

Religión cristiana del pueblo ¹

Diego Irarrazaval

En las Américas se constatan plurales creencias, festivos, éticos, procesos simbólicos. Al discernir cada realidad hay que apartarse de dicotomías (verdad/error, bueno/malo, etc.). Cada terminología tiene marcos teóricos e implicancias en la acción: cristianismo, catolicidad, fe y religión, espiritualidad, creencia de élite, devoción multitudinaria. Religión es una categoría occidental y moderna (que incluye creencia, conocimiento, normas, rituales). Religiosidad y piedad indican cualidades personales y sociales. Por otra parte, hoy es exaltada la espiritualidad como vivencia más o menos autónoma y liberadora (y ella también es atribuida a movimientos eclesiales).

Se trata pues de realidades heterogéneas y complejas, en que se desenvuelven identidades, conflictos, aspiraciones. Son vivencias portadoras del *sensus fidelium* y de carismas del pueblo de Dios (cfr. LG 12). Con cordial admiración, y también de modo crítico e interdisciplinario, vale desentrañar procesos creyentes en la población latinoamericana. Cada ciencia tiene sus modos de entender lo religioso. Las teologías suelen distinguir la religión humana de la fe que responde a la Revelación. En 1979 los Obispos en Puebla indicaron que la religiosidad no sólo es “objeto de evangelización, sino que en

¹ Enciclopedia Digital *THEOLOGICA LATINOAMERICANA*, 2014. Véase: Eje *Mística y Espiritualidad*, Artículo *Religión cristiana del pueblo*. En <http://theologicalatinoamericana.com/>

cuanto contiene encarnada la Palabra de Dios” (# 450) el pueblo se evangeliza a sí mismo; en el 2007 en Aparecida nuestros Obispos advierten que si es ella es devaluada “sería olvidar el primado de la acción del Espíritu y la iniciativa gratuita del amor de Dios” (#263).

Las vivencias de la población latinoamericana y caribeña manifiestan protagonismos del laicado, de la mujer, de gente sencilla. También muestran inculturaciones de la fe, de su interculturalidad, de autogestión teológica, de acentuación carismática. Los actuales comportamientos e imaginarios socio-espirituales provienen de varias matrices (del ámbito mestizo, urbano y rural, indígena, afro, migrante, y demás) y de procesos de transformación. Cuando la labor teológica dialoga con lo aportado por las ciencias, ella reconoce rasgos (de carácter regional y étnico, etéreo, femenino/masculino, socio/político, emocional, estético, confesional, y demás) que condicionan lo que es denominado religión.

Sin embargo, a menudo estas realidades son tratadas de modo instrumental (por grupos pudientes, por el clero, por personas fanáticas, por asociaciones laicas); ya sea para idealizarlas o para denigrarlas, o para sostener planes económico-culturales, clericales, políticos, nacionalistas. En medio de estas tensiones puede transparentarse (o puede ocultarse) lo genuinamente cristiano que está enraizado en el Evangelio.

El escenario es polifacético y trascendente:

“la religión, además de manifestarse en una multiplicidad de voces que la narran desde la experiencia y otras muchas que la estudian desde momentos y culturas distintas... se plasma en una diversidad de lenguajes que intentan en ocasiones comunicar la incomunicabilidad de la experiencia recurriendo al símbolo, al mito, al rito, a la doctrina...” (DIEZ DE VELASCO, GARCIA BAZAN, 2012, p. 11).

En las regiones cristianizadas, la gama de creencias y ritos (y sus transformaciones) interpelan la labor teológica y eclesial. Caben lecturas interdisciplinarias, y un rol específico de la teología. No se descartan paradojas ni preguntas abiertas. Lo simbólico y su entorno material y social tienen un sello polisémico que sobrepasa la explicación unidimensional. La fidelidad al Evangelio conlleva ver cuándo lo religioso es menos o más humanizador, y a fin de cuentas ver en qué medida hay continuidad o discontinuidad con la revelación divina. Cabe pues un comunitario discernir de mediaciones religiosas y de formas de fe, un discernir a la luz del primordial amor a Dios y al prójimo.

Por ejemplo, cabe examinar testimonios durante fiestas católicas: “pedimos una bendición que nos da la Virgen, entonces estamos viviendo tranquilos, sin problemas... Podría perder cualquier cosa menos mi fe... si queremos ir a un desarrollo, que haya espíritu colectivo de un pueblo” (IRARRAZAVAL, 1998, p. 165-6). Al superar problemas y aspirar al desarrollo, la fe del pueblo tiene pautas culturales y religiosas, que merecen confrontarse con el Evangelio solidario y escatológico. El primordial criterio bíblico es el desenvolvimiento del amor (y no la superioridad de tal o cual religión o forma de creer).

1) Pluriformidad y transformación.

Se cuenta con estadísticas sobre mayorías católicas (aunque están disminuyendo), el auge evangélico/pentecostal en el siglo 20, un 10 a 20% de personas sin religión -que creen en Dios y no están afiliados a una religión o iglesia-, actitudes pos-secularistas y consolidación de espiritualidades². Hay

² Véase R. de la Torre, C. Gutierrez, *Atlas de la diversidad religiosa en Mexico*. Mexico: CIESAS, 2007. F. Mallimaci (dir.), *Encuesta sobre creencias y actitudes religiosas en Argentina*, Buenos Aires: FONCYT, 2008. PUC/ADIMARK.

significativas diferencias dentro del catolicismo y entre las denominaciones cristianas. También es pluriforme la adhesión a Dios, la representación de Cristo, devoción a santos y creencia en milagros, la oración personal (mayormente fuera de servicios oficiales), y las inculturaciones en torno a la Virgen María (Guadalupe, y millares de cultos locales).

Todo esto suscita diversas interpretaciones: reconfiguración de lo sagrado; consumo de bienes religiosos de modo privado: “no interior das Igrejas a religião se individualiza, vale cada vez mais a experiència e não a crenca instituída” (BENEDETTI, 1998, p. 31); la plural cultura latinoamericana tiene como núcleo “el humanismo católico popular” (GALLI, 2014, p. 62); diversificación de opciones creyentes y espectro de fundamentalismos (característicos de la modernidad); re-encantamiento con Jesús y su iglesia. La interpretación esencialista (“síntesis mestiza” o “matriz católica”) no percibe numerosas fases y corrientes de inculturación de la fe.

La dinámica religiosa (de cada sector del pueblo y de las élites) es cambiante y ambivalente. La gama de formas de ética, mito, rito, asociación creyente, son relativamente autónomas de la cristiandad de origen noratlántico. Además, a nivel mundial se desenvuelve el marketing y el espectáculo neo-sagrado (oleadas de evangelismo, culto a ídolos en la música y el deporte, etc.). Aunque el “capitalismo tem funcionado como uma religião potente, mas não é capaz de verdadeira transcendência” (SILVA MOREIRA, 2012, p. 44). En términos generales hoy predomina la absolutización del individuo y el *marketing* de lo religioso. En las Américas interactúan las

Encuesta nacional bicentenario, Santiago: PUC, 2013. IMDOSOC, *Creer en Mexico*, *Encuesta Nacional de Cultura y Practica Religiosa*, 2014. Disponibles en: www.sft.org.ar/2009/ARG, y www.encuestabicentenario.uc.cl/resultados2013/religionycreencias y www.encuestacreerenmexico.mx/docs/encuesta_creer_2014.pdf. Acceso julio 2014, y nov. 2015.

religiosidades; hay oleadas de sincretismo; y aumentan corrientes de carácter carismático.

Pues bien, en estos terrenos complejos, la responsabilidad eclesial es asumida de varias maneras. Es reconocida la ambivalencia y hasta la violencia dentro de lo sagrado. Algunos intentan restaurar y renovar tradiciones. Muchos contribuyen a modernizar el cristianismo. Otros sectores hoy impulsan un discipulado misionero, con opción por gente postergada. Es palpada y agradecida la obra de Dios en la comunidad eclesial, y es sobrepasada la intolerancia. La fe cristiana “reconhece que a ação do Espírito é captada e deixa vestígios nas outras religiões, que de modo algum se reduzem ao alcance restrito de uma análise fenomenológica” (FRANCA MIRANDA, 1998, p. 98). Ya que nadie es propietario de la transcendencia, en diversas rutas humanas se encuentran huellas de Dios.

2) Lo cristiano en la población.

En la conversación informal se ve como cristiano a quien trata bien a los demás (y en segundo plano se ubican parámetros sagrados). Con respecto a la religión popular, el Episcopado Latinoamericano difunde elogios y mesuradas críticas.³ Medellín ha subrayado virtudes y carencias; Puebla indica la necesidad de re-evangelizarla y purificarla; Santo Domingo trata bien las culturas indígenas, afros, y mestizas; Aparecida recalca lugares de encuentro con Jesucristo entre los que pone la piedad del pueblo, y el “ser amigos de los pobres y solidarios con su destino” (DA 257). De varias maneras es apreciada

³ Véanse II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Medellín, 1968), documento Pastoral Popular; III Conferencia (Pueblo, 1979), # 444-469; IV Conferencia (Santo Domingo, 1992), # 36-39, 243-251; V Conferencia (Aparecida, 2007), # 88-97, 258-265. En *Evangelii Gaudium* el Papa Francisco considera la religiosidad-mística-piedad del pueblo (# 68-70, 90, 122-126, 198, 237)

la fe en Dios, Cristo y su Madre, y las expresiones católicas. Sin embargo, en muchos lugares el potencial evangelizador del pueblo es subordinado a la intervención pastoral (y a acatar enseñanzas oficiales).

Luego del acontecimiento de Aparecida, sobresale el discipulado misionero de todo el pueblo de Dios (y de nuevo se abren puertas a la piedad corriente). “La mística popular acoge a su modo el Evangelio entero, y lo encarna en expresiones de oración, de fraternidad, de justicia, de lucha, de fiesta” (FRANCISCO, EG # 237); se trata de la alegría del Evangelio.

Aunque muchos suponen que lo religioso es una institucionalidad del pasado, de hecho las creencias y prácticas cambian incesantemente. Hay alteraciones en el cristianismo moderno, de ciudadanos racionales y pluralistas que, por ejemplo, no son sumisos a la moral y culto católico. La fe es vivida de acuerdo con el bienestar posmoderno (en devociones con soluciones inmediatas, y con ritos de carácter terapéutico). Por otra parte, persisten y se transforman las simbologías (en navidad y semana santa, en fiestas religiosas, en vínculos con los difuntos y con numerosos seres sagrados). Se reconfiguran identidades y asociaciones con rasgos cristianos.

¿Cómo es comprendido lo cristiano? Se solían privilegiar doctrinas y normas (lo cual es resistido por gran parte de las nuevas generaciones). Una mirada histórica saca a luz dimensiones socio-políticas y el pluralismo cristiano. De un modo filosófico, se ha subrayado la identidad y el sentido de ser cristiano. Los aportes de diversas ciencias (con sus marcos teóricos, metodologías, hermenéuticas) son empleados por la teología y acción eclesial. Esto permite superar posturas mono-culturales e impugnar el proselitismo fundamentalista.

En América Latina y el Caribe varias corrientes teológicas han estado atentas a la religión del pueblo, mediante ya sea la lectura culturalista, o bien la liberacionista o la pastoralista (cfr RIBEIRO, 1984, p. 224-5). A los esfuerzos científicos se ha sumado la comprensión teológica de los signos de los tiempos y el escudriñar el *sensus fidelium* a fin de entender espiritualidades concretas de la población.

Una clave de interpretación es que la fe cristiana se hace religión mediante lo católico en sentido amplio. “O ‘catolicismo’... mais que outras estruturas no interior do cristianismo, pretende articular uma ‘religião’ vivenciada pela ‘fé’, uma ‘fé’ que existe em forma de ‘religião’” (SANCHIS, 209, p. 189). En las Américas la fe pluralmente religiosa también es hondamente comunitaria (en contraste con la globalizada privatización y el *marketing* de símbolos). Por una parte sobresale la catolicidad in-culturada, in-religionada, plural; y por otra parte es incipiente el ecumenismo, y el dialogo entre religiones y con la indiferencia. Los esfuerzos a favor de la justicia y la vida (y no sólo mediante textos y buenas intenciones) podrían transformar el ser latinoamericano de acuerdo con el Espíritu presente en todo el universo.

3) Discernimiento bíblico y teológico.

¿Qué elementos tiene un buen discernimiento de lo religioso? Hay que entenderlo a la luz de la palabra de Dios y la actual acción del Espíritu, y hay que retomar lineamientos eclesiales (en especial del Vaticano II, pautas dadas por el episcopado latinoamericano, iniciativas locales). También es necesario sintonizar con el *sensus fidelium* y la sabiduría de pueblos empobrecidos y sabios, y, permitir que la labor científica interdisciplinaria vaya de la mano con el pensar con fe-esperanza-amor. No es una labor unidimensional, ni es

funcional a una institución. Se trata de una labor complicada, y siempre dispuesta a nuevas preguntas y búsquedas.

Lo religioso es confrontado con la práctica de Jesús y el movimiento del Espíritu. Jesús ha compartido la espiritualidad del pobre de su época (incluyendo oraciones en familia y peregrinaciones festivas); ha impugnado la violencia de la ley, el sábado, el templo, los funcionarios de la religión; ha desenmascarado la piadosa soberbia de quienes “no son como los demás” (Lc 18:11) y a maestros de la ley que “para disimular (robos) hacen largas oraciones” (Mc 12:38); y se ha alegrado de cómo los pequeños y no los sabios reciben la Revelación (Lc 10, Mt 11). En otras palabras, la salvación proviene de la misericordia de Dios y la solidaridad humana.

Cualquier religión es ambivalente y llena de trampas. Por eso hay que confrontarla con la primacía del amar (cfr Mt 12, Lc 10, 1 Cor 13) y en especial por la incondicional alianza de Dios con el pueblo pobre, con quien sufre y anhela vivir. Ante cada creencia y rito cabe preguntar ¿son mediaciones concretas en las que hoy se manifiesta el reinado amoroso de Dios y las bienaventuranzas del pobre (Mt 5, Lc 6)? ¿Existe una relación filial con el *Abba* de Jesús y su comunidad (Lc 11, Mt 6), y es solidario y eficaz el encuentro con Cristo presente en los postergados (Mt 25)?

Con respecto a la reflexión latinoamericana, ella ofrece criterios relevantes. La teología de pueblos originarios no separa lo sagrado de lo profano, sino más bien invoca y celebra poderes (como *Pachamama*, antepasados/as) que resuelven carencias y son biocéntricos. Las teologías afros resisten cualquier humillación, recalcan el omnipresente *axé* o fuerza vital, y cultivan la simbiosis con seres protectores. Las teologías feministas cuestionan ídolos androcéntricos, y reconocen a Dios en lo cotidiano. También

las eco-espiritualidades ofrecen una holística comprensión de la salvación en el universo. Por otro lado, la teología mestiza e intercultural conjuga diversas tradiciones religiosas y -como otras corrientes creyentes- reconoce en María fuentes de vida sin barreras. Es decir, de varios modos la reflexión (generada en estas tierras del Sur) está en sintonía con iniciativas culturales-religiosas del pueblo.

La llamada teología del pueblo (desenvuelta en Argentina, Colombia, Centroamérica) exalta la fe popular. Por ejemplo, Lucio Gera anota que “nuestros pueblos han conservado en su religiosidad popular nada menos que la fe” (AZCUY, GALLI, GONZALEZ, 2006, 790). En *Evangelii Gaudium*, Francisco indica: “desde la connaturalidad afectiva que da el amor podemos apreciar la vida teologal presente en la piedad de los pueblos cristianos, especialmente en sus pobres” (EG 125). Es pues la teología del pueblo fiel.

Desde los inicios de la teología de liberación, con cariño y con ojo crítico es examinada la religión popular. Por ejemplo, Gustavo Gutierrez lamenta que ella siendo:

“incomprensible y despreciada por la mentalidad ilustrada y burguesa, sus representantes no se niegan sin embargo a manipularla para defender sus privilegios... Las experiencias religiosas del pueblo están también cargadas de valores de protesta, resistencia y liberación” y en otro lugar explica la “espiritualidad colectiva, eclesial, marcada por la religiosidad de un pueblo explotado y creyente... que se dirige al Señor con la confianza y espontaneidad del hijo que le habla al Padre y le cuenta su dolor y su esperanza” (GUTIERREZ, 1979, p. 353, GUTIERREZ, 1983, p. 46, 152).

Por otra parte crecen los desafíos tecno-científicos, comunicacionales, cibernéticos, con sus implicancias espirituales. El discernimiento se extiende pues a creencias y ritos seculares, ya que las nuevas generaciones encuentran a Dios (o le dan la espalda) a través de redes virtuales y sus místicas

relacionales. En cualquier caso “internet contribuye cada vez más a construir la identidad religiosa de las personas” (SPADARO, 2014, p. 29). Se puede prever que surgirán desafíos inéditos, que obligan a repensar el factor religioso.

4) Fe y energía teológica del pueblo.

En algunos ambientes la religión popular es considerada “mediación” de la salvación y hasta de la revelación cristiana. Esto carece de sustento bíblico y tampoco es verificado en la experiencia corriente. Por otro lado, la población está avasallada por religiones del individuo y del *marketing* de cosas y símbolos que aseguran felicidad. En estos contextos surgen preguntas sobre las señales de Dios en comportamientos y espiritualidades de una humanidad crucificada y resucitada.

Lo fundamental es como Jesús y la gran tradición eclesial abordan la existencia humana en el marco del amor a Dios y al prójimo. En este sentido es evaluada la religión popular. También es relevante la pneumatología, ya que la acción del Espíritu abre a la comunidad los contenidos de la Revelación (LG 12; GS 11). La actividad del Espíritu afecta “a la historia, pueblos, culturas, religiones” y se refiere a “Cristo, Verbo encarnado por obra del Espíritu” (JUAN PABLO II, RM 28-29). En otras palabras, la religión en-sí no sería la mediación. Más bien la atención va dirigida hacia la fidelidad al Evangelio y hacia señales del Espíritu en cada trayectoria humana (incluyendo la religión cristiana).

En el conjunto del pueblo de Dios el Espíritu mueve y sostiene el sentido de fe (*sensus fidei*), que es alimentado por la enseñanza de la Iglesia (cfr LG 12, 25, DV 8). A la reflexión sistemática le corresponde interactuar

con la capacidad teológica del pueblo. Puede considerarse como espacio teológico la inteligencia de fe del pueblo (*sensus fidelium*). De este modo la comunidad creyente, conducida por los pastores, ingresa a la verdad de Dios y la pone en práctica para el bien de todos. Esto no sacraliza a la religión popular, ni la convierte en mediación omnipotente. Más bien en ella hay indicadores claro/oscuros que son discernidos por la comunidad eclesial.

El Evangelio no es neutral: pequeños/as son preferidos/as del Reino y receptores/as de la Revelación. Esto reubica la *koinonia* eclesial en el pueblo, y también contribuye al *intellectus fidei* (que en sectores de teología latinoamericana es concebido como *intellectus amoris*). La Iglesia se va reubicando en el acontecer del pobre y es dinamizada por la cordial espiritualidad y teología de los postergados. Dado que persisten estructuras discriminatorias y clericales, sorprende la tenaz y honda inteligencia en todo el pueblo de Dios.

Ahora bien, en lo que suele llamarse religión popular hay mucho tejido eclesial y también de otras procedencias. Ello se desenvuelve, en América Latina, en espacios católicos, evangélicos, pentecostales, formas catalogadas como sincréticas, una gama de espiritualidades, y sectores sin afiliación religiosa. Por otra parte, lo católico tiende a ser plural y no-excluyente. Por ejemplo, se constata en regiones metropolitanas:

“a capacidade da Igreja Católica conviver com modalidades distintas de catolicismo. Essas modalidades de representação asseguram que a Igreja pode abarcar um grande número de fiéis, pois contém ofertas de sentido variadas e permitem diversas interpretações simbólicas do ser católico” (GOMEZ DE SOUZA, 2002, p. 71).

Como el ser cristiano es complejamente plural, y como la religión popular se desenvuelve hoy en muchas direcciones, cabe cultivar la

disciplinada sintonía con conocimientos, espiritualidades y comportamientos del pueblo de Dios. Ello conlleva un análisis crítico de modos cómo la población encara cada día sufrimientos y esperanzas. Se trata de una interacción sapiencial y cordial, científica e interdisciplinaria, y sobretodo cualitativamente creyente.

REFERENCIAS

- AMIGO, C. (Cardenal), *Diccionario de Religiosidad Popular*, Madrid: PPC, 2013.
- AZCUY, V; GALLI, C; GONZALEZ, M. *Presente y futuro de la teología en Argentina: homenaje a Lucio Gera*. Buenos Aires: Agape, 2006.
- BADIOU, A. et al. (Ed.), *¿Qué es un pueblo?* Santiago: LOM, 2014.
- De FIORES, S., MEO, S., TOURON, E. *Nuevo Diccionario de Mariología*, Madrid: San Pablo, 1988.
- DIEZ DE VELASCO, F; GARCIA BAZAN, F. *El estudio de la religión*. 2. ed. Madrid: Trotta, 2012.
- DOMÉZI, M.C., *Religiões na historia do Brasil*, Sao Paulo: Paulinas, 2015.
- BENEDETTI, L.R. A experiència no lugar da crenca. IN: DOS ANJOS, Marcio F. *Experiência religiosa. Risco ou Aventura?* Sao Paulo: Paulinas/SOTER, 1998, 13-32.
- FRANCA MIRANDA, M. de. *O cristianismo em face das religiões*. Sao Paulo: Loyola, 1998.
- GALLI, C.M. *Dios vive en la ciudad*. Buenos Aires: Agape, 2014.
- GOMEZ DE SOUZA, L.A. et al. (org.). *Desafios do catolicismo na cidade*. Sao Paulo: Paulus, 2002.
- GUTIERREZ, G. *La fuerza histórica de los pobres*. Lima: CEP, 1979.
- GUTIERREZ, G. *Beber en su propio pozo*. Lima: CEP, 1983.
- IRARRAZAVAL, D. *La fiesta: símbolo de libertad*. Lima: CEP, 1998.
- RIBEIRO, H. *Religiosidade popular na teología latinoamericana*. Sao Paulo: Paulinas, 1985.
- SANCHIS, P. Perspectivas sociológicas sobre o catolicismo. IN: TEIXEIRA, F. MENEZES, R. (orgs.). *Catolicismo Plural*. Petropolis: Vozes, 2009, 181-206.
- SILVA MOREIRA, A. da (org.). *O capitalismo como religião* Goiania: PUC, Goias, 2012.
- SPADARO, A. La fe y el ambiente digital: nudos críticos y prospectivas. IN: Sociedad Argentina de Teología, *La transmisión de la fe en el mundo de las nuevas tecnologías*. Buenos Aires: Agape, 2014, 21-44.
-