, aquel a quien y a cuya semejanza el hombre había sido creado.

Así pues, el judeo-cristianismo liberó al hombre de la prisión de las cosas de los "tabus" con que éstas se defendían del imperio que el hombre pudiera tener sobre ellas. Liberó al hombre al "desacralizar"al mundo. En este sentido se puede decir que el judeo-cristianismo está en el origen de todo lo que hay de aceptable en la secularización que estamos observando.

Pero al cristianismo se mezclaron luego otras ideologías -heréticas- de tipo dualista. No solo se anatematizó la "divinización" pagana del mundo, sino que se llegó a negar que la materia llevara la huella de Dios. Era ésta obra del principio del mal. Así lo único que podía interesar a Dios era el espíritu o el alma. Para salvar su alma, el hombre tenía que liberarla del cuerpo y apartarla lo más posible de toda sujeción a la materia.

Esta herejía, cuya influencia fué más o menos considerable en varias corrientes espirituales en diversas épocas, llevaba a que el cristiano olvidase la orden que Dios diera al hombre de ser con El el creador de un mundo; y que olvidase aún más: que el Verbo de Dios, Imagen de Dios y del hombre, había asumido al mundo en su carne con el fin de hacer de él una nueva creación por su Resurrección de entre los muertos, y que, gracias a esta Resurrección, no sólo el cuerpo del hombre, sino todo aquello que está intimamente unido con él como su base de sustentación material y su prolongación expresiva (obra de civilización y de cultura), está destinado a permanecer, transformándose así toda la obra del hombre por la obra de Dios.

Tal vez el hecho de que la actual secularización haya olvidado que el mundo entero es huella de las manos de Dios y, por consiguiente, capaz de ser "descifrado" y entendido como mensaje de su amor, se deba en parte a que los cristianos nos hemos dejado inficcionar largo tiempo por esta herejía dualista.

Nos hemos desinterezado tanto del mundo, que aquellos que descubrieron su valor y su consistencia -la consistencia y el valor de la materia- lo hicieron contra Dios y contra el Cristianismo. El resultado ha sido muchas veces lamentable: un mundo incoloro, insípido, sin resonancias, mundo que no es sino "algo" para ser usado, manipulado, objeto de una relación puramente técnica, un mundo sin corazón, porque no late en él al pulsarlo el hombre, el corazón de Dios.

No será posible, sin embargo, que el cristianismo vuelva a encontrar, junto con el amor apasionado de la materia que caracteriza al mundo secularizado, la riqueza de armonías que le da su fe en la Creación, en la Encarnación y en la Resurrección de Jesucristo?.

Ha habido un gran esfuerzo de parte de los teólogos en estas últimas décadas y mucho más aún en el Concilio, un deseo de bendecir en cierto modo avances de la ciencia, de la tecnología. Por lo menos se ha aprendido que ninguna cantidad de decretos eclesiásticos pueden parar los transtornos sociales.

Se está elaborando una teología de lo temporal que nos vuelve a dar una síntesis entre la ciencia y la fe. El mismo libro de Cox "La ciudad secular", es un esfuerzo por mostrar las fuentes bíblicas de la secularización, postulando una teología del cambio.

La secularización que hemos descrito, es un proceso que se va tejiendo junto con la modernización del mundo. Esa secularización no se da de un modo global en América Latina. Hay zonas rurales en las cuales aún no se ha penetrado.

Por otra parte en los sectores populares la secularización no se da con características de pérdida del lugar que Dios tiene en la vida sino con características más bien de una desacralización de ciertos elementos y de una desconfianza de la Iglesia institucional. Nuestros estudios sobre religiosidad popular nos muestran que se va

lora una serie de elementos religiosos. Hay elementos sobre los cuales se puede constituir un cristianismo apropiado para las grandes masas.

UNA OPCION PARA LA IGLESIA CATOLICA?

Las descripciones socio-religiosas que acabamos de presentar nos permiten plantear algunas interrogantes teológico-pastorales. Sabemos que la respuesta a estos interrogantes no es simple; pero queremos contribuir al diálogo entre sociólogos, teólogos y pastores con miras a planear una pastoral consciente de sus metas y de sus opciones.

La Iglesia Católica es una Iglesia "universal". Pero no lo es meramente en el sentido sociológico arriba descrito. La Iglesia Católica no tiene pretensión"universal" si por este término se entiende un deseo de influir, dominar y cobijar a todos.
Pero es "universal" si por este término se entiende un deseo de servir a todos (y no sólo a una pequeña élite), a encontrar el camino hacia Dios.

Echemos un vistazo a los hechos a la luz de esta verdad teológica.

La historia de la evangelización de América Latina nos refiere que los primeros misioneros adoptaron una serie de costumbres y ritos paganos integrándolos entre los medios de evangelización: se puede decir que los "bautizaron".

Se ha criticado a veces este hecho. Sin embargo tiene raíces profundas en la historia de la Iglesia y en la teología.

En efecto, a fines del siglo VI el Papa San Gregorio Magno aconsejaba a los Obispos Ingleses no destruir los templos paganos sino más bien aprovecharlos para el culto cristiano, autorizando aún los sacrificios de animales ofrecidos en honor de Dios. Al respecto, escribe San Gregorio: "Aquel que se esfuerza por relacionarse con Dios debe necesariamente ser elevado, paso a paso, hacia un conocimiento más profundo del Dios verdadero".

Por otra parte, la figura de muchos santos cristianos vino a reemplazar algunos "santos" del culto antiguo. En este reemplazo se siguió la misma dialéctica de la negación y de la afirmación de que hemos hablado. Así lo anota Karl Adam en "La esencia del Catolicismo", cuando advierte que el culto a los santos sólo aparece cuando la noción cristiana de Dios y el culto del Señor Jesús, fueron establecidos en la conciencia de las masas con una fuerza suficiente para evitar toda confusión en la veneración de hombres tales como los héroes.

En el mismo sentido hay que interpretar la aceptación de antiguos ritos referentes a las siembras, a la inauguración de una casa o de una obra, etc.

Hay también elementos teológicos que nos deben hacer reflexionar. Cuando el catolicismo ha asumido y adaptado ritos y costumbres "paganas", con tal que éstos ayuden a relacionar al hombre con Dios, no está situándose en la línea de la Encarnación del Verbo que no es otra cosa sino la adopción total del hombre, sus sentimientos y su "cosmos" por parte de Cristo? Aún cuando la expresión o el sentimiento humano son débiles para comprender lo divino, Dios se adapta a esta debilidad tratando al hombre como a un niño a quien se le comunica la verdad gradualmente y partiendo de cosas simples. "Dios guió a la humanidad paso a paso hasta que fué capaz de aceptar la totalidad de

"Dios guió a la humanidad paso a paso hasta que fué capaz de acentar la totalidad de la Revelación, hasta que estuvo preparada para conocer a Cristo. El se nos presentó después de una preparación". En este sentido -y sin negar la ruptura que aporta Cristo- hay también una cierta continuidad entre el mundo pagano y el cristianismo. San Irenco nos dice que la Encarnación no puede ser enseñada "rápidamente" (1). El hombre crece por grados en la presencia de Dios.

Evidentemente, los sentimientos, imágenes, ritos y expresiones religiosas del hombre "natural" son "impuros": y la religión de Cristo debe purificarlos. Pero a todos aquellos que tentados con la añoranza de una absoluta pureza de cristianismo quisieran reconocer como miembros de la Iglesia, únicamente a un grupo de "elegidos" se les podría preguntar: "que es el cristianismo puro? "El hombre no experimenta lo religioso en el vacío, sino en un contexto socio-cultural determinado y a partir de una personalidad dada. Podríamos acaso decir que no es verdaderamente religiosa la acción de un hombre culto que asiste a una ceremonia benedictina, por el hecho de que el sienta un placer estético profundo? Existe una motivación "puramente religiosa?No es un angelismo despreciar o ignorar el hecho de que la motivación que encamina al hombre hacia Dios es sumamente compleja? Y si esto es así, por qué despreciar sin más a priori las expresiones religiosas y creencias populares? Acaso no es religioso el hombre que pide a Dios una buena cosecha o la salud corporal o que conversa con El sobre el problema de su amor tronchado? En la abertura a lo transmundano que se advierte en estos ritos o acciones religiosas populares, es imposible descubrir una abertura hacia el Dios de Jesucristo y una preparación para escoger el anuncio evangélico que habrá de purificar esos deseos confusos y llevarlo a un cumplimiento insospechado?.

Vivimos en un continente en que el esfuerzo de los primeros siglos de civilización y de evangelización ha producido una cultura con base católica. En esos primeros siglos, la Iglesia bautizó muchos ritos, signos, cultos, logrando así mostrar al hombre que podía encontrar a Dios a través de ellos.

La coherencia y el sentido de la historia parecen pedir que no se borre de repente todo este pasado. Es cierto que más tarde los ritos cristianizados fueron perdiendo su referencia clara al cristianismo; y que, por otra parte, los mismos ritos cristianos como los sacramentos y sacramentales, han sido desvirtuados quedando convertidos en elementos más culturales o folklóricos que cristianos. Pero no sería posible reincorporar estos símbolos religiosos para enrriquecerlos con el verdadero significado cristiano? Y una pastoral lúcida no tendría que buscar en toda la riqueza del folklore, en las procesiones y bailes populares, por ejemplo un significado a veces desconocido y tal vez muy abierto a la iluminación cristiana?.

En el espíritu de Juan XXIII y del Concilio Vaticano, la Iglesia de hoy busca los medios de un diálogo franco y lúcido con el ateo y el arreligioso de nuestros días. Nos damos cuenta, en efecto, de que muchas veces el que se declara ateo o arreligioso no pretende ante todo negar los verdaderos valores religiosos sino más bien afirmar positivamente valores humanos que le han parecido descuidados en las formas pasadas de la religión. Vemos, pues, que podemos encontrar con el una base de diá

---

(1) Jean Danielou, Le Mystere de Lavent.

zar esta tendencia crítica.

Hay que reafirmar el saldo altamente positivo de la pastoral intensiva y de los movimientos del apostolado laico especializado. No sólo introdujeron la dimensión laical, militante, ambiental y evangelizadora, sino que incluso podemos afirmar sin exageración que su influencia se debe al "despegue" de renovación eclesial y pastoral de América Latina. Los movimientos especializados formaron toda una generación de laicos y clero -muchos obispos incluídos- que fué la más activa en las últimas décadas. Su limitación, en el tema que nos ocupa, fué la de no integrar suficientemente la cultura popular y su religiosidad.

Su crítica a ella, saludable por un lado, condujo a la larga a una separación y a posiciones radicales. Si la actitud conformista no evangelizaba por "parasitaria", ésta tampoco lo hacía, a veces basada en una insuficiente "eclesiología de minorías", a veces en la polarización de los objetivos pastorales hacia el "laicado fermento", a veces en el descuido de la cultura popular.

MOVIMIENTO DE REACCION: EL DESCUBRIMIENTO DE LA CULTURA POPULAR

Terminado el Concilio, se produce una postura más equilibrada y global, que sin abandonar la primacía de lo "intensivo", asume la pastoral extensiva en formar constructivamente crítica, como evangelización de la religiosidad popular. Medellín confirmó la tendencia al concebir la "Pastoral de élite y la "Pastoral popular" como complementarias y convergentes, y desde entonces esta tendencia se ha profundizado, llegando a la etapa en que se encuentran hoy algunos países (sobre todo Brasil) deonde los movimientos apostólicos hacen permanentemente referencia a la religiosidad popular.

Esta reacción "crítico-de-lo crítico" se debe a varios factores. Por un lado, o una ampliación de la perspectiva eclesiológica, que procura elaborar una "Iglesia de pueblo", acorde con la estructura dialéctica de la misma Iglesia, y de la realidad popular del catolicismo latinoamericano. Por otra parte, así como la década del 40 al 50 enfatiza la evangelización de los ambientes y descubre "lo especializado", la década del 60 al 70 descubre la dimensión antropológica y enfatiza la evangelización de las culturas "desde dentro", en actitud de respetuosa encarnación. Esto llama la atención sobre las culturas populares, las valoriza, con la consiguiente reinvindicación del catolicismo popular.

A partir de la cultura popular se denuncia las tendencias europeizantes de las críticas que hacía la pastoral "intensiva" a la religiosidad, constituyendo una nueva forma de dominación cultural. Igualmente se critican los planteamientos "nórdicos" de la secularización, que sin tener en cuenta las características culturales religiosas del pueblo latinoamericano lanzaron a muchos apóstoles por un falso camino de evangelización, alejando de la idiosincracia de los pueblos latinoamericanos.

Con todo, la experiencia indica que para que la reinvindicación de la pastoral popular, no refuerce la pastoral masiva y de "cristiandad" (en sentido peyorativo), y se inscriben realmente en la forma pastoral, es necesario que haya pasado por la crítica que hacemos referencia. Sólo así se "recupera" en nuevo contexto, unido a un apostolado intensivo, promotor del laicado y renovador.

En aquellas regiones donde no se introdujo suficientemente la pastoral intensiva con su consiguiente crítica, la recuperación suele ser regresiva.

La misma teología de la liberación y la pastoral que inspira están reformulando sus posiciones, y mirando la herencia religioso popular no necesariamente como alienante y conformista, en la medida que se valoriza la liberación cultural, de la cual forma parte esta herencia religiosa.

RECUPERAR DESDE DENTRO LA "CREATIVIDAD" POPULAR

Habría que distinguir así dos momentos en la religiosidad popular, aunque histórica y empíricamente inseparables. Un primer momento, en cuanto que la religiosidad latinoamericana es un forma genuina de cristianismo, enraizado en las subculturas indo(o afro) ibéricas, que expresa la fe en forma no-occidental. Esta religiosidad es al mismo tiempo producto de la primera evangelización y de la creatividad de las subculturas americanas, como tal, éstas toman su camino propio, creador de identificación consigo mismas, escapando a la influencia de las culturas dominantes.

El catolicismo popular es así el punto de encuentro de gran complejidad, de la creatividad de un pueblo y de los valores de la fe cristiana.

En un segundo momento, esta religiosidad va sufriendo un proceso negativo. Por un lado, la explotación económica-social, el subdesarrollo, van adhiriendo a la religiosidad elementos deshumanizantes y alienantes, evasivos de la realidad y de responsabilidades. Por otro, una larga pastoral, "parasitaria" fomentó esos elementos, sin evangelizarlos, reforzando un devocionalismos" alejado de la vida. El catolicismo popular se degrada crecientemente.

El actual desafío de la evangelización consiste en "liberar" la riqueza del primer momento, recuperando para la religiosidad su capacidad creadora, su identificación cultural -religiosa, y por lo tanto humanizante y liberadora. En esta forma la pastoral popular converge con las líneas pastorales provenientes de la teología de la liberación (en su vertiente sobre todo cultural), que hoy están evidenciadas por las corrientes de la pastoral intensiva y de los grupos cristianos "comprometidos".

Un caso típico -y límite- es la actual pastoral indigenista que sigue estos criterios. La "pastoral liberadora" se aplica ahí desde el interior de las culturas, purificando, transformando y acompañando las potencialidades creadoras. La evangelización liberadora a partir de la entraña de la subculturas es mucho más larga, pero más sólida y fiel al hombre latinoamericano que la que, desconociendo esta dimensión, toma el atajo ambiguo de la concientización ideológica de tipo puramente político.

La experiencia demostró que no es fácil en esta caso evitar la instrumentación popular, y a la imposición cultural. En cambio, el punto de partida "desde el interior de las subculturas indígenas permite el sano desarrollo de la dialéctica evangelización cultura, en beneficio de los mismos indígenas: por una parte lo cultural es purificado y transformado por el Evangelio que cuestiona; por otra el Evangelio da seguridad y crecimiento a lo cultural, ya que es así capaz de crecer y crear. De liberarse.

La pastoral indigenista presenta hoy, al estado puro, el desafío de una pastoral que quiere crear "iglesia local",expresándose y llevando a un pueblo a expresarse

"autóctonamente".

Sólo en esta perspectiva evangelizadora se justifica una pastoral popular. La tarea se hace así mucho más compleja que el "dejar hacer" de las actitudes "radicales" o "parasitarias". Se trata, en primer lugar, de comprender, de identificar desde dentro la religiosidad popular. A partir de su substancia cristiana, enraizada y matizada por los signos históricos, por una cultura, por una situación socio-económica y política, por una herencia cultural y catequística. El apóstol no debe transformarse en un "científico", sino adquirir una "simpatía" una comprensión interna y una actitud de "escucha" ante la religiosidad. Una forma de conversión. Junto con esto, el apóstol debe evaluar el estado actual de este catolicismo. En él hay trigo y hay cizaña. La dificultad está en qué criterios utilizar en la evaluación. El peligro está en que el pastor aplique criterios subjetivos (su propia sensibilidad religiosa o su manera de expresar la fe),o propios de su medio cultural (que es a menudo cristianismo occidental o europeizante).

CRITERIOS OBJETIVOS PARA EVALUAR EL CATOLICISMO POPULAR

Tales criterios no pueden ser otros que el hombre mismo, y sus valores (aquellos que lo hacer "ser más"), y la Palabra de Dios, es decir, lo que Cristo mismo nos ha revelado sobre Dios, sobre el hombre y sobre la manera de relacionarnos con El.

La pastoral aquí se constituye en juicio crítico, a partir de la palabra de Dios y de una antropología filosófica. Habría así que evaluar como positivo aquello que da a los hombres más libertad, que los humaniza, u como negativo, todo aquello que deshumaniza y esclaviza.

Una vez más, no son los criterios culturales los decisivos en la evaluación de la religiosidad popular, estos son siempre relativos. Los criterios normativos son los que hacen referencia a la naturaleza humana como tal, bajo la luz de lo que Cristo mismo ha dicho sobre el hombre y sobre la religión de la Nueva Alianza.

Sobre esta evaluación es posible ahora delinear una verdadera evangelización, respetuosa y exigente, que acompaña ya sea un crecimiento, ya sea una purificación, ya sea una supresión de formas religiosas, como resultado de no imposiciones sino de una autocrítica, de nuevas convicciones de la misma gente, a raíz de haber descubierto y asumido nuevos valores. Precisamente ésa será la tarea de la evangelización: comunicar nuevos valores religiosos, motivaciones más libres y humanas, que sirvan de referencia crítica a lo que se venía haciendo. No se trata de cambiar prácticas o actitudes externas, ambiguas por naturaleza, sino los valores que inspiran esas prácticas. Estas cambiarán o se purifican en la medida que la pastoral inyecta en ellas otros valores.

La dificultad que tiene el catolicismo popular para evolucionar está en la falta de autocrítica, por carencia de valores nuevos (evangélicos, dinámicos) que le sirvan de referencia para una crítica comparativa. De ahí su tendencia al "eterno retorno", a repetir siempre lo mismo, a la esclavitud a prácticas exteriores.

La evangelización consistirá entonces en ayudar a interiorizar lo religioso,poniendo las actitudes y la transformación personal sobre las prácticas exteriores. En liberar de la esclavitud del "externo retorno a las prácticas, tendencia más bien pagana, que Jesús dejó atrás con la predicación de la primacía del espíritu sobre la letra y de

la filiación divina sobre la ley.

Metodológicamente, esta evangelización habría de comenzar por los "acontecimientos pastorales" más marcantes de nuestra realidad religiosa, y no por hábitos o devociones secundarias, que se transformarán sólo si se evangelizan estos grandes acontecimientos. Nos referimos a hechos como la Semana Santa y culto a los difuntos, el bautismo, las fiestas patronales y grandes santuarios....

Compresión y análisis, evaluación, una paciente estrategia de evangelización,más que una "técnica", es una nueva actitud ante el misterio de esta religiosidad, misterio que nace del encuentro de la fe cristiana con el alma popular latinoamericana.

- Texto: SAL TERRAE Nº 10 Octubre 1974.

Juan F. Gorski, M.M.
Secretario Ejecutivo Nacional de la Catequesis Rural de Bolivia.

Originalmente, el título de este artículo iba ser: "El Cristiano frente a la Religiosidad", pero lo cambiamos al título actual, para enfatizar el aspecto personal que subyace cualquier consideración del tema.

Siempre tenemos la tentación de pensar sólo en la religiosidad del otro, tal como miramos una curiosidad, un objeto de folklore, de un pueblo más "primitivo" que nosotros. Para llegar a una evaluación cristiana de la religiosidad del campesinado, o de las clases populares de los sectores urbanos, es necesario primeramente llegar a reconocer que nosotros -los "cristianos" autodesignados, los pastoralistas, observadores de la religiosidad- también tenemos una religiosidad.

La palabra religiosidad se emplea mucho en nuestras discusiones pastorales, frecuentemente sin tener una conciencia crítica de su significado, Evidentemente "religiosidad" viene de "religión": es una manera de ser religioso, la manera en que un grupo humano expresa sus sentimientos religiosos a través de los ritos, prácticas, costumbres u otras estructuras culturales o sicológicas.

La palabra religión también tiene distintos significados. A veces, más por costumbre que por una reflexión crítica, identificamos la religión, empleando los adjetivos "verdadera", "única" o "cristiana" hasta el punto de identificarla con la fe. La reflexión teológica de los últimos años ha distinguido la religión de la fe. Según esa distinción, la religión surge del hombre y de su necesidad de expresar el impacto de Dios (o de lo divino) en la vida humana, a través de expresiones de su temor seguridad, dependencia, homenaje, comunión, etc. La fe, en cambio, se define como una iniciativa de Dios, una revelación hecha por y en Jesucristo y que exige una respuesta consciente, libre y responsable de parte de nosotros. En breves palabras, la fe comienza en Dios y la religión, en el hombre.

La fe es constante e irreformable, pues se radica en la persona de Jesucristo, "el que nos ha enseñado cómo es Dios" (Juan 1,18). La religión, por su relación con el hombre y su cultura, está sujeta a una pluralidad de formas que pueden y deben ser cambiadas, reformadas y purificadas a la luz del Evangelio; este cambio de expresiones religiosas es una exigencia constante de la conversión cristiana. Desde este aspecto, la distinción entre fe y religión es muy útil, pues nos ayuda a distinguir entre lo que es constante y lo que es transformable, entre lo divino y lo humano. Esta tensión se ve concretamente en el cambio de formas de espiritualidad de sacerdotes y religiosos, en la alienación religiosa del campesino que llega a la ciudad a una zona de colonización, (ya no tiene las estructuras religiosas de su comunidad y todavía no se ha integrado a la religiosidad urbana), en el cambio de expresiones doctrinales, a un lenguaje más adecuado al hombre actual, o en los cambios en la liturgia.
Cuantas veces hemos oido la frase: están cambiando la fe "cuando se trata únicamente de un cambio en la expresión humana de la religión?

Si distinguimos entre la fe y la religión, no es para desvalorizar a la religión, sino para clarificar su importancia en nuestras vidas. De hecho, la fe cristiana siempre se encarna en una religión humana y se expresa según la pluralidad de expresiones humanas que llamamos "religiosidades". La fe cristiana puede y debe encarnarse en todas las culturas humanas. Es "una sola fe" (Efesios 4,5) que llega "toda nación,raza, pueblo y lengua" (Apocalipsis 7,9). La identificación histórica entre la fe cristiana y la expresión cultural-religiosa, de una pequeña parte de la humanidad en la "cristiandad" europea, ha hecho más difícil reconocer que esta fe, también puede expresarse según las expresiones religiosas de otras culturas humanas. Desgraciadamente, mucha labor misionera- tanto en el pasado como en la época actual- ha sido dirigida a un cambio de religiosidad (la expresión religiosa propia al agente de pastoral) que a una toma de conciencia responsable frente a Cristo de parte del catecúmeno. Se ha ignorado en la práctica que Cristo ya comenzó un diálogo salvífico con él aún antes de nuestra llegada preparándole para el Evangelio según el camino de su propia cultura (leer Hechos,14,16-17). Se ha comunicado la idea de un nuevo Dios y una nueva religión (ambos importados de afuera) en vez de dar a conocer el mismo Dios que los otros ya han buscado; "este Dios que vosotros adorais sin conocerlo, es el Dios de quien yo les hablo" (S. Pablo en Hechos, 17, 22-31).

Ninguna actividad misionera o evangelizadora comienza desde cero, pues la presencia de Dios en la religiosidad de una cultura humana, es algo muy positivo y valioso. Nosotros los evangelizadores, reconocemos por la fe lo que otros ignoran; que Dios ya les ha amado, hablándoles de distintas maneras (Hebreos 1,1) y que ellos están incluidos en el plan de Dios revelado en Jesucristo.Y reconociendo que la fe cristiana puede ser expresada en una manera distinta a la nuestra, por la caridad les invitamos a llegar a una conciencia responsable y creadora que responda a este don de Dios. Esta es la tarea delicada y apremiante de la concientización: la tensión entre el respeto de otras culturas (como preparación para el Evangelio) y la invitación a reformar algunos conceptos de Dios y estructuras culturales de su religión, frente a un conocimiento consciente de Jesucristo.

Tenemos que enfocar nuestra pastoral frente a la religiosidad, de la misma manera que S. Pablo, frente a la ley del pueblo de Israel. La ley ha tenido un valor en relación a Cristo. Vino de Dios, ayudaba al pueblo a reconocer sus deberes frente a El y frente a sus hermanos, y le preparaba a ese pueblo para la venida de Jesucristo,la nueva Ley. Cuando Jesús llevó la Ley a su perfección, señaló también sus límites: que tiene su significado en relación a él. La Ley, cuando se convierte en sustituto de Dios o de la conciencia, muy facilmente se convierte en una fuerza de opresión y de esclavitud.

Lo que Pablo dice de la Ley, nosotros podemos decirlo de las costumbres ancestrales, prácticas religiosas u otras estructuras humanas de la religión. Y debemos decirlo no solamente de la religiosidad de otros, sino también de la que nosotros mismos tenemos. Dentro de la perspectiva del plan universal de salvación, tienen un valor positivo, que viene de Dios, Pero también son capaces de ser obstáculos a un encuentro consciente con Dios. La relación consciente a Jesucristo, de nuestra religión y sus expresiones, es imprescindible.

Lo malo de muchas expresiones religiosas y costumbres, es que son inconscientes, y así menos humanas. Por falta de una reflexión crítica, esta religiosidad se convierte en un sustituto de Dios. Por costumbres y prácticas, pretendemos controlar a Dios. Si nosotros estrechamente limitamos la presencia de Dios a cerros o templos, a piedras o estatuas, en tiempos sagrados como fiestas o "ritos de pasaje" (nacimientos, matrimonios, defunciones), a través de ciertos ritos o rezos (e.g. cadenas de cartas, magia), entonces pretendemos controlar a Dios. No olvidamos de que Dios se revela en Jesucristo, quien está donde dos o tres se reunen en su nombre y en el menor de nuestros hermanos, (leer Mateo 18, 19 y 25, 31-46).

El Evangelio nos enseña dos verdades muy importantes acerca de la cultura y sus expresiones religiosas. Primeramente, ningún hombre está obligado a cambiar su cultura humana, como paso imprescindible para su conversión cristiana; a nadie se le obliga a hacerse Judío para ser cristiano. Cualquier cambio cultural, debe surgir de una conciencia libre y responsable del significado de Jesucristo en la vida de un convertido y no debe ser impuesto de afuera por la experiencia religiosa de otro. La otra afirmación también es muy importante: que la cultura y sus expresiones religiosas existen para el hombre y no el hombre para ellas; el Sábado es para el hombre (Marcos 2,27).

No podemos ni imponer una cierta expresión religiosa, ni retenerla a precio de la libertad humana.

Las implicaciones de estas afirmaciones son muchas. No podemos insistir que un grupo humano regrese a una religión más folklórica (e.g. más incaica) para que tenga valor. No podemos insistir que otros acepten una religiosidad ajena -aún si se trata de la nuestra para que sean cristianos; esto se aplica tanto a la religiosidad urbana de cultura hispano-criolla como a la religiosidad norteamericana o nor-europea de un misionero. No podemos insistir que un grupo llegue a un cierto nivel de desarrollo socio-económico o a una "integración" a una sociedad más ideal según nuestro parecer (e.g. la sociedad de consumo o una sociedad socializada), como paso previo a la evangelización. El hombre debe estar en control consciente de lo que es humano.

En estos tiempos de cambio socio-cultural y de una secularización creciente, es importante reconocer las nuevas estructuras en nuestras vidas, que son análogas a las estructuras ancestrales de sociedades tradicionales. La mitificación del poder del dinero, del estado, de los "ismos" (capitalismo, socialismo, nacionalismo, etc) y de otras cosas humanas o naturales, tiende a convertirse en un sustituto de Dios o de la conciencia. Tenemos la tentación de divinizar las cosas realmente sujetas a nuestros entendimiento y control, así perdemos algo de nuestra responsabilidad consciente.
No tenemos espacio aquí para desarrollar este aspecto suficientemente, pero debemos llegar a una orientación cristiana y pastoral hacia la religiosidad, que no la limite a ciertas culturas o sólo a las expresiones de otros. Debemos reconocer que las expresiones religiosas están en un proceso constante de cambio, y aún pueden ocultarse en manifestaciones de la secularidad. Es necesario reconocer esto para que nosotros también lleguemos a situar estas expresiones frente a Cristo y a sus interpelaciones en nuestra vida cristiana.

&&&&&&&&&&&&&&&&&&&&&&&&&&&&&&&&&&&&&&

Referencia: Revista "Catequesis Latinoamericana" Año III-Nº 9-1971 pag. 18

EXTRACTO

INTERPRETACION MOTIVACIONAL DEL CATOLICISMO POPULAR

ALDO J. BÜNTIG

LIMA
ENERO
1971

C.E.P.

I. INTRODUCCION

La elaboración que presentamos sintetiza globalmente la segunda parte del Cuaderno Sociológico, que integra una investigación interdisplinar sobre el "Catolicismo Popular en la Argentina". (1)

Nos proponemos desarrollar aquí los diversos elementos de un marco teórico de referencia, funcional en orden a detectar lo rescatable y lo perimible en los gestos"modelados" del catolicismo popular. (2)

La elaboración se encuadra en un marco sicososiológico y se proyecta a una serie de datos empíricos, descubiertos por el autor y otros investigadores. La preocupación fundamental es totalmente pastoral.

En todo este análisis interpretativo subyace una hipótesis de trabajo,que para nosotros se va haciendo cada vez más evidente, a saber: muchos gestos "modelados" considerados tradicionalmente como católicos, no requieren valores y motivaciones evangélicos para ser expresados. La explicación sociológica de este vaciamiento de contenido nos parece obvia. Se trata de una consecuencia normal del proceso de "popularización" de una religión universal.

En efecto, cuando una religión universal -en este caso el catolicismo- se hace parte connatural de una sociedad determinada, sus gestos tienden a perder su originalidad esencial y a convertirse paulatinamente en canales espontáneos de los sentimientos religiosos del pueblo. En otras palabras: la población expresa espontáneamente su vivencia religiosa -o mágica- a través de los gestos institucionalizados de dicha religión.

Así, por razones histórico-culturales bien conocidas, esa vivencia religiosa se expresa espontáneamente en América Latina a través del catolicismo. En los países árabes, en cambio, se manifiesta en formas islámicas, como en formas induístas lo es en la India, etc.

---

(1) La Editorial Bonum (Maipú 859-Bs.As.) irá publicando una colección de CUADERNOS sobre este tema. Se trata de un primer esfuerzo interdisciplinar sobre el particular, bajo la dirección del Pbro. Lic. Aldo J. Buntig, que tiene también a su cargo el Cuaderno Sociológico. Colaboran destacados especialistas en Antropología Cultural y Filosófica, Sicología, Historia de la Iglesia, Biblia, Teología Pastoral.

(2) Advertimos a los lectores que nuestra insistencia sobre "catolicismo popular" es decididamente intencional. Desechamos, en efecto, el término de "religiosidad popular" por la ambiguedad que le es inherente. Optamos por la expresión antedicha en la que incluímos:"Todos y solos aquellos gestos "modelados" -frecuentemente repetidos en un ambiente sociocultural- que han sido asumidos por el pueblo católico, como expresiones ordinarias y espontáneas de su vivencia religiosa".

Cuando el proceso de popularización ha llegado a un grado de maduración determinada, los gestos (ritos, prácticas, devociones...) de la religión en cuestión se incorporan estrechamente al mundo socio-cultural. Entonces resultará difícil, en algunos casos, discernir las motivaciones reales que las sustentan. Y la tarea imprescindible de rescatar lo rescatable como de eliminar las escorias que se van depositando insensiblemente exigirá no poca lucidez y energía.

En algunos momentos, nuestro análisis dará la impresión de estar matizado con ribetes excesivamente pesimistas. Quisiéramos evitar esa impresión porque, vital e intelectualmente, no adherimos a ninguna forma de pesimismo. Sin embargo, nos preocupa por sobre todas las cosas el ser fieles a la realidad. Realidad que se nos presenta, frecuentemente, con abundantes rasgos negativos.

El espíritu conciliar nos exige, además, una fidelidad más allá de todo conformismo. Fidelidad que es urgida, aún, por una sociedad que, al secularizarse progresivamente nos apremia a "desmagificar" el mundo.

Tampoco queremos asumir el rol de jueces impolutos. Todos hemos sido,de alguna manera, cómplices de las deformaciones que criticamos. Como miembros que somos de un universo sociocultural que nos hace "a su imagen y semejanza", nos resultará siempre difícil liberarnos de sus imperativos espontáneos y de evaluarlo con objetividad crítica.

Conscientes de esa limitación, nos interesa proporcionar elementos de juicio que ayuden "a ver más claro para actuar más eficazmente". Tal era la fórmula empleada ya por Pio XII para destacar la importancia de este tipo de análisis empírico en orden a un ajuste pastoral.

Una última aclaración quisiéramos adelantar a los lectores. Nos ha preocupado siempre evitar dos actitudes simétricamente opuestas: ni "angelistas", ni "iconoclastas". Tanto unos como otros, al querer justificar ingenuamente todo o al pretender eliminar drásticamente todo, parecen ignorar -por igual- ciertos mecanismos de la sociología profunda, de la sociología de grupos y de la antropología cultural. Ni unos ni otros parecen hacer justicia a la complejidad de un fenómeno, al que es preciso acceder desde ópticas diversas para lograr una evaluación más moderada. Esta convicción es la que nos ha llevado a iniciar una investigación interdisciplinar, a la que nos referimos en la nota 1.

Esta preocupación aflorará también en este análisis, no obstante lo limitado de su óptica. En cada caso, a pesar de la dureza de algunas afirmaciones, trataremos de encontrar los valores rescatables que permitirán llegar a lo ideal, pero partiendo de lo real.

II. ELEMENTOS DEL MARCO TEORICO

Es evidente que cada individuo sustenta su actuar en un mundo de motivaciones conscientes unas, conscientizables las más. Ahora bien, estas motivaciones suponen y exigen valores (verdades, ideas, principios....pero cargados de dinamismo). Valores que aceptamos, y a los que adherimos más o menos conscientes y plenamente, Sin embargo cualquiera sea la conciencia que tengamos de esos valores, ellos actúan como los últimos motores de esos mecanismos que ponen en marcha nuestro obrar. Ellos constituyen,en

última instancia, las razones de nuestra existencia. "Para vivir es preciso tener razones de vivir", dice el conocido adagio francés.

De esa manera, el análisis motivacional tiene una riqueza especial para nosotros, especialmente en el campo del catolicismo popular. No sólo nos permite identificar los mecanismos actuales de nuestro obrar; consciente, además objetivar los valores que actúan en lo profundo de nuestra personalidad.

Tipología Motivacional

A los efectos de nuestro análisis trabajaremos con tres categorías de motivaciones. Las hemos tipificado en A) primarias; B) secundarias; C) de transformación espiritual. (3)

Con el nombre de Primarias designamos aquellas que se sustentan en valores propios del individuo. Según sea este tipo de valores subyacentes, las distinguiremos en: a)cosmológicas; b) sicológicas; c) escatológicas.

Las Secundarias, en cambio, parten de un valor clave: el sentido de la fidelidad al grupo. Esto es, la persona creyente, por fidelidad al grupo de pertenencia, adopta determinadas formas de comportamiento religioso. Como los grupos de pertenencia que suscitan esta fidelidad pueden ser diversos, podemos subclasificarlas en:

1. Socioculturales: si el tal grupo es de tipo natural (el pueblo, el vecindario, la Patria...). Las distinguiremos a su vez, en espontáneas y racionalizadas.

2. Socioreligiosas: si el valor que decide las formas de comportamientos es la fidelidad a la Iglesia, como grupo original de pertenencia.

Finalmente la motivación de transformación espiritual merece un tratamiento especial, no sólo porque responde a las exigencias de los valores cristianos más auténticos y originales; además, desde el punto de vista fenomenológico participan en ella elementos de las motivaciones primarias y secundarias.

Tal es el esqueleto del esquema, al que iremos dando cuerpo de inmediato

III. CONTENIDO DEL MARCO TEORICO

A) MOTIVACIONES PRIMARIAS

a) Motivaciones cosmológicas

1. Significado. Se encuentran frecuentemente en el mundo religioso primitivo. Expresan la sensación profunda de limitación y dependencia que el hombre -ignorante e impotente- siente ante las fuerzas misteriosas del Cosmos- concebido como una realidad poblada de fuerzas, energía y poder. Fuerzas misteriosas que se presentan como algo hierofánico o kratofánico, esto es, manifestaciones de un poder o fuerzas sagradas.

Lo que caracteriza a esta motivación es la preocupación de "servirse" de esa fuerza o poder sagrado para solucionar los problemas que diariamente plantea el Cosmos y la vida natural (torrentes, lluvias, plagas, inundaciones, fecundidad, pan , trabajo....).

Su contenido específico pertenece al ámbito de los valores caracte--

razo

rísticos de las religiones llamadas "cosmológicas" en diversas ciencias de la religión. (4) Por lo mismo debieran ser ajenas totalmente al catolicismo. Sin duda, lo son en el plano doctrinal.

Sin embargo, ¿qué decir del catolicismo popular, no suficientemente evangelizado? Interiorizado, por tanto, al nivel de las simples aspiraciones naturales.

En este caso tales mecanismos pueden subsistir bajo formas "católicas". Encontramos, así, valores de este universo religioso reformulados en términos cristianos.

De esta manera, ¿podrá decirse que exageramos si decimos que algunos cristianos, especialmente en zonas rurales alejadas de centros urbanos, imaginan a Dios como una "Fuerza Poderosa"? Fuerza a la cual se acude, fundamentalmente, para satisfacer necesidades bióticas o para superar limitaciones que surgen de la vida natural. ¿Habrá que extrañarse, por lo mismo, si tales creyentes ubican junto a esta fuerza poderosa a otras "fuercitas", menores quizás, pero mucho más "especializadas" y próximas? Nos referimos a la utilización que suele hacerse de ciertas devociones marianas y el recurso casi mágico a santos de "causas desesperadas".

Si hiciéramos un sondeo entre las masas rurales (y aún entre las urbanas de escasa formación religiosa) nos sorprendería encontrar una especie de reedición del panteón pagano en fórmulas cristianas o católicas.

No sería raro encontrar un tipo de jerarquización ontológica en el plano de lo vivencial, como la siguiente: en la cúspide, un Dios Supremo, Fuerza Poderosa pero lejana, de escasa significación para la vida cotidiana (a no ser a través de interjecciones espontáneas con sentido cultural más que religioso). Luego vendría Jesús, preferentemente el Sagrado Corazón de Jesús en muchas zonas del país. Muy cerca de Jesús, a veces más arriba, encontraríamos a la Santísima Virgen, probablemente en alguna de las advocaciones localizadas (Itatí, del Valle, Guadalupe, Luján.....) Finalmente, un poco más abajo deambula un abanico de santos populares, menos potentes -quizás- pero más humanos y más especializados: S. Cayetano, S. Antonio, S. Roque, Sta. Rita, Ceferino. Santos a quienes se percibe, no tanto como modelos para imitar sino como fuerzas para manipular.

2. Consecuencias.

a) Neutralidad moral de la religión que sustentan.

b) Carácter ritualista e individualista de las prácticas.

c) Ausencia del sentido de pertenencia a la Iglesia.

d) Sentido trágico de la Muerte y preponderante culto de los Difuntos.

---

(3) En esta clasificación tratamos de reelaborar un esquema del R.P. Emile Pin, que fuera nuestro profesor en la Pontificia Universidad Gregoriana (Roma).

(4) Para un estudio más profundo de las mismas véase: M. Eliade, "Traité d'Histoire des Religions", Payot, París, 1959; G. Van der Leuw, "La Religión Dans son Esence et ses Manifestations", Payot, París, 1955 (Hay versiones castellanas en ambas obras).

Conclusiones. Los rasgos intencionalmente oscuros de esta descripción no implican un juicio de valor sobre las actitudes de sus protagonistas. Las deformaciones objetivas suelen ir mezcladas con una serie de elementos positivos. Sobre ellos tendrá que insistir la actividad pastoral, para avanzar hacia lo ideal partiendo de lo real.

Mencionamos algunos valores rescatables como para sugerir los caminos de una búsqueda más profunda.

- Una piedad sincera y una gran confianza en la Santísima Virgen y en ciertos santos. Piedad y confianza capaces de grandes sacrificios, al menos en aquellos gestos particularmente expresivos para el ethos ambiental (peregrinaciones, ofrendas).

- Firmeza y constancia (a veces irracional) en cumplir con las promesas realizadas.

- Importancia otorgada al culto de los difuntos; ello permite un contacto evangelizador privilegiado para hacer ver a la luz de la Pascua del Señor el sentido de la vida y de la muerte.

- La misma preocupación "ritualista" y la importancia hierofánica dada al sacerdote pueden ser orientadas "llenando los gestos de palabra".

- El mismo sentido de dependencia de las Fuerzas Superiores, aunque redunde a veces en un fatalismo alienante, puede ocultar un verdadero sentido religioso.

(b) Motivaciones sicológicas

Están muy próximas en su sentido y consecuencias a las anteriores. Tienen sin embargo, elementos típicos que es necesario retener. Porque incluimos bajo esta dominación aquellos móviles estrictamente sicológicos que sustentan las prácticas de quienes buscan en la religión: paz, tranquilidad, sosiego, seguridad, alivio en las frustraciones.....

Nadie duda que la religión es capaz de producir tales efectos. Todos hemos sentido alguna vez la importancia de esta función "latente o manifiesta" de la religión. Sin embargo, una cosa es que la religión es capaz de producir tales efectos y otra, muy diversa, es reducirla a una especie de analgésico para equilibrar tensiones o solucionar frustraciones. Esta última alternativa es la que aquí enfocamos.

Además de esta característica que la identificaron respecto a las cosmológicas, es necesario destacar también su ambiente sociológico de inserción. En efecto, sabemos que la búsqueda de seguridad y suerte, de paz y sosiego es una de las más transitadas en y por nuestro mundo urbano; teatro de tantas tensiones, crisis nerviosas y frustraciones. Por eso, mientras las motivaciones cosmológicas encuentran su ambiente entre las masas rurales, es entre las masas urbanas, propensas a frustraciones de todo tipo, donde radican los móviles sicológicos.

Naturalmente donde el catolicismo se ha institucionalizado, los ritos católicos ofrecen múltiples canales espontáneos de esa búsqueda. Sin embargo, van surgiendo otras formas competitivas y aparentemente más funcionales para las masas: el

horóscopo, el espiritismo, recursos parasicológicos....

Por tanto, el riesgo de sucumbir ante otras formas competitivas más funcionales es evidente en este tipo de reducción "sicologista". Hay algo más, empero, este tipo de motivación puede tener efectos alienantes. No constituye un elemento dinámico para el cambio y la renovación, tanto religiosa como social.

Algunas compulsas empíricas nos indican que se encuentran preferentemente en el sexo femenino, más predispuesto a resentir el impacto de las frustraciones y crisis sentimentales y sicológicas, en general, Ciertas devociones de abundante clientela femenina pareciera confirmarlo. Nos referimos a Santa Rita, San Antonio, el Sagrado Corazón y últimamente el polivalente Ceferino.

Consecuencias. No obstante tratarse de móviles absolutamente diversos hay un parentesco esencial con las cosmológicas. Fundamentalmente radica en el sentido último que se otorga a la religión, está para servir al hombre.- Consiguientemente; fácilmente coexiste con una neutralidad moral, con un sentido individualista y ritualista del culto, con la ausencia en un sentido de Iglesia, etc.

Como en el caso de las cosmológicas, para motorizar estos mecanismos no son necesarios valores cristianos, Responden a aspiraciones naturales que el hombre,en su impotencia, trata de canalizar mediante el recurso a Fuerzas Superiores. Si el catolicismo las ofrece -o parece ofrecerlas- serán sus santos o "fuerzas" las metas de la búsqueda. De lo contrario, serán otros valores -espiritismo, supersticiones....- los que brindarán los soportes para este tipo de recurso funcional.

Así y todo, esta búsqueda puede ser un punto de referencia sumamente útil -generalmente fácil- para iniciar un proceso de evangelización.

Algunos valores rescatables coinciden con los ya señalados: piedad sincera confianza profunda, sentido de dependencia....

(c) Motivaciones escatológicas

Nadie se sorprenderá si afirmamos que el comportamiento religioso puede ser motivado también por la preocupación angustiosa de la salvación eterna. Pero una salvación "descarnada", con caracteres netamente individualista y ritualista. No interesa casi en absoluto un encuentro con el Señor a través del compromiso con el hombre. Lo importante es asegurar la propia salvación mediante ritos que se presumen automáticamente salvadores.

Campo propicio para generar una religión de evasión seudoespiritualista que con razón, pudo ser calificada como "opio del pueblo".

No negamos que el cristianismo sea una religión de salvación. Lo es, pero en sentido mucho más pleno y comprometido que el que aquí estamos conceptualizando. Es evidente que el mensaje evangélico no viene a anular esta aspiración; la inserta, sin embargo, en un contexto de encarnación y compromiso. Cristo no vino a salvar almas sino hombres.

Algunas consecuencias. En nuestro mundo católico, los elementos religiosos que suelen, acompañar a este tipo de motivación no suficientemente evangelizada, son

los siguientes:

a) lo que interesa, fundamentalmente, es "salvar el alma". Consiguientemente, la decisión de someterse a las normas morales está condicionada a esta meta. Por tanto los dos valores teológicos que actúan como principales motores son el pecado mortal y el infierno. Los gestos preferidos son aquellos que confieren, presumiblemente, cierta seguridad escatológica (Primer Viernes, Primer Sábado, escapularios.....)

b) existe una concepción personal de Dios, pero frecuentemente alejada y punitiva. La figura del Juez, "que premia y castiga", priva sobre la imagen evangélica del Padre.

c) se percibe un dualismo cuasi-maniqueo subyacente: las cosas profanas y religiosas no sólo son distintas sino separadas. La consecuencia de esta visión dicotómica es su incapacidad radical para interpretar y asumir los valores temporales. Incapaz de hacer penetrar toda la vida por la caridad. Nada extraño entonces, si esta motivación coexiste con el liberalismo económico, con las injusticias sociales, con la defensa cerrada de un "orden económico-social", privilegio para pocos y desorden para la mayoría.

d) otro elemento típico es el carácter preferentemente moralizante que se imprime a la vida cristiana. Pareciera que el Evangelio no exigiera una penetración progresiva del amor en la vida. Se lo reduce a un código de prohibiciones, como si se tratara de una serie de semáforos, cuyas luces rojas es preciso evitar para salvarse.

e) podríamos agregar también el "ritualismo"; esto es, la importancia concedida a los ritos al margen de la vida. La práctica sacramental suele ser asidua, la "asistencia" a la Misa dominical perfecta.....todo ello para asegurar la salvación más que para transformar la vida.

Este ritualismo exacerbado explica cómo para algunos cristianos tiene más importancia la fidelidad a ciertos gestos rituales que el ejercicio de la justicia y el amor. La parábola del Buen Samaritano se repite.

f) finalmente, es preciso subrayar el carácter individualista concomitante a esta motivación. La pertenencia a la Iglesia no interesa mayormente, la Iglesia pareciera reducirse a una Compañía de Seguros en la que, mediante ciertos trámites prolijamente establecidos, cada cual consigue su "póliza" de manos de agentes sacralmente investidos.

Naturalmente, esta concepción individualista actúa como freno en todo este proceso de renovación litúrgica con un contenido comunitario.

Valores rescatables. Sería incompleta una visión que no destacara los elementos positivos que supone esta motivación. Indicamos algunos que pueden ser realmente útiles en una reflexión pastoral.

- Un sentido escatológico agudo y una preocupación seria por las implicancias de la inmortalidad.

- Una gran sensibilidad para recibir todo aquello que pueda desagradar a Dios.

- Una fidelidad remarcable a ciertos gestos rituales, dotados de una presunta virtud escatológica de tipo automático.

- Un sentido marcado de la eficacia sacramental.

- La posibilidad de contactos frecuentes con la Palabra de Dios, en la medida en que a los gestos rituales se los llene de Palabra.

****

E X T R A C T O D E L

L I B R O

P R A C T I C A

R E L I G I O S A

Y

P R O Y E C T O

H I S T O R I C O (1)

raúl vidales
tokihiro kudo

---

(1) VIDALES, RAUL y TOKIHIRO, KUDO
"Práctica Religiosa y Proyecto Histórico"
C.E.P. LIMA, 1975, Pags. 63-79

DIVERSOS ACERCAMIENTOS AL ESTUDIO DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR EN AMERICA LATINA

1.1. UN PROBLEMA COMPLEJO Y POR EXPLORAR

El fenómeno de la denominada "religiosidad popular" en América Latina, con ser un problema viejo, paradójicamente resulta ser un terreno complejo y todavía por explorar. Por mucho tiempo para algunos representaba algo ya conocido por evidente, como era el caso de los agentes pastorales; mientras que por quienes se encontraban en medio de una acción revolucionaria, la religiosidad popular era vista como el factor alienante, negativo y retardatario.

A estas alturas, tanto la experiencia de los diversos procesos de lucha, los fenómenos cada vez más definidos de insurgencia popular, como también algunos estudios realizados en el campo de la sociología, la política, la antropología, y más específicamente dentro de los terrenos más cercanos a un proceso de liberación, han llevado a posturas más críticas y por tanto de mayor nivel reflexivo analítico y sistemático. Con esto mismo se ha logrado un acercamiento más profundo, respetuoso y cientffico a la realidad del pueblo latinoamericano.

Sin duda que los estudios realizados desde distintas disciplinas sobre la ideología, la cultura, el mundo simbólico, etc....del pueblo dentro de una formación socio-económica capitalista dependiente como lo es la América Latina, han abierto nuevas posibilidades y horizontes para la proyección y estructuración de un estudio más profundo y complejo sobre la religiosidad popular en América Latina. Pero, y esto es lo más importante, son los mismos procesos populares dentro de una auténtica perspectiva de liberación, los que han ido planteando a la reflexión, las sospechas más legítimas e incisivas sobre la inter-relación, la evolución, el rol etc... de la práctica religiosa dentro de un movimiento de emancipación complejo como lo es, en mayor o menor grado, el proceso de liberación de nuestros pueblos.

Las primeras incursiones directas sobre el tema, se hicieron bajo la óptica de una cosiología empirista. Por este camino se llegó a descripciones más o menos complejas (tipologías), pero en general, el problema planteado a nivel más profundo sobre las causas de estos comportamientos, quedaba prácticamente olvidado. Posteriormente fueron tomando auge los estudios hechos bajo el influjo e inspiración estructural funcionalista tanto en el campo sociológico como en el antropológico.

Los estudios más recientes renuevan la problemática sobre la Iglesia como institución bajo el enfoque de las nuevas corrientes de la sociología religiosa, en las que se trata de asociar los conceptos de pluralismo religioso y secularización dentro del análisis de la sociedad global. La influencia de las perspectivas analizadas en la primera parte, sobre los estudios realizados en América Latina, explica en parte por qué la problemática que se aborda en la mayoría de estas investigaciones, más que provenir de una demanda directa y exigencia de los procesos populares, proviene más de las necesidades institucionales de renovación, o en definitiva, de la curiosidad de los intelectuales. La realidad compleja y original del fenómeno analizado, daba la impresión de rebelarse tanto a los marcos teóricos como a los diversos métodos de análisis un tanto rígidos y no pocas veces de aplicación mecánica.

Aunque es difícil señalar un punto de arranque preciso, podríamos fijar tentativamente la década de los años 60 como la que ubica el impulso más significativo en los estudios respecto al fenómeno de la religiosidad popular en América Latina. Desde diversos países aparecen los estudios más sistemáticos: Argentina, Brasil, México, Colombia, Chile entre los más significativos. Con la reunión episcopal en Medellín(1968) estos estudios van a recibir no sólo un aliento decisivo, sino también una nueva proyección y aún patrocinio por parte de las iglesias, instituciones y centros de estudios.

Reconociendo que toda esquematización corre el riesgo de simplificaciones rígidas, intentaremos, con todo, señalar las tendencias fundamentales que subyacen o explicitan los diversos estudios al respecto. Este intento interpretativo lo hacemos desde la óptica de nuestra opción teórico-epistemológica fundamental: la no neutralidad de las ciencias sociales y la teoría de la dependencia en América Latina.

1.2. LAS DIVERSAS TENDENCIAS

Según esto, podemos señalar tres vertientes fundamentales de acercamiento teórico-metodológico al problema de la religiosidad popular en América Latina:

a) La tendencia sociográfico-empirista

Esta perspectiva se orienta a la descripción del fenómeno de la religiosidad popular en su manifestación empírica; ya hemos dicho que el problema de las causas queda en un segundo plano. Importa la medida cuantitativa de los hechos religiosos (sociografía morfológica de la práctica religiosa). El fenómeno de la religiosidad popular es considerado como un hecho de presente, casi estático y explicable por sí mismo. Lógicamente, los estudios se realizan a nivel de las experiencias inmediatas, aparente sensorial; y para recogerlas se usan indicadores cuantitativos.

Por lo general, un tipo de análisis más crítico y causal, queda ausente; pero, además, en algunos estudios hechos desde esta perspectiva se puede detectar una postura negativa de raíz frente a la práctica religiosa popular analizada. De aquí que aunque se pretenda una cierta neutralidad científica en este tipo de análisis sociológicos, acusan no sólo una fuerte carga valorativa sino también y más estrechamente, una dependencia y determinación de acuerdo a la inserción de clase del sociólogo, y carecen de otro sentido que el de su utilidad en favor de una u otra posición de clase.

b) La tendencia estructural-funcionalista

Aun cuando un análisis más exhaustivo nos pudiera llevar a un origen común respecto a la perspectiva anterior, sin embargo, esta tendencia llega a realizar más acabadamente sus postulados. Los estudios hechos desde esta óptica se mueven dentro de una dimensión más global, dinámica e interrelacional. De esta manera, no interesa tanto la génesis y evolución histórica de la religión popular "católica" en concreto, sino el fenómeno religioso global dentro de la totalidad social. Importa por tanto, saber la condición estructural de la religiosidad popular dentro de la globalidad social y específicamente dentro del sistema cultural de una sociedad determinada.

Los estudios sociológicos y antropológicos que adoptan esta perspectiva, parten de la hipótesis según la cual la religiosidad popular representa un subsistema

dentro del sistema cultural global de una sociedad determinada. Pero a su vez, la religiosidad popular puede ser analizada como un sistema cultural (modo de pensar, actuar y sentir en el campo religioso) que además contiene sub-culturas en su interior.

Esto depende del marco socio-económico y político del grupo que la vive. De esta manera, aunque haya diferencias en cada sub-cultura por el nivel económico y educativo de cada grupo, muchas prácticas (ritos, gestos, costumbres, etc.....) serán semejantes; pero, sobre todo, la manera general de enfrentar el problema religioso será igual en última instancia.

c) La tendencia genético-funcionalista

Esta tercera tendencia manifiesta más preocupación por el origen, evolución, y funcionalidad de la religiosidad popular dentro de la sociedad que está vigente en América Latina. Siguiendo el método histórico comparativo de las religiones, se combinan como marco teórico de compresión, las teorías de la distinción entre religión y magia.

Esta perspectiva aborda especialmente el problema de dislocación entre las formas religiosas rurales y urbanas (proceso de secularización).

Dentro de esta misma perspectiva, algunos estudios han abordado la temática clásica de la doble función de la religión; como elemento de cohesión e integración social y como factor de protesta. Es significativo, con todo, que el segundo aspecto apenas ha sido investigado en los diversos trabajos al respecto.

1.3. DESARROLLO DE LAS DIVERSAS TENDENCIAS (1)

a) Tendencia sociográfico-empirista

La influencia de la sociología francesa de F. Boulard y F. Houtart dio como resultado los primeros estudios significativos desde esta óptica. Las diversas corrientes de renovación pastoral, sobre todo a partir de 1960, van a quedar marcadas por esta perspectiva. El resultado de estos estudios es que, generalmente, se obtiene una descripción más o menos compleja de la situación religiosa de un determinado grupo o zona geográfica (parroquia, diócesis, etc....) a partir de un inventario cuantitativo de los diversos hechos religiosos registrados; frecuencia de ritos (sacramentos), prácticas devocionales, diversos servicios religiosos. Junto con esto, se manifiesta una fuerte preocupación por la situación de la normalidad o anormalidad de los individuos (familias), respecto de las normas de recta pertenencia fijadas por la oficialidad y admitidas por el grupo mismo (primera comunión, matrimonio religioso, práctica sacramental ordinaria, otras normas....). Finalmente, se presta atención a un recuento de las diversas agrupaciones religiosas, instituciones, construcciones, personal y recursos.

Por lo general las políticas de acción (Orientaciones pastorales) se proyectan a la suplencia inmediata de las deficiencias que presenta la organización e institucionalización de la práctica religiosa; y con esto mismo las soluciones permanecieron a un nivel inmediatista y cuantitativo.

Pero, sobre todo, debemos advertir que muchos de estos estudios fueron

ampliamente difundidos y patrocinados bajo la figura de una pretendida "objetividad" como sinónimo de "neutralidad científica". Podemos afirmar, con todo, que tampoco este ejercicio sociológico puede ser neutro, aun en el caso de que la ciencia social se redujera al recuento de objetos definidos según las categorías de la práctica administrativa, cuando, precisamente, los mejores trabajos de la sociología empírica han demostrado la dependencia estrecha de todo intento de prueba con respecto al marco teórico o a las características de las proposiciones en torno a las cuales se constituye una investigación.

Pero, si esto no se quiere admitir a priori, se tendrá que admitir a posteriori por los efectos que este tipo de estudios, que a su vez orientan un cierto tipo de acción, han producido en el comportamiento de los miembros de los grupos investigados. En efecto, contra todo lo que generalmente se cree, la pura técnica está mucho más determinada socialmente que la misma teoría, puesto que la técnica no se justifica más que por la aplicación de los conocimientos y que es esta aplicación la que debe conformarse en torno a las normas de la organización social.

Por tanto, el "buscar datos" depende enteramente de qué intereses se defiendan (cuando se está al servicio de un gobierno dado, o los intereses de una clase o clases), tratando de informarse para orientar su estrategia en la lucha cotidiana. "¿Hace falta recordar que los datos no son neutros sino que responden a ciertas categorías y que estas categorías han sido construídas en función de ciertas necesidades de la organización social" (2)

Por eso, al final de una investigación de esta naturaleza siempre queda el interrogante: ¿qué es lo que se ha medido? ¿en función de qué y de quiénes? ¿qué nexo ideológico tienen subyacente estos estudios y en favor de quiénes?

b) Tendencia estructural-funcionalista

Hay otros estudios que se auto-definen como "estructuralfuncionalistas". En este tipo de estudios se suele partir de la hipótesis de que cada cultura es un todo y de que, por tanto, es al interior de la cultura global donde la religión (y, en nuestro caso, la religiosidad popular) como institución cultural debe ser abordada e interpretada, ya que es precisamente dentro de la totalidad donde se desempeña una función determinada.

- "La personalidad básica"

Para algunos si se quiere entender verdaderamente el "porqué" de la religiosidad popular o el sentido que ella tiene como subsistema religioso dentro de la cultura, hay que remitirse, en última instancia, al sistema de "la personalidad básica" En efecto parecería que la causa por la cual un determinado grupo social escoge y persiste en un determinado tipo de expresión religiosa, rechaza otros tipos alternativos, estaría en el área de las motivaciones.

Según esto, en nuestro caso, se trataría de establecer una relación de asociación entre la conducta religiosa popular, por una parte, y la motivación de seguridad psicológica por otra.

La hipótesis de la correlación entre la conducta religiosa popular y la mo

tivación psicológica de seguridad, está fundada en una correlación general más amplia, resultante de la aplicación de los modelos teóricos señalados, al caso de la religión como fenómeno universal, y a la religiosidad popular (caso concreto) como expresión local. Dicha correlación primaria es la siguiente: en el interior de una cultura las formas y contenidos religiosos-el sistema religioso- son expresión de las características psicológicas de la personalidad básica o media del grupo o sociedad que pertenece a dicha cultura.

Según esto, el análisis de cualquier sistema religioso supone tratar de determinar, primero: cuáles son las constelaciones o estructuras que forman el núcleo de la personalidad media o standard de una cultura. Y, en segundo lugar, implica averiguar cómo dicha personalidad, por acción de varios factores externos, estaría produciendo ciertos factores o productos secundarios (creencias, valores, símbolos, etc.....). Dicho de otra forma, se trata de averiguar cómo en el interior de una cultura ciertas instituciones primarias (vgr. tipo de actividad económica o clase social) generan determinadas instituciones religiosas y cómo ambos tipos de instituciones se dan unidos a través de la personalidad básica que se vive bajo esa cultura.

Después de analizar diversos niveles de factores (orden cultural, psicológico, instituciones primarias, etc...) se descubre que la personalidad básica (tanto rural como suburbana), está siendo amenazada en su integridad, autodesarrollo y conservación individual; consecuentemente esta amenaza está produciendo efectos psicológicos en la personalidad básica, tales como ansiedad y motivación de inseguridad.

Numerosas manifestaciones demuestran: preocupación general de las masas por servirse de las fuerzas superiores para conseguir fines empíricos muy concretos, como salud, trabajo, y éxito en los negocios, etc.....En términos generales, la religiosidad de masas no tiene por función "transformar la vida" (meta y principios de todas las grandes religiones espirituales del mundo), sino que "sirve" para obtener resultados empíricos o para dar solución a problemas planteados por la vida diaria (esencia y finalidad de la magia).

La conclusión hipotética es que el sentido y la función principal de la religión popular es la de ser un gran mecanismo de defensa, tal vez el principal en las áreas rurales y marginales, contra la ansiedad y la inseguridad de la personalidad básica. Esto mismo explica el por qué la religiosidad popular que profesa hoy la mayoría de nuestra población es: religión católica en lo externo y mágica en lo interno.

En esto mismo deben ser tenidos en cuenta otros tantos factores, históricos, tipo de evangelización, etc....Y, si este tipo de religiosidad se mantiene, no es únicamente por mero arrastre cultural, sino porque las condiciones estructurales de la sociedad así lo permiten.

- "La perspectiva antropológica"

Dentro de esta misma vertiente se pueden detectar los estudios de carácter más específicamente antropológicos. Según esta perspectiva, la religiosidad popular representa una verdadera cultura, precisamente en el sentido que dan a esta palabra las ciencias sociales, es decir, un modo de pensar, de actuar y de sentir en el campo religioso, que es peculiar de un grupo humano.

El marco teórico que de una u otra forma se tiene en cuenta incluye tres elementos fundamentales: la diferencia entre 'religión' y 'magia', la interpretación de la religión como sistema cultural, y la interpretación de algunos hechos más característicos de la religiosidad popular como por ejemplo: las fiestas. Este conjunto de teorías son complementarias entre sí y sirven como marco teórico-interpretativo pero, en definitiva, la teoría regional de esta perspectiva es aquella que considera la religiosidad popular como un sistema o sub-sistema religioso completo en sí, que satisface las necesidades y se desempeña como sistema simbólico o cultural.

Este fenómeno, como toda cultura, se transmite por un proceso de socialización: así también la religiosidad popular, aun cuando se pueda constatar cierto influjo de los agentes pastorales que todavía la cultivan, se transmite principalmente por canales informales y como parte de la cultura total de la sociedad nacional. Por ejemplo, el gusto por las procesiones tendría que ser colocado en algunas religiones, como caso típico de este aserto.

Este proceso de socialización supone a su vez, un doble movimiento: primero un proceso de "selección de formas religiosas" peculiares de acuerdo con el contexto total de la cultura nacional. Este proceso de selección, como toda delección cultural, se debe a múltiples factores: históricos, económicos, ambientales, geográficos, etc... Segundo, un proceso de reinterpretación de las formas religiosas oficiales, para añadirles o combinarles los significados y funciones adecuados a cada contexto concreto; este es el caso de las "fiestas patronales". Por eso, desde el punto de vista de la religión oficial, la religiosidad popular es "marginal" y sincrética.

Finalmente, hay que tener en cuenta que, al ser considerada la religiosidad popular como un sistema o un sub-sistema completo en sí, lógicamente y a partir del pluralismo religioso verificable, hay que decir que la religiosidad popular contiene en sí un conjunto de sub-culturas; esto como consecuencia directa de la situación socioeconómica, geográfica, ambiental, etc...del grupo que la vive,vgr:religiosidad popular burguesa, o de clase media, o religiosidad popular de barriadas campesinas o indígenas.

Esta consideración es coherente con la perspectiva fundamental teórica que se tiene de la religiosidad popular como "la manera como se expresa un pueblo", pero entendido no como categoría económica sino como "masa con escaso cultivo religioso".Es decir que la religiosidad popular no es precisamente la de las clases menos favorecidas sino la religión "del hombre de la calle". Es la religión de las mayorías que se contrapone a la de las minorías tanto oficiales (clero, agentes pastorales, etc.....) como no oficiales (laicado cultivado).

- "Las motivaciones fundamentales"

Otros estudios se han orientado más específicamente al campo de las motivaciones dentro de la religiosidad popular. Se parte de la hipótesis de que las personas interiorizan las creencias, los valores, las normas religiosas, etc....sólo como "práctica". Lógicamente, los elementos que no responden a las necesidades concretas del grupo son dejados de lado ("proceso de selección").

Una vez que se ha admitido este supuesto, el proceso investigativo se orien

ta a fijar una lista básica de "motivaciones fundamentales" de los individuos y, con esto, apenas resta verificar qué elementos religiosos responden a ellas. Este camino ha sido utilizado sobre todo cuando se ha querido dar respuesta al problema del pluralismo de "catolicismos populares". El resultado de esperar es precisamente una tipología de estos diversos tipos de catolicismo.

- "Las tipologías"

Precisamente el problema del pluralismo de catolicismos populares ha originado reflexiones al respecto; para responder a este interrogante se han integrado elementos históricos, geográficos y culturales. Algunos, en este intento de tipificación han recurrido a "un modelo ideal" que sirve como parámetro de comparación y enjuiciamiento.

A partir de este modelo ideal (concretamente, la religión oficial) se seleccionan algunas variables de identificación: históricas (procesos de expansión de la enseñanza de la religión), étnicas (razas, grupos y sub-grupos), culturales(tradiciones, valores, etc....).

Otros, por el contrario, rechazan desde el arranque la legitimidad de fijar un "modelo ideal" y se limitan a constatar y señalar el fenómeno del pluralismo religioso popular y específicamente de los diversos tipos de catolicismos.Para explicar este pluralismo se echa mano de variables semejantes a las arriba mencionadas que vienen a jugar el papel de elementos explicativos de un fenómeno dado.

c) Tendencia genético-funcional

Esta perspectiva se echa de ver concretamente cuando se ha enfrentado el problema de la transformación procesual que sufre la religiosidad popular en un proceso de "secularización" desde situaciones agrícolas a contextos urbanos. Se presenta, además, como otra entrada para explicar el fenómeno del "pluralismo" de las formas religiosas populares.

Considerado el fenómeno de la "religiosidad popular" dentro de un proceso de cambio cultural y religioso (secularización) motivado por la transformación de las condiciones socio-económicas y políticas, se trata de comprobar si hay o no mutación religiosa, cómo y bajo qué condiciones. De una manera muy específica se trata de verificar la crisis de las formas y contenidos religiosos tradicionales y el reemplazo o substitución de los mismos por formas y contenidos religioso-seculares. Mutación que estaría ligada a variables de origen rural-urbano de la población y al proceso migracional del campo a la ciudad.

A la pregunta: ¿es cierto que a medida que se avanza en el continuum rural-urbano decrece la tasa de "religiosidad tradicional" y aumenta la de la "religiosidad secular"?. La respuesta que se ofrece es necesariamente matizada. La tasa de religiosidad tradicional es mayor en el contexto rural que en el sub-urbano, y la de este último, a su vez, es mayor que la tasa de religiosidad tradicional del contexto urbano.

La tasa de religiosidad secular es mayor en el contexto urbano que en el sub-urbano, y la de este último a su vez es mayor que la tasa de religiosidad secular del contexto rural.

"La Iglesia: Sistema Social"

Considerando a la Iglesia como "institución" o "colectividad organizada", la religiosidad popular se aprecia, en relación con ciertas formas de pertenencia y lealtad a dicha institución, como una forma especial de relación.

Una organización grande es eficaz, cuando mantiene la cohesión de sus miembros, mediante el escalonamiento de las estructuras de pertenencia, de tal modo que nadie pertenece directa y exclusivamente a la organización en general sino que cada cual, aun cuando se relaciona al conjunto, pertenece en primera instancia a una pequeña unidad (micro-estructura) o célula. El pequeño grupo o micro-estructura, tiene la ventaja de dar a cada miembro el sentimiento de su utilidad personal y,eventualmente, de su imprescindibilidad para el buen funcionamiento del conjunto: refuerza el sentimiento de pertenencia y de responsabilidad.

La religiosidad popular podría ser el caso de una masa perteneciente de manera directa a la "iglesia universal", sin que existan verdaderas micro-estructuras eficaces que escalonen su pertenencia. En tiempos pasados, la sociedad civil (eventualmente el Estado) prestaba a la Iglesia sus propias micro-estructuras a cambio de la enseñanza de una práctica. Actualmente el fenómeno urbano moderno, los medios masivos de comunicación, la división de funciones y la especialización de los grupos etc..... han disuelto estas micro-estructuras civiles en las cuales descansaba la Iglesia, A esto hay que añadir que las mismas micro-estructuras de las iglesias se encuentran en flagrante crisis, por eso la situación de una iglesia de masas tiene también repercusiones en la misma Iglesia vista como institución central. La religiosidad popular sería un caso de masas marginadas de la institución. La pertenencia marginal es una característica, cuando no la nota esencial de la religiosidad popular.

Esta falta de cohesión social es lo que lleva a la Iglesia institución a reducir el mínimo de exigencias necesarias para ser reconocido como "católico". En la práctica resulta muy difícil señalar los límites de esta concesión de manera positiva y sólo se puede pretender hacerlo de manera negativa.

Este fenómeno va acompañado de la disolución y burocratización de la institución en las relaciones respecto de sus miembros. La Iglesia se vuelve "normativa" La religiosidad popular sería, pues, el resultado de una manera particular de quedar establecida la Iglesia en una región determinada(manera extensiva, normativa). La Iglesia en este caso, presta a la población sus ritos y santos (los significantes), como simples canales de expresividad religiosa abiertos a valores y motivaciones (significados) "espontáneas" que no serán necesariamente "cristianas".

Resulta, de hecho, que los significados son difusos y a veces contradictorios bajo los mismos significantes. La institución puede controlar sólo los significantes, pero no los significados. La religiosidad popular sería entonces aquella, que bajo determinadas normas obedecidas, bajo tal credo, tales o cuales ritos y símbolos de pertenencia (práctica religiosa popular) o "corteza católica", manifestaría contenidos inesperados, y a fin de cuentas heterodoxos.

De frente a este problema se proponen algunas actitudes fundamentales(conceptos operativos de significado) que pueden conducir y orientar en un análisis de este fenómeno:

- la orientación : la actitud o disposición profunda para con las cosas religiosas.

- la institucionalización : o la relación con el grupo humano que se caracteriza habitualmente por determinadas manifestaciones religiosas.

- el conocimiento : o el volumen o cantidad de conocimientos respecto de nociones doctrinales, rituales, prácticas, o cualquiera otra manifestación de religiosidad.

- la socialización : o el proceso de comunicación y transmisión de los valores, costumbres, creencias, etc. dentro de la sociedad.

- el compromiso : o la toma de posición concreta y práctica personal respecto a las diferentes manifestaciones religiosas.

+"Religión-enajenación".

Finalmente se ha hecho esfuerzo también en la perspectiva de la problemática "religión-enajenación". Ciertamente que este enfoque aparece como "dialécticamente operativo" en cuanto que presenta un polo positivo (liberación) y uno negativo (alienación). Es así mismo un enfoque dinámico, respeta la complejidad humana y reconoce que, por lo general la alienación no será total en una persona o grupo. Con todo, tanto los interrogantes como las respuestas han sido formulados, más que por los sociólogos, por los psicológos sociales. Interesa cómo se produce la enajenación y su porqué o sea la motivación inconsciente que puede estar provocando una situación psíquica de alienación.

El supuesto teórico fundamental es que "nuestra" cultura es primordialmente esquizofrenizada, es decir, que se trata de una cultura que se rige por los mecanismos esquizoides y paranoides. La cuestión central será entonces: dentro de la alienación psicológica social, ¿qué significación tiene la alienación religiosa?.

Correlativamente y en contraposición a la alienación psicológico-social religiosa se introduce la categoría de "madurez humana" como sinónimo de no alienación, que en este contexto adquiere una dimensión psico-política primero, y posteriormente se toma la categoría de "madurez religiosa" como sinónimo de "religión liberadora". Las hipótesis fundamentales que se han trabajado son, sintéticamente, las siguientes:

-"Cuando los valores, normas y formas organizativas de una religión se han inculturizado e institucionalizado profundamente en su sistema social, sus miembros "normales" ni militantes, ni abandonados- en los sectores sociales- mejor integrados al sistema, no vivencian tanto los valores originales de su creencia religiosa cuanto los del mundo socio-cultural al que pertenecen". "Los valores del ethos ambiental son más determinantes que los que surgen de su fe".

- "Las diversas categorías de edades -y por tanto la socialización religio

sa diversa-pueden provocar formas de internalización de los valores religiosos que superan la dependencia determinada por un mundo sociocultural de pertenencia".

- "En los católicos normales, hay una estrecha relación entre liderazgo religioso e internalización de los valores respectivos, lo cual se manifiesta diversamente según los distintos ambientes socioculturales".

Dentro de los presupuestos teóricos se asienta una tipología bipolar: religión alienante y religión liberadora, lo cual ya de por sí conlleva una fuerte carga valorativa.

En todo caso, esta perspectiva abre nuevas perspectivas dentro del terreno específico del estudio de la religiosidad popular, precisamente dentro de un contexto de opresión.

****