

Diferenciación religiosa y rumbos de la fe.

Diego Irarrazaval ¹

En una humanidad polifacética (en esta fase inicial del siglo XXI) las divergencias socio-culturales y los caminos de la fe ofrecen interrogantes y heterogéneas rutas de bienestar. No basta constatar el pluralismo con estadísticas y relatos de fenómenos. La pluralidad de creencias y rituales latinoamericanos alimenta polémicas en las ciencias y también hondas inquietudes y cuestionamientos en ámbitos cristianos. Creer (o dudar, o no creer) no implica deshumanizarse. Al respecto, una lúcida experiencia es la de R. Panikkar: no separarse de lo humano en los demás ni en uno mismo, la “fe religiosa sin separarse de los demás”, lo que ocurre a lo largo de los siglos².

Deseo subrayar procesos de diferenciación, con rasgos continentales y muchas particularidades. Por ejemplo, en el sur del Perú he estado colaborando con familias en que líderes de la actividad católica tienen hijos y nietos que son pentecostales, católicos con creencias autóctonas, testigos de Jehová, mormones, indiferentes a lo religioso. No es algo traumático. Existen encuentros, desencuentros, tolerancias, agresiones, distancias.

Este ensayo primero examina datos y lecturas de la realidad. Luego indago diversos cristianismos en la población, la autogestión religiosa del pueblo, las peculiares sacralidades. Anoto pluralidad de mediaciones; que se

¹ Colaboración en la serie ‘One World Theology’ (organizada por Missio, Aachen): ‘Christian witness in a multi-religious society’ (2018), que es publicada en varios idiomas.

² Raimon Panikkar, *The intrareligious dialogue*, New York: Paulist, 1999, 45 (es un relato autobiográfico).

entienden a la luz del Evangelio y de pluriformes dones del Espíritu. Ello requiere lecturas con diversas aproximaciones y sensibilidades.

1) Registros e interpretaciones.

La pluralidad latinoamericana (en 'lo religioso') mayormente se debe al polifacético cristianismo y a corrientes de espiritualidad. Ha sido pequeña la presencia de otras tradiciones universales. Además, crece la absolutización de lo secular, y la indiferencia hacia la religión; como ha dicho (con humor y realismo) el gran poeta Nicanor Parra: “en las iglesias ya no pasa nada; Dios se mudó a los supermercados”. Por otra parte, las mayorías auto-declaradas creyentes en Dios también desenvuelven una amplia gama de auto-gestionadas acciones sagradas. Lamentablemente la información mediante censos no capta la complejidad de experiencias transcendentales.

Sin embargo, ciertos datos indican preferencias y tendencias. A nivel continental los porcentajes son 60% de católicos, 19% de evangélicos, 17% de sin religión, ateos, agnósticos, y 3% otras creencias, y 1% no responde o no sabe³. En Brasil, en una década, los católicos disminuyen de 83.8% a 73.8%, los evangélicos crecen de 9.05% a 15.45%, y los sin religión pasan de 4.8% a 7.3% de brasileros⁴. En regiones con masivo catolicismo, como el caso de Argentina, más del 90% dice creer en Dios y en Cristo, aunque al preguntar sobre vínculos con Dios, algo más del 60% responde a través de su “propia

³ *Latinobarómetro 2017*, Opinión Pública Latinoamericana, www.latinobarometro.org (Acceso 3/2/2018). En 1995, un 4% dice no tener religión (o ser ateo o agnóstico) y en 2017 es un 17%.

⁴ Vease Camurça. Marcelo, “A realidade das religiões no Brasil no censo do IBGE-2000”, en F. Teixeira, R. Menezes, org., *As religiões no Brasil*, Petrópolis: Vozes, 2006, 37-38. Sólo se declara de religión afro-brasilera un 0.3%, espiritista 1.4%, budista 0.3, y muy pocos de Islam, Judaísmo, New Age, religiones indígenas.

cuenta” y un 23% mediante la institución eclesial.⁵ Como lo indican censos, encuestas, y estudios específicos, las mayorías se reconocen creyentes en Dios; el continente principalmente tiene rasgos culturales-religiosos provenientes del cristianismo; pentecostales y neo-pentecostales crecen y tienen más peso público; y las prácticas tanto creyentes como no creyentes continúan diferenciándose y reconfigurando esquemas pluralistas.

Ahora bien ¿qué es registrado? Nuestras realidades (y su colonialidad de siglos y de hoy, y sus procesos semi-autónomos, y a veces sus voces alternativas) no coinciden con fenómenos y categorías noratlánticas. Lo que ocurre en América Latina no corresponde a clásicos tipos de religiones y de confesiones cristianas. Mucha afiliación a iglesias no descarta otros espacios de espiritualidad. Abundan nuevos ‘movimientos religiosos’, y ‘agencias de sanación’ (como les llaman en Brazil). Vivencias trascendentes y humanistas (¡sin religión!) son testimoniadas por una significativa parte de la juventud.

En las mayorías latinoamericanas, los ‘cristianismos vividos’ son como el pan de cada día, que incluye tanto factores objetivos de ritos y participación en espacios oficiales como factores subjetivos de menor o mayor manifestación con signos identitarios. Es imposible cuantificar tanto lo heredado y reproducido, lo recreado y resignificado, lo nuevo con diversas matrices sincréticas, lo emergente, lo inestable. Abundan pues las indicaciones que sobrepasan estadísticas y recopilaciones de un positivismo científico.

No obstante lo ya dicho, existen fundamentadas aproximaciones teóricas a la compleja pluralidad de vivencias religiosas. Cabe insistir que se

⁵ Vease Fortunado Mallimaci dir., *Primera encuesta sobre creencias y actitudes religiosas en Argentina*. Buenos Aires, CONICET, 2008. en <http://www.ceil-piette.gov.ar>. (Acceso 4/2/2018).

trata de rutas de interpretación y no de lecturas acabadas e incuestionables. Cuando son acercamientos interdisciplinarios, lo religioso es entendido con sus dimensiones simbólicas, socio-políticas, espirituales, afectivas, y no se deja encasillar por factores doctrinales. Sobresalen trabajos hechos en Brazil que abordan aspectos socio-culturales-económicos⁶.

Considerando procesos modernos (y las vertientes posmodernas) hay asimetrías, desplazamientos, pluralidad, ciertas constantes. Por ejemplo, en Brazil Pierucci subraya su 'religión universal de salvación individual', Moreira considera 'el capitalismo como religión', Regina Novaes ausculta la juventud con su espiritualidad 'sin religión', Cecilia Mariz anota como en 5 años se triplican los carismáticos católicos, Luiz Benedetti resalta el apego al milagro por subjetividades plurales y no institucionales. Lo sagrado se ha ido transformando con gran fluidez y diversidad; esto lo ha subrayado Juan Martin Velasco en su análisis de la modernidad occidental.

Cabe pues cuestionar una secularización imparable y global, porque lo sagrado es reconstruido con formas modernas, y de modo subjetivo reaparecen señales de salvación. Son plurales las creencias; existe un trasfondo de cristiandad; es acelerada la diferenciación religiosa. En general predomina lo religioso instantáneo y emocional, funcional al progreso moderno, afianzador de subjetividades. Todo esto invita a repensar el porvenir del cristianismo.

Además, la población reproduce ofertas de los medios de comunicación, que difunden una neo-sacralidad del aquí y ahora, del éxito social y la felicidad personal. Por otra parte, se ha masificado el escoger, entender y

⁶ En estos párrafos retomo trabajos de Faustino Teixeira, Alberto Moreira, Renata Menezes, Pierre Sanchis, Brenda Carranza, Antonio Pierucci, Luiz Benedetti, Cecilia Mariz, Antonio Mendonça, Regina Novaes.

practicar lo espiritual de modo individual; es muy común un ´ser católico a mi manera´ o ´por propia cuenta´, y también crece un creer en Dios y no adherir a una religión ni a una iglesia. Estos hechos no son explicados por unas estadísticas, pero son cruciales en la comprensión del escenario religioso diferenciado, con rasgos posmodernos, y con peculiares sincretismos latinoamericanos.

Por consiguiente, los registros de hechos y de interpretaciones en nuestro continente indican convergencias en torno a un cristianismo cultural y en torno a lo moderno sacralizado. A la vez existen divergencias debido a itinerarios masivos y personales (y no tanto por encasillamientos religiosos). El conjunto de esta realidad puede ser tratada como ´signos de los tiempos´ de procesos humanos que requieren lecturas interdisciplinarias. Ojalá la actividad eclesial pueda redescubrir su porvenir en el mundo de hoy.

2) Entrelazamiento y diferenciación.

La pluralidad está marcada por grandes fases históricas; por la cristiandad colonial y afanes de emancipación; por contraposiciones republicanas y peculiares tratos con pudientes y con marginales; y por sacralizaciones contemporáneas. Cada etapa deja huellas, y condiciona un muy complejo pluralismo, que conlleva diversas tendencias. A veces se tiende al continuismo, a la intolerancia, o bien, la negociación cultural, el relativismo, una gestión humanizadora, o soportar conflictos reales y latentes.

Son situaciones llenas de laberintos y paradojas; y existen diversas miradas. ¿Qué hacer? Entre tanto que acontece, conviene examinar procesos de largo aliento: escenarios católicos, dinámicas espirituales distintas y mezcladas, gama de sacralizaciones. Estas cuestiones del pluralismo socio-

cultural de América Latina sin duda afectan el desenvolvimiento de responsabilidades de carácter eclesial.

El catolicismo es orgánica y subjetivamente plural; sus ramificaciones se deben a inculturaciones y procesos diferenciados, que van de la mano con factores unificadores. Por ejemplo, en el culto a María se manifiestan irreductibles rasgos locales y a la vez una compartida adhesión a Dios a través de Maria. En términos generales, sobresalen cuatro grandes configuraciones: catolicismo devocional y festivo, erudito y normativo, asociación en lo comunitario y en lo carismático, identidad subjetiva que suele ser sincrética⁷. Estas cuatro ‘configuraciones’ son más bien modos de ser católico que en parte se entrecruzan y que en parte también se confrontan.

El conjunto de actividades cristianas -y de modo especial las consideradas católicas- ofrecen mediaciones religiosas de la fe. Con inmensa lucidez, Pierre Sanchis sopesa en Brazil la “religión que conlleva religiones” (notablemente el catolicismo); también valora críticamente las identidades porosas y los sincretismos católicos que conjugan religión-fe (y de ese modo se han inculturado y han dejado de extirpar idolatrías de pueblos autóctonos)⁸. Por otra parte, en el mundo andino uno constata -tanto en indígenas como en mayorías mestizas- una apropiación selectiva y simbiótica del cristianismo. La gente, por ejemplo, selecciona imágenes de Jesucristo que sufre como ella, y lleva a cabo simbióticamente ritos de salud con gestos propios y otros ritos del cristianismo oficial, ya que ambos brindan vida a quienes la carecen. Algo

⁷ Anoto reflexiones de Faustino Teixeira, “Fases do catolicismo brasileiro contemporâneo” en su obra *Catolicismo Plural* (Petrópolis: Vozes, 2009, 17-30) y añado más elementos.

⁸ Vease P. Sanchis, “Perspectivas antropológicas sobre o catolicismo”, en *Catolicismo plural*, pgs. 181-206.

similar puede decirse de las costumbres urbanas que amalgaman religiosidades; esto sobresale en la secuencia de fiestas católicas.

Por lo tanto, el pluridimensional universo católico en sí mismo es inter-religioso y pluralista. A esto las ciencias le dan calificativos de interculturales y de sincréticos. Más allá de los calificativos, lo importante es la calidad pluralista *ad extra* y *ad intra*. Por eso en recientes enseñanzas episcopales junto con dialogar con otros modos de creer para el bienestar de la humanidad (Aparecida # 239: “el diálogo interreligioso tiene un especial significado en la construcción de la nueva humanidad... y, promueve la libertad y dignidad de los pueblos”) se ha comenzado a delinear el ser evangelizados por la religión popular. Ésta no es mero objeto de atención pastoral, ni está alejada de la tradición. Más bien, sobresale la interacción entre fe de gente sufrida preferida por Dios (por un lado) y la fe de quienes tienen liderazgo eclesial (por otro lado). Por eso, el gran desafío se da dentro del catolicismo pluralista, y se sintoniza (o se combate) la actitud espiritual y sincrética del pueblo.

La temática del pluralismo se aboca pues a lo culturalmente mestizo y religiosamente sincrético en América Latina y el Caribe. El auge carismático en las iglesias históricas, el neo-pentecostalismo en ámbitos urbanos y profesionales, tantos marginados y sectores medios que ‘migran’ entre espacios católicos y pentecostales, son indicadores de mestizajes espirituales. Hay áreas donde resurgen espiritualidades de pueblos originarios que atraen a sectores mestizos. Hay regiones con mayor presencia afro-americana y revitalización del candomblé, el voodoo, y otras vertientes espirituales. Otro factor multitudinario es la adhesión al humanismo cívico (y no religioso) que es compatible con ritos y creencias seculares. Se trata pues de maneras de practicar y entender el pluralismo en nuestro continente.

Las multitudes urbanas y sectores medios han ido generando sus formas de transcendencia sincrética. Son admirables entrecruzamientos. Por ejemplo, el censo en Brazil señala que la población negra es 70% católica, 17% evangélica, 3% religión afro; sin embargo, la observación participante nos indica que gran parte de negros y mulatos son parte tanto de la ritualidad católica como de los espacios propios de afro-descendientes. Algo similar ocurre en el Caribe; el “voodoo y el catolicismo son practicados por la inmensa mayoría de la población”⁹. Lo que algunos ven como una incomprensible confusión sincrética parece más bien una valiosa capacidad de llevar a cabo ‘auto-gestiones simbólicas’ que conjugan y respetan elementos diferentes.

Otra dimensión de nuestra compleja pluralidad es la sacralización de realidades contingentes. Tanto el consumo de bienes modernos como el imaginario de la felicidad conllevan modos de trascender. (No se trata pues de nuevas ‘religiones’ sino más bien de lo cotidiano con sus configuraciones sagradas). Así funcionan unos modelos de felicidad y muchos objetos que simbolizan plenitud. Es el caso de deportistas y artistas de sello mundial a quienes se imita y venera como modelos sagrados. También se veneran logros modernos; por ejemplo, alimentos planetarios (las ‘chispas de felicidad’ que conceden Coca Colas y Hamburguesas), y tecnologías omnipotentes: la milagrosa Samsung, los productos LG que significa *Life is Good*, etc.

Estos fenómenos son leídos de varias maneras. Algunos los ven como mundanidad, o como un vicio de consumir, o como carencia de espiritualidad; éstas son -a mi parecer- miradas unidimensionales. Las cuestiones de fondo son la casi ilimitada capacidad para generar y resolver necesidades humanas, o

⁹ Margerite Fernandez & Lizabeth Paravisini-Gebert, *Creole religion of the Caribbean*, NY: New York University Press, 2003, 1005; “For practitioners there is no conflict between Vodou and Roman Catholicism”.

bien creencias seculares (con ingredientes religiosos) trasladadas hacia lo tecno-científico, o bien la omnipresencia económica que afecta deseos, vínculos, estructuras. “Para mucha gente (dice Cavanaugh) consumir es un tipo de espiritualidad, aunque no lo entienda así”; ocurre una “totalización del mercado y su lógica” (anota Hinkelammert); se desenvuelve una “limitada correlación entre capitalismo y religión” (Moreira).¹⁰ Otras grandes cuestiones -que aquí no se abordan- son la violencia sacralizada y perversión de lo religioso que continúan afectando la vida cotidiana, y por otra parte, la transcendencia de deseos de progreso ilimitado, en una modernidad que aunque en crisis ofrece bienes concretos y anhelos inalcanzables.

3) Acontecimientos que nutren la fe.

En América Latina el intenso pluralismo dentro de marcos cristianos, y a la vez, las heterogéneas innovaciones espirituales, están replanteando modos de ver y actuar. A nivel mundial, más atención va dirigida a interactuar con tradiciones árabes, asiáticas, africanas. Al respecto hay magníficos trabajos; H. Kung dialoga sistemáticamente con dichas rutas de fe sapiencial, y humildemente ofrece “respuestas cristianas” a cada una de ellas¹¹. Por otra parte Peter Phan propone un “dialogo *inter-faith*” que implica reconocer en trayectorias de cada pueblo los “símbolos de vida”¹². De modo similar, en regiones americanas se va priorizando el pluralismo de simbologías

¹⁰ Véase William Cavanaugh, *Being consumed*, Grand Rapids: Eerdmans, 2008, 36; Franz Hinkelammert, *El grito del sujeto*, San José: DEI, 1998, 228; Alberto Moreira da Silva, org., *O capitalismo como religião*, Goiania: PUCGoias, 2012, 40 (éste ensayo evalúa distintos modos como economía y religión interactúan y se influyen aunque cada una tiene esferas y significados irreductibles).

¹¹ Véase su volumen de 1985, *Christianity & world religions*, New York: Orbis, 2002 (con su “ética mundial” *ad intra* y *ad extra* en todo el universo, pg. 443).

¹² Peter Phan, *Being religious interreligiously. Asian perspectives on interfaith dialogue*, NY: Orbis, 2004, 277.

interculturales, criollas, sincréticas. Cada una de ellas nutre la fe cristiana. Por eso, además de preocuparse por el buen trato entre religiones universales, cabe reprogramar conexiones con lo vivido por pueblos de manera local y regional.

Aquí hay varios asuntos cruciales: nutrición sin rasgos populistas, mediaciones que transforman la fe, criterios evangélicos. Veamos cada uno.

Con respecto al vínculo entre fe cristiana y pluralismo está marcado por varios factores: auge de espiritualidades, y a la vez, colapsos y reformulaciones de formas religiosas del pueblo. Lo espiritual en América Latina es muy cordial y es biocéntrico. También es polisémico y contradictorio. Por esto, idealizar la “piedad cristiana” implica desconocer la realidad. Lo que existe es una muy amplia gama de dinámicas espirituales, con raíces y fecundas ramas católicas, ecumenismo, conflictividad entre cristianos, diversas tradiciones culturales y espirituales. Además, proliferan prácticas ego-céntricas, y pautas económicas insertas en creencias y ritos católicos. Por otro lado, el ambivalente devocionalismo, y ciertas espiritualidades llamadas ‘*new age*’, suelen favorecer rutas privadas y a la vez relativizar y olvidar buenos recursos de nuestra tradición.

La fe es nutrida por vivencias hondas. La fuente primordial es Dios que se manifiesta a cada pueblo, y convoca y orienta actitudes básicas. Todo esto conlleva, para quienes somos católicos, escuchar, disfrutar, y ser interpelados por otros caminos de fe. Aquí es necesario discernir lenguajes. Por ejemplo, las directrices de Aparecida (2007), al hablar de ‘lugares’ de encuentro con Jesucristo (# 246-257), pone primero la “fe recibida y vivida en la Iglesia”, y luego (258-265) exalta la “piedad popular” y (como en Puebla) yuxtapone “religión del pueblo... y catolicismo popular” (# 258). Tomando en serio

vivencias de la gente, y abundantes estudios científicos, no es posible estandarizar y homogeneizar dichas formas simbólicas. Es fácil deslizarse hacia el populismo. A la población se la daña y subordina cuando se la evangeliza con tácticas populistas; más bien, ella recibe la acción del Espíritu a fin de nutrir y renovar la tradición cristiana. Entre las espiritualidades comunes y el polifacético catolicismo existen dinamismos bi-direccionales.

Durante estos años (del 2006 al 2011) se ha desarrollado el fecundo proceso del Pontificio Consejo para el Dialogo Interreligioso, el Consejo Ecuménico de Iglesias, la Alianza Evangélica Mundial. Su “testimonio cristiano en un mundo multi-religioso” llama a “discernir los elementos de la propia cultura que son cuestionados por el Evangelio” (Principios # 9), y “fortalecer su propia identidad religiosa y su fe mientras profundizan su conocimiento y comprensión de las diferentes religiones” (Recomendaciones # 3). Nos dirigimos desde la fe cristiana hacia las religiones, y no desde éstas (que de varias maneras son ‘camino de fe’) hacia aquella. Así de nuevo se carece de una perspectiva bi-direccional¹³. No se trata de igualar y confundir fe con religión, ni tampoco de yuxtaponerlas.

Un segundo punto: la pluralidad nutre testimonios de fe y los transforma a través de mediaciones. Dicho de otro modo, ni lo religioso del pueblo directamente configura la fe, ni ésta es jueza de la religiosidad. Un agudo antropólogo, Pierre Sanchis, al recorrer el acontecer cristiano indica como el catolicismo es lo que más articula “una ‘religión’ vivenciada por la ‘fe’ y una ‘fe’ que existe en forma de ‘religión’”¹⁴. A mi parecer, esta buena constatación

¹³ La calidad interactiva y bi-direccional evita caer en un ‘religionismo’ o en un ‘fideismo’ que deshumaniza.

¹⁴ P. Sanchis, *loc.cit.*, 189. Dada esta apreciación, el sincretismo no es visto despectivamente.

de religión/fe no obstaculiza, sino más bien promueve la lectura crítica y constructiva hecha desde el Evangelio practicado hoy. De este modo, formas agresivas que hay tanto en religiones como en cristianismos latinoamericanos, son igualmente confrontados por la convocatoria evangélica. Otra problemática es suponer que lo sagrado resuelve cada problema humano, o que la 'acción cristiana' repara cualquier mal y obtiene todo bien. Ello sería ingenuidad ante lo sagrado, o bien cierto fideísmo, carentes de mediaciones.

Aquí convienen unas precisiones. La condición humana está abierta a la transcendencia porque ésta se le manifiesta, y lo hace por señales precisas. Por consiguiente no es lo humano lo que inventa transcendencia. Más bien es un encuentro humano con el Misterio a través de la fe que acontece en formas sensibles. Esto suele ser entendido en términos de la Encarnación y del anuncio por Jesús del Reino de Dios, y puede reconocerse en vivencias relacionales (o 'religionales') de amor. El ser humano "acoge la Transcendencia que ofrece sentido y salvación... (y) vive la religión como actitud fundamental"¹⁵. No es algo esencialista; es algo relacional.

Pues bien, la transcendencia divina se ha hecho presente en la persona y pascua de Jesús y el don de su Espíritu; y así ocurre desde la Encarnación y desde Pentecostés hasta hoy. En el acontecer de cada día hay señales de Dios, que se pueden verificar gracias al Evangelio puesto en práctica por la humanidad. Ésto no se reduce a ámbitos sagrados ni a instituciones cristianas. Se vive en el amor de y con Dios, en la solidaridad entre prójimos, y de modo preferencial en cada comunidad y con personas postergadas.

¹⁵ Mario de França Miranda, *O cristianismo em face das religiões*, Sao Paulo: Loyola, 1998, 119 (mi traducción)

Existen otras actitudes. Por ejemplo, con cierto instrumental filosófico es reconocida la verdad, y esto es hecho con pautas benevolentes hacia 'otras religiosidades'. Uno puede imaginar que se hace con intenciones de respetar la verdad. Pero de hecho el mundo es visto desde creyentes cristianos y no siendo nutrido por otros caminos de fe. Hay tolerancia y benevolencia: "el encuentro con los otros nos hace conscientes tanto de la originalidad de la propia tradición y de su capacidad de ofrecer sentido a ámbitos cada vez mayores de la realidad"¹⁶. Una vez más, la actitud es unidireccional, desde un modo de entender doctrinas de fe y de dar sentido a las religiones.

Un tercer punto se refiere a criterios con el Espíritu del Evangelio. Esto es inductivamente constatado en América Latina. Tanto en los 'cristianismos vividos' como en el abanico de 'religiones populares' sobresalen búsquedas y logros de vida más plena (sanación, paz social y personal, superación de la maldad cotidiana, etc.). También es planteado filosóficamente por R. Panikkar: "las religiones deberían tender más a la transformación del ser humano que a la solución de sus propios problemas"¹⁷. Vale decir, un criterio de genuina humanización, y no el auto-centrarse en algo religioso.

El asunto de fondo es que Dios se manifiesta universalmente y con preferencia en los últimos. Carmiña Navia lo anota así: "a cada uno/una Dios se revela por caminos diversos, es por lo que en los barrios populares de América Latina hoy conviven estrecha y amorosamente diversas iglesias, distintas formas de religión o espiritualidades: desde la iglesia católica con sus grandes templos, hasta las comunidades que alaban en pequeños locales o las

¹⁶ Carlos M. Gomez, "El desafío de la verdad al diálogo interreligioso", en *Memorias del Congreso Internacional de Teología*, Buenos Aires, 2017, pg. 246-247.

¹⁷ Raimon Panikkar, *Paz e interculturalidad*, Barcelona: Herder, 2006, 164.

comunidades de base que se reúnen en las casas”¹⁸. Como es bien sabido, la revelación proviene de Dios, y la verdad es enunciada humanamente. Esto no absolutiza lo religión en-sí, ni la mente, ni la piedad, ni una auto-salvación. Más bien, se tiene el criterio de relacionalidad que conlleva identidad y alteridad. Ello se debe a Dios que se revela por Jesucristo en la historia humana, a la alteridad entre personas, y también se debe a la colaboración entre espiritualidades. La alteridad abre horizontes y configura caminos de vida.

Esto se fundamenta en la acción del Espíritu de Dios en toda la creación, lo que conlleva reconocerle en las rutas personales y socio-culturales de la fe. Son rutas que significan mediaciones hacia la vida; vale decir, son bio-mediaciones. Ellas requieren un discernimiento comunitario, a fin de no deslizarse hacia ego-sacralizaciones. Éstas problemáticas nos avasallan, ya que abunda la exaltación del ego, la tecno-economía que supuestamente resuelve cualquier carencia, lo espiritual concentrado en terapias para sentirse bien, y otras realidades secularmente ‘religiosas’ que no conducen a lo fundamental.

A modo de conclusión deseo reiterar la revisión crítica de comportamientos e interpretaciones de la realidad pluralista en América Latina. Aquí sobresalen diversos ‘cristianismos vividos’ por la población, el afinamiento pentecostal, la autogestión religiosa con sus ambivalencias, y lo sincrético en los caminos de cada pueblo (y a menudo de cada persona).

¹⁸ Carmiña Navia, “De la tolerancia a la acogida. Dialogo de las espiritualidades”, en *Forum Mission* 6/2010, 62. Véase también: C. Navia, *El Dios que nos revelan las mujeres*, Bogotá: Paulinas, 1998.

Por otra parte, existen peculiares sacralidades modernas y posmodernas. Es alarmante el obsesivo consumo de objetos y de deseos ilusorios, la veneración de modelos de éxito, el encierro en redes de información y en rápidos contactos humanos. Un pensar neo-liberal (y mítico) ve la rutina moderna del consumo como afirmación de autonomía en que “cada uno escoge el tipo de vida que quiere”¹⁹. Es atractivo y mítico. Bien sabemos que institucionalizadas formas de ‘consumir vida’ implican una civilización moderna que se autodestruye. En una lectura teológica, como la de Cavanaugh²⁰, se ve como tales actitudes matan la esperanza cristiana, porque ya “no hay ruptura con el *statu quo*, ya no se siente la potente llegada del Reino de Dios; sólo tenemos incesantes y superficiales novedades” que son consumidas y conducen al vacío. En un planeta herido por violencias e intolerancias, es prioritario encarar cualquier sacralización.

También es prioritario en América Latina encarar plurales catolicismos y los admirables ‘cristianismos vividos’ por los pueblos. Son como materia prima de dialogo interreligioso. También requieren discernimiento, a fin de resolver la constante intromisión de poderes sagrados. Cada configuración simbólica merece ser sopesada, y a fin de cuentas, cada una puede dejarse interpelar por el Espíritu de vida más plena. Ello es fuente de libertad y dignidad dialogada. Se trata de un proceso bio-céntrico que, según el Evangelio, da preferencia a poblaciones sufridas que claman por vida. La pluralidad socio-religiosa es así interpelada por el Espíritu que sobrepasa limitaciones y que revitaliza cada acontecer.

¹⁹ Carlos Peña, *Lo que el dinero sí puede comprar*, Santiago: Penguin Random House, 2017, pg. 255.

²⁰ W. Cavanaugh, *obra citada*, pg. 93.

Bibliografia:

Camurça, Marcelo, “A realidade das religiões no Brasil no censo do IBGE-2000”, en F. Teixeira, R. Menezes, org., *As religiões no Brasil*, Petrópolis: Vozes, 2006, 35-48.

Cavanaugh, William, *Being Consumed, Economics and Christian Desire*, Grand Rapids: Eerdmans, 2008.

Kung, Hans, *Christianity & world religions*, New York: Orbis, 2002.

Mallimaci, Fortunato (dir.). *Primera encuesta sobre creencias y actitudes religiosas en Argentina*. Buenos Aires, CONICET, 2008 (<http://www.ceil-piette.gov.ar>).

Mariz, Cecilia, “Catolicismo no Brasil contemporâneo: reavivamento e diversidade”, en F. Teixeira, R. Menezes, org., *As religiões no Brasil*, Petrópolis: Vozes, 2006, 53-68.

Martin, Eloisa, “Aportes al concepto de la religiosidad popular: una revisión de la bibliografía argentina”, María Carozzi, coord., *Ciencias Sociales y Religión en América Latina*, Buenos Aires: Biblos, 2007, 61-88.

Martin Velasco, Juan, *Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo*, Santander: Sal Terrae, 1999; también en *Selecciones de Teología* 150 (1999), 127-146.

Moreira, Alberto da S.; Dias, I. (orgs.). *O futuro da religião na sociedade global: uma perspectiva multicultural*. São Paulo: Paulinas, 2008.

Moreira, Alberto da S., “O deslocamento do religioso na sociedade contemporânea”, *Estudos de Religião*, 34 (2008), 70-83.

Peña, Carlos, *Lo que el dinero sí puede comprar*, Santiago: Penguin, 2017.

Phan, Peter, *Being Religious Interreligiously, Asian perspectives on interfaith dialogue*, NY: Orbis, 2004.

Latinobarómetro 2017, Opinión Pública Latinoamericana, (en www.latinobarometro.org). Acceso 3/2/2018.

Panikkar, Raimon, *The intra-religious dialogue*, New York: Paulist, 1999.

Panikkar, Raimon, *Paz e interculturalidad*, Barcelona: Herder, 2006.

Teixeira, F., Menezes, R. (orgs.). *Catolicismo plural. Dinamicas contemporâneas*. Petrópolis: Vozes, 2009.