## Rito y pensar cristiano

Carátula: Susana Villarán y Pedro Reto Fotografía: Mayu Mohana

Con las debidas licencias.

## CENTRO DE ESTUDIOS Y PUBLICACIONES

(CEP)
Camilo Carrillo 479, Apartado 11-0107
Lima - Perú
Enero 1993

# Rito Y pensar cristiano

Diego Irarrázaval

cep

# Indice

INTRODUCCION		
Capítulo 1: RITOS Y FIESTAS EN		
NUESTRA HISTORIA	15	
1. de la supresión colonial a la sustitución moderna	18	
2. protagonismo de base y consumo de diversiones	26	
a. ritos que sustentan la existencia común	27	
b. festejo cíclico, constitutivo	30	
c. proliferación de diversión-mercancía	32	
3. símbolos de movimiento popular	34	
a, peregrinación hacia más vida	35	
b. procesión laical	36	
c. danza religiosa	37	
4. dinámica sacramental de los marginados	39	
Capítulo 2: NAVIDAD EN LA TRADICION		
DEL POBRE	43	
1. religiosidad del pueblo	44	
a. creatividad tradicional	44	
b. espiritualidad y sabidurfa	47	
c. contexto cultural violento	48	
2. perspectiva bíblica	49	
a. Mateo: nacimiento del Mesías y conflicto	50	
h Lucas: gozo por la liberación	51	

3. fiesta de Navidad y liberación	53	
a. protagonistas y temas de la celebración	54	
b. prácticas simbólicas	56	
Capítulo 3: EL SEÑOR DE LOS MILAGRO	S.	
DE LOS MALTRATADOS	-, 61	
1. religión del pan de cada día	61	
2. una tradición traicionada	64	
3. interpretaciones parciales	69	
4. intentos de evangelización	77	
5. para seguir avanzando	80	
Capítulo 4: RELIGIONES LATINOAMERI	CANAS.	
UN LUGAR TEOLOGICO	93	
1. aproximación histórica	93	
2. fuentes y torrentes	100	
a. tradiciones coloniales y modernas	100	
b. fuentes vigentes	103	
c. herencias culturales y evangelización	106	
d. nuevos torrentes	108	
e. contribución teológica	111	
3. religión popular, biblia, magisterio	116	
a. paradigmas bíblicos	117	
b. orientaciones del magisterio	122	
4. religión y teología del pobre	126	
a. tradicional oral - revelación	129	
b. creencia - fe	131	
c. organización - Iglesia	134	
d. rito - sacramentalidad	136	
e. ética - amor	139	
·		
6		

Capítulo 5: REPERCUSION DE LO PO	OPULAR	
EN LA TEOLOGIA	143	
1. cimientos teológicos	145	
a. sensus fidei	146	
<ul> <li>b. Espíritu y Palabra</li> </ul>	146	
c. inculturación mariana	148	
d. fundamento eclesial	149	
e. nociones de Dios	150	
2. materiales simbólicos	153	
a. iconología latinoamericana	155	
b. lecturas de la Biblia	156	
c. narración de acontecimientos	157	
d. testimonio histórico - creyente	158	
e. lógicas rituales	160	
3. nuevas construcciones	163	
a, debates y disyuntivas	163	
<ul> <li>b. ampliación del trabajo</li> </ul>	166	
c. religiones del pobre	168	
d. pneumatología	170	
CONCLUSIONES	173	

#### INTRODUCCION

Varias veces me han preguntado algo que no tiene respuesta inmediata: por qué escribes lo que ocurre en el mundo popular y su religiosidad? Uno intenta dar una explicación por ejemplo, insertarme y colaborar en sus iniciativas- pero persiste un problema fundamental. La labor profesional está segregada de la sabiduría de la población pobre; y este cisma no se resuelve con unos cuantos escritos. Muchos estamos continuamente devolviendo a las bases lo que aprendemos juntos. Sin embargo, se suele distorsionar la existencia de la gente al traducirla a categorías distintas a las originarias. Los esquemas de comunicación son asimétricos. En medio de estas y otras dificultades uno escudriña la complejísima realidad del pueblo. En especial me fascina la fe y la teología presente en su modo de ser cotidiano.

Cabe anotar unos antecedentes globales, y también una base hermenéutica. En nuestro continente, la cristiandad colonial calificó a las religiones autóctonas como inválidas, y aún más, como obras demoníacas. Luego, portavoces de la modernidad han considerado a la religión popular como ignorancia y superstición. Ella es teológicamente juzgada como incompleta, y como carente de contenidos evangélicos. Estos prejuicios muestran incomunicación entre universos culturales distintos.

No sólo se trata de prejuicios. En términos bíblicos se trata de ofensas al Espíritu Santo. Recordemos cómo Jesús al sanar y exorcizar fue acusado de tener un espíritu maligno (Mc 3: 22-30), y así blasfemaban contra el Espíritu Divino. Me parece que los cristianos latinoamericanos hemos calumniado al Espíritu, porque reiteradamente se tacha la actividad religiosa del pobre. A pesar de ello, cada vez hay más personas que como Jesús (Lc 10:21), con mucha alegría y gracias al Espíritu, reconocen la revelación acogida por la población marginal. Esta base hermenéutica ha orientado las páginas de este libro.

También uno es interpelado por hechos ambivalentes. El sistema educacional hoy beneficia a casi la totalidad de la niñez y la juventud, pero este sistema unilateraliza la 'ciencia' y descalifica conocimientos y creencias populares. Más sutil es la estrategia de muchos medios de comunicación masiva, al reducir esas formas religiosas a hechos folklóricos, mercantilizándolos y excluyendo sus rasgos contestatarios. ¿Algún día estos medios de comunicación facilitarán contactos entre culturas? Por otro lado, programas de educación popular acertadamente critican la injusticia sociocultural, pero no suelen sintonizar con la simbología del pueblo ni tomar en cuenta el omnipresente factor religioso. En un plano teológico, la primavera latinoamericana de los años 60 a 90 ha repensado la fe cristiana según los signos de los

tiempos, y ha iniciado acercamientos a la religión popular, aunque sin aún considerarla 'lugar teológico' imprescindible en el conjunto de la reflexión.

Estamos atravesando una época de acuciante sufrimiento y de prolongada descomposición estructural. El Perú está desgarrado, y también en mayor o menor grado otras partes del continente. En estos contextos se acentúan fenómenos religiosos articulados a necesidades básicas. Abundan fundamentalismos que ofrecen algo concretamente salvífico; a nivel popular suele ser una comunidad de sanación y plegaria a una imagen, y a nivel de élites se opta más por seguridades doctrinarias y políticas. En mundos marginados y en capas medias emergen creencias sincréticas y agrupaciones que buscan un sentido a la existencia y una superación del caos social. A la vez, la sociedad contemporánea tiene una ágil producción neo-religiosa, con la cautivante magia de la publicidad y una gama de ídolos seculares.

Esta época también es propicia para continuar forjando, en medio de agudas crisis, nuestras posibilidades de vida, nuestros asuntos sustanciales. Apreciamos más los vínculos entre personas, en contraposición a violencias agobiantes. Los sectores postergados inventan modos de sobrevivencia económica y organizativa, confrontando el empobrecimiento con un elenco de alternativas. Todos nos sentimos convocados por símbolos religiosos portadores de armonía y esperanza. Abundan iniciativas pequeñas y utópicas, sin palabrería y con resultados tangibles. Disfrutamos la espiritualidad festiva. Se puede decir pues, a grandes rasgos, que las actuales convulsiones, que desgastan y desconciertan, van acompañadas de unas señales de liberación, y que tanto

dentro de la crisis como al interior de proyectos de humanización palpitan los factores religiosos.

Los capítulos de este libro han brotado en medio de mi gradual acercamiento al pueblo pobre y sus comunidades cristianas. Muy sinceramente les agradezco tantos y tan hondos encuentros, celebraciones, y cursos donde aprendo más de lo que enseño. Junto con pedirles disculpas por cada actitud e interpretación inadecuada, confío que continuarán regalándome su fe y sabiduría. Como estos textos fueron pedidos por instancias eclesiales y por personas encargadas de publicaciones, a ellas les renuevo mi gratitud por exigirme trabajo. Vale añadir que estos materiales los he elaborado en el transcurso de años en la costa y altiplanicie del Perú y en visitas a otros lugares del continente.

Este libro contiene ensayos con un modo de comprender la religión del pobre. Es una perspectiva desde el sentido de fe, la sabiduría e historia vivida por la población. Pongo acento en pueblos, en sujetos bien precisos. No hay que cosificar la religiosidad, ni maltratarla como mero objeto de estudio y de acción pastoral. También recalco que es fuente y lugar de trabajo teológico, y sugiero la interacción entre el pensar simbólico del pueblo y los aportes de profesionales.

En el conjunto de estas páginas hay un interrogante común: ¿en qué medida la religión del pueblo expresa su causa liberadora? No olvido elementos deshumanizantes y derivados de la opresión; pero aquí no los voy a analizar. Tampoco asumo una óptica cultural y eclesialmente progresista que intenta modificar y controlar la religión popular. Prefiero subrayar sus vetas fecundas y sus respuestas al amor de Dios. Ofrezco unos pensamientos en torno a ritos y fiestas, devociones e imágenes.

A fin de cuentas, en este continente ensuciado y golpeado, sus pueblos resisten y atisban un horizonte limpio, y también generan formas de fe y de reflexión. Estamos en una primavera teológica. No es una fría generación de ideas de corta duración. Es un amplio proceso de renovación espiritual en el que pensamos con el corazón y trabajamos a largo plazo. Lo hacemos por fidelidad a Jesús Pobre y Resucitado, para que todos gocen de la libertad de hijos e hijas de Dios. En este proceso, la evangelización es nueva no por dedicarse -como algunos proponen- a purificar y asumir la religión popular (se habla de 'rescatar', 'completar', 'separar lo negativo de lo positivo', etc.). Es nueva la acción y reflexión eclesial cuando el pueblo pobre, conducido por el Espíritu, responde al amor de Dios y transforma el acontecer humano. En este sentido encontramos en la religión popular identidades y procesos socio-culturales con densidad simbólica... un sufrir juntos... mucha compasión... un estar bien... y hacer fiesta... creer apasionadamente en Dios y en la vida... un encarar tiempos difíciles... y transformarlos poco a poco...

#### Origen de los textos

- 'Ritos y fiestas en nuestra historia', ponencia en diversos encuentros de personas dedicadas a la evangelización, publicada en *Cristianismo y culturas latinoamericanas*, Santiago: Paulinas, 1992, págs. 61-76 (comp. de C. Parker y R. Salas de charlas en el encuentro internacional: 500 años del cristianismo en América Latina, 18-22 de julio, 1990).
- 'Navidad en la tradición del pobre', publicada por CEP, Lima, 1981, y 'El Señor de los Milagros', publicado en *Páginas*, 13 (1977), 17-33, son dos charlas dadas en comunidades de base en zonas marginales de Chimbote y de Lima.
- 'Religiones latinoamericanas' es una elaboración de ponencias dadas en el curso de formación realizado anualmente en el Instituto de Pastoral Andina de Cuzco; y publicada en la obra colectiva *Mysterium Liberationis*, conceptos fundamentales de la teología de liberación, Madrid: Trotta, 1990, págs. 345-376 (vol. II).
- 'Repercusión de lo popular en la teología' son inquietudes compartidas en eventos teológicos durante estos últimos años, y redactado como ponencia para el II encuentro 'Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina', realizado en El Escorial, España, en julio de 1992.

### Capítulo 1

## Ritos y fiestas en nuestra historia

En los últimos años muchos hemos indagado la religión popular en el plano ideológico; poniendo más atención a lo que la gente hace y dice (con instrumentos como la encuesta, entrevista, observar y registrar hechos, analizar material escrito). Hoy los mejores estudios están centrados en el acontecer simbólico; es decir lo que la gente hace y contempla. Nuestro proceder es más participativo. Nos acercamos a la objetividad desde el punto de vista del pueblo; recogiendo imagen, sonido, sabor, espiritualidad; examinando rituales y leyendas con sus implicancias cotidianas; consignando tanto la afectividad como el conflicto.

No sólo se trata de temas e instrumentos distintos; hay nueva metodología y presupuestos científicos; y también hay una transformación íntima (es posible estudiar la simbología popular si uno de verdad cree en ella). En las hojas siguientes anoto rasgos del festejo ritual en América Latina que, como todos sabemos, es inmensamente heterogéneo y complejo. Me limito a unos puntos. En especial resalto la creatividad de la población festiva que en este terreno -como en tantos otros- ha sido y continúa siendo manipulada. Al conmemorar cinco siglos de cristianismo en nuestro continente, cabe exaltar al pueblo pobre que, a pesar de rigurosa o sutil represión civil y eclesiástica, desarrolla sus ritos y celebraciones. Examino en especial unas expresiones católicas.

¿Qué lugar y significación tienen en la praxis del pueblo pobre? Puede decirse que son estructuras, prolegómenos a la rutina, espacios y tiempos sagrados, huida de la realidad ingrata. Más bien me parecen síntesis del sentir y quehacer popular; en el rito y la fiesta está todo presente, de modo simbólico; es pues como nervio, como sustento, de la praxis. Por consiguiente, preocuparse de estos asuntos no es transitar por el campo del folklore, de la superestructura, de lo 'religioso'.

Si ritos y fiestas son como el alma de la historia, hay que replantear conceptos. La actividad ritual, entendida como secuencia de gestos sagrados inalterables en tomo a necesidades básicas, también se da en el espectáculo público y por medios electrónicos y computarizados, es decir en la cultura inculcada a las masas. La fiesta es un acontecimiento polivalente especificado por la alegría; expresa identidad, integración, contradicción, esperanza; y por otra parte hay festivales supeditados a la economía y política contemporánea, transnacional. También hay que revisar la comprensión del símbolo: una red de referencias transparenta varios significados, invita a la contemplación, reúne elementos y fragmentos,

aunque su significante sea opaco; además, lo simbólico se desenvuelve mediante contraposiciones; por ejemplo, en la cotidianeidad popular, la imagen-amuleto contrapuesta al símbolo dinero.

¿Como hacer un buen discernimiento de todo esto? Al pueblo pobre le corresponde, en primer lugar, evaluar su producción ritual y festiva, y ofertas simbólicas de la sociedad envolvente. Quienes observamos críticamente este terreno podemos colaborar, en la medida que nos acercamos a la lógica y drama popular. Debo confesar que hace diez años empleaba una vara con dos polos: opresión y liberación. La gente me ha ido enseñando a ver más colores y ampliar criterios. Mucha ciencia está ofuscada por un racionalismo pragmático, y por clasificaciones dicotómicas. La sabiduría del pobre nos acerca al encanto del gozo, al misterio del rito, al arte mágico, a una contemplación apasionada, y también permite ver mayor problemática socio-política. (Esta conversión no es un pasar de lo exacto y científico, a lo poético y vivencial; sino un emplear tanto categorías del 'pensar profesional' como la racionalidad de la multitud). Ahora bien, hago una distinción básica entre:

- formas de control ('manipulco') sobre mayorías populares, con máscaras festivas y neo-religiosas, y
- capacidad de la gente al subvertir condiciones agobiantes a través del rito y juego emancipador.

Comienzo con unos trazos históricos.

# 1. DE LA SUPRESION COLONIAL A LA SUSTITUCION MODERNA

Nuestro continente tiene tesoros fabulosos: recursos naturales, tecnologías (cultivo del maíz desde hace 6 mil años; talleres informales en metrópolis de hoy), sentido de humor y de solidaridad, ritos y fiestas. Estos últimos con una vitalidad que resalta más debido a tanta agresión hacia ellos, vía la represión -durante la Colonia-, y vía reemplazos -en el transcurso de la modernidad latinoamericana. En este escrito no puedo considerar otros importantes aspectos históricos. Sólo señalo estas distintas estrategias; y por consiguiente, la admirable persistencia del festejo ritual atesorado por el pueblo.

#### Lucidez misionera

Desde los inicios de la evangelización se llamó 'idolatría y superstición' el grueso del festejo ritual autóctono; pero personas y grupos observaron organización, valores, belleza, arte creativo; y algunos hasta anotaron cierta analogía con el cristianismo <sup>(1)</sup>. Por ejemplo, en el siglo 16, el dominico Durán miraba a los 'antiguos mexicanos' así:

<sup>(1)</sup> A juicio de Pedro Borges, pocos misioneros del siglo 16 hablaban de estas analogías, y los textos de catequesis ('Doctrinas') no tomaban en cuenta creencias y ritos autóctonos, Métodos misionales en la cristianización de América, Madrid: CSIC, 1960, págs. 139-149. Diego Durán, Ritos y fiestas de los antiguos mexicanos, (1576-8), México: Innovación, 1980 (cito sus págs. 71 y 231). El manual de pastoral de José de Acosta, De procuranda indorum salute (1577), en BAE, tomo 73, Madrid, 1954 (cito sus págs. 502, 559, 565).

"ellos tenían sacramentos, en cierta forma, y culto a Dios que en muchos casos se encontraba (concordaba) con la ley nuestra... muchas maneras de bailes y regocijos tenían estos indios para las solemnidades de sus dioses, componiendo a cada ídolo sus diferentes cantares según sus excelencias y grandezas, y así muchos días antes que las fiestas viniesen había grandes ensayos de cantos y bailes para aquel día, y así con los cantos nuevos sacaban diferentes trages y atavios de mantas y plumas y cabelleras y máscaras".

El influyente jesuita Acosta recomendaba para el 'Nuevo Mundo':

"oficio nuestro es ir poco a poco formando a los indios en las costumbres y la disciplina cristiana, y cortar sin estrépito los ritos supersticiosos y sacrílegos... mas en los puntos en que sus costumbres no se oponen a la religión o a la justicia, no creo conveniente cambiarlas; antes al contrario retener todo lo paterno y gentilicio, con tal que no sea contrario a la razón..."

y en otra parte observaba agudamente:

"no se regocijan en sus bodas, ni lloran en sus entierros, ni dan o reciben banquetes, ni salen de casa, ni comienzan el trabajo, sin que acompañe el sacrificio gentil. Tan oprimidos los tiene el demonio con miserable esclavitud..."

y postula una represión-sustitución muy hábil:

"...en vez de los ritos perniciosos se introduzcan otros saludables, y borrar unas ceremonias con otras. El agua bendita, las imágenes, los rosarios, las cuentas benditas, los cirios... para que dejando la antigua superstición, se acostumbren a los nuevos signos y usos cristianos".

Tenemos pues una clara constatación del ritual festivo en toda la existencia autóctona (mezclada con el juicio que es una opresión demoníaca), y la propuesta de borrar toda idolatría, que conlleva una agresión cultural y espiritual, y de introducir nuevos signos y ceremonias. Además, con lucidez, observaban semejanzas con sacramentos y culto a Dios (Durán) y costumbres que no se oponen a la religión (Acosta).

#### Normas que destruyen o integran

A pesar de brillantes estudios y sacrificada labor de bastantes misioneros, las normas coloniales fueron implacables: destruir o integrar. Los esquemas mentales y políticos no permitían lo que hoy llamamos diálogo y reciprocidad entre tradiciones humanas. Menciono algunas de estas directrices (2)

<sup>(2)</sup> Ver documentación eclesial andina transcrita y comentada: E. Lisson, La Iglesia de España en el Perú. Documentos del Archivo General de Sevilla, Sevilla, 1965 (cito vol. III/12, Sumario del II Concilio Limense, canon para indios, Nº 95); Sínodos Diocesanos de Santo Toribio (1582-1604), Cuernavaca: CIDOC, 1970 (cito el Sínodo de 1585, pág. 54); R. Vargas U., Concilios Limenses (1551-1772), Lima 1954. Pablo J. de Arriaga, Extirpación de la idolatría del Perú, (1621), en BAE, tomo 209, Madrid, 1968 (cito págs. 275-6). Sínodos de Santiago de Chile (1688 y 1763), Madrid: CSIC y Universidad de Salamanca, 1983 (cito págs. 67 y 204; y ver 'autos' del Capitán General para reprimir fiestas populares, en apéndices 7, 9, 10). José García, Los

En el mundo andino, los Concilios y Sínodos realizados durante el siglo 16 fueron categóricos. Por ejemplo, el II Concilio (asumido por el III de 1582-3, que determinó la pastoral sud-americana hasta el siglo 19) establece:

"que el abuso común y de tanta superstición que tienen casi todos los yndios de sus antepasados de hacer borracheras y taquies y ofrecer sacrificios en onrra del diablo a tiempo de sembrar y del coger, y en otras coyunturas y tiempos quando comienzan algún negocio que tienen por importante, todo esto se quite y destierre totalmente".

#### Luego, el sínodo de Santo Toribio en 1585 advierte:

"los curas de yndios tengan particular cuenta que en la fiesta del Corpus Christi ni en su octavario ni en otro tiempo alguno hagan ceremonias ni cantares, ni taquies los yndios tocantes a ritos y a sus gentilidades. Y si los dichos yndios quisieran hacer algunas danzas y cantares, los examinen primero dichos curas...".

bailes religiosos del norte de Chile, Santiago: Seminario Pontificio, 1989, consigna la documentación colonial de México y Perú (págs. 81-138), y plantea que luego de purificar la idolatría, el canto y la danza fueron incorporados al culto católico (esa 'purificación' agredió no sólo el ámbito religioso sino toda la realidad indígena). Hubo, sin embargo, pautas positivas; por ejemplo: "los indios, como cualesquiera otro cristiano, tienen derecho a ejercer su culto religioso y sus devociones; de pasar sus fiestas y alferados..., de honrar a Dios según sus circunstancias y su índole particular", Constituciones Sinodales, La Paz, 1883, en Cuernavaca: CIDOC, 1970, art. 336. Con respecto a la II Conferencia Episcopal de Medellín, ver Pastoral Popular, Nº 2,4,12, Liturgia, Nº 7, 15; y en la III Conferencia Episcopal en Puebla, Nº 454, 449, 456, 457, 465, 467, 912, 914, 918, 937, 940.

En el siglo 17 hay una recia campaña anti-idolátrica, con visitas a los poblados indígenas y cruel represión a los 'hechiceros'. Uno de sus responsables, el jesuita José de Arriaga, indica que en cada lugar se deje esta orden:

"de aquí adelante... ni con ocasión de casamiento, fiesta del pueblo, ni en otra manera alguna, los indios e indias de este pueblo tocarán tamborinos ni bailarán, ni cantarán al uso antiguo... y al indio que esta constitución quebrantare le serán dados cien azotes y quitado el cabello...

... cuando cogen las sementeras no bailarán el baile que llaman avrihua, que es atando unas mazorcas de maiz en un palo, bailando con ellas, ni el baile que llaman aila, ni huanca... y al que quebrantara esta constitución le serán dados cien azotes y estará preso una semana en la cárcel".

La documentación indica -entre otras cosas- violencia contra el modo de trabajar, relaciones sociales, arte, y religión autóctona; y sólo se integran algunos elementos en los parámetros oficiales. Tanto para los ojos civiles como para los eclesiásticos, la fiesta del pobre es desorden, peligro, subversión, idolatría.

Así también pasa en los dos sínodos coloniales más importantes realizados en Santiago de Chile (1688, 1763). Prohiben o controlan la expresión libre del pueblo creyente:

"prohibidos... los altares que se hacen en las casas particulares, los días y noches del nacimiento de nuestro

señor Jesu-Christo, San Juan Bautista y de la Santa Cruz, en que hay muchas ofensas de Nuestro Señor, por los concursos de hombres y mugeres, bailes y músicas profanas, é indecentes" (1688, cap. X, const. VII),

"abuso en las fiestas de las doctrinas del campo; porque además de pernoctar las personas de ambos sexos y durar por muchos días, o en las ramadas que hacen, o baxo de los árboles; se agregan las ventas de comidas, y bebidas fuertes, pasándose lo más de la noche en músicas y bayles; estando todo prohibido en las festividades de los Santos; y siendo estilo que observaron los gentiles en las de sus ídolos... excomulgando a los que contravengan y valiéndose del brazo secular..." (1763, tít. XII, const. VII).

Llama la atención que tanto la autoridad celesial como el Capitán General (en ese siglo 18) dan órdenes públicas acerca de la supuesta inmoralidad -y hasta 'idolatría'- de la población católica. Gracias a ésta, y a Dios, los prohibidos altares familiares, ramadas y fiestas de Santos, todos perduran hasta el día de hoy.

Dando un gran salto llegamos a pautas contemporáneas, cuyo tono es, ya no la destrucción, sino sobre todo la integración. Se presume que ritos y festejos carecen o tienen poco contenido evangélico y eclesiológico; también en parte se los valora (mucho más de lo que ocurría en la época colonial); y además se insiste en la responsabilidad del cristiano. Por ejemplo, en la Conferencia de Medellín se acuerda:

"que se impregnen las manifestaciones populares, como romerías, peregrinaciones, devociones diversas, de la palabra evangélica... y no lleven al ser humano a una aceptación semi-fatalista sino que le eduquen para ser co-creador y gestor con Dios de su destino" (Pastoral Popular, 12).

"la liturgia necesita adaptarse y encarnarse en el genio de las diversas culturas; acoger por tanto positivamente la pluralidad en la unidad, evitando erigir la uniformidad como principio a priori" (Liturgia, 7).

#### Luego, en la Conferencia de Puebla se avanza un poco:

"la piedad popular necesita una constante purificación y clarificación, y llevar no sólo a la pertenencia a la Iglesia, sino también a la vivencia cristiana y al compromiso con los hermanos" (Nº 937).

"Favorecer la mutua fecundación entre Liturgia y piedad popular... La religión del pueblo, con su gran riqueza simbólica y expresiva, puede proporcionar a la liturgia un dinamismo creador" (Nº 465).

Estos y otros textos recalcan una acción eclesial 'purificadora', 'impregnadora', correctiva e integradora; si esto se planteara hacia todas las espiritualidades y gestos religiosos, habría ecuanimidad; pero siempre es el comportamiento de la multitud pobre lo que más se cuestiona y se intenta modificarlo.

#### Sustitución moderna

Me parece que la estrategia secular -a través de medios de comunicación, eventos masivos, y neo-rituales de la 'felicidad'- es hoy lo más problemático (y en segundo plano puede ponerse la acción eclesial integradora). Es una estrategia eficaz de sustitución; genera otras formas de expresión ritual y festiva que fascinan a la muchedumbre (3).

Esto ocurre, en primer lugar, en la adquisición de bienes materiales y culturales, en el comercio cotidiano del orden capitalista. Gigantescos centros comerciales (15 mil centros aire-acondicionados en EE.UU., y un creciente número en ciudades latinoamericanas) son lugares de peregrinación-mercado-fiesta. Como indica I. Zepp:

"People symbolize and ritualize their lives and desire to be in community... shopping malls are concrete expressions of all three of these religious impulses... as a ceremonial center, the shopping mall is more than a marketplace, is one way contemporary people are meeting their needs for renewal and reconnection, essential ingredients of religious and human life".

<sup>(3)</sup> Lamentablemente hay escasos ensayos sobre esta 'sustitución'. Ira Zepp. The new religious image of Urban America. The shopping mall as ceremonial center, Westminster, Maryland: Christian Classics, 1986 (cito pág. 150). Es notable la reflexión argentina: A Büntig et alii, Catolicismo popular en Argentina, Buenos Aires: Bonum, 1969, un capítulo sobre 'sustitutos funcionales'; P. Capanna, "De la secularización al neo-paganismo', en VV.AA., Las sectas en América Latina, Buenos Aires: Claretiana, 1984: y ensayos de Roberto Da Matta, 'Carnavais, paradas e procissoes, reflexoes sobre o mundo dos ritos', Religiao e Sociedade, 1 (1977), 3-30, y 'Deportes en la sociedad: fútbol como drama nacional' Concilium, 205 (1989).

En segundo lugar, una gama de prácticas seculares, cada una con su lógica, y todas con una ritualidad transcendente. Loterías y "pollas" que se presentan como la llave de la puerta de la felicidad. Una frondosa mistificación del deporte, con el dualismo de buenos y malos, triunfadores y vencidos. Euforias en torno a líderes, artistas, caudillos políticos, predicadores de la sanación; todo un panteón con sus correspondientes rituales. Las ceremonias a través de la astrología, horóscopos, quiromancia, y la proliferación de espiritismos. En el seno del hogar, las imágenes sagradas a través de la televisión; ya van dos décadas en América Latina en que la mayor fuente de 'catequesis' para cómo vivir y soñar llega al pueblo mediante el televisor.

Por lo tanto, un amplio y eficaz conjunto de 'sustitutos de la religión popular', principalmente ritual-festivos; es decir, que tocan el corazón del ser humano. Además, son sustitutos que penetran y modifican muchos ritos y fiestas tradicionales. No constituyen sólo un sistema paralelo; también invaden y redimensionan expresiones que la gente siente como suyas.

# 2. PROTAGONISMO DE BASE Y CONSUMO DE DIVERSIONES

La población pobre es protagonista de una gama de ritos cotidianos y ciclos festivos. Existen unas constantes; y también importantísimas particularidades (que no abordo en este escrito) <sup>(4)</sup>.

<sup>(4)</sup> De la vasta literatura, menciono unos trabajos. Ritos y fiestas andinas, Allpanchis, tomos 3 y 7 (1971 y 1974); M. Marzal, El mundo religioso de Urcos, Cusco: IPA, 1971; A. Paredes C., Fiestas populares de

#### a. Ritos que sustentan la existencia común

Los ejes rituales se refieren a necesidades físicas, económicas, sico-sociales, estéticas, espirituales, políticas (alimento, salud, prestigio, trabajo, parentesco, belleza, amistad, comunicación sexual, comunidad, exorcismo de maldades, transcendencia, perdón, estabilidad, y tanto más). En una sociedad desigual, desordenada, traumatizante para las mayorías, sus abundantes ritos ligados a necesidades-derechos fundamentales son ritos que implican protesta y esperanza.

Cada secuencia ritual se desenvuelve en un curso histórico, y es allí significativa, con la polivalencia que caracteriza a lo simbólico. Son valores cambiantes. Una secuencia ritual pasa a ser más laical; otra pasa a ser más eclesiástica. Una reproduce intereses de minorías; otra ofrece participación sin exclusiones. A veces tiende a la restauración; otra está más abierta al porvenir. En fin, cambian debido a muchos factores: clases, género, raza, religión, generación, orden eclesial, mutación cultural.

Bolivia, La Paz: ISLA, tomos I y II, 1976; M.V. Rueda, Fiesta Religiosa Campesina, Quito: UCC, 1981; X. Albó y M. Preiswerk, Los señores del Gran Poder, La Paz: CTP, 1986; H. Van den Berg, La tierra no da así no más, Los ritos agrícolas en la religión de los aymara-cristianos, La Paz: HISBOL, UCB/ISET, 1990. Un excepcional análisis de la 'tarahumarización' ritual del cristianismo: Pedro de Velasco, Danzar o Morir, Mexico: CRT, 1987. Resalta la honda y amplia obra de Carlos Rodríguez Brandao que -entre otros- ha publicado: O divino, o Santo e a Senhora (Río de Janeiro: FUNARTE, 1978), Sacerdotes de Viola, (Petrópolis: Vozes, 1981), Memoria do Sagrado (Sao Paulo: Paulinas, 1985), Festim dos Bruxos (Campinas: UNICAMP, 1987), A cultura na rua (Campinas: Papirus, 1989).

#### Brevemente indico unas líneas de fondo y alteraciones:

- en un contexto global de deterioro en las condiciones de vida, deterioro acrecentado en la década del 80, el rito usualmente apunta a mejorías, alivios, posibilidad de sobrevivir,
- sectores postergados y vigorosos, como personas enfermas, ancianos, razas discriminadas, mujer, desocupados, analfabetos, migrantes, laicos y laicas, ocupan roles rituales a nivel local e informal,
- la actividad ritual se relativiza en la cultura moderna de opciones múltiples; por eso la compatibilidad de orar al Santo, concursar para un trabajo, acudir al compadre, etc.,
- la privatización y fragmentación de la existencia contribuye a que bastante actividad ritual sea puntual, analgésica, descontextualizada,
- la especialización contemporánea elitiza y da más poder a quienes dirigen rituales, y el pueblo se acostumbra a pagar y consumir ritos.
- por otra parte, los ritos en manos del pueblo generalmente son portadores de sus culturas, proyectos vitales, espiritualidades,
- su lógica es la promesa-protección; se pide, 'hace manda', a la divinidad; se recibe gracia, bendición, ayuda concreta; no es algo utilitario; es una dinámica de reciprocidad (y así ocurre hasta en medios populares más afectados por la secularización),

- la coyuntura social impacta cada tipo de ritual; p. ej. la procesión con una imagen: en unas zonas tiende a condensarse en un grupo, y en otras zonas tiende a ser pluriclasista y reconciliadora.
- el rito suele tener gran densidad espiritual; no es mera reiteración mecánica; las mayorías rezan y hacen ritos; éstos forman parte de la relación con Dios, María, Santos/as, y otros seres sagrados,
- a la vez, se acentúan y recrean sincretismos rituales, en particular en regiones indígenas, afroamericanas, mestizas, capas bajas y medias urbanas; sincretismos dada la conjunción de símbolos (de diversas tradiciones religiosas) y dada la participación en varios espacios según las necesidades de cada uno (espacio católico, autóctono, espiritista, evangélico, oriental, y otros).

Como el rito es indesligable de la existencia común, o mejor dicho, la sostiene y orienta, entonces una buena evaluación del rito es de carácter global: ¿en qué medida está en manos del pueblo sufriente, afirma su ser aunque sea precariamente, señala un andar emancipador? ¿En qué medida lo detiene, fataliza, disgrega, subordina a sectores pudientes? Según la racionalidad popular, el rito vale por su eficacia y su contenido de fe (y cuando no es así, se busca la falla para corregirla); el rito vale por sustentar la cotidianeidad y porque pone en contacto con realidades intangibles y dadoras de vida. En un lenguaje teológico, el rito es signo de búsqueda y logro de salvación en Cristo. Esto es materia de discernimiento para la comunidad eclesial.

#### b. Festejo cíclico, constitutivo

Los ciclos festivos (incluyendo lo ritual ya mencionado) simbolizan el conjunto de la existencia humana con sus valores transcendentales. Ni los ritos, ni estos festejos, son islotes, paréntesis, escapes de la rutina. El hecho de ser cíclicos no los contrapone a una perspectiva lineal; más bien se trata de una progresión circular (o en espiral) en base a centros constitutivos. En otras palabras, centros que condensan alegría personal, social, espiritual, todo lo existente.

Enumero los ciclos constitutivos del acontecer popular. El ciclo vital, desde el nacimiento hasta la muerte; con mucha espontaneidad festiva; consolida vínculos y fronteras entre personas, entre grupos. El ciclo litúrgico (que no es exactamente el oficial); en cada región del continente hay hechos especiales; pero en general, tanto Semana Santa como el tiempo de Navidad-Epifanía tienen gran significación popular. El ciclo santoral que sin duda es el principal; suele estar ligado al ciclo económico de cada zona; resaltan las fiestas de junio. El ciclo itinerante, de peregrinaciones a santuarios hechas anualmente, visitas a centros religiosos urbanos -de modo semanal o eventual, y las abundantes procesiones. Sectores populares también participan en festejos del ciclo civil (fechas patrióticas, día de la madre, ferias, etc.) y suelen tener allí sus espacios y modos de celebración.

Me detengo en las fiestas de santos/as. Ellas marcan el tiempo local y regional. Sabemos que fueron implantadas por los colonizadores europeos (p. ej. son llamadas 'patronales'; tienen preeminencia las autoridades), y que están cambiando dentro del actual orden capitalista. En algunos casos, la cooperación campesina ('mutirao' brasilero, 'jocha' ecuatoriana, 'ayni' andino) evoluciona hacia un intercambio entre vecinos en una ciudad protegidos por su Santo. Otro fenómeno es el auge de aspiraciones individualistas respaldadas por la devoción a la imagen. En muchos lugares la fiesta religiosa es "invadida' por nuevos espectáculos folklóricos.

En estos acontecimientos resaltan varias dimensiones. Enprimer lugar, el arte del pueblo. Su música, danza, vestimentas festivas, fuegos artificiales, juego, teatro, comida y bebida especiales de cada lugar. La comunicación es simbólica y estética; así, gentes que cada día se sienten amordazadas y uniformizadas, al menos en el clímax festivo son personas con mayor libertad de expresión y socialización. Por otra parte, abunda la folklorización (que distorsiona y mercantiliza el sentir común), y se asimilan pautas dominantes (p. ej. tipos de bailes del 'primer mundo').

Las fiestas de santos/as muestran también rasgos sociopolíticos y económicos. Según circunstancias y regiones, pueden cohesionar grupos, o pueden ahondar antagonismos. Es importante la relación entre quienes organizan y quienes participan. A veces los 'alferados' andinos, 'festeiros' brasileros, 'comisión de fiesta' en pueblos y ciudades, están al servicio del regocijo y culto de carácter democrático. En otras circunstancias, son vehículos de prestigio y opresión sobre los demás. En ciertas comunidades permiten una nivelación y corresponsabilidad económica; en otros casos, sectores empresariales y hacendados legitiman sus privilegios económicos. También ocurren pugnas, conflictos simbólicos. La dimensión mística aparece en varias formas. Desde luego, todo el gozo, la euforia, el placer. En la medida que los portadores de esta mística son gente abatida y marginada, hacer fiesta es impugnar un orden social triste, violento, disgregador. Es una mística concreta, en la danza ofrecida a Dios y sus representantes los santos y santas, en los 'sacramentales' como penitencias, bendiciones con agua, ritos de toda clase. Además, la contemplación del amor de Dios y de la belleza en este mundo y cada ser viviente.

Otros factores de importancia son el espacio y el tiempo; la ubicación de la fiesta en la plaza comunal o el local cerrado; el tiempo con su secuencia de actividades festivas; las leyendas o mitos que explican la celebración; los roles sexuales reafirmados en el contexto festivo; la fantasía y el juego como un derecho a expresar deseos e ilusiones muchas veces reprimidas.

Tanto este ciclo santoral, como los otros ciclos, están cada vez más marcados por un modo de diversión que se vende y compra.

#### c. Proliferación de diversión-mercancía

En las fiestas religiosas se evidencia una generalizada crisis y mutación. Puede explicarse de varias maneras; aquí presento una: la incontenible difusión de la diversión capitalista. Es decir, el orden económico contemporáneo se asienta -en mayor o menor grado según la región y una serie de factoresen el universo festivo popular incluyendo sus ritos. Existen empresas que planifican y dirigen la diversión popular; ellas obtienen ganancias en dinero y en control cultural sobre las

masas. Tienen una contrapropuesta al arte y gozo generados por el pueblo; éste pasa a ser consumidor de programas festivos, ya sea de carácter secular, o bien en los espacios religiosos. Esto implica una discriminación, ya que algunos -los que tienen dinero- tienen más acceso a la diversión. Aún más grave es el hecho que la mercancía tome el lugar de la imagen; es ahora el dinero quien provee bendición, éxito.

Toda esta problemática es entendida, a veces, como un mero aumento del comercio durante la fiesta; el asunto es mucho más radical: la expansión del capitalismo modifica la fiesta religiosa. Es una conclusión a que llegan estudios hechos en México, Brasil, Perú <sup>(5)</sup>. Me parece que esto ocurre en dos niveles. Uno es la estructuración de la diversión, hecha por las clases dominantes y asimilada (en gran parte) por las multitudes. Por ejemplo: concursos artísticos-comerciales, en escenarios masivos y a través de la televisión; ferias regionales; espectáculos folklóricos; dramas deportivos y las loterías asociadas a ellos; desfiles militares y otros eventos patrióticos. En especial resalta el fútbol como espacio donde personas comunes y corrientes logran la gloria

<sup>(5)</sup> La mercantilización de la fiesta es cuestionada, por ejemplo, por comunidades de base en Brasil (ver J.C.N. Ribeiro, A festa do povo, Petrópolis: Vozes, 1982, pg. 114). Alba Zaluar en Os homens de Deus (Río de Janeiro: Zahar, 1983) retoma cinco estudios de poblados rurales a mediados de este siglo, y muestra que donde hay mayores relaciones de producción capitalista, la fiesta tiende a ser reemplazada por la romería (con rasgos privatizantes). Nestor García, en Las culturas populares en el capitalismo (La Habana: Casa de las Américas, 1982), señala: "la fiesta se convierte primero en feria y luego en espectáculo". Por mi parte, examinando ritos andinos, subrayo una sacralización del orden moderno ('Mutación en la identidad andina: ritos y concepciones de la divinidad', Allpanchis, 31, 1988, en especial pgs. 35-44).

(Pelé, Maradona) y donde las mayorías juegan su destino (apostando en las loterías ad-hoc). El otro nivel de la expansión capitalista es en el festejo ritual tradicional; sus encargados son cada vez más las capas medias y altas, el poder urbano, élites laicales ligadas a la autoridad eclesiástica; por otra parte, sus símbolos de prestigio socio-religioso (como gente dedicada al gran comercio o al narcotráfico que sacan piedras en el cerro de la Virgen de Urkupiña en Bolivia), y un sentir común que las imágenes permiten al pueblo pobre soportar el orden social vigente.

Sin embargo, el complejo mundo ritual latinoamericano ofrece otras vías de expresión, como la protesta y signos de alternativa.

#### 3. SIMBOLOS DE MOVIMIENTO POPULAR

Grupos y masas acostumbradas a la nutina de la opresión y de la desintegración personal se ponen de pie; sus procesiones, peregrinaciones, danzas, marchas por la paz, y otras manifestaciones itinerantes, son -en mayor o menor gradosímbolos de movimiento popular <sup>(6)</sup>.

<sup>(6)</sup> En Brasil: E. Hoornaert, Formação do catolicismo brasilero 1550-1800 Petrópolis: Vozes, 1974; R. Azzi, O catolicismo popular no Brasil, Petrópolis: Vozes, 1978; P. Ribeiro de Oliveira, Religião e dominação de classe. Petrópolis: Vozes, 1985. En el mundo andino: M. Sallnow, 'La peregrinación andina', Allpanchis, 7 (1974), pgs. 101-142, y Pilgrims of the Andes, regional cults in Cusco, Washington: Smithsonian, 1987; J. van Kessel, Lucero del Desierto, mística popular y movimiento social, Iquique: CIREN, 1987; J. García, Los bailes religiosos del norte de Chile, Santiago: Seminario Pontificio, 1989. En

#### a. Peregrinación hacia más vida

Puede verse desde varios ángulos. Los que acuden individualmente se sienten comunidad; grupos de parientes y amigos se fortalecen. Hay una secuencia de fondo: necesidad básica o crisis, promesa o voto, viaje de ida, experiencia totalizante en el Santuario, viaje de retorno, reasimilación de la necesidad básica o crisis. Los mayores santuarios son advocaciones de Cristo y de María: además tienen auge unos centros de no-canonizados: médico Hernández en Caracas, Sarita Colonia en Lima, difunta Correa en Argentina, padre Cícero en Ceará. En términos económicos, estos santuarios suelen acumular capital obtenido de 'excedentes' de la multitud devota.

En Brasil muchos son iniciados por laicos; proliferan en los siglos 17 y 18 con la expansión de la economía colonial; en cuanto a nuestra época, las romerías parecen ser más funcionales al afianzamiento del orden capitalista. Un hecho mayor es el de Tepeyac-Guadalupe, con su tradición indígena contestataria, hasta expresar hoy la identidad popular mexicana.

¿Por qué se movilizan estas muchedumbres? Son necesidades de capas medias y pobres: trabajo, salud, superar dramas familiares y personales, reconstruir una identidad colec-

cuanto a Guadalupe: E. Hoomaert, 'A evangelização segundo a tradição guadalupana', REB, 135 (1974), 524-545; V. Elizondo, 'La virgen de Guadalupe como símbolo cultural del poder de los impotentes', Concilium, 122 (1977), 147-160; C. Siller, 'Evangelización Guadalupana', Estudios Indígenas, 1 (1984), 1-140.

tiva, recibir la protección divina. Hay motivaciones que algunos califican como 'utilitarias'. Más bien se trata de una parábola de los deseos de personas humildes; ellos visitan física, grupal, afectiva, espiritualmente, un espacio que simboliza la salvación. En cierto modo, la gente así rechaza los males de cada día, para ser regenerada por la imagen, y volver al mundo cotidiano con nuevas fuerzas. Sin embargo, también hay indicadores de ir al santuario para adquirir una especie de seguro de protección.

#### b. Procesión laical

A partir de la cristiandad colonial, y a pesar de la subordinación del laicado, éste ha protagonizado algunas actividades, como las procesiones con imagenes. Se trata de fenómenos urbanos, o desde poblados hacia periferias rurales. Suele haber asociaciones que las organizan, y aspectos artísticos y espirituales propios de cada región. Participan 'todos', o un grupo de personas que así se cohesionan y diferencian de otros. Existen varias modalidades: penitencial (sobre todo en Semana Santa), festiva (en el ciclo santoral), rogativa (cuando hay crisis naturales o sociales).

Un caso. En Lima desde el 18 al 28 de octubre de cada año, millones acompañan al Señor de los Milagros. Esta procesión ha evolucionado desde su origen de esclavos negros en la Colonia hasta su actual realización con estratos unificados. Es una experiencia penitencial y taumatúrgica, para una multitud desarticulada que, durante días y noches, forja armonía y ternura pública. También reivindica alivios concretos que apuntan al proyecto de una vida mejor.

Otro caso: la 'romaria da terra' realizada desde hace unos años en varios lugares del Brasil. Ella explicita una devoción mejor articulada con una organización liberadora. En 1988, campesinos sin tierra de Rio Grande do Sul marchan hacia el santuario de Caaró con el lema 'os mártires de ontem e hoje, como Chico Mendes e tantos outros'; y en Paraná otra romería se hace con el lema 'pequenos unidos, cidadaos da terra e do reino'. Estas iniciativas de la pastoral local conectan a las nuevas comunidades de base y su causa de justicia con las tradiciones itinerantes y festivas del pueblo pobre.

Los varios tipos de procesiones tienen sus ambivalencias, pero en medio de ellas hay componentes fecundos. La procesión suele conjuncionar lo personal con lo comunitario y con lo masivo; en un lenguaje de gestos se dice 'somos pueblo creyente, sufrimos y somos salvados'. Existe también una vertiente utópica: la población se moviliza con una imagen que es fuente de vida. (Cabe comparar todo esto con algunos esfuerzos eclesiales para que los fieles 'participen'; en verdad siendo coercionados hacia moldes de renovación eclesial en que ellos no son protagonistas). Me parece que iniciativas como la 'romaria da terra', como marchas de juventud comprometida, como los 'vía crucis' populares, y otros más, están renovando muy profundamente el esquema procesional.

#### c. Danza religiosa

Es un modo en que sectores postergados comunican su mística y su tradición organizativa. Cabe recordar las oleadas de represión contra esta práctica, catalogándola como idolatría, inmoralidad, algo primitivo y profano. Por eso, sólo sobrevive donde la cultura local es más dinámica: zonas afroamericanas, mestizas, urbano-marginales. Esta problemática implica también que mucha devoción religiosa se ha segregado del baile, afectividad, alma popular. En el ciclo litúrgico casi no han danza; salvo en algunas regiones para Navidad, Epifanía, Pascua, celebraciones de Santos/as. Sin duda la danza más fervorosa ocurre en espacios sincréticos y sin control clerical (p. ej. los carnavales, cultos afro-americanos, nuevos festejos urbanos).

Junto con apreciar la jovialidad y el sano erotismo en la danza, se pueden criticar sustitutos de carácter enajenante, como el baile tipo espectáculo. Otro gran problema es la tendencia a que sólo minorías cultiven su expresión integral: corporal, coreográfica, social, mística. Ante estas problemáticas, corresponde al pueblo creyente recrear su danza cristiana, como parte del movimiento popular, sobre todo en medios urbanos y juveniles.

Las movilizaciones que he anotado (peregrinación, procesión, danza) ritualizan identidades y expectativas de poblaciones pobres. Algunas acciones expresan poder de los marginados (posesionarse, durante la fiesta, de la plaza principal), y otras reproducen una subordinación (dejar que sólo 'notables' lleven anda de Santo). Además hay cierto auge de no-violencia activa, como huelguistas que hacen marcha de sacrificio; en sociedades autoritarias, la fuerza no violenta ingresa más en el lenguaje ritual del pueblo.

Ahora bien, todo esto ¿qué conexión tiene con la vida sacramental?

# 4. DINAMICA SACRAMENTAL DE LOS MARGINADOS

El pueblo pobre tiene una rica herencia y producción de 'sacramentales' para sus necesidades personales, colectivas, espirituales. Además, son fieles a los sacramentos que les son dados; los bautizados tienen una práctica creyente, los matrimonios son relativamente sólidos, y reciben la comunión sin fariseísmo. Seleccionan ritos eclesiales, según hitos mayores del ciclo vital (nacer, casarse, morir), y según la socialización popular que incluye compadrazgo y comadrazgo.

Considero que los ritos y fiestas ya mencionados gozan de calidad sacramental, porque son signos concretos del amor de Dios y hacia Dios, y también muestran creatividad (desde la danza religiosa -un sacramental intenso y complejo- hasta el simple y emotivo 'saludo' a una imagen). Son signos eficaces de acuerdo con el modo de entender de la gente, y claramente ligados a necesidades y esperanzas vitales. Según V.Codina, lo sacramental es el clamor del pobre hecho operación simbólica; a partir de esta sacramentalidad del pobre cabe renovar el pensar y hacer eclesial <sup>(7)</sup>.

<sup>(7)</sup> Víctor Codina, 'Os sacramentais, sacramentos dos pobres', Perspectiva Teológica, 22 (1990), 55-68; su idea completa es: "o sacramental é o clamor do povo feito operação simbólica que sobe -epicléticamente- a Deus por meio da Igreja e que desce sobre o povo em forma de benção... tal vez a partir desta sacramentalidade dos pobres, 'marginal' e 'periférica' se possa renovar a teologia dos sacramentos e diminuir a distancia existente entre a oferta eclesial e a demanda popular" (pg. 68). Por su parte, M. Marzal acota: "en los sacramentales hubo más libertad y más lugar para la creatividad de los pastores o del pueblo mismo para aceptar tradiciones culturales diferentes", La transformación religiosa peruana, Lima: PUC, 1983, pg. 270.

Me parece que la mayor expresividad ocurre en la secuencia de defunción/velorio/entierro/otros ritos con los muertos. Hay zonas donde la familia y acompañantes dirigen todos estos sacramentales; hacen una hermosa síntesis de la existencia creyente; se reconstituye la comunidad en torno al 'alma' que pasa a ser protectora (y peligrosa si no se cumple con ella) y nueva mediación con el Dios del cielo. Mucha significación ritual también tiene la comida, música, juegos durante los velorios y 'bota-lutos', oraciones como el rosario. Los difuntos interactúan -de modo especial pero real- con los vivos.

En general, los 'sacramentales' son vías de protagonismo popular. En un sentido teológico, son un ejercicio del sacerdocio laical. En comparación con bastantes ritos oficiales, la participación es muy honda y pascual en una procesión, un rito familiar y vecinal, el uso del agua bendita, plegarias de sanación. Además, allí están presentes tradiciones de los oprimidos, sus culturas locales.

Por otro lado, hay vacíos. Muchos sectores que carecen de adecuados sacramentales (por ejemplo el sector obrero) se vuelcan hacia los sustitutos ya anotados. Gruesos contingentes juveniles tienen su imaginación copada por los medios de comunicación y sus rituales del 'éxito'. A menudo el 'sacramental' popular carece de dinamismo bíblico, y no es apreciado por la comunidad de base.

40

Termino estos apuntes fríos... sobre exuberantes hechos populares: ritos y fiestas, movilizaciones simbólicas, sacramentalidad. Los pobres comunican belleza, gozo, indesmayable esperanza. También son espacios y momentos de socialización, conflicto, discriminación. En medio de todo esto se desenvuelve la irreductible espiritualidad del oprimido que se levanta con la fuerza de Dios.

En conclusión, apreciamos la simbología de la fiesta, su magia, porque en ella palpita el alma de un pueblo (y por ello, cualquier estudio o praxis que no tome en cuenta lo ritual y festivo, no vale). Pero una lectura crítica distingue donde el pueblo es protagonista y más libre, y donde es maniatado por rituales deshumanizantes. Por su parte, una comprensión teológica aquilata signos de la obra salvadora de Dios, y consigna idolatrías contemporáneas que avasallan a la celebración popular.

# Navidad en la tradición del pobre

Se habla de 'paz', y hay muchos signos religiosos, pero la actividad comercial es alocante y el dinero es como un dios todopoderoso. La propaganda vocifera felicidad, y mecánicamente intercambiamos el saludo navideño. Pero todo esto no logra ocultar la desdicha cotidiana.

Estas contradicciones son sentidas más intensamente por los marginados. La 'felicidad' de la navidad capitalista genera mucha pena y frustración en los pobres. Pero en su tradición religiosa hay una experiencia bien distinta de la Navidad.

Hoy cabe retomar, creativamente, esta tradición religiosa de los pobres. Desde su perspectiva también se entiende más claramente el mensaje bíblico, que interpela un quehacer liberador y festivo. Con estos fundamentos, reconsideramos la Navidad.

#### 1. RELIGIOSIDAD DEL PUEBLO

En la celebración navideña, algunos elementos son comunes a todos los grupos sociales, debido a la hegemonía de la clase dominante. Pero también hay rasgos peculiares y contestatarios del pueblo pobre. Vamos a subrayar estos últimos, con su dinamismo positivo.

#### a. Creatividad tradicional

En la sociedad moderna, gran parte de lo festivo (incluyendo la modalidad religiosa) es objeto de consumo; la masa popular es espectadora pasiva y enajenada. A esto se contrapone una tradición de creatividad artística y cultural por parte del pueblo, marcada por la pastoral colonial.

En el caso de la Navidad, resaltan la representación teatral de la historia bíblica, danzas y cantos al niño-Dios, ritos del pesebre, y la celebración familiar. En estas manifestaciones, el pueblo es protagonista, y muestra su vivencia propia del nacimiento de Cristo.

En algunos lugares hay una escenificación bíblica, en el templo o la plaza, o en la modalidad procesional de las 'posadas' en que María y José buscan donde pueda nacer el niño. En zonas rurales, los personales sagrados tienen características campesinas. También es notable la imaginación con que se traduce el relato bíblico a situaciones locales y formas culturales propias de los pobres. (1) Así, no sólo unos cuan-

<sup>(1)</sup> En el caso de una barriada en Chimbote, donde los adultos son mayormente de origen serrano, se representa a María y José llegando como pobres a la ciudad, buscando una vida nueva. Ver el contenido de

tos actores, sino todos los presentes se identifican con la historia de Jesús.

En muchos lugares perduran las 'danzas de los pastorcitos' y cantos navideños o 'villancicos' (2). También aquí hay una apropiación por los pobres de la historia bíblica, una manifestación radical de su alegría y de adoración al niño 'Manuelito". El grupo de niños, vestidos de pastores y reyes magos, baila al son de un tambor y una flauta o un pinqullo; el baile y canto colectivo es por devoción al niño en el pesebre.

En el ámbito familiar, se acostumbra hacer un pesebre, que dura desde antes de nochebuena hasta la 'bajada de

este teatro en Nacer de la Esperanza, Lima: Tarea, 1974.

<sup>(2)</sup> El baile de los 'pastorcitos' es un festejo al Niño-Salvador desde la condición social de los oprimidos y con el arte propio de los pobres. También se da un contenido racial, ya sea indígena (pastores de la serranía) o de la raza negra en algunos lugares. Al respecto, Denys Cuche dice que "el folklore de Navidad, con los bailes alrededor de los nacimientos, se volvió una exclusividad de los negros de la Costa, y por eso los llamaron 'los negritos'. "(Poder blanco y resistencia negra en el Perú, Lima: INC, 1975, pg. 183). En cuanto a los cantos de Navidad, muchos contienen una simbología del pobre en el modo de nombrar a los personajes bíblicos y en el tipo de ofrendas al Niño. Siguiendo un estilo tradicional, se están creando nuevos villancicos. Por ejemplo, éste de Italo Alván, llamado 'Navidad de los Witoto' (selva peruana):

<sup>&</sup>quot;Diosito ha nacido, en un aguacal,/frondosa lucuna le sirve de tambo, envuelto en pañales y humilde llanchama/sobre un enponado se le ve llorar/Mamanchi María, papa San José,/dale al niñito mi humilde regalo, madurito asado, pasapito tibio...

Vamos en canoa, también en oscochos,/vamos por el monte, pisando ichichivi para conocerle al yuyo Manuel,/para adorarle al yuyo Manuel".

reyes'. Esta es, generalmente, una primera y muy profunda experiencia religiosa para el niño, quien ve a Dios como un niño y como un pobre, y asume la tradición religiosa de la familia <sup>(3)</sup>. En la actualidad, pocos pesebres tienen la sencillez y belleza de la cultura popular, debido a la implantación de imágenes y adomos estereotipados.

La celebración de la nochebuena en los hogares del pueblo suele ser un compartir sencillo; un chocolate caliente, y algo para comer, algunas familias hacen oración y ponen al niño en el pesebre. Pero cada vez hay más familias donde no ocurre nada, ya sea por falta de medios económicos o porque disminuye la convicción religiosa. Con respecto a regalos, la mayoría no los puede adquirir; y cuando se puede comprar algo especial, se trata de alimentos, dulces, bebidas, y a veces, regalos modestos para los niños.

En estas tradiciones, como en otras prácticas religiosas, el pueblo pobre festeja a su Dios, y lo representa desde su situación histórica y sus rasgos culturales. Así se expresa -con fantasía y alegría, con canto, baile y teatro, con un compartir generoso- una apropiación por los pobres de la Buena Nueva que Dios les ha regalado.

<sup>(3)</sup> En el altiplano, aún hacen imágenes de arcilla y cañihua, y ponen frutos y miniaturas de animales junto al Niño para obtener su bendición. Ver Víctor Ochoa, "Navidad en la cultura aymara", Boletín del Instituto de Estudios Aymaras, 1975, pgs 4-6. Otro ejemplo: en la sierra ayacuchana, perdura la celebración familiar con bailes; ver Virgilio Galdo, "La bajada de Reyes: una festividad de Cangallo". Runa, 6 (1977), pgs. 30-32.

### b. Espiritualidad y sabiduría

A Jesús se le llama niño Dios, tayta Dios. También se acostumbra invocarlo como Manuel, o Manuelito. ¿Por qué le atribuyen este nombre? Puede ser una versión popularizada del 'Emanuel' que menciona el relato bíblico. Pero, en el fondo, es un rasgo común en la piedad popular: tratar a Dios y los santos con gran confianza y familiaridad, poner diminutivos a sus nombres, con libertad y cariño. En la fe de los pobres, el 'Dios con nosotros' efectivamente es así.

Esta actitud de fe conlleva una percepción particular de Dios. En diálogos sobre la vida de Jesús, comúnmente hablan de su pobreza, y la referencia principal es al origen pobre de Jesús, al pesebre. Las imágenes de Dios-pobre, y de Dios-con-los-pobres, están fuertemente enraizadas en la vivencia de Navidad. El hecho de visualizar a Jesús como de su misma condición social, y a Dios como partidario de ellos, indica una comprensión de la revelación en la historia que cabe subrayarlo- la cultura dominante siempre intenta ocultar.

En la vivencia popular de Navidad hay además una percepción de María como Madre de Jesús, con todas las preocupaciones y cualidades de una mujer humilde. Recordemos que muchas imágenes de María la deshistorizan o la presentan como una señora rica. Pero en la celebración navideña el pueblo ubica y venera a la Virgen María como una mujer pobre que es Madre de Dios.

En el culto popular al niño y su Madre, predomina la admiración cariñosa, la alabanza al Dios que llega como un pobre a la tierra; de ahí la alegría y la gratitud <sup>(4)</sup>. Cómo contrasta todo eso con la instrumentalización y reducción del hecho navideño por parte del orden social vigente! Ciertamente, la espiritualidad y sabiduría propia del pobre penetra en profundidad el misterio de la Navidad. Esto ocurre de *modo contestatario* hacia las pautas culturales dominantes.

Por último, a través del testimonio recreador del nacimiento de Jesús (teatro, canto, baile, pesebre) el pueblo pobre ejercita su propia *misión evangelizadora*. ¿Quién mejor que ellos pueden representar y anunciar a Jesús-pobre que viene a salvamos?

#### c. Contexto cultural violento

No cabe duda que lo ya señalado (creatividad tradicional, espiritualidad y sabiduría del pobre) está disminuyendo o se sincretiza con los valores opuestos. ¿Por qué? No tanto por una evolución secularizante. Eso ocurre principalmente por la invasión violenta, en el mundo de los pobres, de formas antagónicas de festejar la Navidad.

Desde luego, hay un devastador control ideológico sobre esta festividad. Al pueblo pobre se le indoctrina 'religiosamente' con la propaganda comercial, con expectativas de carácter individual y materialista, con 'repartos de regalos' por grupos de poder. Así, en la Navidad se sacraliza la

<sup>(4)</sup> De acuerdo con esta tradición, en cualquier renovación litúrgica de la Navidad hay que preservar la contemplación y la alegría. Cabe retomar la espiritualidad de San Francisco de Asís (que originó la costumbre del pesebre); es la espiritualidad que hoy manifiestan los pobres.

mercancía y la desigualdad social. Hasta el niño-dios pasa a ser objeto de compra-venta, al alcance de unos pocos y distante de la masa.

El control ideológico carcome la tradicional creatividad de los pobres. Sus pesebres incluyen símbolos enajenantes. Ya no vale celebrar a su modo el nacimiento de Jesús, sino imitar el esquema de festejo de la clase dominante. Ya no vale compartir, sino lucir regalos y mayor status social. Y lo que es más grave, al pueblo le es más difícil expresar su fe cristiana y ser protagonista de este festejo, ya que es reducido a la condición de espectador o consumidor.

Aunque estas contradicciones se dan en otros momentos del año, la Navidad es una coyuntura particularmente crítica. Porque ahí la religión es usada para sustentar bases económicas de la dominación. Y también porque ahí se corrompe la visión del mundo tanto de los adultos como de la muchedumbre de niños y jóvenes del pueblo.

Finalmente, la agresión cultural, en la época navideña, obstaculiza la visión de la encamación liberadora de Dios. Es más, sustituye al Jesús de los pobres por un fetiche comercial. Por eso, es necesario reconsiderar también la tradición bíblica, ya que desde ella se puede ir reactivando la genuina religiosidad de los pobres.

#### 2. PERSPECTIVA BIBLICA

Sólo contamos con dos hermosos relatos, de Mateo (1: 18-2: 23) y de Lucas (1: 5-2:52), centrados en el nacimiento del Mesías. El resto del Nuevo Testamento no describe los

comienzos de la vida de Jesús. (Su sobriedad contrasta con los escritos apócrifos, cargados de hechos prodigiosos). Esto hace pensar que Jesús tuvo una infancia y juventud ordinaria, como la de un pobre en Palestina.

Al examinar estos relatos se hace evidente que no son un reportaje de hechos; más bien se trata de una comprensión teológica (5). Hay claras diferencias en cuanto a hechos y temáticas. Pero ambos relatos inscriben a Jesús en la historia de Israel, muestran la concepción virginal del Hijo de Dios, el origen pobre del Mesías, y leen su nacimiento e infancia a la luz del conjunto de su vida y de la fe de la Iglesia primitiva. A continuación, señalamos los elementos aportados por estos dos evangelistas.

# a. Mateo: nacimiento del Mesías y conflicto

Jesús es descendiente de Abraham y David, es parte de la historia de salvación, y es Hijo de Dios, que María concibe por obra del Espíritu Santo. Este es el mensaje de Mateo (6).

<sup>(5)</sup> Es una reconstrucción teológica, con material del Antiguo Testamento. "La infancia de Jesús (fue) pensada y escrita a la luz de la teología y de la fe que tuvieron origen en torno a su vida, muerte y resurrección", L. Boff, Jesucristo, el Liberador, Bogotá, 1977, pg. 173. También recurrimos -en nuestro análisis- a: R. Laurentin, Structure et Théologie de Luc I-II, Paris, 1964; H. Conzelmann, El centro del tiempo. La teología de Lucas, Madrid, 1974. R. Brown, The Birth of the Messiah, New York, 1977; C. Escudero, Devolver el evangelio a los pobres. Lc 1-2, Salamanca, 1978.

<sup>(6)</sup> La concepción teológica de Mateo se sustenta con citas del A.T.; y tiene cierto estilo de "midrash' (uso de textos del A.T. para entender nuevos hechos). También es notorio como pone revelaciones en forma de 'sueños'.

Pero es una visión teológica de carácter histórico, porque hace referencia a Moisés y la liberación de Egipto, y porque refleja la pasión que sufrió Jesús y luego la persecución de la Iglesia. La vida de Jesús y sus discípulos está marcada por el conflicto.

Hay cuatro secciones. La genealogía (1:1-17) presenta a Jesús como Mesías en la historia de salvación. El nacimiento (1:18-25) subraya la concepción de Jesús por acción del Espíritu Santo; y aquí como en el resto del relato se da un lugar prominente a José (quien indica la descendencia de David). La escena de los magos (2:1-12) introduce el contexto conflictual, y muestra la conversión de gentiles a Jesús. Y, por último, la persecución y exilio (2:13-23), donde recrudece el conflicto, aparece la matanza de inocentes (sobre la que hay dudas; Josefo no la menciona), y la residencia en Nazaret.

La versión de Mateo explica pues el mesianismo de Jesús, hijo de Dios, concebido virginalmente, y en medio de contradicciones históricas. La hostilidad hacia el niño hace referencia a los sucesos de la pasión y también a la Iglesia de Mateo que crece en el mundo gentil en polémica con el judaísmo farisaico.

# b. Lucas: gozo por la liberación

Los pobres alaban a Dios por la liberación que establece Jesús desde su nacimiento. Este es el tono del relato de Lucas, con escenas muy vivas, que presentan paralelamente los inicios de Juan Bautista y Jesús <sup>(7)</sup>. En el transfondo está

<sup>(7)</sup> La procedencia de este extenso relato es cuestión debatida.

la historia del pueblo elegido; además, se resalta la espiritualidad de los 'anawim' (particularmente en los cuatro cantos). El contexto no es hostil, como en Mateo, pero Lucas no espiritualiza, ya que recalca la alegría y liberación mesiánica de los pobres.

Este largo relato tiene tres partes. Primero, los anunciamientos (1:5-56) de Juan Bautista y luego de Jesús. Es un texto lleno de gozo mesiánico y de la acción del Espíritu. Resalta cómo Dios escoge a María, la concepción virginal, y la visita a Isabel. Termina con el bello canto de María al Dios liberador que transforma la realidad social (humildes/poderosos, hambrientos/ricos).

Luego se relatan los *nacimientos* (1:57-2:20) de Juan y de Jesús. El canto de Zacarías retoma el sentido de liberación mesiánica. Con la historia del censo (que parece ocurrir posteriormente) se explica el viaje de Nazaret a Belén. Aquí resalta mucho el tema del pobre: tres veces se menciona el niño envuelto en pañales y en el pesebre (2:7,12,16), y esta Buena Nueva es anunciada a pastores que van a visitar al niño-Dios (8).

Por último, la infancia de Jesús (2:21-52). La ambientación es judía (circuncisión, templo, alabanza de Ana, pere-

Conzelmann (op. cit. pgs. 243-4) no lo considera obra de Lucas. Pero la mayoría de los exégetas señalan que hay una combinación de temas lucanos (p. ej.: Brown, op. cit., pg. 243) con materiales de acento judío, y hasta resonancias de Qumrán y de la teología de Juan.

<sup>(8)</sup> Al respecto, ver Laurentin, op. cit., pg. 136; Boff, op. cit., pg. 181; y Escudero, op. cit., pgs. 292-308. Por el contrario, Brown (op. cit., pgs. 419ss) opina que los pastores y el pesebre no tienen significación de pobreza.

grinación) pero también se presenta a Jesús como Salvador universal (canto de Simeón). Llama la atención la ofrenda en el templo (dos pichones, como acostumbran los pobres), y el anuncio de que Jesús será rechazado por muchos y que María sufrirá. En los textos sobre la vida oculta (o vida de pobre) y la peregrinación a Jerusalén se subraya la sabiduría de Jesús por gracia de Dios.

Por lo visto, en Lucas son prominentes María y Juan Bautista (mientras Mateo resalta a José) y el templo. En cuanto a contenidos, el evangelista subraya la concepción virginal, y el cumplimiento de la promesa de liberación para Israel y todas las naciones. Predomina la alegría (ver Lucas 1:14,28,41,44,46,48; 2:10, etc), y la espiritualidad de los pobres que acogen y ensalzan al Dios liberador.

Así, Mateo y Lucas nos revelan el misterio asombroso del Hijo de Dios, que se hace niño, ser humano, en la condición de pobre, y que sufre hostilidad hasta la crucifixión. Por eso, no es suficiente decir que Dios se encama como hombre; cabe precisar que nace en un pesebre, en la situación de pobreza, y que es rechazado hasta el límite de la muerte violenta. La Buena Nueva insiste también en que este Mesías trae la liberación para judíos y gentiles, una liberación que transforma la historia, y que es acogida particularmente por los pobres que reconocen gozosamente al Salvador.

#### 3. FIESTA DE NAVIDAD Y LIBERACION

Como se señaló anteriormente, la práctica navideña de los pobres va siendo reemplazada por un festejo neo-religioso en una sociedad de consumo desigual. Esta agresión socio-cultural sólo puede ser contrarrestada con nuevas iniciativas, a partir de la tradición cristiana del pueblo, y de una vivencia integral del mensaje bíblico sobre Navidad.

A continuación, se apuntan líneas de acción, en base a experiencias realizadas y a nuevas posibilidades, que permiten al pueblo rehacer su celebración del niño-Dios de modo liberador. Cabe precisar los protagonistas y mensajes de la celebración, y también señalar actividades y símbolos, según la tradición cristiana de los pobres.

#### a. Protagonistas y temas de la celebración

La navidad moderna resalta el papel del niño. Por una parte, es considerado como objeto de beneficencia (reparto de regalos por el Estado u otras instituciones), o peor aún, como anzuelo para el consumismo del orden capitalista. Por otra parte, muchas familias del pueblo hacen un sacrificio para agradar a los pequeños y compartir con ellos la alegría navideña.

Es necesario reforzar esta celebración familiar, sobre todo en tomo al pesebre, donde el niño asume el sentido festivo de la fe y donde comienza a conocer a un Dios que es niño y pobre. También cabe reactivar la tradición artística-cultural de danza, canción, y representación bíblica, realizada por los niños para la comunidad. Así entran activamente en el misterio de Navidad, con la jovialidad e imaginación creativa que les caracteriza (pero que les es cotidianamente negada al hacerlos dependientes y pasivos). Así también se inician en la misión evangelizadora que tiene el niño.

Al niño le corresponde ser protagonista no sólo porque se recuerda el nacimiento de Jesús, sino también porque es privilegiado para el Reino. Quien no lo reciba como un niño, no entra en el Reino (Mt. 18:3), de los que son como niños es el Reino (Mc 10:13-16). No es porque sean inocentes y buenos, sino porque Cristo los quiere y escoge de modo preferencial.

Pero esta Buena Nueva sobre los niños se enmarca en la perspectiva mayor del pobre y su liberación, ya que Dios entra como pobre en la historia humana y el pobre es el gran invitado al Reino instaurado por Jesús (ver Lc 4:18, 6:20, 14:21, etc.). Para que el acontecimiento navideño sea genuinamente cristiano esa verdad de fe tiene que estar en primer plano.

Esto implica replantear toda esta festividad, a fin de que los pobres sean efectivamente sus *protagonistas*. No significa acciones benéficas 'para ellos', ni simples declaraciones que la navidad les pertenece.

Se trata, más bien, que los pobres de cada lugar descubran formas propias de festejo, tanto familiar como público, sin verse obligados a imitar pautas enajenantes. El objetivo final es que ellos revitalicen su fe en el Dios liberador y compartan con los demás la alegría de la salvación.

En efecto, a ellos les corresponde anunciar que Jesús, el Hijo de Dios, ha nacido para salvar a todos del pecado; que hoy continúa sufriendo la hostilidad de poderes dominantes, pero que el Reino de liberación está presente en la historia. También les corresponde continuar y acrecentar la devoción a

María, la mujer pobre y fiel al Señor, que porque es Madre de Jesús también lo es de sus discípulos, los 'pequeños', los pobres.

En cuanto a los temas centrales de la celebración, así como lo hacía la Iglesia primitiva (según el testimonio de Mateo y Lucas), cabe hoy también una comprensión histórica y comunicación del misterio de Navidad, con todos los elementos que nos transmiten los evangelios. Se resalta cómo Dios se hace partidario del pobre, encarnándose en Jesús, y cómo Cristo abre su Reino a los pobres, a los que son como niños, a todos los oprimidos que quieran acoger la salvación. Esto ocurre en un contexto conflictivo, en que aparece la liberación como la voluntad irrevocable de Dios. En última instancia, se trata de hacer fiesta con Dios, quien invita no a quedar aplastados en el mal y el dolor sino a entrar en la comunión y alegría de su Reino de justicia.

#### b. Prácticas simbólicas

En comparación con otras fechas litúrgicas, en Navidad se da la mayor interferencia de intereses económicos e ideológicos anti-populares (lo que es más evidente en zonas urbanas que en las rurales). Muchos símbolos son enajenantes: el viejo Noel, arbolitos hasta con copos de 'nieve', pesebres aburguesados, panetones y regalos de status social. También las actividades comerciales y festivas se contraponen a la tradición popular. Por lo tanto, es un momento en que urge desenmascarar los poderes de dominación y sus expresiones idolátricas.

Pero no basta un *cuestionamiento*, una crítica social y religiosa; se requieren alternativas. ¿Qué hacer? Algunos se preocupan de restaurar costumbres antiguas; otros intentan dar sólo culto a Jesús, asistir a Misa, y no hacer festejo. Pero la experiencia muestra que la vía más fecunda es desarrollar una *alternativa*, a partir de la tradicional creatividad de los pobres, moldeada por el mensaje bíblico.

En las familias del pueblo, con recursos modestos pero con vigor religioso y festivo, cabe recrear una celebración en el hogar. En tomo al pesebre, elaborado con imaginación y reflejando su realidad, hay canto y oración, lectura bíblica, y gestos de adoración al Dios encarnado en la pobreza. En todo esto, los niños tienen un rol protagónico. En cuanto a la dimensión material, se comparte con alegría lo poco que se dispone, y se intercambian regalos (no comprados, sino hechos en casa).

A nivel de la comunidad cristiana, cabe acentuar la producción artesanal (no clitista) de canción, poesía, danza y teatro bíblico. Para esto, se recurre al relato dialogal de Lucas, que se convierte en una dramatización. Esta producción se presenta en actos de masas, dentro y fuera del templo, en la 'verbena' de nochebuena, las 'posadas', el pesebre comunal, la paraliturgia navideña; afianzando así la alegría y esperanza del pueblo.

En la medida que el pueblo pobre produce su fiesta navideña, regenera su espiritualidad colectiva y su creatividad simbólica, traduciendo los acontecimientos bíblicos en su vivencia histórica donde clama por la liberación. Como ejemplo, esta linda poesía de un niño: "Ha nacido el niño ya hay alegría porque ha nacido, todo cambiará.

El lobo ya no come a la ovejita ni la culebra pica en todo el mundo hay paz..

A la luz ya salen todas las personas presos y enfermos y no sufrirán. De un tronco seco saldrá una rama y también nosotros damos frutos ya.

Ya serán unidos todo los hermanos ni el costo de vida ya nos matará. El niño ha nacido Gloria a Jesús ha nacido pobre como una luz." <sup>(9)</sup>

El objetivo es realizar una celebración integral; es decir, que abarque todas las dimensiones de la vida del pueblo oprimido y creyente. Por eso, su producción artística no es evasiva ni es pura entretención; es una simbolización de la fe en una situación histórica. Además, se incorpora esa producción simbólica en la paraliturgia o en la Misa, donde se explicita más la alabanza al Señor que nace para hacernos libres. El tono general es de gozo; y se incluye un sencillo compartir de bienes materiales, porque en el regalo dado y recibido con cariño hay un signo del Reino.

Pero es bien difícil que estas prácticas se afiancen y generalicen, debido a tantos 'valores' y estructuras adversas. Por

<sup>(9)</sup> Creación de un niño de una comunidad campesina de Puno (Santiago de Pupuja), 1979. (Poema reproducido por el equipo pastoral de dicho lugar).

eso, también cabe una acción socio-política. Un ejemplo de ello es el decreto del gobierno nicaragüense: "que a la par con los cambios en las estructuras fundamentales efectuadas por nuestra revolución las festividades de Navidad deben recobrar su verdadero sentido popular y cristiano" y por eso se prohibe usar "la Navidad y todo lo que se relacione con la fecha del nacimiento de Cristo para alentar la venta de artículos o servicios". (10) Donde aún no se da esa transformación social, las organizaciones populares tienen que defender la Navidad de los pobres.

En conclusión, el quehacer innovador es arduo, debido al contexto social hostil. Pero contamos con bases sólidas: la tradicional creatividad de los pobres, su espiritualidad y sabiduría, su arte y culto. En referencia a ellos, se reconsidera el mensaje bíblico sobre el nacimiento e infancia del niño-Dios, 'Manuelito'. Con su Espíritu, el pueblo pobre va recreando una celebración navideña llena de esperanza liberadora.

<sup>(10)</sup> Decreto de la Junta de Gobierno, Managua, 18 de Agosto, 1980 (reproducido en CRIE 58 (1980), pg. 7).

# Capitulo 3

# 'Señor de los Milagros', de los maltratados

Millares de ojos, brillantes. Con fe. Hábitos morados sobre cuerpos morenos, negros y hasta blancos. La brisa de Octubre, con el cariño de cirios e incienso. Y esa melodía, pausada y suplicante, que vibra en tantos labios secos: "con paso firme de buen cristiano, hagamos grande nuestro Perú".

Nos preguntamos: será este Señor el liberador de pobres y maltratados?

### 1. RELIGION DEL PAN DE CADA DIA

Los devotos del Cristo Morado tienen una fe firme y sencilla, condicionada por el hecho que los ayuda en sus necesidades. Es una fe en la gracia que viene de Dios, pero todo esto muy en concreto: (1)

"Diez años atrás era un obrero. Yo veía la procesión, y que cargaban... y que levaban el anda... Pedí al Señor que me ayude a trabajar, que termine el segundo piso de mi casa, y yo te ofrezco ser Tu cargador. Con esfuerzo llegué a culminar lo que le pedía al Señor, y entonces me inscribí en la hermandad".

"Muchas, muchas cosas le he pedido, y he sido feliz. Le pedí cuando era joven tener un buen hogar... tengo 45 años casado con ella, han sido nueve hijos... Yo he sido chofer desde que tengo uso de razón. Eso me ha dado el pan. Lamentablemente ahora estamos en una situación difícil; me he visto obligado a guardar el carro, porque el gasto de gasolina es mucho, y mi carro es motor grande... Pero estoy seguro que El me ayuda, cumplo con mis compromisos. Soy feliz en todas mis cosas. El pan depende de El. El nos da el maná. El nos ayuda a vivir".

"Me nació ser hermano del Señor de los Milagros, cumplir, estar junto a El... es necesario estar siempre unido a un santo... Ha habido problemas, en que efectivamente yo le he pedido, con toda devoción le he pedido, con toda fe le he pedido, y el Señor..."

<sup>(1)</sup> Se ha entrevistado a 15 devotos del Señor de los Milagros, hombres adultos (excepto 1 mujer y 4 niños), 2 son de la directiva y 6 son integrantes de la Hermandad; ocupaciones: 1 chofer, 1 albañil desocupado, 2 empleados, 1 jubilado, 1 maestro, y 3 trabajadores.

"Hubo un tiempo que estuve completamente grave, con infección al estómago. Y le pedí con alma y vida al Señor que me salve, y que todos los años yo iba a acompañar el día 18, caminar las siete horas que son la procesión, caminar descalza, como una penitencia, un agradecimiento, porque él me ha dado la vida nuevamente, se puede decir".

"Tenía fe en el Señor. Me hizo muchos milagros. Entonces di por entregarme al Señor, hasta el día que yo muera, para servirlo, como estoy demostrando mis servicios ante el Señor, ante la Iglesia".

Así relata el pueblo peruano su experiencia de la fe y la gracia, dos fundamentos de la vida cristiana. El pobre suplica con una fe incondicional por una gracia concreta. Y, como explican los devotos, Dios ayuda a vivir, da el pan, sana al enfermo, da trabajo y felicidad en el hogar. Todo esto hace pensar en la fe de los 'pequeños' que acudían confiados a Jesús, y El sentía sus necesidades, curaba al enfermo, llenaba al hambriento, y daba promesa de libertad al cautivo. Hoy, el creyente sigue pidiendo, como manda hacer Jesús, el pan de cada día, y lo recibe agradecido.

Pero quien actúa así es un pobre, que vive maltratado. Suplica el pan de cada día que el explotador le niega. Pide algo que le pertenece. Y es un pobre que, por lo general, no es tan resignado como piensan algunos. Dice, por ejemplo, "con esfuerzo llegué a culminar lo que pedía al Señor". Milagro divino y esfuerzo humano no siempre se contradicen. Un devoto afirma: "he sido chofer desde que tengo uso de razón -eso me ha dado el pan", y luego añade "el pan depende de Dios, El nos da el maná". Así es el pueblo creyente, esfor-

zado y agradecido; y por eso, cada año, acompaña al Cristo Morado, con un corazón puro. Pero la trayectoria de esta devoción no es tan pura.

### 2. UNA TRADICION TRAICIONADA

Según la tradición, a mediados del siglo 17, en un rancherío en Pachacamilla, vivían esclavos negros traídos de Angola y otros rincones del Africa. De noche se congregaban para cantar, bailar y orar frente a una imagen del Crucificado, que uno de ellos había pintado en un muro de adobe. Las autoridades coloniales se alarmaron. Con la fuerza militar y eclesiástica intentaron acabar con ese culto popular, pero no lo lograron. (2) En el culto y la cofradía que formaban esos esclavos negros, las actuales hermandades reconocen sus orígenes.

La devoción al Cristo Morado va creciendo y cambiando. A la imagen se le atribuyen muchos milagros y la protección contra terremotos. La devoción es incorporada en el 'orden' colonial. La imagen, ubicada en sus inicios en las afueras

<sup>(2)</sup> Para los antecedentes históricos, ver Rubén Vargas Ugarte, Historia del Santo Cristo de los Milagros (Lima: Sanmarti, 1966), y Raúl Banchero Castellano, La verdadera historia del Señor de los Milagros (Lima: IntiSol, 1976); aunque no es posible conocer todos los detalles de su desarrollo inicial, tanto la leyenda como la documentación de la época indican que fue una expresión religiosa de una raza maltratada, de una cultura marginada, de pobres que gemían por su libertad. Como afirma Gustavo Gutiérrez, Teología desde el reverso de la historia, (Lima: CEP, 1977): "la historia del cristianismo ha sido escrita con mano blanca, occidental y burguesa" (p. 44); la comprensión más difundida sobre la devoción popular también obedece a dichos criterios.

de la ciudad, en el rancherío más humilde, es pronto sacada en procesión; en un anda ponen el cuadro, en que un desconocido ha copiado al Cristo del muro. Con el tiempo, toda Lima se vuelca a las calles, en Octubre, para 'acompañar' al que será proclamado patrono de la ciudad. Oro, plata y piedras preciosas engalanan el cuadro y el anda. Con respecto a la Hermandad, se cuenta que antes la mayoría era de raza negra; pero ahora, de las 20 cuadrillas que hay en Lima, sólo una es de negros. (3) Los 2,600 integrantes de la hermandad llevan, en cuadrillas de 20 hombres, el anda que pesa 1,600 kilos... Pero ya no es el culto de los 'maltratados', es una devoción de 'todos los peruanos', desde grandes señores que veneran la imagen desde sus balcones, hasta la sirvienta que gana mil soles al mes.

Desde la capital, la devoción se ha extendido por todo el país. Por ejemplo, en el Chimbote de 1925, cuando sólo había unos dos mil habitantes, el Cristo de Pachacamilla es venerado en una capillita de madera. (4) Aquí la hermandad nace más tarde, en 1952, con estatutos que traen los hermanos de Lima. Durante un tiempo, en Chimbote, habrá

<sup>(3)</sup> Cf. "Los blancos invadieron la hermandad", La Prensa, suplemento del 15/Oct 1972, pp. 14-16. Además del carácter racial y social de este despojo, hay una cuestión política más global, la fe de un pueblo oprimido pasa a ser una identidad religiosa de la nación. Por eso se da tanto realce a la veneración que rinden los gobernantes desde el Palacio; y se entiende lo siguiente: "en Manhattan, Nueva York,... la procesión del Cristo Morado cobra mayor realce y emotividad... cuando se escucha entonar el Himno Nacional y como corolario, las voces se alzan con un fuerte y vibrante "Viva el Perú".

<sup>(4)</sup> Cf. J. Gutiérrez y D. Ramos, Chimbote a través de la historia, Chimbote: Progreso, 1969, p. 58.

dos imágenes, con sus dos hermandades y dos procesiones. Una va por el centro, con los devotos acomodados de la Parroquia Matriz; la otra se ubica en un barrio marginal, donde se baila durante la novena, y la procesión recorre sus calles polvorientas. En la actualidad sólo hay una hermandad; el 18 de octubre lleva al Señor por el centro de la ciudad, y el día 28 la procesión recorre algunos barrios; como dice un encargado de la hermandad, "porque los pobres tienen más devoción que la gente acomodada".

La hermandad de Chimbote desarrolla sus actividades principalmente durante el mes de Octubre, en la organización de la procesión. (5) Durante el año, hay poca vida institucional: el pago de una cuota mensual y un sistema de asistencia social. Según cuenta uno de ellos: "nosotros en la hermandad siempre nos preocupamos, cuando algún hermano por razones de falta de trabajo necesita alguna ayuda, la hermandad está llana a colaborar; en caso de fallecimiento de cualquier hermano o hermana, estamos siempre acompañando en su sentimiento". De hecho, la mayoría de los hermanos tienen trabajo estable como obreros, empleados, o en forma 'independiente'; pero en caso de necesidad, se dan un apoyo eficaz.

En esta ciudad-puerto también hay cambios en la devoción. "Ahora, cuenta un hermano, ha bajado mucho la devoción, no es como en años anteriores", y otro añade: "las cuadrillas mermaron, porque eran ocho; algunos hermanos se entregaron al Evangelio; quedamos pocos, y decidimos reno-

<sup>(5)</sup> No es así en Lima, donde la Hermandad tiene un local de cinco pisos con atención permanente, y donde además se desarrollan actividades recreativas y deportivas.

varnos en cinco cuadrillas". También hay cambios en cuanto al peso social de esta devoción y la participación de grupos de poder. Hasta la década pasada, el día de la procesión era 'nolaborable' -hoy esto sólo ocurre para la fiesta de San Pedrito, patrono de la ciudad. Antes se conseguían aportes económicos de gente acomodada y de casas comerciales. En la actualidad, llama la atención la participación de la policía, que forma una cuadrilla para llevar el anda, y tiene una guardia de honor para acompañarla en todo su trayecto.

Pero lo más significativo es una mutación a nivel simbólico. El Señor de los esclavos ha pasado a ser Señor de todas las razas y clases, aunque la devoción siga fuertemente marcada por la experiencia del pobre. Según la percepción de los devotos en Chimbote:

"La raza esclavizada dio origen a esta veneración, la raza negra de ese entonces; por eso es que todos los pobres, todos los humildes, siempre veneran la imagen del Señor de los Milagros, como un vínculo de protección".

"Se le dice el Señor de los oprimidos porque efectivamente habemos un montón de pobres que siempre se inclinan a El, pidiéndole".

"Parece que un llamamiento de uno hace que El salvaría de la opresión en que nosotros estamos, y nos ayudaría bastante; es una pequeña idea mía, mas no sé cómo será.

"Ahora es Señor de todas las razas. El no ve razas".

"El Señor de los Milagros es ahora de todos los peruanos". "Fue un negro muy pobre que lo pintó y a pesar del tiempo transcurrido y todo, más ha sido identificado con la gente pobre... es más acogido por nuestros hermanos que sufren, que están enfermos, que están en la cárcel".

El conjunto de estos testimonios y la breve reseña histórica muestran, entre otras cosas, dos fenómenos significativos. Por una parte, la religiosidad de un pueblo -como también su trabajo y su cultura- es apropiada por las clases dominantes. Ellas imponen nuevos gestos y símbolos en la devoción, que son en gran parte asumidos por la masa devota. Aunque continúe siendo una demostración de fe de los 'maltratados', hay una presencia privilegiada de representantes y miembros de los grupos opresores. Además, la devoción adquiere una fuerte carga ideológica al congregar a todos los sectores sociales y espiritualizar la fe. Como dice un mayordomo de Lima: "en la hermandad todos tienen igual trato. los profesionales, los obreros, los militares, etc, todos están igualados en la fe". Pero, ¿será cristiana una fe que separa un plano espiritual (el plano de la 'igualdad en la fe') de la dura realidad donde la mayoría son 'pequeñitos' y unos pocos son explotadores; será cristiana una fe que no cuestiona esa diferenciación? Desde una perspectiva de fe, lo que más Ilama la atención es cómo el Señor de los pobres es transformado en un Dios que bendice a amos y servidores.

Pero, por otra parte, se mantiene y acrecienta en esta devoción una tradición del pobre. Es la masa sin voz y con mil necesidades apremiantes quien se apropia simbólicamente del corazón de la ciudad. Expresan sus anhelos de una vida mejor, reclaman justicia a pedacitos y acompañan al Señor con esa fe profunda del pobre que acoge agradecido Su gracia. Y, como señalan los testimonios recién anotados, la devoción nutre la 'memoria colectiva' de los acallados, ya que en su práctica religiosa hay un acompañar al Señor y un unirse entre ellos. Por eso, al reactualizar los orígenes, la práctica de esclavos negros, reafirman, como dice uno, que "todos los humildes siempre veneran la imagen del Señor de los Milagros como un vínculo de protección".

Así, mientras hay aspectos de este hecho religioso en que se continúa fielmente en la tradición del pueblo sufrido, hay también un fenómeno de utilización y entrampamiento de lo popular. Sin duda, se trata de un hecho con diversos niveles de significación, y por ello, vale la pena evaluar tipos de acercamiento e interpretación del Señor de los Milagros.

#### 3. INTERPRETACIONES PARCIALES

La misma complejidad del fenómeno permite interpretaciones desde diversas perspectivas; cada una aporta elementos interesantes, pero a la vez contiene apreciaciones que mutilan el carácter de esta manifestación fundamental del pueblo peruano.

# Perspectiva evangelista

Para las iglesias fundamentalistas, el culto al Señor de los Milagros es una forma de idolatría. Esta crítica intenta basarse en la Biblia, pero refleja una ideología con rasgos conservadores. Un ejemplo de esta visión aparece en el folleto ¿Conoce Ud. al Señor de los Milagros? La argumentación evangelista se caracteriza por rechazar la religión popular y

afirmar una verdad bíblica, en vista a una salvación de tipo individualista. (6)

En primer lugar, hay una negación de la fe popular y un implícito desprecio de la masa. Se afirma que "la inmensa mayoría de personas no conocen personalmente al verdadero Señor de los Milagros". El culto es juzgado como no cristiano: "toda esta devoción religiosa llena de palabras y ceremonias vanas donde no existe amor y obediencia a Cristo no vale nada". Se trataría, pues, de la idolatría de la gente ignorante.

En segundo lugar, hay una afirmación -de manera idealista- de la fe cristiana. "El señor Jesucristo... nos reveló el único plan de Dios, por el cual el pecador puede ser perdonado de sus pecados y ser recibido en el cielo". Mediante una serie interminable de citas bíblicas, se intenta mostrar quién es Cristo: el único mediador y juez, que da la verdadera libertad y la paz que necesita "tu corazón"...

Por último hay una convocatoria a practicar la fe. Este llamado pretende ser muy cristiano, pero en el fondo inculca una evasión de la historia. "Si tú quieres algún milagro de parte de El, como por ejemplo, el perdón de tus pecados, la eterna felicidad de tu alma, la paz de tu corazón, nueva vida y otros más, entonces pídele a Jesús... y recíbele como tu Salvador Personal".

<sup>(6)</sup> Folleto editado por la 'Cruzada a cada hogar', y distribuído por la Iglesia evangélica peruana. Llama la atención que no es un material proveniente de los Estados Unidos, como gran parte de la literatura protestante, y que toma en consideración un aspecto crucial de la religión popular en este país.

Es interesante cómo, desde esta perspectiva, a pesar de sus limitaciones, se toca un punto fundamental: el papel de Cristo en la devoción popular. Como advierte un devoto: "para la gente es más Dios que Jesús". En verdad, parece más una imagen con una fuerza divina que el Cristo que la Iglesia ha anunciado a través de los siglos y que está vivo en el pueblo maltratado.

Pero la postura evangelista cae en el error de negar el carácter cristiano del pueblo. El pobre, por su misma condición de hambriento y sediento de justicia, esta en comunión con Dios. Además, el Cristo verdadero no huyó ni hace que nadie se escape espiritualmente de la situación humana. El enviado del Padre ha sido crucificado porque ha estado en el corazón de la conflictividad histórica; y este Resucitado encabeza al pueblo de Dios en su peregrinaje concreto hacia el Reino. Por ello, la salvación abarca toda la persona y todas las relaciones sociales, en fin, El ha venido a redimir todo y no sólo el alma de un individuo. El principio teológico del 'Salvador Personal' refleja el individualismo burgués en vez de expresar el corazón de la salvación cristiana.

# Perspectiva tradicionalista

La comprensión católica de tipo tradicional del Cristo Morado es, probablemente, la que aún tiene mayor peso en la sociedad peruana. Esta postura aparece, por ejemplo en un artículo -breve pero anotando lo esencial- del P.O. Alzamora. (7) La argumentación tradicionalista se caracteriza por defen-

<sup>(7)</sup> Ver Oscar Alzamora, "Procesión", La Imagen, 7/Nov/1976, p. 16. Aunque este texto se refiere principalmente a la procesión, ofrece una interpretación del conjunto de la devoción.

der la religión popular y propugnar una doctrina de tipo espiritual en vista de una piedad que consolida el orden social.

De partida, se subraya el carácter religioso y socialmente estabilizador de la procesión: "la consagración de las calles de la ciudad por la imagen sagrada", cuando "todo el pueblo se halla unido para aclamarla, y con el Señor sus fieles avanzan hacia un mundo realmente mejor donde su voluntad se cumple". Hay una defensa absoluta del rito, juzgándolo como cristiano, con argumentos de la naturaleza religiosa del ser humano, cuyo tránsito por el tiempo sólo tiene valor por alcanzar la meta de la eternidad -entendido como otro mundo. En esta postura no cabe la salvación en la historia y su plenitud, según lo testimonia la gran Tradición cristiana.

Luego, hay una exposición doctrinal que intenta interpretar la devoción popular al Cristo Morado. Se explican -en forma espiritualista- los símbolos de la imagen (sol, luna, Padre, Cristo, Espíritu, María, etc.), para terminar exclamando: "puede haber síntesis más precisa de la vivencia cristiana!", presuponiendo que esta visión esencialista está expresada en la fe popular. Como bien afirma la postura tradicionalista, el pueblo tiene una "confiada esperanza en el Padre", pero ha sido la incapacidad de esta postura de imponer sus esquemas doctrinales la que, en parte, explica el desarrollo de devociones como el Señor de los Milagros, en que el pueblo expresa su alma y vivencia histórica.

En tercer lugar hay recomendaciones prácticas, de tipo piadoso, pero con obvias implicancias políticas. La prédica tradicionalista inculca "mantenemos unidos a pesar de todas nuestras diferencias y problemas", "llenos de humildad y

mansedumbre", con "corazones llenos de tu Paz". Estos son hermosos valores, pero en la forma que están inculcados en una masa conformada principalmente por pobres, constituyen una bendición de la sumisión y la ceguera ante la problemática social. Por eso, las clases dominantes siempre han estado complacidas con este mensaje aparentemente religioso.

# Perspectiva funcional

Hay también un tipo de interpretación que emplea las ciencias sociales y recurre a la teología moderna. Es el caso de las observaciones sugerentes aportadas por Manuel Marzal.

(8) La perspectiva funcionalista se caracteriza por un acercamiento crítico a la religiosidad, mostrando sus valores socioculturales y su sentido transcendente, en vista de una práctica religiosa funcional al desarrollo de la sociedad actual.

Para empezar, hay una valoración positiva, tanto en el sentido teológico al juzgar la procesión como un "encuentro con Dios en Jesucristo", como en su significado cultural y social. En este marco se plantea una crítica parcial: "las lacras que la afean y que están a la vista de todos", lo que requiere "un proceso de purificación". Pero no está claro con qué

<sup>(8)</sup> Ver Manuel Marzal S.J., "Reflexiones después de la procesión", La Imagen, 7/Nov/1976, pp. 14-15. Para apreciar su visión de conjunto, ver dos textos sintéticos de Marzal: "La religiosidad popular en el Perú", Iglesia en el Perú, boletín de la CEP, Nº 4, pp. 1-6 y "Diez hipótesis e interpretación de la religiosidad popular", en Pastoral Andina, Nº 4.

principios habría que purificar este hecho religioso; parecería que con los cánones dominantes en la sociedad.

En seguida se explican los significados de un fenómeno como el Señor de los Milagros. Primero, es "la veneración pública de una imagen sagrada" por parte de un pueblo con una visión religiosa común. Segundo, la devoción aportaría, en situaciones límites, "un sentido a la vida... que es misteriosamente gobernada por Dios". Tercero, ella expresaría la cultura peruana con su herencia religiosa, que incluye el acto de culto, la fiesta y el encuentro fraternal. Cuarto, es un "acto de afirmación del pueblo" con su capacidad para organizarse y una "ritualización de la igualdad" como esperanza frente a las desigualdades socio-económicas. El conjunto de estas interesantes pistas de interpretación muestra a una religiosidad que refleja y favorece el desenvolvimiento de la sociedad vigente.

Por último, esta postura propone principios para juzgar el carácter cristiano del culto al Señor de los Milagros. Son dos: el tipo de manifestación religiosa -que es juzgada rápidamente como esencialmente cristiana- y la actitud personal de los participantes "para vivir con dignidad su propia vida y hacer más digno el mundo donde viven". Aquí se muestra la debilidad de esta perspectiva.

En efecto, una expresión cristiana no puede ser bien abarcada mediante criterios parciales como el del nito masivo y la ética individual. Los cuatro significados mencionados recién, revelan aspectos del papel histórico de esta devoción: la cohesión cultural de una nación, la conciliación -en un sentido es-

piritual- entre clases sociales antagónicas, y una transcendencia de la problemática cotidiana que la deja inalterada... De este modo, la religión popular sería algo muy funcional al sistema establecido, a una sociedad que -sin exageración-mantiene encadenado al pobre. Sólo el cuarto significado -la 'afirmación del pueblo' y la 'ritualización de la igualdad'-plantea el potencial contestatario de la fe popular. Esta perspectiva, por lo tanto, no valora suficientemente las fibras profundas y específicas de la fe del pueblo, con su alienación y con su resistencia simbólica. Además, se tiende a disminuir la amplitud histórica del 'encuentro con Dios en Jesucristo' a términos del individualismo dominante.

## Perspectiva reduccionista

Aunque no represente sectores significativos, como los anteriores, hay una interpretación del Señor como revolucionario que vale la pena comentar. Un ejemplo de esta postura aparece en una *Carta abierta al Cristo Morado*, de N. Espinoza. La lógica de esta perspectiva es usar la religiosidad en base a una distorsión del mensaje evangélico, a fin de legitimar un programa político (9).

El punto de partida es interesante por sus constataciones sociales. Dice dicha carta: "Ud. recorre las grises calles de Lima en hombros del pueblo, porque Ud. nació del pueblo...

<sup>(9)</sup> Ver Nestor Espinoza, "Carta abierta al Cristo Morado", Expreso, 23/Oct/1973. Hay que tener en cuenta el contexto de crisis social en que se propugna la 'revolución humanista, socialista y cristiana'.

Y el pueblo apaleado por la vida, oliendo a sudor, reclina en Ud. sus mejores ilusiones de vida... Algunos ricos se asoman también sólo hasta sus balcones y Ud. los acusa con toda su presencia y pueblo". Lo importante aquí es como se recalcan las obvias diferencias sociales, y la especificidad popular de la devoción. (10)

Pero, a continuación, hay una presentación distorsionadora de Cristo: "Ud. que luchó en Palestina por los pobres... Ud., su caudillo, ¿podría conducirlos a otro lugar que no sea el socialismo? ¿Ud. podrá tolerar por más tiempo el capitalismo contra el que luchó?" Aunque es válido subrayar la dimensión liberadora del Evangelio, ciertamente es una falsedad histórica sugerir que Cristo combatió contra el capitalismo -que no existía aún en su tiempo- o creer que Cristo conduce una lucha hacia el socialismo. Desde una perspectiva de fe, Cristo no es un caudillo popular ni "uno más de los luchadores del mundo"; El es la revelación del Padre y llama a la liberación de toda opresión y pecado.

El objetivo de fondo, en esta postura, es legitimar un 'socialismo humanista y cristiano' y para ello intenta manipular la religiosidad de los pobres. Pero en América Latina es conocido el chantaje ideológico del 'tercerismo cristiano' con su 'no' al capitalismo y 'no' al socialismo marxista. El proyecto histórico de las clases oprimidas no requiere de una justificación religiosa. Por eso, los cristianos que participan en la

<sup>(10)</sup> Otra referencia a los contrastes sociales e ideológicos en este culto popular aparece en la novela, burlona e intuitiva, de Oswaldo Reynoso, En Octubre no hay Milagros, Lima: Universo, 1973, en especial las pp. 183-184 y 200-202.

gestación de este proyecto socialista no llegan a proponer tal distorsión de la fe como de la acción política.

Al evaluar estas cuatro perspectivas, asumiendo algunas de sus interpretaciones, pero a la vez constatando sus serias limitaciones, surge el interrogante si no habrá un acercamiento, práctico y teórico, que exprese mayor fidelidad a este pueblo que 'acompaña a Cristo'.

#### 4. INTENTOS DE EVANGELIZACION

Después de cada pausa y cambio de cuadrilla, la procesión se reanuda con la voz de mando: 'avancen hermanos'. Este gesto, con su significado de movimiento eclesial, sugiere una exigencia actual. Los devotos del Cristo Morado están llamados a anunciar el Evangelio, porque la masa pobre tiene el derecho y el deber de mostrar públicamente su profunda experiencia de Cristo. A continuación, se relatan algunos ensayos, modestos, de evangelización popular en Chimbote.

Un tipo de innovación refleja la intuición de que el Señor de los Milagros pertenece a los pobres. La hermandad ha tomado un acuerdo interesante: cualquier persona que lo solicite puede 'cargar' al Señor. Según la explicación de un hermano: "el dinero no debería dar un valor a la fe". Aquí se está refiriendo al hecho que la pertenencia a la Hermandad implica gastos, como son la cuota mensual, el hábito, etc.; aunque también influiría en esa decisión la conveniencia de contar con más cargadores del anda. Pero lo significativo es reconocer el privilegio del pobre en cuanto a la fe en el Señor de los Milagros, y por lo tanto el hecho de que cualquiera puede lle-

var el anda. Cabe tener en cuenta que en las hermandades, aunque hay personas muy humildes, suele predominar la clase media. Incluso, muchas peticiones al Cristo Morado están marcadas por deseos de arribismo social. Por eso, un paso importante es que el poder organizador de esta devoción masiva vuelva a estar en manos de los pobres; después de todo, la primera hermandad estaba conformada por esclavos.

Otra innovación es que el pueblo no sólo realice el 'gesto' de la procesión, sino que también ilumine el gesto de fe con la 'palabra'. En este sentido, en la novena que va del 9 al 17 de Octubre las prédicas están a veces a cargo de hermanos y otras personas de la comunidad. En una ocasión, seglares con un compromiso reconocido han predicado sobre los siguientes temas en la novena: sentido del mes de Octubre en la vida cristiana del Perú, auténtica religiosidad popular y sus desviaciones; fe y compromiso, la verdadera religión en el espíritu de Jesús; la familia cristiana; los valores de la juventud cristiana; el cristiano y los derechos humanos; pueblo peregrino y liberación; y al final, una celebración penitencial con el tema 'la fidelidad al evangelio dentro de la Iglesia'. Aquí no se trata simplemente de dar participación a los laicos, la idea de fondo es relacionar la experiencia popular de fe con su compromiso histórico. Ahondando en esta línea evangelizadora del propio pueblo; se han hecho presentaciones de teatro popular durante la novena como, por ejemplo, 'El proceso a Cristo', donde aparecen claramente las condiciones históricas en que se lleva a cabo la redención.

Hay, también, una importante innovación con la producción de unos folletos populares de reflexión sobre el Señor de los Milagros (11). Se trata de un material ilustrado, con el estilo de una historieta, es decir con mucha imagen y referencia a la vida cotidiana del pueblo y con un mínimo de texto. En esta forma hay un aporte a la reflexión de la amplia masa, que así puede profundizar su experiencia y cuestionarla a la luz de las exigencias del Señor.

Al reseñar, a continuación, uno de estos materiales de evangelización, interesa ver la relación mutua entre sus diversos elementos. En la portada está la imagen tradicional del Cristo Morado, sobre una barriada chimbotana con sus chocitas de estera, y el texto: 'Quien practica la justicia conoce a Dios'. El personaje central, Lucho Aley -que vende frutas en su triciclo y es un devoto del Señor- pasa a contar su vida aproblemada. Luego, se va ilustrando concretamente la opresión del pueblo chimbotano, desocupación, enfermedades, etc. y las causas de esta situación: la división en las clases sociales, el rico abusa del pobre, etc. En seguida, Lucho Aley se pregunta: '¿qué hacer para agradar a Dios?' La respuesta se hace con ilustraciones de textos bíblicos: Ecle 34:21-5, Mt 6:24, Lc 19-8, Lc 1:51-2. Por último, hay una explicitación del compromiso cristiano en el barrio, en el sindicato; y se plantea un objetivo: 'sólo el poder del pueblo hace una nueva sociedad'. El folleto termina mostrando la misión liberadora de Cristo -con textos ilustrados de Mt 20:28, Mt5:6 y 10, Lc

<sup>(11)</sup> Una primera forma de difusión fue Avancen Hermanos, boletín de la hermandad, Chimbote, 1972. Más tarde y ya como ensayo evangelizador, el Equipo Pastoral de la Zona Norte produce dos folletos: Señor de los Milagros, Chimbote, 1975 (que se reseña a continuación), y Cuanto hicieron con estos mis hermanos más pequeños, conmigo lo hicieron, 1976.

4:18-9, Jn 15:18, Jn 15:20, Lc 9:24, Jn 15:13, y añade un llamado de Pablo VI a la justicia social.

Por último, se han producido también programas especiales de radio, particularmente durante los días de la novena del Señor de los Milagros. Hay que tener en cuenta que la radio es el principal medio de comunicación que llega al pueblo. Esta y las demás innovaciones sólo pueden constituir inicios y ensayos de una evangelización liberadora. Pero estos pequeños avances van mostrando la potencialidad concreta de una reapropiación de la tradición del pobre, en relación dialéctica con la experiencia histórica de los 'maltratados'. Un enraizamiento en las tareas evangelizadoras, ligadas al movimiento del pueblo, permite también ir avanzando en la reflexión.

# 5. PARA SEGUIR AVANZANDO

La devoción al Señor de los Milagros, vivida y comprendida 'desde el avance de los de abajo', tiene mucho camino que recorrer para llegar a ser un culto al Dios que salva al maltratado. La recuperación del origen y el pleno desarrollo de la tradición del pobre -en este hecho religioso- constituyen una labor constructiva. Para avanzar con paso seguro se requiere una conjugación entre diversos elementos. De partida, la fidelidad al Cristo liberador que nos ha dado el Padre. Esto implica el desenvolvimiento de la 'calidad de fe' del pueblo, y a la vez, del 'potencial histórico' del acompañamiento de Cristo en condiciones conflictivas.

## a) Encuentro con Dios

Es claro que el cristiano no puede creer en cualquier salvador, ni vincularse con Dios según criterios propios. (12) O vivimos históricamente en comunión con Dios por medio de Jesucristo, o fabricamos ídolos con nuestras manos. Lo fundamental, por lo tanto, es cumplir la voluntad del Padre que nos revela la práctica de Jesús. Aquí nos interesa recalcar dos dimensiones de este encuentro -a menudo reducido ya sea a una piedad individual, o a un personalismo comunitario, o a un activismo social.

En primer lugar, es un encuentro de súplica liberadora. Jesús ha mostrado que para acercarse al Padre no hay que hablar sobre Dios, o pensarlo, o acatar sus leyes; el camino hacia Dios es la oración de alabanza y súplica (cf. Lc 11: 2-4, Mt 6:9-13). Alabarlo, con cariño, como Padre; lo que implica practicar su voluntad liberadora. Por eso, pedir la venida del Reino, el pan diario, el perdón, y la liberación del mal. El culto cristiano, por lo tanto, se caracteriza por una alabanza humilde y liberadora, que culmina en la entrega total a Dios (cf. Lc 23:46). Sólo con Jesucristo es posible llegar a este tipo de intimidad con Dios.

En segundo lugar, quien puede establecer y acoger esta forma de relación con Dios es el pobre. Sólo los sencillos o 'pequeñitos' (cf. Mt 11:25, Lc 10:21) están abiertos, como

<sup>(12)</sup> El encuentro con Dios esta determinado por su revelación histórica, pero a la vez hay condicionamientos muy precisos; en el contexto latinoamericano se va dando una nueva reflexión sobre Cristo; ver Leonardo Boff, Jesucristo Liberador, Buenos Aires: Latinoamérica, 1976, pp. 58-61.

Jesús de Nazaret, al misterio de Dios. Pero no se trata del pobre abstracto, es el pueblo pobre y maltratado con quien el Señor tiene una identidad histórica (cf. Mt. 25:31-46). La masa hambrienta y sedienta de justicia puede llamar al Padre 'nuestro' y esperar el Reino 'para nosotros'. Esto parecería ocurrir, a diario, en la oración del pobre de estas tierras, que clama a su 'Papacito', 'Taita', en quechua, 'Taytanchis', anhelando la salvación en medio de su miseria.

Estas dos dimensiones, es decir, la súplica liberadora y la relación privilegiada entre Dios y el pueblo-maltratado, marcan la tradición espiritual del pobre. En el caso de la devoción al 'Señor de los Milagros', es patente que la masa popular tiene un comportamiento orante, de alabanza y súplica. Pero, a la vez, este fenómeno religioso ha sido entrampado en el 'orden' social, con un acento nacionalista, que refleja los intereses de una minoría. Así, el Dios vivo del pobre es desfigurado y pasa a ser un Todopoderoso que asegura la eternidad al alma piadosa y que hace aparecer al opresor como justo y creyente... En estas formas se dan expresiones idolátricas, y no en la fe popular que ha sido tan despreciada por los 'sabios' de este mundo.

Otro problema doctrinal que plantea este hecho religioso es la acción atribuída a la imagen, o en otras palabras, la relación con Cristo. Porque a El se dirigen las súplicas por la salvación de males concretos. Es al Crucificado a quien se le 'carga' y 'acompaña'. Por eso vale preguntar: ¿cómo salva Jesucristo?

A menudo se afirma, en estos tiempos, que Cristo es el Liberador. Esto puede ser dicho de manera fundamentalista - sin una mediación histórica- o con un cierto dualismo -Cristo salva y el pueblo se libera. Por eso, hay que tener en cuenta un aspecto importante del testimonio evangélico: Cristo no asumió el modelo mesiánico que el pueblo judío intentó imponerle. "Jesús, como los profetas bíblicos, al anunciar la liberación de los esclavos y la libertad de los oprimidos, los invita a que tomen en sus manos las riendas de su destino, ya que se niega a erigirse en líder mesiánico" (13). En este sentido, Cristo es liberador en tanto que convida a los maltratados a luchar por su liberación. Así, se llega a cuestionar de raíz la devoción al 'Señor de los Milagros': ¿habrá en ella un acoger la voluntad liberadora del Padre, que nos ha revelado Jesús, mediante la propia acción de los pobres?

Para encarar este interrogante, hay que tomar muy en serio la vivencia y el testimonio de la misma gente. A continuación, se apuntarán expresiones de devotos al Señor Morado; subrayando dos elementos: la calidad específica de esta fe y su consistencia histórica.

## b) Calidad de fe

Los gestos, palabras, y silencios de la masa creyente revelan rasgos especiales de su vivencia de Dios:

<sup>(13)</sup> Christian Duquoc, Cristología, ensayo dogmático sobre Jesús de Nazaret, el Mesías, Salamanca: Sígueme, 1974, p. 548. Entre la promesa del Reino y la liberación histórica no hay una relación inmediata o mágica; como bien afirma ese autor, "la dialéctica entre la promesa y las mediaciones racionales y prácticas nos parece que es el camino más indicado para poder comprender la relación entre Cristo y la historia" (p. 503). Pero aquí no se precisa que el testimonio de Jesús nos lleva a privilegiar la racionalidad y la práctica del pobre en cuanto movimiento popular.

"El Señor es un ser querido para todos. Es una imagen que nos ayuda a vivir. Tenemos a quien temer, tenemos a quien pedir. Y si nos postramos de rodillas ante El, es con la seguridad de que... estamos seguros que nos va a ayudar. No sé qué es, no lo entiendo, no lo comprendo, pero sé que nos ayuda".

"Para mí es una penitencia, se puede decir así, ya que estar cargando el anda, se siente en sí cierto ánimo en la persona, de estar cerca del Señor".

"Uno siempre está con Dios... Y al estar en una procesión, se siente una armonía profunda, de estar acompañando".

"El Señor de los Milagros ayuda a los pobres, en una manera especial, ayuda cuando una también se esfuerza, sea en el trabajo de la casa, sea en el trabajo de la calle, o también ayudando a nuestros semejantes, con lo que podemos y con lo que tenemos".

"Dios es bueno y cuida de nosotros".

"Tengo fe en el Señor, porque es milagroso".

"El Señor de los Milagros forma una hermandad, conjuntamente con todos los pobladores, y han hecho posible su templo... A la vez propicia la unión de todos los hermanos de acá".

"La devoción aquí en Chimbote es debido a algún milagro que le ha hecho el Cristo Moreno a los que somos devotos de El".

Según sus devotos, por lo tanto, el Señor no arregla el mundo en forma mágica o total; más bien se trata de un Dios que ayuda a cada persona a vivir. Este 'ayudar a vivir' sintetiza la fe del pueblo. A veces es un milagro, para algunos es una fuerza que anima, para otros es una ayuda cuando uno se esfuerza. En esta devoción, además se entrelazan dos elementos: pedir-recibir, y acompañar-estar con el Señor. Es decir, parece conjugarse una fe para tener el pan de cada día con una relación mística con Dios.

## c) Potencial histórico

Nadie debe intentar 'purificar' esta fe tan honda y cálida. Pero sí se puede preguntar a los devotos, que son parte de un pueblo explotado y creyente, si su devoción, además de expresar su experiencia personal de salvación, resulta un apaciguamiento o una incentivación para la liberación del pobre colectivamente maltratado. ¿Cómo ven, estos creyentes, los problemas que aquejan al pueblo, y qué soluciones vislumbran?

"Vemos la escasez de trabajo, ahora los salarios son tan bajos, y el Gobierno hace un alza de la gasolina, de todo, entonces viene un encarecimiento... Yo soy albañil, antes yo trabajaba y se ganaba dinero, bastante. En cambio, ahora llevo un mes, casi dos, y no tengo trabajo... no sé qué podríamos hacer... ahora no se puede vivir".

"La justicia, en sí depende de cada uno, todos nosotros.... porque para hacer justicia es algo que debemos participar, directamente la persona... Y frente a la explotación, es una misión que debe preocuparnos, no sólo a la clase explotada, sino a las autoridades, quienes tienen a la mano, se puede decir, el porqué de evitar esa explotación... Y los devotos debemos tratar de colaborar o de contagiar el sentido de solidaridad que debe existir entre los cristianos, o los humanos".

"El principal problema es de no tener trabajo... y la devoción nos ayuda, si nosotros tenemos fe, fe en el Señor que nos va a ayudar a conseguir un trabajo... Y frente a las injusticias debemos amarnos, no debemos ser rencorosos con nadie. Siempre debemos estar unidos... Pero los ricos, tenemos que ir contra ellos, pues, ¿no?, porque ellos son efectivamente los que nos están explotando, nos explotan a nosotros... y nosotros luchamos, todos unidos no sólo los trabajadores y los campesinos sino que todita la población".

"Para salir de la pobreza que todos sufrimos sería necesario, pues, trabajar, ¿no?, con ahinco; nosotros mismos labrarnos, se puede decir, una buena vida con el mismo esfuerzo de nosotros, ¿no?, no esperar el todo, pues, que nos caiga, como se dice, del cielo. Hay que nosotros cooperar también, aunque sea poco fácil, pero de todas maneras tendríamos que cooperar nosotros también... PORQUE la pobreza hay veces que la labramos nosotros mismos, porque no tenemos esfuerzo, o mejor dicho, no tenemos esa gran idea, ese mismo talento para podernos desenvolver. Si no lo tenemos, podríamos nosotros, al

menos buscar personas que nos puedan orientar, para nosotros poder salir de ese letargo en que vivimos, ¿no? Poder adelantar un poquito más".

"Debemos de tener fe y luchar contra los explotadores, todos nosotros que somos pobres, debemos declarar al Señor, para que el Señor castigue a esos explotadores... dentro de la clase trabajadora hay personas que no son religiosas, que no tienen fe, entonces tenemos que darles informaciones a esos hermanos para ayudarlos, porque ellos lo necesitan, y el Señor puede guiarlos a esos compañeros de trabajo".

"Uno de los problemas más graves que sufre Chimbote actualmente es la falta de trabajo, y en los PP.JJ. el agua, la luz, condiciones esenciales... La solución sería crear más centros laborales, centros de trabajo, también que los trabajadores tengan buenos salarios con que puedan vivir, con que puedan comprar por lo menos lo indispensable para poder vivir. También es cuestión estructural. Si algunas estructuras no son cambiadas, aunque creemos más centros de trabajo, vamos a seguir tal vez en la misma situación... Y esta fe que uno sigue al Señor, a uno le da más fuerza, podemos decir, le da más aliciente para poder seguir luchando y poder combatir toda esta clase de injusticia que actualmente está sufriendo nuestra sociedad, y particularmente el pueblo de Chimbote... Y debemos prácticamente, políticamente, identificarnos también con nuestros hermanos que sufren actualmente la explotación, la dominación. A pesar de que adelante la ciencia la técnica, actualmente tenemos hermanos nuestros que viven en la más completa miseria".

El conjunto de estos testimonios muestra una gama de formas de conciencia popular, desde la simple constatación de problemas hasta la referencia a causas estructurales, desde desconocer maneras de enfrentar dichos problemas hasta la afirmación de la tarea histórica de las clases oprimidas, desde un conformismo hasta una vida militante. Pero, cuál es la incidencia de la fe en estas diversas actitudes? Desde una perspectiva teológica, sabemos que la 'calidad de fe' está, en parte, verificada por el comportamiento concreto ante injusticias que contradicen la voluntad liberadora del Padre. Más aún, la fe en Cristo implica una práctica liberadora en vista de la promesa de vida nueva. Pero en el caso de esta devoción, ¿cuál es el potencial histórico de la fe?

De partida, llama la atención que no le atribuyan a Dios la solución de problemas históricos, ni presuponen que Cristo acabará con la desocupación, el alza del costo de vida, etc. La postura de los creyentes es, más bien, que el Señor ayuda a enfrentar estos problemas, y que El acompaña a los que se esfuerzan y a los que tratan bien al prójimo. Aquellos que plantean, más allá del esfuerzo personal, una lucha colectiva de los oprimidos, suelen ver ahí también el acompañamiento de Dios. Por lo tanto, en términos generales, los devotos sienten que el Señor atiende sus peticiones por necesidades concretas y los ayuda en la lucha diaria por sobrevivir y superarse.

Aparece, pues, lo que puede denominarse una 'demarcación ideológica de la devoción' del pueblo. Su potencial histórico está claramente delimitado por las formas de ver y enfrentar problemas -valores que han sido impuestos y que el pueblo ha interiorizado, tales como la primacía del es-

fuerzo personal o la lucha reivindicativa como medio para obtener justicia. Pero, a la vez, es notorio el factor de esperanza que nutre esta devoción. Es decir, en medio y más allá de los condicionamientos ideológicos, hay un malestar profundo ante la injusticia y hay un anhelo de salvación. Esto es mucho más que un deseo ilusorio -es como una certeza que el Señor no desea que la vida continúe así, y además, como una intuición de la voluntad liberadora de Dios.

Al constatar las ambigüedades de este hecho religioso, surge el interrogante sobre los factores que permitirían desenvolver todo su potencial histórico. Es posible sugerir dos: por una parte profundizar en la redención de Cristo que convida a los pobres a su liberación, y por otra parte, la mayor participación en el hecho religioso de quienes sufren y conducen dicha lucha. Estos no son, sin embargo, dos factores paralelos, ya que el segundo es una mediación del primero. Lo importante es, pues, el culto a Cristo muerto y resucitado, y esta fe busca permanentemente los canales concretos, tanto a nivel de racionalidad como de organización para poder poner en práctica la voluntad liberadora del Padre.

### d) Dos rutas

Para terminar, se puede delinear -en forma imaginativa- un contraste entre dos rutas abiertas hacia adelante, con respecto a la devoción al Cristo Morado. Un primer camino pertenece a los 'de arriba'. La procesión es una masa de individuos, y en ella se simboliza la sujeción de lo popular a los cauces dominantes. Los grupos de poder transforman la fe del pobre en un culto policlasista y nacional. El Dios venerado hace favores -en una modalidad mágica- a individuos, y es el fun-

damento del 'orden social'. En un plano idealista -que algunos llamarán 'de fe'- hay una conciliación entre el maltratado y el opresor.

En estas condiciones proliferan mistificaciones, como por ejemplo la siguiente:

"Señor, no nos abandones, tu misericordia y tu santa bendición...

El señor Olivares no contestó esta cadena y tuvo una desgracia de ver su casa totalmente incendiada, encontrándose él en Arequipa...

El general Manuel A. Odría contestó la cadena y, al poco tiempo, fue nombrado Presidente de la República...

El Señor de los Milagros es de Lima, y pronto recibirá sorpresas y se cumplirán sus deseos..." (14)

Un segundo camino pertenece a los 'de abajo'. La procesión es un acto de masas, en que los maltratados, al acompañar a Cristo, expresan su anhelo colectivo de liberación. En esta expresión de fe hay una resistencia simbólica al orden social impuesto sobre ellos, y a la vez, hay una manifestación pública de fidelidad a la voluntad liberadora del Padre. En el acto de masas, los pobres piden perdón por sus propios pecados y por los pecados de sus amos. El pueblo crucificado hace también súplicas concretas y celebra la fuerza que da el Espíritu.

En este contexto, se descubren modalidades nuevas, como por ejemplo, 'cargan' el anda aquellos hermanos y hermanas

<sup>(14)</sup> Esta es la parte sustancial de una hoja anónima, que lleva como título: Cadena del Señor de los Milagros.

del Señor que están más maltratados. Durante la novena y la procesión, tomarán la palabra y realizarán gestos simbólicos quienes sean ejemplares en su entrega y sacrificios en la dura trayectoria de los pobres hacia el Reino prometido. Y la masa devota del Señor de los maltratados, avanza con un canto:

"Cuando el pobre nada tiene y aún reparte, cuando un hombre pasa sed y agua nos da, cuando el débil a sus hermanos fortalece, VA DIOS MISMO EN NUESTRO MISMO CAMINAR.

Cuando crece la alegría y nos inunda, cuando dicen nuestros labios la verdad, cuando amamos el sentir de los sencillos, VA DIOS MISMO EN NUESTRO MISMO CAMINAR.

Cuando el pueblo se organiza y lucha unido, cuando vence con sus luchas la opresión, cuando implanta la justicia para todos, VA DIOS MISMO EN NUESTRO MISMO CAMINAR".

.

# Religiones latinoamericanas: un lugar teológico

# 1. APROXIMACION HISTORICA

La religión popular (en adelante RP) es un conglomerado multifacético, y se distingue de la religión de grupos acomodados. En México, Centro y Sud-América, y también en naciones sud-curopeas, la RP interactúa intensamente con la Iglesia Católica, pero junto con esto muchos otros factores la condicionan. Ella está marcada, en América Latina, por grandes procesos: desigual y expansiva modernización, crisis global y honda inquietud espiritual, migración, urbanización, culturas emergentes, movimientos sociales, mayorías empobrecidas y con identidad creyente, Iglesia en renovación y su contraparte conservadora, consolidación de otras denominaciones, creciente pluralismo ideológico.

En términos generales, los contenidos de la RP son: creencias en seres sagrados, relatos maravillosos y mitos, símbolos y ritos en torno a necesidades básicas, normas, organización interna, ética, esperanza de salvación. Estos elementos son consignados y examinados críticamente por la teología, en base a la Revelación comunicada por la Iglesia. La teología latinoamericana hoy tiende a apreciar la RP como un modo común de practicar la fe y ser Iglesia, con sus transparencias y oscuridades.

Antes de continuar, una advertencia. El modo de existir y pensar popular es integrador; ve diferentes dimensiones pero todas ellas formando un conjunto. Por eso, no concibe la religión como suelen hacer los científicos. El pueblo piensa relaciones y oposiciones complementarias. Por ejemplo, seres humanos y sobrenaturales son definidos por sus mutuos contactos y no tanto por lo que es cada uno. Es pues bien distinto a los presupuestos de un análisis occidental. Aunque este análisis es empleado en lo escrito a continuación, la intención de fondo es asumir el sentir y pensar popular sobre su religión.

El concepto de *religión* hace referencia a un amplio patrimonio histórico, a prácticas socio-culturalmente situadas entre la deshumanización y la liberación. En relación a la fe cristiana, la RP no es una degradación ni está opuesta a ella. Más bien, la RP enriquece la tradición cristiana y ha sido fecundada por ésta. Según Carlos Mesters: "la religión es como un hilo a través del cual pasa la electricidad de la fe".

El calificativo de *popular* señala la vivencia religiosa de la inmensa mayoría, con sus notas familiares, económicas, culturales, políticas, morales. También señala una realidad con-

flictiva, ya que es una multitud empobrecida, sufre opresión, tiene experiencias de auto-destrucción, de subordinación a grupos dominantes, de fatalismo, de sectarismo fanático; todo lo cual influye en algunas de sus formas religiosas. Por otra parte, resiste, crea comunidad, genera su sabiduría, da sentido a la vida, se articula como pueblo, constituye organizaciones, diseña alternativas. En estas dinámicas se desenvuelve buena parte de la RP.

Estos conceptos genéricos merecen unas precisiones.

Nuestra aproximación a la RP es histórica, y por eso no la cosificamos ni la limitamos a lo sagrado. Su especificidad es la del sujeto colectivo y creyente, cuyas prácticas son distintas aunque dialécticamente ligadas a las de élites y de organismos eclesiales. Es un sujeto con una gama de características: afectivas, étnicas, ideológicas, económicas, políticas, estéticas, rasgos de generaciones, sexos, idiomas, educación, y tanto más que sella su religión y sus muy variadas expresiones. Por eso no cabe reificar la RP; se trata de sujetos y de relaciones; es como un gigantesco espejo con todas las imágenes, rostros y colores de la realidad.

Ahora bien, ¿qué está contrapuesto a la RP? Algunos dicen que la secularización: una manera de actuar y pensar sin referentes religiosos. Pero el comportamiento popular suma elementos (aunque parezcan incompatibles) cuando ellos ayudan a sobrevivir. Su actuar mágico suele ir acompañado por una asimilación de la ciencia contemporánea. Por consiguiente, la disputa principal no es entre RP y secularización, sino más bien entre RP y la religión

sustentada por élites dominantes. Estas extirpan la RP, y cuando ello no es posible, la manipulan, absorben, sustituyen.

Otra precisión es que el concepto de RP es más acertado y amplio que el de catolicismo y cristianismo popular, dado el mayor o menor grado de sincretismo (no sólo en fenómenos así llamados) en cada expresión creyente. Es algo evidente en regiones indígenas y afroamericanas, y también en multitudes urbanas, y en gente ilustrada (que acusa a la masa de ser sincrética). Esto muestra, por el lado del sujeto popular, cómo se integran varias tradiciones humanas, y por el lado de agentes evangelizadores, sus logros inculturadores.

Además, el concepto de RP forma parte de muchas disciplinas y ninguna puede apropiársela. Cada ciencia social descubre algo de su riquísima significación; también la teología se ocupa de ella. Vale advertir que la RP, como todo producto del pueblo pobre, exige una reflexión rigurosa y, a la vez, respeto a su 'otroriedad' y a su maravillosa e irreductible simbología.

Como se trata de un sujeto popular que ha recibido la tradición cristiana, hay varios ensayos teológicos sobre la RP. Difieren por sus presupuestos, tanto en la hermenéutica del hecho religioso como en sus perspectivas socio-culturales. Resaltan, durante las últimas décadas, cuatro tipos de ensayos:

- en el contexto avasallador de la modernidad, una corriente teológica entiende la fe como opción personal y lúcida, contrapuesta a una religión ritualista y deshumanizante que estaría en decadencia; se piensa que la masa, en términos globales, esta alienada; se emplean argumentos bíblicos y doctrinarios para postular que la RP sea sustituída por una 'fe verdadera'.

- otra perspectiva pone a la RP en función de la estructura eclesiástica; criticándola por supersticiosa y por insuficiente adhesión a la doctrina oficial; por eso busca purificarla, adoctrinarla, e integrarla a la Iglesia, para que ésta sea más poderosa y homogénea; el pueblo es visto como subordinado a las élites que conducen la sociedad.
- una visión común, en la actual renovación pastoral, exalta la religión y cultura de las mayorías, en un sentido populista; se presupone que el Evangelio ha sido asumido por la población latinoamericana y que es un dinamismo transformador de una realidad injusta; esta teología, aunque cuestiona aspectos de la RP, principalmente la legitima y promueve.
- en la óptica de la liberación el apriori es la revelación acogida por el pueblo de Dios mayormente pobre; se presupone que el pueblo, en cuanto oprimido, tiene una religión desvirtuada, y en cuanto solidario, su RP expresa identidad, alegría, esperanza; en este sentido ella contribuye a que el pueblo sea gestor de la evangelización y de la teología; esta visión no está centrada en lo religioso sino en la práctica social y creyente del pueblo, y en este marco ubica a la RP y su fecunda sabiduría.

Finalmente cabe aclarar por qué tantos ven la *RP como* problemática. Hagamos recuerdos de nuestra intrincada historia. En contraste con el Oriente cristiano, caracterizado por je-

rarquía y fieles que comparten piedad, liturgia y doctrina, el Occidente cristiano muestra continuas rupturas entre estratos eclesiales. Esto ocurre a pesar de la calidad del catolicismo, al adaptarse y regenerarse en cada cultura, pueblo y época. En este panorama ocurren tensiones y distanciamientos.

Con la oficialización imperial del cristianismo (s. IV) e implantación en la Europa occidental (s. VIII), es nítida la alianza entre religión y poderes sociales que se distancian de la gente común y su religiosidad (incluyendo elementos germánicos y de otros orígenes). Durante la Edad Media hay una efervescencia de RP con el culto a santos, peregrinaciones, asociaciones comunitarias laicas, movimientos de crítica socio-religiosa (algunos de los cuales llegan a la herejía). Las brechas van aumentando hacia fines de la Edad Media y sobre todo con el Renacimiento y su humanismo elitista. A partir del Concilio de Trento (s. 16) hay más control sobre la práctica y mentalidad popular. La Contrarreforma en parte restablece lazos entre lo oficial y lo popular (en disputa con un protestantismo que rechaza la religiosidad de la masa). Luego, con la ilustración y sus excesos racionalistas hay una real ruptura entre la religión eclesiástica y la religión de los 'ignorantes' con sus ritos y concepciones equivocadas (1).

En síntesis, la RP es juzgada como problemática por sectores pudientes y jerarcas, tienen un abanico de juicios; y les importa muchísimo mantener su poder y prestigio sobre el

<sup>(1)</sup> Ver obras de B. Plongeron (ed.), La religion populaire dans l'Occident chrétien, y Le christianisme populaire (editadas en Paris, 1976), y de L. Maldonado, Génesis del Catolicismo Popular, Madrid: Cristiandad, 1979.

pueblo. Desde el punto de vista de las mayorías, la RP no es un problema; se trata de sus costumbres y su vivencia de fe. A veces inventa corrientes de reforma socio-eclesial. Cotidianamente sufre problemas y elabora respuestas religiosas a ellos (actividades que otros catalogan como supersticiones). En algunas ocasiones asume posturas heréticas. Pero generalmente contribuye a la vitalidad eclesial, como por ejemplo, opción comunitaria y por el pobre en una serie de movimientos medievales, definiciones marianas modemas, expresiones culturales del gozo pascual.

En la enmarañada historia de la RP resaltan tanto tradiciones como novedades. En el caso de la población española, hay herencias feudales propias, visigodas, árabes, e incontables tradiciones regionales y locales. Aunque hoy es una población estremecida por la secularización, ésta no parece disolver lo religioso y mágico (procesiones de Semana Santa en Andalucía, etc.) pero sí toma distancia de parámetros eclesiásticos. Durante estos treinta años de modernización capitalista, la RP encuentra nuevos rumbos. En las amplias capas medias disminuye su experiencia devocional y crece la incertidumbre y la no creencia. También es cierto que multitudes recrean fiestas de santos, peregrinaciones y otros ritos. En fin, la identidad católica forma parte de la cambiante realidad española (2). También en la modernidad latinoamericana se constatan crisis y rearticulaciones de la RP.

<sup>(2)</sup> Esta realidad compleja es expuesta por: L. Maldonado, Religiosidad popular, Madrid: Cristiandad, 1976, J. Martín Velasco, La religión en nuestro mundo, Salamanca: Sígueme 1978; I. Moreno N., La semana santa de Sevilla, Sevilla: Serv. de Public. del Ayuntamiento, 1982; número de Social Compass, Catolicismo popular en España, XXXIII/4 (1986).

### 2. FUENTES Y TORRENTES

En nuestro continente hay una transformación capitalista y una variedad de procesos político-simbólicos. Con respecto a la RP, sus tradiciones y sus vetas contestatarias son incorporadas en la dinámica de la modernidad, aunque importantes rubros de la RP expresan la resistencia y creatividad del pueblo.

Unos indicadores del Brasil (3). En la crisis del siglo 19, que lleva al establecimiento de un capitalismo agrario, la religión católica aporta una organización de la vida colectiva. Es un fenómeno llamado 'romanización': los clérigos cancelan iniciativas anteriores del laicado, y se implanta una concepción, culto y moral más individualista. Brotan movimientos mesiánicos amazónicos y rurales con rasgos contestatarios. A comienzos del siglo 20 nace la religión Umbanda, con raíces autóctonas y africanas, pero que adquiere un carácter nacional y moderno. Hay una gran creatividad de bases en el tradicional candomblé de la población negra, en cultos de sanidad, formas orientales, espiritismo, grupos evangélicos, misticismo y éxtasis pentecostal, devociones católicas y nuevas asociaciones urbanas. Se regeneran tradiciones populares,

<sup>(3)</sup> Algunos de los excelentes estudios recientes: R. Bastide, Religioes africanas do Brasil, Sao Paulo: Pioneira, 1971; M.I. Pereira de Queiroz, O messianismo no Brasil e no mundo, Sao Paulo: Alfa-Omega, 1977; J. Gomes C., y L. Nogueira N., O messianismo no Brasil contemporáneo; C. Rodríguez Brandao, Os deuses do povo, Sao Paulo: Brasiliense, 1980; F.C. Rolim, Religiao e classes populares, Petrópolis: Vozes, 1980; VV.AA., Religiosidade popular e misticismo no Brasil, Sao Paulo: Paulinas, 1984; P. Ribeiro de Oliveira, Religiao e dominaçao de classe, Petropolis: Vozes, 1985 (cuyas conclusiones recogemos en este texto).

que en parte se articulan y acomodan a la transformación moderna, y en parte constituyen instancias simbólicas alternativas.

A lo largo del continente la trayectoria de la RP católica tiene dos matrices principales, que corresponden a etapas de nuestra historia. Son matrices que van modelando las fuentes indígenas, mestizas, negras, rurales, urbano-marginales, y de las capas medias.

## a. Tradiciones coloniales y modernas

La matriz de tradiciones coloniales. Es portadora de una religiosidad de cristiandad, con rasgos vigentes hasta hoy. Los creyentes han recibido una doctrina tridentina. Abundan cultos a santos y las identidades sociales se expresan en torno a ellos. Hay sumisión al orden social y una actitud de resignación apoyada por la religión. Por otra parte, clandestinamente, la población preserva ritos autóctonos y varios modos de sincretismo que penetran en el catolicismo popular. Son intensas las representaciones de cielo e infierno. Toda esta herencia colonial está viva, aunque transformada (por ejemplo, imágenes de María impuestas por los colonizadores son hoy patronas (y generalísimas!) de las naciones latinoamericanas).

La matriz de *tradiciones modernas*. Una religiosidad en que cada individuo se siente responsable de su fe. Hay un deterioro de lo comunitario. El contexto es liberal, racional. La población escoge entre varios tipos de religión, o abraza absolutos e fdolos secularizados. La Iglesia pone acento en conocer la doctrina, recibir los sacramentos, tener la moral de

un buen ciudadano acatando el orden social. Pero los cauces de la RP son más anchos que los esquemas oficiales. Proliferan asociaciones y prácticas centradas en devociones, donde es protagonista la persona común. Se desarrollan ritos dirigidos por líderes religiosos de base. Aparecen santos no-oficiales pero con amplia veneración (Difunta Correa en Argentina, 'animitas' en Chile, Sarita Colonia en el Perú, el Dr. Hemández en Venezuela, el Niño Fidencio en México, etc.).

Estos contextos históricos y tipos de tradiciones van configurando la RP católica. Son tradiciones diferentes. Por ejemplo, la cofradía de raigambre colonial, con muchos casos en que indígenas, negros, mestizos, creaban espacios propios; en contraste, asociaciones de piedad moderna, como la Legión de María, Neo-catecumenales, grupos de oración carismática, y otras redes actuales dependientes de la jerarquía. Pero también hay conexiones entre formas de diverso origen y significación. Un santo con rasgos señoriales llega a ser objeto de culto según necesidades modernas como el éxito comercial o el prestigio de una clase social. O la creencia en el Crucificado -muy difundida durante la Colonia- que en los actuales asentamientos urbanos pasa a ser creencia en cruces protectoras de los marginados.

Con este transfondo de varios siglos y de mucha complejidad se han forjado las fuentes de la RP. Sin olvidar las particularidades en cada región del continente ni el tejido de factores subjetivos y objetivos en cada coyuntura, podemos anotar unas constantes.

# b. Fuentes vigentes

Fuentes indígenas y mestizas. A pesar de siglos de escandalosa expoliación, estos grupos tercamente sobreviven y son rebeldes. Los grupos de mayor peso son el andino-quechua, el conglomerado de etnias de Centroamérica y México, y centenares de pequeños grupos nativos amazónicos. En sus universos simbólicos resaltan lo comunitario y lo ético, el culto a los antepasados y a espíritus buenos y malos, la hechicería, creencias y celebraciones en torno al ciclo vital y al ciclo agrícola -en especial a la Madre Tierra. Según tipos de contactos con evangelizadores, y según el grado de solidez cultural, han asumido y reinterpretado el cristianismo introducido en sus culturas. Tanto lo autóctono como lo mestizo contribuyen muchísimo a la RP (p. ej. danzas en fiestas religiosas). Aunque lo mestizo y lo ladino continuamente violenta las raíces autóctonas, de hecho también es portador de lo indígena y lo introduce en la realidad nacional.

Fuentes afro-americanas. Las más macizas son del Caribe, norte de Sud-América, y sobre todo vastas regiones del Brasil. Están marcadas por imborrables llagas de la esclavitud, y luego por su utilización en el desarrollo industrial-urbano. Sin embargo, son fuentes de identidad y de creatividad extraordinaria. Resaltan experiencias de trance y de ser poseídos por espíritus (lo cual dignifica e integra a personas y comunidades); culto a Orixás (en el candomblé de Bahía y el Noreste) y a Loas (en el vudú haitiano), con ciertos vínculos a elementos cristianos; la sanación física, síquica y espiritual; asociación socio-religiosa, festejo e identidad como negros. Aunque la mayoría se autocalifica como católicos, la

verdad es que a partir de raíces africanas han forjado sus propios sistemas religiosos, como el vudú y el candomblé.

Fuentes rurales. Principalmente han reproducido el catolicismo implantado por españoles y portugueses. Han sido desarrolladas por un campesinado que hasta mediados de este siglo constituía 3/4 partes de la población; por eso la RP ha tenido un gran carácter rural. Estas fuentes, en comparación con la indígena y la negra, tiene menor iniciativa creadora. Pero ha contado con abundante liderazgo laical, actividades rituales en los hogares, capillas y santuarios, formas artísticas (como el canto religioso) y mucho festejo. En cuanto a la moral social, hay actitudes de resignación. Las élites urbanas siempre las han despreciado, tachándolas de atrasadas; ante esta agresión, la tradición rural tiene una capacidad de resistencia; en su arte y folklore se suele criticar a los poderosos, y afirmar la solidaridad y triunfo de los postergados.

Fuente urbano-marginales. Están más articuladas a la formación capitalista en nuestras sociedades; pero son fuentes que siempre descubren brechas de libertad. Su abanico de manifestaciones religiosas se da en referencia a una verdaderamente heroica lucha por sobrevivir y a una cotidiana precanicada. Un denominador común es buscar seguridad e identidad. La multitud migrante a la ciudad recrea costumbres (lazos de reciprocidad, medicina autóctona y mestiza, fiestas con algunos rasgos de la herencia rural, etc.). La piedad privada y familiar se desenvuelve en medio de una cadena de emergencias. Brotan nuevos sincretismos y visiones del mundo. Algunos de estos marginados se integran a comunidades de base, católicas o evangélicas. La mayoría tiene contacto sólo eventual con la estructura eclesiástica. Se

mantienen ciertos rasgos indígenas, negros y rurales, pero se trata de nuevas formas, masivas y emergentes. Como más de la mitad de los latinoamericanos son urbano-marginales, su RP es la predominante.

Fuentes de las capas medias. Sobresalen en México, Brasil y el Cono Sur. Asimilan retazos de las herencias ya mencionadas, pero lo específico de mestizos, ladinos y grupos medios es su modo de ser 'progresista'. La actividad económica, política, cultural, afectiva, religiosa, tiene como meta vencer la pobreza y lograr un bienestar. Así, recurren a seres sagrados para ascender socialmente, sentirse bien, resolver sus problemas. Algunos ingresan a religiones de status social, como los Mormones y los Testigos de Jehová, o a prácticas espiritistas y esotéricas. Otros tienen contacto con clero y religiosas en instituciones educacionales, lo que les permite cierto conocimiento de la doctrina. Un sector de la clase media se ha sumado a la causa de los pobres, y reencuentra una religión de liberación.

Estas cinco fuentes de la RP tienen -según zonas- mayor o menor contacto entre ellas, y rasgos de la matriz colonial y la matriz moderna. Aquí hemos recalcado los protagonistas. Otro enfoque es examinar mentalidades religiosas del pueblo y compararlas con la doctrina eclesial. Sin embargo, lo vital de las tradiciones es el protagonismo social y creyente de amplios sectores populares. Además, son tradiciones que contribuyen a la evangelización. es más, las fuentes religiosas de los pobres son imprescindibles en una profundización de la vida cristiana, para fortalecer la familia, en las responsabilidades políticas, en grupos y liderazgo popular, en movimientos apostólicos y en corrientes de espiritualidad, en organismos y

servicios eclesiales. Se trata de fundamentos para un modo de ser auténtico.

### c. Herencias culturales y evangelización

¿Qué relación hay entre ellas? Se trata de costumbres y símbolos latinoamericanos, con aspectos positivos y aspectos negativos, generalmente impregnados de cristianismo. salvo excepciones como algunas zonas selváticas o como amplios sectores urbanos arrastrados por el secularismo, se trata de tradiciones que no son pre- ni anti- cristianas. La relación entre ambas puede ser apreciada desde los dos lados.

Desde el lado de la institución eclesial, la postura más lúcida no es autocomplaciente. Se subraya lo por hacer. Así lo ha planteado Pablo VI: evangelizar "en profundidad y hasta sus mismas raíces" las culturas (Evangelii Nuntiandi, #20). Esto no es fácil. Es una evangelización con inmensos retos (EN, #26, 27, 63). Fidelidad al contenido trinitario y salvífico de la evangelización, que no debe ser desvirtuado en la necesaria adaptación y traducción. Y, a la vez, evangelizar con la lengua, signos y símbolos, y respondiendo a las cuestiones que plantea el pueblo.

Este reto es reafirmado y radicalizado en la conferencia episcopal de Puebla: el pueblo con su RP es sujeto (y no sólo objeto) de la evangelización (Puebla #224, 396, 450, 910, 934, 959, 1147).

Estos principios globales invitan a hacer un discernimiento de dichas tradiciones: indígenas y mestizas, negras, rurales, urbano-marginales, capas medias. Es decir, discernir si ellas son o no son receptivas a los contenidos cristianos, y en qué sentidos ellas aportan o no aportan a la vivencia cristiana. Es una evaluación no de cada detalle sino que centrada en el sujeto creyente, en su práctica del amor mediante formas socio-culturales. Esta tarea incluye una convocación al pueblo fragmentado, al tener tantas tradiciones, a respetar cada una y a construir una unidad en la fe que las dinamice a todas.

Desde el lado de personas e instituciones populares marginadas también se aprecia el vínculo entre las herencias culturales y la evangelización. Los marginados por la cultura y religiosidad oficial, cuando son evangelizados, la Palabra de Dios les da una dignidad radical. Una evangelización que dialoga con las culturas del pueblo, con sus lenguajes y símbolos, permite que el pueblo sea receptor y portador de la Buena Nueva. Así las tradiciones de los pobres de hoy entran en la dinámica de la fe cristiana y su transmisión a todos los pueblos de la tierra.

Es pues una exigente correlación entre culturas y mensaje cristiano. El gran modelo es San Pablo. Fue absolutamente fiel al mensaje que no es asunto humano ya que viene de Dios. El Evangelio es la norma para el evangelizador, y no al revés. Pero en la comunicación del mensaje divino Pablo asume la condición socio-cultural, afectiva, espiritual, del judio, del helenista, del cristiano. Este modo de comportamiento implica en las condiciones actuales de América Latina, una nueva evangelización. Por ejemplo, que el negro desde el modo de ser negro evangeliza; que el agente pastoral de clase media y mentalidad criolla, con sus buenos valores, anuncia a Cristo. Todos están llamados a testimoniar

la revelación de Dios, sin tergiversarla, y que ese testimonio sea inculturado y que tenga eficacia histórica.

# d. Nuevos torrentes

Además de las viejas y nuevas fuentes de agua fresca -ya anotadas- hay torrentes de nuevas expresiones de RP <sup>(4)</sup>. Tienen diversos orígenes y trayectorias. Tienen continuidad y también rupturas con las fuentes ya nombradas. Casi siempre

<sup>(4)</sup> Entre los muchos análisis de la RP contemporánea, unos ejemplos. Líneas metodológicas trazadas por R. Vidales y T. Kudó, Práctica religiosa y proyecto histórico, Lima: CEP, 1975; O. Maduro, Religión y conflicto social, México: CRT-CEE, 1979; C. Parker, Religión y clases subalternas urbanas en una sociedad dependiente, (tesis en Lovaina, 1986) y 'Mentalidad popular y religión en América Latina', Opciones (Sigo., Chile) 11, 1987, pgs. 52-92; y las pistas metodológicas de C.R. Brandao en sus docenas de trabajos. El protestantismo y evangelismo popular es examinado por C. Lalive, El refugio de las masas. (Santiago: Pacífico, 1968), y J.P. Bastien (artículos en Cristianismo y Sociedad, 68 (1981), 7-11, 76 (1983), 13-24, 85 (1985), 61-68, 88 (1986), 41-56). H. Assmann, La Iglesia electrónica y su impacto en América Latina, Costa Rica: DEI, 1987, inicia un campo de estudio. En el Perú, bastantes estudios sobre la religión de la masa; p. ej. : M. Marzal, Estudios sobre religión campesina, Lima UC, 1977; D. Irarrázaval, Religión del pobre y liberación en Chimbote, Lima: CEP, 1978; J. Regan, Hacia la tierra sin mal, estudio de la religión del pueblo en la Amazonía, Iquitos: CETA, 1983; J.L. González, La religión popular en el Perú, Cusco: IPA, 1987. Cambian las fiestas católicas; por ejemplo las de mayas guatemaltecos (W. Smith, El sistema de fiestas y el cambio económico, México: FCE, 1977), las de mestizos bolivianos (X. Albó y M. Preiswerk, Los señores del gran poder, La Paz: CTP, 1986), las de comunidades brasileras (A. Zaluar, Os Homens de Deus, Rio de Janeiro: Zahar, 1983). Análisis de nuevos santos; como la mujer muerta de sed que amamanta a su hijo (S. Chertudi y S. Newbery, La difunta Correa, Buenos Aires: Huemul, 1978). Trabajos sobre el auge del sincretismo "Umbanda', por D. Brown, P. Fry, R. Ortiz, F. Giobellina. Es una lista interminable de estudios sobre una RP dinámica y cambiante.

muestran una creatividad del pueblo y un relativo distanciamiento de la religión de las élites. Resaltan algunos torrentes por sus cauces a nivel continental.

Sincretismos modernos. Algunos sincretismos llegan a ser una religión escrita, establecida, nacional; como la Umbanda, una síntesis de elementos propios brasileros con algo de cristianismo y espiritismo europeo. Pero lo más común es una práctica sincrética eventual, que coexiste con la afiliación a un sistema religioso mayor. Tanta familia cristiana, ante una enfermedad, acude a quien sana con recursos de otras tradiciones religiosas. Tanta participación eventual en creencias y ritos de otras iglesias o de otras formas de religión, o recibiendo el impacto de sus programas de televisión y radio. Por lo tanto, a veces son dos sistemas simbólicos que interactúan para constituir uno nuevo, como el indígena-cristiano en zonas rurales. Otras veces son sincretismos puntuales; al experimentar una brujería; o para ganar más dinero rezar a quien se le atribuye poder para eso; o en un peligro, aplacar con ritos una divinidad de la naturaleza; o en el culto a los muertos.

Creencias funcionales. Son creencias que según convicciones de cada persona resuelven necesidades humanas. En la vorágine contemporánea, las mayorías carecen de estabilidad sico-social, y no son bien atendidos por los organismos religiosos. Desarrollan pues sus propias devociones, en santuarios, en oratorios familiares o de un barrio, y hasta en espacios profanos. Hay diversas actitudes, desde una invocación a una imagen para obtener los alimentos del día, hasta una devoción para enriquecerse. Un ejemplo, que aparece a menudo en los periódicos:

"Oración a Santa Clara. Hacer tres pedidos, 1 de negocios y 2 imposibles. Aun sin tener fe, será atendido. Rezar 9 días, 9 Ave Marías, con una vela encendida, dejar que se consuma toda. Tu devota N.N.".

Es una gama de creencias; cada caso tiene sus condicionamientos y significados, pero el meollo es lograr algo concreto.

Cultos a espíritus. La población latinoamericana asimila el pragmatismo científico y en forma paralela (¿o complementaria?) tiene una intensa relación con espíritus. En regiones indígenas y mestizas, espíritus benignos y malignos intervienen en todo. Las multitudes urbanas son muy aficionadas al espiritismo, acudiendo a centros que atienden a cada individuo aproblemado. En cultos afroamericanos hay intensísima relación con los espíritus, 'Loa' en el vudú, 'Esú' e 'Irunmalé' en el culto nagó. El contacto con estos seres, en vez de ser tachado de animismo primitivo o fanatismo alienante, puede ser apreciado como simbología de contradicciones reales, significadas como poderes benéficos y maléficos.

Comunidades evangélicas. Varias denominaciones, y sobre todo las pentecostales, aportan a estratos medios y pobres una sanación espiritual, física y social, asistencia material, seguridad comunitaria, líderes propios. Constituyen una corriente cada vez mayor de RP. Son sectarias, en parte como autodefensa ante un mundo hostil; proselitizan, y se consideran salvados (y califican a la masa de otros creyentes como condenados). Muchos se segregan de las organizaciones po-

pulares y de todo lo considerado como política; así se ahondan divisiones en el pueblo.

Comunidades católicas de base. Las vigorosas CEB's forjan un nuevo modelo de RP, con su reflexión bíblica, celebraciones, compromiso social; y algunas de ellas también redescubren y reformulan tradiciones religiosas. Por otra parte hay incontables asociaciones, como las que hacen novenas, dan culto a una imagen, hacen obras caritativas, realizan velorios, hacen un viaje a un santuario. Son también comunidades; con gran vitalidad en algunos lugares, o se están deteriorando, según su tipo de liderazgo y su respuesta a las necesidades reales de la gente. El laicado, y en especial mujeres y jóvenes, motivan y dirigen estas agrupaciones.

Estas y otras nuevas formas de RP demuestran, así como las fuentes antes descritas, el protagonismo popular y el dinamismo del campo simbólico.

### e. Contribución teológica

Las fuentes y los nuevos cauces de RP, junto a la correlación entre culturas y evangelización, ofrecen fabulosas vetas de reflexión cristiana. La comprensión de la Revelación y la fe en Dios vivida en la historia tiene sus 'lugares teológicos': liturgia, Padres de la Iglesia, Magisterio, teología, 'sensus fidei' del pueblo de Dios; en todos ellos hay una presencia de la RP. También el acontecer histórico en el sentido de 'signos de los tiempos' constituye un lugar teológico (5). Este incluye el

<sup>(5)</sup> Un 'signo de los tiempos' abre los ojos a la presencia y revelación de Dios en la historia concreta (ver Mt 16: 1-4). Es una buena veta de la teología conciliar: "escrutar a fondo los signos de los tiempos e inter-

vasto acontecer religioso. Por consiguiente, a la inteligencia de la fe aporta el 'sensus fidei' de los miembros de la Iglesia, y también aporta el signo de los tiempos que es el acontecer religioso en todas sus dimensiones humanas y espirituales. La RP no es pues sólo objeto de reflexión; ella contribuye con preguntas y contenidos sustanciales a la teología.

Estas afirmaciones tienen bases sólidas. En efecto, la revelación cristiana muestra la voluntad de Dios de salvar a toda la humanidad en Cristo. En este camino salvífico se encuentran: indígenas, mestizos, criollos, afroamericanos, campesinado, capas medias, muchedumbres urbanas, cada cual con sus tradiciones religiosas. Es cierto que pocos participan plenamente en la Iglesia, establecida por Dios como maestra y como sacramento de salvación. Pero la salvación tiene un carácter universal y la fe es ofrecida eficazmente a todos; así se manifiesta en el sufrimiento de las mayorías que generosamente sobrellevan las cruces de los demás y en la solidaridad del pueblo que comparte vida y alegrías.

Más precisamente, el signo de los tiempos que suscita teología no es un aspecto religioso de la existencia, sino toda la pasión y vida nueva en los pueblos. Es una pasión y resurrección presentes simbólicamente en la RP. La Iglesia latinoamericana hoy da testimonio de los rostros de Cristo en el pueblo pobre y en la dignidad que Dios da a todos (Puebla, #31-39, 316-319, 333-334); cabría añadir los rasgos de

pretarlos a la luz del Evangelio" (Gaudium et Spes, #4 y cf. #11); también en la tarca ecuménica (Unitatis Redintegratio, #4) y en la vida del laicado y la política (Apostolicam Actuositatem, #14). Este tipo de reflexión es ahondado por los Obispos en Medellín y en Puebla; y en la teología latinoamericana.

Cristo en las religiones de los pobres, negros, indígenas, mujeres, ancianos, obreros, clase media, etc. Por otra parte, la Iglesia denuncia idolatrías contemporáneas, dada la absolutización de la riqueza, el poder y tanto más (Puebla, #491-506). Estas formas de idolatría penetran el campo religioso popular.

Por lo tanto, se hace una lectura de signos cristológicos, signos de como la humanidad abraza o rehuye el camino de salvación. No se trata aquí de una presencia o ausencia, en la RP, del conocimiento de Cristo. El camino de salvación se evidencia en las muchas maneras en que el pueblo vive o no vive (y además comprende o no comprende) la pasión y resurrección en Cristo. Con esta clave de lectura puede hacerse un buen discernimiento de la práctica creyente del pueblo.

Por ejemplo, los pueblos latinoamericanos tienen memoria de hondas humillaciones y miserias, y en contraposición a ellas, atesoran encantadoras pequeñas costumbres sociales y formas de piedad. Con este 'tradicionalismo' de lo propio se sienten a gusto y saborean algo de libertad. Un aspecto es la tradición de acontecimientos maravillosos, de milagro. La memoria popular esta llena de toda clase de milagros y encuentros con seres fascinantes. ¿Es una huída del mundo? ¿Es una fantasfa dañina? Más bien es creer en el triunfo de la vida; es afirmar espiritualmente la mutación del orden vigente. El milagro, para el pobre, tiene un sentido de utopía y de cambio histórico. También es un signo actual del Reino de Dios (como lo fue en la práctica de Jesús). Pero hay casos en que el milagro esta visualizado en términos deshumanizantes. Por ejemplo, se considera milagroso un culto al dinero; en el caso del santuario de Urkupiña (Bolivia), junto a la multitud humilde hay grandes narcotraficantes que atribuyen a la Virgen María su 'milagroso' enriquecimiento.

Con respecto a los que hemos llamado torrentes de RP. éstos invitan a reflexionar -entre otras cosas- en el Espíritu Santo, y también en los espíritus malignos. Los nuevos sincretismos, las comunidades evangélicas y las católicas, los vínculos de tantas personas con los espíritus, expresan dimensiones carismáticas en el pueblo de Dios. Son como dones del Espíritu en la construcción de una civilización del amor (cf. 1 Cor 13: 1-13). Por otra parte, formas sincréticas que llenan a personas de miedo, devociones funcionales a una meta egoísta, ritos que absolutizan elementos seculares, y otros hechos semejantes contienen una mentira religiosa (como esa oración a Santa Clara), o al homicidio (en la intención de algunas brujerías), o en la idolatría hacia la burguesa 'seguridad nacional', o en tanto espiritualismo que cierra los ojos a la historia. Son como rastros del demonio en el acontecer contemporáneo.

Finalmente, la RP, en cuanto tiene como protagonistas a los pobres y postergados, es un lugar teológico sumamente revolucionario. Cuando los últimos son maestros de teología, ésta avanza en profundidad. Se toma en serio el misterio de Dios en la vida cotidiana de los marginados, y sus miserias exponen la crueldad en la pasión de Cristo y sus seguidores, y la belleza del pobre manifiesta la gloria de Dios. Todo el vasto campo religioso constituye un signo de los tiempos y es materia prima de la teología. Por eso, cada vez más, el pobre con su historia y su universo simbólico aparece en eventos y escritos teológicos. Cuando no es así, la tarea de reflexión

permanece incompleta y segregada de la fe del pueblo de Dios.

Aunque estos signos de los tiempos son muy precisos y particulares, tienen una densidad universal. Se trata de la humanidad sufriente, con sus religiones, en el llamado Tercer Mundo y también sufriente en los otros mundos. Es universal y ecuménica. La porción de la humanidad que pertenece a la Iglesia cristiana reflexiona ecuménicamente cuando dialoga y comparte acciones con las mayorías que vibran con otras tradiciones religiosas. Así se descubren cantidad de caminos hacia una vocación común a la salvación. No se trata de un relativismo en que cada religión valdría igual y en que no importa carecer de religión. El relativismo es cancelado por el acontecimiento de Cristo, manifestación concreta y universal del Dios de amor. Este acontecimiento es testimoniado por la Iglesia sin agredir a otras religiones, ni mediante un imperialismo cristiano (errores lamentables en la historia occidental).

La *Iglesia* es sacramento universal de salvación y maestra de la fe no por un afán hegemonizador en el campo religioso, sino por un humilde servicio sacramental y docente. Ella es signo del amor de Dios en la historia y en la eternidad. En este contexto, la teología de la Iglesia busca señales de cómo cada religión, y también la RP cristiana, está o no está en la ruta de la salvación gracias a la providencia de Dios.

Pasemos a continuación a ver componentes bíblicos y magisteriales de esta reflexión.

# 3. RELIGION POPULAR, BIBLIA, MAGISTERIO

Aunque hoy crece el respeto hacia la RP, para muchas personas una fe madura esta contrapuesta a la religión masiva, y los evangelizadores que enseñan la verdad están en un lado y la población con escaso conocimiento doctrinal está en otro lado. Es decir, la RP es tajantemente descalificada.

En nuestra óptica distinguimos modos en que la Biblia y el Magisterio se relacionan con la RP.

A nivel socio-ideológico, las élites inculcan en la población su modo de pensar en cuanto a la RP, al considerar globalmente que la RP no concuerda con la Biblia y el Magisterio. Una visión distinta es reconocer la integridad creyente del pueblo. Este creativamente asume la tradición cristiana, los paradigmas bíblicos, la enseñanza del magisterio.

A nivel doctrinal, también hay vías distintas. En un modo fundamentalista (tanto en círculos protestantes como católicos), los textos bíblicos y eclesiales son usados para combatir las prácticas propias del pueblo. No se hace una hermenéutica con los ojos del pobre, ni una contextualización del texto bíblico y de la costumbre popular. Otra vía, de carácter racionalista, califica a la RP según una positiva o negativa adhesión a ciertos enunciados doctrinales. La RP es reducida a ideas, comparadas con otras ideas. Claramente falta una visión de conjunto de la RP, con su polivalencia simbólica y su sabiduría. Una vía mejor es preguntar si la población hoy asimila el mensaje bíblico y la enseñanza oficial de la Iglesia con res-

pecto a lo esencial que es el amor de Dios en la historia. Cuando la respuesta es negativa, se buscan fallas tanto en la estructura eclesial como en la vivencia popular. Cuando la respuesta es positiva, se examinan estos logros del pueblo y su religiosidad que benefician a toda la Iglesia.

#### a. Paradigmas bíblicos

La Sagrada Escritura tiene cantidad de referencias a la religión judía, a otras religiones, y a la piedad de los primeros cristianos, en medio de las características de esas épocas. La interpretación de esos textos, desde la actual comunidad eclesial, permite que el mensaje de Dios continúe interpelando a la RP. Este proceso de interpretación es supervisado y conducido por el magisterio de la Iglesia; de lo contrario hay desviaciones y subjetivismo.

Algunos afirman que gruesos sectores latinoamericanos permanecen en el Antiguo Testamento, dados unos puntos en común entre la religión judía y la RP. Es una apreciación superficial. De hecho la identidad cristiana y sus instituciones están asentadas en el continente. Teológicamente, el acontecimiento de Cristo tiene vigencia universal.

Cabe mas bien considerar grandes líneas del Antiguo Testamento y su religión popular, mayormente asumida por el Nuevo Testamento, que interpelan a la RP de hoy <sup>(6)</sup>.

<sup>(6)</sup> Síntesis sobre celebraciones: Ex 23: 14-17, 34: 18-23; Dt 16: 1-

<sup>17;</sup> Lev 23; 1 M 4 y II M 10. Críticas proféticas: Am 5: 21-24; Is 1:11-

<sup>20,</sup> Miqueas 6: 1-8, Jer 7: 1-11, 31:33-34. La reforma de Josías: 2 Re 23: 1-25. Salmo 115 contra la idolatría. Esperanzas del pueblo: Ez 38 y

<sup>39,</sup> Is 24 a 27, Salmos 96 a 99.

Las fiestas judías, con rasgos familiares y tribales, agrícolas y ganaderas, están enmarcadas en el Exodo y la Alianza de amor entre Yahvé y su pueblo. Constatamos en la RP latinoamericana muchas y apasionantes fiestas en que se vive el gozo de estar con Dios y con la comunidad. La herencia bíblica convoca a rehacerlas pascualmente, mediante signos concretos (ofrendas, festejo sin discriminación, arte, etc.) del arduo caminar hacia una gozosa salvación.

Otro acento mayor es la *fidelidad* al Dios liberador, que conlleva una *resistencia popular* a todo lo que la obstaculiza. Es una resistencia alimentada por los profetas, que zanjan con abusos provenientes de la religión oficial, con la infidelidad del pueblo elegido, y también con potencias rivales e idolatrías. Hoy, las comunidades de base (con la amplia gama ya descrita) son espacios de fidelidad y de resistencia, y están invitadas a una permanente conversión a Dios. Esta espiritualidad cuestiona ritos encerrados en sí y en imágenes, e impugna la absolutización del dinero, del poder excluyente, y de otros mecanismos de muerte en nuestras sociedades.

Además, la herencia popular judía vibra con esperanza, por el día de Yahvé y el Reinado de Dios, por tiempos mesiánicos y apocalípticos. Hoy la esperanza se da en condiciones muy diferentes, porque los marginados tienen sus organizaciones y proyectos, aunque están asediados por 'seguridades' religiosas y seculares. En este contexto, los pobres sienten la urgencia de acrecentar sus frágiles fuerzas, a fin de ser parte de una nueva humanidad. En un sentido espiritual, no hay sustitutos humanos a la salvación que sólo Dios garantiza.

El principal paradigma bíblico es el *comportamiento de Jesús*, hijo de Dios. No es funcionario del Judaísmo oficial. No es fundador de una religión. No propugna una fe contraria a la religión o sin mediaciones socio-culturales. En su comportamiento resaltan dos actitudes <sup>(7)</sup>.

Por un lado, Jesús está opuesto a rasgos religiosos judíos que conllevan una opresión y un falseamiento de la Revelación. No cabe duda que Jesús asume estructuras sagradas del tiempo -el sábado-, del espacio -el templo-, y del orden social y espiritual -la Ley. Pero éstas son descartadas por Jesús cada vez que obstaculizan la fidelidad a Dios y a la compasión humana. Es el transfondo de las continuas disputas con grupos de poder socio-religioso, como los maestros de la Ley, los saduceos clericales, los fariseos inmersos en la masa. No son discusiones sobre asuntos secundarios. Jesús anuncia a Dios solidario con los humildes y liberador del pecado, bien diferente al 'dios' de autoridades que usan la legislación sagrada contra el pueblo, y de gente piadosa que ofende al prójimo ("devoran los bienes de las viudas mientras se amparan con largas oraciones" Mc 12: 40).

Por otro lado, Jesús comparte la historia y religiosidad de los 'últimos'. No cabe duda que su vida esta dedicada al Reino de Dios, a incentivar discípulos y misioneros, y a

<sup>(7)</sup> Confrontación con la religión oficial: Mt 23: 1-39, Lc 11: 37-53, Mc 12: 38:44. Advertencias sobre leyes y tradiciones: Mt 5: 17-48, 15: 1-20, 22: 34-40. Por otra parte, Jesús asume y alimenta la religión de los pobres; por ejemplo en el evangelio de Lucas: 2: 21-24, 41-42, 3: 21-22, 4: 1-2, 40-41, 44, 6: 12-13, 17-19, 20-26, 7: 21-23, 8: 1-3, 9: 46-47, 10: 21-22, 11: 1-13, 20-21, 12: 22-31, 35-40, 13: 10-17, 18-21, 14: 15-24, 15: 1-7, 17: 22-37, 18: 15-17, 19: 45-48, 21: 1-4, 22: 7-20, 24-27.

asumir la cruz de la redención. No opta por consolidar, renovar, o cambiar una religión ni por iniciar una nueva. Pero en su opción por el Dios del Reino, practica y promueve la piedad de la multitud y la formación de la comunidad creyente. En su propio contexto familiar, en la estructura laical de la sinagoga, en peregrinaciones populares, en la asidua oración personal; en toda su existencia Jesús comparte la piedad popular. Además responde a agudos problemas con los sentimientos y creencias del pueblo; así sana enfermos, expulsa demonios, siente angustias apocalípticas, resuelve la marginación de los pecadores. A la vez, replantea la RP al resumir la Ley en la norma de amar incondicionalmente.

Todo el comportamiento de Jesús es paradigmático para la comunidad eclesial. Es un paradigma que exige un trabajo de discernimiento. Hoy, movida por su Espíritu, la comunidad distingue, por un lado, lo religioso deshumanizante que aparta de Dios, y por otro lado, la religión de los humildes que forma parte del discipulado. Es un discernimiento que, con respecto al campo religioso latinoamericano, lleva a oponerse a la dominación en su modalidad religiosa; y en términos positivos, lleva a identificarse con la vivencia creyente de la masa marginada en su praxis pascual.

Es un discernimiento hecho en cada momento y lugar. No hay un recetario aplicable mecánicamente. El Espíritu de Dios nunca abandona a su comunidad en la realización de esta tarea. Como ya se ha señalado, el punto de partida en la lectura teológica de la RP es la Sagrada Escritura, una lectura hecha con la lucidez que el Espíritu da al pueblo de Dios.

Las primeras comunidades, mediante los escritos apostólicos, son ejemplos de cómo enfocar lo que hoy se llama RP (8). En primer lugar, muestran cómo pasar de un molde judío a una pluriformidad cultural con una sola fe. Es un tránsito debido a que los hijos e hijas de Dios gozan de libertad (ver Gal 4: 4-7) y viven según la ley del Espíritu (ver Rom 8:2). La Pascua de Cristo ofrece a toda la humanidad -sin discriminaciones- la salvación. Con este principio, en el panorama latinoamericano, se promueve la fe en cada pueblo, cultura, raza, generación, sexo, clase social, sin discriminarlos por sus particularidades. En este sentido, el mensaje de San Pablo es como una llave maestra que abre las muchas puertas de una fe común.

La pluriformidad se refiere no sólo a condicionamientos históricos; también caracteriza una convivencia ordenada entre los creyentes. Pablo da pautas a los Corintios: carismas y ministerios provienen del Espíritu, quien los ordena hacia la edificación del amor y del servicio. Al considerar la población creyente en nuestro continente, apreciamos la abundancia de carismas y ministerios, frutos del Espíritu, quien guía a todo el pueblo de Dios con sus estructuras religiosas.

Resumiendo, los paradigmas no tienen como finalidad suplantar la RP por una fe 'auténticamente bíblica' (como se plantea a menudo). Los textos bíblicos tienen el sabor de la fe popular. Pero la Biblia no legitima la RP actual; más bien la

<sup>(8)</sup> Los Hechos y las Cartas muestran una fe cristiana abierta a los pueblos y culturas: Hechos 11: 19-26, 15: 1-35; Gal 2:11-16, 5:1-6; Ef 2:11-22; y confrontan posturas sectarias, excluyentes, como la judaizante (carta a los Gálatas que sustenta la libertad del cristiano), y como la helenista carismática (ver 1 y 2 Corintios).

interpela a una mayor fidelidad. En efecto, el pueblo creyente está llamado a modificar cada elemento de la RP que no tiene la orientación de Cristo y su Iglesia. En un sentido positivo, el pueblo de Dios es urgido a acentuar todo lo que en su RP es encuentro con el Dios liberador y todo lo que es amor fraterno. Repitiendo la imagen ya empleada: hacer que por el cable de su RP siga pasando la electricidad de la fe. Para asegurar esto existe el servicio del Magisterio.

#### b. Orientaciones del Magisterio

La enseñanza oficial de la Iglesia Católica que trata explícitamente la RP es escasa, y suele limitarse a facetas morales y disciplinarias. El *Concilio Vaticano II* no tiene trozos sobre RP. Sólo se refiere a ella al tratar otros asuntos. Plantea una adaptación de la liturgia a cada cultura y pueblo (Const. sobre Liturgia, # 22, 27, 38, 40, 43-6). Su misión en la historia humana respeta culturas y otras religiones (Decreto Ad Gentes, # 8, 12, 22; Declaración Nostra Aetate, # 2, 5). La excelente doctrina eclesiológica está centrada, no en la Iglesia en sentido estrecho, sino en ser pueblo de Dios en la santidad y en el servicio al mundo (Const. Lumen Gentium, caps. II y IV; Const. Gaudium et spes, # 40-45, 57-59); esta perspectiva lamentablemente no es aplicada a la realidad del pobre y su religiosidad.

Después del Vaticano II, en gran medida por los avances de Iglesias del Tercer Mundo, se comienza a tomar en cuenta el conjunto socio-cultural y religioso-eclesial de la RP.

Sin embargo, la RP ha sido modelada, de modo indirecto, por la vida de la Iglesia y el servicio de su jerarquía. Esto es

evidente a lo largo de la historia, particularmente por la liturgia, la catequesis de la devoción popular y la transmisión de los contenidos fundamentales de la fe. Es un largo caminar, desde la pastoral y reflexión patrística, las definiciones dogmáticas para encauzar al pueblo de Dios e impedir que tome rutas equivocadas, hasta las pautas contemporáneas dadas en cada comunidad por sus Pastores, y las líneas señaladas por sínodos, conferencias episcopales, concilios y Papas. En este proceso el catolicismo popular ha sido pluri-cultural, se ha dado la catolicidad, aunque las élites continuamente intentan imponer un solo modo de vivir, pensar y creer.

En la trayectoria latinoamericana un denominador común es la tensión entre normas excluyentes o asimiladoras y prácticas tolerantes (9). Las normas han rechazado manifestaciones autóctonas y sincretismos de sectores populares -en cuanto sistemas socio-religiosos. Pero en la práctica, asimila y difunde muchos rasgos de RP en sus instancias sacramentales y docentes; por ejemplo, la danza en fiestas litúrgicas, el liderazgo local que conserva tradiciones sincréticas de sus pueblos, el culto a los muertos y la doctrina de la comunión de los santos.

<sup>(9)</sup> Unas referencias andinas, en los siglos 16 y 17: Doctrina Cristiana y Catecismo (Concilio de Lima, 1584-5) edición facsímil, Madrid: CSIC, 1985; R. Vargas U., Concilios Limenses, Lima: Peruana, 1951-4; P. Duviols, La destrucción de las religiones andinas, México: UNAM 1977. Una obra global: CEHILA, Historia General de la Iglesia en América Latina, Salamanca: Sígueme, 1983-7. Ver documento de Obispos en Puebla, párrafos 444-469, 895-963, 1147. Los discursos de Juan Pablo II en América Latina dan muchas pautas para la RP (publicados por la Conf. Episcopal de cada país visitado). En España resaltan las orientaciones de los Obispos del Sur, El catolicismo popular en el sur de España, Madrid: PPC, 1975, y Catolicismo popular, Sevilla, 1985.

Durante el período colonial, las religiones distintas a la europea son tachadas de idolátricas y obras del demonio. Durante el período republicano, la jerarquía da pautas contra la (supuesta) ignorancia y superstición en el pueblo pobre. Es el punto de vista de élites con su racionalismo. Por otra parte, el comportamiento de la jerarquía y sus representantes locales es bastante tolerante. En cierto sentido permiten la sobrevivencia y expansión de una religiosidad -aunque sin estar de acuerdo con ella- sellada por sub-culturas y místicas de la masa popular. Ello se debe a la catolicidad de la fe cristiana y la Iglesia. Al bautizar a todos, no se imponen rupturas con la identidad de cada uno.

En los últimos 25 años hay avances inmensos en las Iglesias locales, que son sintetizados en Medellín (1968) y Puebla (1979).

Los Obispos en Medellín critican una RP con rasgos mágicos, egoístas, fatalistas, dado un contexto general de opresión. Ofrecen una acertada ruta metodológica: no interpretar la RP desde una cultura occidentalizada sino desde las sub-culturas. Mencionan generalidades teológicas en la RP: caridad, luz del Verbo. Ella es considerada punto de arranque para una re-evangelización del continente (lo cual suele interpretarse como asimilar la RP, y no como dialogar con ella y un mutuo enriquecimiento). Medellín enuncia un programa: entrelazar RP y pastoral eclesial, en respuesta a signos de los tiempos que plantean una transformación integral en América.

Los Obispos en Puebla ofrecen dos perspectivas. La principal es ubicar la RP en la cultura del pueblo y como campo de evangelización (fortaleciendo así la institución eclesial).

Una perspectiva secundaria ve la RP como espiritualidad y como "clamor por una verdadera liberación" (#452). Ella es objeto y sujeto evangelizador en una Iglesia que es sacramento en la historia. La evaluación doctrinal es positiva: la RP tiene un sentido de Dios, sabiduría, oración, caridad; por otra parte los Obispos critican la ignorancia, separación entre fe y vida, etc. Es un discernimiento que no incluye una fundamentación bíblica. Luego vienen las orientaciones prácticas, entre las que resaltan: fuerza evangelizadora del pueblo y su RP, asumir y purificar la RP, hacer una buena catequesis con los contenidos de la Revelación.

El Magisterio se acrecienta por las actividades y palabras de *Juan Pablo II* en sus visitas a cada país latinoamericano (como también lo hace en Africa con sus tradiciones, y en Asia con las mayores herencias religiosas del mundo). Visita santuarios, en especial los marianos, vibra con la fe del pueblo sencillo, insiste en la adhesión a la doctrina y a la jerarquía. Ha hablado en especial de tradiciones populares, y no pone acento en los desenvolvimientos modernos de la RP y su problemática pastoral.

Por último, unas notas metodológicas.

La nueva postura de la Iglesia hacia la RP tiene que tomar en cuenta realidades muy significativas. Por ejemplo, la transmisión religiosa que tiene mayor peso es la familiar y la del grupo de base; así para que la pastoral de la RP sea eficaz tiene que ser hecha 'desde abajo'. Por otra parte, la RP como toda la existencia popular está en parte integrada en estructuras de dominación; éstas recortan lo comunitario de la RP, la reducen a un folklore, la uniformizan. Son

problemáticas que hay que tomar en cuenta, a fin de considerar la RP 'realmente existente' y no sólo bocetos hechos por pastoralistas.

Ahora bien, el magisterio reciente, como también la interpretación bíblica de la RP, ni la legitiman ni plantean extirparla. Más bien aportan positivamente. Así el pueblo de Dios cuenta con recursos bíblicos que interpelan su experiencia de fe, y que además critican frontalmente elementos opresores mezclados con la religión. Asimismo, el pueblo cuenta cada vez más con amplias orientaciones del Magisterio que confronta la RP con la tradición eclesial a fin de renovarla. Todo esto implica, en términos metodológicos, una capacitación de las bases. Se trata que todas las comunidades que subyacen a los fenómenos de RP puedan evaluarla bíblicamente y puedan también recibir activamente el magisterio jerárquico. Son tareas que requieren de coordinación con muchas personas e instituciones que influyen en la RP. Y en última instancia es una labor que brota de la fidelidad al Espíritu que anima al pueblo de Dios. Es el Espíritu quien hace pasar al pueblo más allá de sus seguridades religiosas, y es también el Espíritu quien abre los ojos de los responsables eclesiales a la maravillosa fe del pobre.

#### 4. RELIGION Y TEOLOGIA DEL POBRE

El acontecer histórico, que incluye la RP, es un 'lugar teológico'. Además, la sabiduría del pueblo está anclada en la fuente del cristianismo. Según el mensaje subversivo de Jesús, la revelación es dada a los pequeños y no a los supuestamente sabios (Mt 11:25 / Lc 10:21). El conjunto de la vida de Jesús testimonia la predilección y comunicación de Dios con los marginados. Estos conocen a Dios muchísimo mejor que los expertos y profesionales de la religión. Por su parte, el Vaticano II recuerda que el pueblo de Dios tiene un 'sensus fidei' (Lumen Gentium, #12, 35). En el bautismo todos reciben el espíritu de sabiduría, como gracia permanente.

De acuerdo con esos fundamentos, es posible plantear que la religión del pueblo y la teología latinoamericana no son círculos separados, ni es la primera mero objeto para la segunda (10). Se trata de dos círculos que se entrelazan,

<sup>(10)</sup> Hay varios ensayos teológicos y pastorales sobre la RP. Los precursores de una reflexión crítica han sido: S. Galilea, Religiosidad popular y pastoral, Madrid: Cristiandad, 1979; Aldo Büntig, Dimensiones del catolicismo popular latinoamericano y su inserción en el proceso de liberación, en Fe cristiana y cambio social en América Latina, Salamanca: Sígueme, 1973, 129-150; J. Comblin, Valoración cristiana de las religiones nativas, Oruro, 1974; y Monoteísmo y religión popular, Concilium, 197 (1985), 113-124; J.L. Segundo, Liberación de la Teología (cap. 7), B. Aires: C. Lohlé, 1975; E.V. Segna, Analise critica do catolicismo no Brasil e perspectivas para uma pastoral de libertação, Petrópolis: Vozes, 1978. Una teología y pastoral desde la sabiduría popular es planteada por: J.C. Scannone, 'Sabiduría popular y teología inculturada', Stromata, 25/1-2 (1979), 3-18, y Enfoques teológicos-pastorales latinoamericanos de la religiosidad popular', La Antigua, 26 (1985), 55-68; L. Gera, Pueblo, religión del pueblo e Iglesia en VV. AA., Iglesia y RP en América Latina, Bogotá: CELAM, 1977, pgs. 258-283; M. Jordá, La sabiduría de un pueblo, Santiago: Mundo, 1975, y la Biblia del pueblo, Santiago, 1978; N. Reitosa, A Sabedoria do povo, Petrópolis: Vozes, 1984. Asumir para absorber la RP es un planteamiento de: G. Vallejo, Cristianismo y supersticiones en América Latina, Caracas: Paulinas, 1978; J. Lozano, 'La RP y el sentido de la fe del pueblo de Dios', en Iglesia y RP en América Latina, Bogotá: CELAM, 1977, pgs. 193-209; J. Alliende, "Líneas pastorales para la piedad popular en América Latina' en mismo libro anterior, pgs. 344-367; A. López T., Tendencias eclesiológicas en América Latina'. Documentación

y tienen un fértil terreno en común: la sabiduría cristiana del pobre.

Una teología desprejuiciada reconoce que el pueblo, que mayoritariamente se auto-califica de católico, es sabio y

CELAM, II/10 y II/11 (1977), pgs. 927-956, 1089-1125; M. Arias, Evangelización y religiosidad popular, Bogotá: Paulinas, 1978. Dialogar y dinamizar la religión popular y la teología es propuesto por: S. Galilea, Intentos de un análisis teológico pastoral del catolicismo popular en VV.AA. Religiosidad y fe en América Latina, Santiago: Mundo, 1975, 95-100; J.L. Caravias, Religiosidad campesina y liberación, Bogotá: IAPress, 1978; F. Castillo, 'Religión popular, desafíos y esperanzas', Fe y Solidaridad, doc. 27, 1979, Santiago, y 'Cristianismo, religión burguesa o religión del pueblo?', Concilium, 145 (1979), 210-221; M. Salinas y D. Irarrázaval, Hacia una teología de los pobres, Lima: CEP, 1980; E. Jordá, La cosmovisión aymara en el diálogo de la fe, tesis, Lima, 1981; P. Suess, Culturas indígenas e evangelização, Petrópolis: Vozes, 1981, y 'O papel criador e normativo da religiosidade popular na Igreja', Concilium 206 (1986); R. Falla, Esa muerte que nos hace vivir, San Salvador: UCA, 1984; C. Siller, Evangelización Guadalupana', Estudios Indígenas, 1 (1984), 1-140; H. Ribeiro, Religiosidade popular na teología latinoamericana, Sao Paulo: Paulinas, 1985, J.L. González, Teología de la liberación y RP, Páginas, 49-50 (1982), 4-13. También en este sentido están aportando teólogos sistemáticos como: L. Boff, "Catolicismo popular: que é catolicismo?', Revista eclesiástica brasileira, 36 (1976), 19-52 y 265-271, J.B. Libanio, 'Criterios de autenticidade do catolicismo', misma REB, 36 (1976), 52-81, y Problema de salvação no catolicismo do povo, Petrópolis: Vozes, 1977; V. Codina, 'La religiosidad popular a debate', Actualidad bibliográfica, 14/28 (1977), 321-329, P. Richard, 'Religiosité populaire en AL, histoire de l'interprétation' Amérique Latine, 4 (1980), 41-45, y 'Religiosidad popular en Centroamerica'. Costa Rica: DEI, 1981, pgs. 9-34; G. Gutiérrez, La fuerza histórica de los pobres, Lima: CEP, 1980, pgs. 165-166, 178-181, 192-197, 281-288; A. Bentué, La opción creyente, Santiago: Facultad de Teología, 1983, pgs. 189-193, 387-393; E. Dussel, 'RP latinoamericana (hipótesis fundamentales)', Cristianismo y Sociedad, 88 (1986), 103-112. Son ensayos fructíferos, pero recién el comienzo de un largo camino que transforma más a la teología que a la religión popular!

receptor de la revelación; también es pecador y tiene conocimientos parciales y errados (como el resto de la humanidad). Por esto, su sabiduría requiere ser orientada y a veces corregida por la comunidad eclesial y su magisterio.

Por otra parte, una reflexión científica reconoce en el pueblo sus sub-culturas, y las limitaciones en cada una; las redes de la cultura dominante que atrapan a la población; y sus estrategias políticas, algunas emancipadoras y otras alienantes. Es decir, las ciencias humanas evalúan críticamente los componentes del pensar popular. Son evaluaciones muy presentes en el análisis teológico.

A continuación, en torno a trazos generales de la religiosidad de la población católica, y más precisamente sus cinco ejes: tradición oral, creencias, organización, rito, ética, se anotan carencias y logros del saber creyente. (Son indicaciones genéricas que no tocan los matices en cada zona y grupo humano).

#### a. Tradición oral - Revelación

Una gran parte de la población tiene contacto con la revelación cristiana a través de relatos de antepasados, progenitores y amistades que han creído en intervenciones de Dios y seres sagrados. Así, la revelación no es apreciada sólo como ideas; principalmente es una herencia íntima. Sin embargo, en esta segunda parte del siglo 20, la comunicación más penetrante es por la radio y la televisión; estos medios, con sus estereotipos nacionalistas y transnacionales, inculcan imágenes y nociones de una religión de auto-superación y estabilidad social.

Pero, marginalmente, en comunidades rurales y pueblos, circulan muchos relatos -con ingredientes religiosos-: hechos locales maravillosos, personajes ejemplares, sueños predictivos, cuentos, mitos de orígenes, mensajes de shamanes que emplean alucinógenos, cantos populares. En estos relatos, dependiendo de una serie de factores, hay más o menos elementos cristianos.

Por ejemplo, la transmisión de acontecimientos maravillosos. Puede ser una imagen católica que hace 'alianza' con un poblado y allí permanece como protectora, como una señal de la alianza del pueblo fiel con su Dios. O el encuentro tan común con un 'alma' que es parte de la memoria histórica del pobre. O bien castigos al no reverenciar una divinidad autóctona ligada a la naturaleza; que implica una ruptura con la creación hecha por Dios. Es una transmisión oral que forja identidad creyente local, y que es portadora de la transcendencia sentida por el pueblo.

El conjunto de esta tradición, al ser confrontada con la revelación cristiana, tiene unas carencias. Sus vínculos con los escritos bíblicos son fragmentarios; no por desinterés popular, sino por fallas en la evangelización; aunque hay excepciones, como el folklore navideño en todo el continente, el 'canto a lo divino' del campesinado chileno, las 'décimas a lo divino' de negros ecuatorianos. Son tradiciones centradas en hechos puntuales del pasado y el presente; generalmente falta una comprensión de la historia de salvación cristiana (por ejemplo, los relatos casi nunca se refieren a la resurrección).

Por otro lado, resaltamos logros en muchas tradiciones orales. A veces son legados comunitarios de una revelación

natural transmitida cálidamente de persona a persona; en la riqueza simbólica del mito, el cuento popular religioso, un sueño interpretado por la gente como signo. Además, las concepciones sobre Dios y la existencia humana se socializan y llegan al corazón del creyente (no sólo a su mente). También resaltan narraciones y testimonios (géneros comunes en la biblia) con lo esencial del ser cristiano: buen trato y ayuda mutua, acompañar en el sufrimiento, generar vida. Hay pues implícitas formas de racionalidad y comunicación abiertas a la Revelación (que no está aprisionada por el pensamiento llamado occidental). Pero lo más importante es ser una tradición de fe compartida y de contemplación; no es un argumento sobre Dios; tampoco está caracterizada por el pragmatismo y el humanismo del Occidente. Es una tradición de escucha y apertura a las maravillas de la revelación.

#### b. Creencia - Fe

El modo de pensar dominante exalta al individuo que inventa su destino y a la fe en uno mismo. Esto contrasta con la sabiduría del pobre, que ve la salvación como recibida de Otro y la fe como compartida con otros. Además, atribuye el poder salvífico a varios seres sagrados. ¿Hay rasgos politeístas y de pasividad? Parece más bien que la divinidad es percibida encarnadamente; y la salvación es evidentemente vista com un don. Por otra parte, sus creencias esencialmente comunitarias van siendo alteradas por el proceso de privatización.

'Almas', espíritus buenos y malos, santos cristianos apropiados por el pueblo, espíritus o madres de la tierra, agua, árbol y otras entidades de la naturaleza, divinidades autóctonas, cruces, imágenes locales de Cristo y de María; cada uno de éstos es invocado con fe, y algunos son como íconos; además, cada uno simboliza la identidad creyente familiar, grupal, étnica, regional.

Estas mediaciones en la experiencia de Dios implican que éste es visualizado en espacios, tiempos, existencias concretas de los creyentes. Además, son intuiciones gozosas: Dios y sus imágenes son festejadas. Es una divinidad invocada con proximidad afectiva ('diosito', 'papito', 'mamita', apodos de santos y santas). A Dios básicamente se le reza; no es objeto de elucubraciones.

Abundan representaciones sufrientes -el. Crucificado- y femeninas -por la intensa devoción a María y a santas. Así el ser del pobre y la femineidad entran en la concepción de Dios. La frondosa mariología oscila entre una Señora pudiente y una Madre de los maltratados. La figura de Cristo, desde la colonización, esta muy asociada a Dios; hoy la comunidad de base y la catequesis favorecen el reencuentro con el rostro evangélico de Cristo en nuestra historia.

Al comparar el contenido central de la fe cristiana con el conjunto de creencias populares, éstas manifiestan algunas carencias. La comprensión de estar protegidos por seres sagrados, que de una u otra forma indican la presencia de Dios, es una respuesta de carácter intencional a la Palabra de Dios. El es apreciado como salvador. Pero no es una respuesta integral al mensaje bíblico (que hasta ahora ha sido poco transmitido a las mayorías).

Otra problemática es que la fe está desligada del obrar humano, en varias maneras. Un fundamentalismo en que sólo vale la actitud de la persona ("cree en el Señor y serás salvo"), desautorizando una solidaridad histórica. O una creencia concentrada en seres sagrados y contratos rituales con ellos, que no conllevan el amor y la justicia cotidiana. O diversos espiritualismos que priorizan la perfección del creyente.

En cuanto a logros, el pueblo entiende la gratuidad de la salvación. Se puede afirmar que la RP ha desarrollado la perspectiva de San Agustín: la fe es una gracia. No es producto humano. Es confianza en Dios. Otro logro formidable es el conocimiento creyente. No es la presunción de entender a Dios; las expresiones humanas sobre Dios no son mitificadas (como sí hacen los sectores ilustrados). Los gestos y silencios del pueblo muestran que Dios es conocido en la oración, en un 'estar con' Dios. Es una verdad aprehendida a través de una multiforme mística popular. Otro aspecto es la calidad ecuménica de creencias diversas pero que confluyen en una concepción de Dios salvador de su pueblo (con lo cual se diluyen muchas rencillas institucionales).

A pesar del grado de ortodoxia y riqueza simbólica de las creencias de la masa, funcionarios eclesiales continuamente intentan sustituírlas por fórmulas racionalistas. Las creencias persisten con un status marginal y semi-clandestino. Lamentablemente muchos suelen conformarse con esa marginalidad, y no desarrollan una estrategia para aportar sus expresiones creyentes a los demás miembros de la Iglesia.

#### c. Organización - Iglesia

Los análisis de la Iglesia latinoamericana aún no toman en serio su amplia organicidad popular. Además de la consolidación de comunidades cristianas populares, hay muchas otras estructuras de base. Frecuentemente son contestatarias hacia el esquema clerical y monopolizador. También evidencian una opción de vivir la fe comunitariamente, pero no encerrada en sí, sino con una orientación transcendente.

La organización es principalmente festiva, porque es donde el pueblo tiene mayor grado de libertad, y porque la fe del pobre es consustancial con la alegría. Conjuntos de música y danza religiosa -como 'concheros' mejicanos, 'diabladas' bolivianas, 'chinos' chilenos, 'folias' brasileras. Los responsables, 'festeiros', agrupaciones, para realizar tantas celebraciones de santos. La organicidad en cultos festivos afroamericanos, donde hay posesión por entidades sobrenaturales y sanación. Y muchísimo más. Cuando las comunidades eclesiales de base entran en la tradición festiva y mística, las CEB's son apropiadas por las mayorías.

Otras tienen un carácter más devocional y místico. Proliferan a nivel familiar y vecinal; algunas son multitudinarias. Es lo que ocurre en hermandades, 'cofradías', y otras asociaciones centradas en el culto a imágenes y en la cohesión de cada grupo. Campañas evangelísticas que aglutinan comunidades para escuchar la Palabra, orar, ser sanados. Agrupaciones locales que organizan tiempos de oración -meses dedicados a María, al Sagrado Corazón, novenas a Santos-. Redes de familias y vecindarios que hacen sus velorios y cantidad de ritos a los difuntos. Agrupaciones peniten-

ciales en Semana Santa, y en sacrificadas peregrinaciones a santuarios. Súplicas colectivas ante fenómenos naturales; como ritos autóctonos ante una sequía, o la celebración de la cosecha. Son millones de grupos informales en tomo a oratorios, centros de culto, tumbas de personajes sagrados, etc.

Son líneas eclesiológicas: ser comunidad que celebra y que ora, y que se estructura en estas líneas. En efecto, cuentan con liderazgo, ministerios, esquemas rituales, normas propias, servicio fratemal, promoción social. A la vez, según las circunstancias, participan y están ligadas a otras instancias eclesiales que les ofrecen símbolos, biblia, asistencia social, liderazgo jerárquico, sacramentos. A pesar de ello, es común el desconocimiento y el rechazo de las formas eclesiales populares; su relativa autonomía incomoda a la oficialidad.

Cuando se cotejan estas realidades con la celesiología, salen a luz ciertas carencias. La experiencia popular tiende más a afianzarse como estructura y comunidad local, y tiende poco a ser propuesta simbólica de liberación y a contribuír a una pastoral de conjunto. Muchos grupos y líderes de base cultivan su ámbito religioso, en un modo de resistencia pasiva, y no se preocupan por ser comunidad-signo del triunfo cristiano sobre la dominación y la maldad. Es escasa la participación integral en los siete sacramentos; en gran medida porque la atención pastoral no llega a la masa ni interactúa con sus culturas y creencias.

Sin embargo, hay logros inmensos. Durante siglos la masa postergada ha practicado comunal e institucionalmente la fe, constituyendo una ancha corriente de Iglesia de los pobres por obra del Espíritu de Dios. Las CEB's son una (y no la

única) expresión de esta corriente, a la que las CEB's aportan una acogida de la Palabra con sus consiguientes signos de liberación. Otro logro es percibir lo eclesial en forma comunitaria y local; verificando la tradición testimoniada en los Hechos de los Apóstoles y los escritos de Pablo y de Juan. A la vez, hay un sentido de comunión universal de creyentes y adhesión a la institución eclesial.

#### d. Rito - Sacramentalidad

El eje ritual de la RP esta colmado de símbolos polivalentes, y sabe combinar muy bien el tradicionalismo con la creatividad. Expresa necesidades, esperanzas, identidad humana, acontecer histórico.

Es un eje que en América Latina está alimentado por varias raíces religiosas, pero su tronco es un catolicismo característicamente sacramental. Por otra parte, la estrategia de control social sobre las mayorías incluye rituales seculares: feria de comercio y diversión, ritos en medios de comunicación masiva, música y bailes que provienen del mundo desarrollado, etc.

En cuanto a los ritos del pueblo pobre, tienen una fabulosa sabiduría, al expresar la dialéctica de muerte-vida. Se trata de rituales del ciclo vital social: parto y nacimiento, juventud, pareja humana, muerte (en esta última hay la mayor calidad simbólica). Estos ritos tienen ciertos lazos con los sacramentos parroquiales; en especial con el bautismo, la misa de difuntos, el agua bendita. Hay infinidad de ritos en torno a la enfermedad/salud ('limpia' y otras terapias por curanderos, muchísima devoción a imágenes motivada por la enfermedad,

'casa de bençao' que atiende bíblica y rápidamente a los pacientes, ritos populares de reconciliación, hechicería para librarse de enemistades). Todos éstos conciben la salvación mediante signos concretos. También hay rituales con referencias a la economía: ofrendas a la Madre Tierra, bendiciones de centros de trabajo, 'promesas' y 'mandas' para sobrevivir en las ciudades, en el campo, en la minería. Son ritos eficaces, según la lógica de que con fe todo es posible, y que los símbolos transmiten salvación.

Gran parte de los ritos populares son inseparables de la alegría colectiva y liberadora. Es verdad que cada fiesta expresa la conflictividad social (por la discriminación, uso de lo religioso para obtener prestigio, imágenes con joyas, etc.). Pero también cada fiesta es un compartir comida y bebida, música y danza, oración, colores y fantasías, juegos, competencias. Cada modalidad: fiesta patronal, peregrinación a santuario, procesión, campaña evangelística, encuentro de comunidades de base, rito indígena, celebración afroamericana, cada una tiene su estructura y significación, su cohesión social y su expectativa de una vida mejor. Todo esto es expresado en el lenguaje de la alegría, que parece ser el modo popular más común de señalar la liberación.

Con respecto a la doctrina sacramental, la variedad de ritos populares son como 'sacramentales' de una fe pascual. No es mero ritualismo (como anotan análisis superficiales). Se asume la muerte para compartir vida; se confronta la enfermedad mediante la sanación; se vence la tristeza opresora mediante explosiones de alegría. Pueden compararse con los sa-

cramentos católicos, o con prédicas y cantos evangélicos, que suelen estar desconectados de las necesidades y esperanzas básicas del pueblo; allí está el problema, y no en la RP.

Pero hay carencias en el mosaico ritual de la población latinoamericana. Abundan signos de protección ante espíritus malos, ante castigos por imágenes veneradas, ante enfermedades puntuales; pero casi no hay ritos contra la estructura da violencia social, o ante epidemias ideológicas promovidas por la televisión y por el sistema escolar, o ante la maldad del machismo. Más a fondo, aunque la mayoría de ritos tienen consistencia comunitaria, carecen de una clara mediación eclesial y una explicitación de la obra de Cristo -sacramento de comunicación entre Dios y la humanidad peregrina.

Por otra parte, los logros son evidentes: son ritos que encaran la dialéctica fundamental de muerte/vida, signos que realmente significan alegría ritual como señal de liberación. La RP corresponde con la doctrina católica: mediante la realidad concreta (pan, agua, todo lo visible) Dios entra en comunicación y da gracia a su comunidad, y esos signos son portadores de la respuesta que el pueblo da a Dios. Pero es una correspondencia con medios al alcance de las mayorías; por ejemplo, el sacramental de comida con los difuntos, el 1 y 2 de noviembre. Otro logro es la magia del ritual, entendiendo magia positivamente como intercambio eficaz y emotivo con seres sagrados. Es un intercambio que forma parte de la ética de reciprocidad entre todos los seres vivientes.

#### e. Etica-Amor

La agresión, presente en todo el tejido social contemporáneo, en forma abierta o subrepticia entra en el campo religioso. Los medios de comunicación agreden a través de diversiones e informaciones aparentemente inocentes; a la RP se la suele reducir a un folklore. La discriminación entre sexos se extiende a muchos ritos populares donde la mujer está relegada. Para alcanzar éxito en la vida un pobre aplasta a otro pobre, y es común que el primero atribuya su éxito a una bendición sobrenatural. El mercado de bienes y servicios y la función estatal (que podrían ser humanizantes) de hecho agreden a las mayorías, y dentro de dicho mercado y estado la religión esta llevando a cabo sus actividades. Hay pues muchos mecanismos de violencia que penetran en la RP, y promueven una 'moral' de acatar normas deshumanizantes.

Por otra parte, la población latinoamericana participa en estructuras comunitarias, trabaja par sobrevivir junto con otros, ayuda al necesitado, se organiza para lograr justicia, es cariñosa, hace sacrificios por parientes y amistades. Todo esto, alternativa a lo anterior, contiene una ética de valores comunales y de beneficios recíprocos. Así explícita o implícitamente se practica el mandamiento cristiano.

Estos esquemas contrapuestos (moral que acata la violencia, ética de convivencia) son evaluados por la gente con un principio que lleva en su corazón: ser cristiano es respetar y amar. Su antecedente es la Alianza del pueblo judío cuyas leyes eran justamente para desarrollar la Alianza. Luego Jesús replantea la ley en el sentido del Reino de Dios, el discipulado, la Pascua, con su formula del único mandamiento que

es amar. Por eso, a lo largo de la historia, la Iglesia siempre siente el llamado a dar primacía a la caridad.

En general, la RP responde bien a ese llamado. La sabiduría popular ve el comportamiento correcto, por un lado, y el pecado, por otro lado, según sea buena o mala la relación con otras personas y con lo sagrado. El criterio es pues la relación con el prójimo y con Dios; y este criterio subyace a cantidad de normas propias de cada cultura popular.

Sc da pues una moral, no de preceptos, sino de relaciones en que lo determinante no es cómo el individuo desea establecer una relación, sino la necesidad del prójimo y la fidelidad de Dios que inducen relaciones con él. Un amplio estudio hecho en el Perú muestra que el deber del cristiano, según la opinión mayoritaria, es 'estar bien con Dios' y que el pecado es sobre todo maltratar al prójimo. Una mayor exigencia ética caracteriza a las comunidades eclesiales de base. A la bondad y fidelidad ellas suman, de acuerdo con testimonios del Brasil y de Centroamérica, una acción transformadora, lúcida.

En referencia a la moral cristiana, los comportamientos del pueblo evidencian varios tipos de problemas. Los sectores pobres tienen conciencia de pecado y practican el arrepentimiento; pero no es así en capas medias impactadas por la ideología de 'cada uno decide qué es bueno y qué es malo'. Otro problema es que, en varios modos, la religiosidad convive con la agresión institucionalizada (como ya se anotó). También cabe criticar cierta ética popular limitada a 'relaciones de sobrevivencia' y a 'acomodarse a las reglas de juego'. Pocas veces la moral apunta a construir un nuevo y mejor orden social y, más a fondo, abandonar los ídolos de hoy para conventirse al Dios de una existencia radicalmente nueva.

Por otra parte, hay logros enormes. La mayoría no es arrastrada por el subjetivismo moral, y tiene como norma objetiva la buena relación con otras personas y con Dios. A pesar del prejuicio eclesiástico que el pueblo no cumple los mandamientos, el amor y sus consecuencias sí ocupa el centro de la concepción moral del pueblo. Además, en comunidades de base y en programas de evangelización la ética popular está incorporando más exigencias bíblicas.

\* \* \*

En conclusión, la sabiduría creyente del pobre enriquece infinitamente a la Iglesia y a la teología. Estas también examinan carencias y problemas en la RP y le abren nuevas rutas. Existe pues una fértil interacción. No cabe, desde la cultura dominante, 'purificar' e 'ilustrar' una religiosidad supuestamente sucia e ignorante. Más bien, el pueblo humilde y sabio ofrece a la humanidad un modo de vivir el cristianismo que entre otras cosas- impugna la religión aburguesada y también la creciente indiferencia hacia lo sagrado y transcendente.

Más precisamente, la teología de liberación dialoga con organizaciones y culturas populares, y reflexiona la Revelación y la fe con que a ella responde el pueblo de Dios, y en especial con que a ella responde el pobre. Es una teología que ve como protagonista a los 'pequeños' de este mundo aunque sin idealizarlos-; y que ve en sus religiones signos de resistencia, alegría, creatividad -aunque también hay huellas de opresión en su religiosidad. La RP es pues un terreno muy fértil para la reflexión, para explicitar allí el sentido de la Revelación, o dicho más técnicamente, es un 'lugar

teológico'. Vale advertir que este terreno tiene potencialidades que superan la inculturación y el populismo; la población no sólo espera una adaptación del mensaje a sus costumbres y una exaltación de lo popular. Dicho en forma positiva, el terreno religioso del pobre es un 'signo de los tiempos'. Como se ha anotado, es signo de fe, de ser Iglesia, de sacramentalidad, de amor. Se trata de una sabiduría y una espiritualidad en el siempre obstaculizado y siempre reiniciado camino de liberación de los marginados.

## Capítulo 5

# Repercusión de lo popular en la teología

Estamos en medio de un puente y parece diffcil llegar de un lado al otro. El pensar cristiano continuamente se refiere al pueblo, pero no lo trata como interlocutor y como sabio. La población, que tiene sus maneras de entender la fe, no considera la teología como tarea asequible.

Pero hay unos signos de poder llegar al otro lado. Por una parte, con diversos grupos del pueblo teologizamos temas cotidianos. Por otra parte, sectores de la población asiduamente participan en programas de estudio de la fe, y cultivan sabidurías propias. Sin embargo, honestamente hay que decir que no se cruza de un lado al otro. A los profesionales nos falta interactuar con la elaboración teológica del pobre. A las comunidades populares les falta organizar conocimientos para sí y para otras personas involucradas en la teología de liberación.

Cuando uno asume estos desaffos, uno avanza contra la corriente. Abundan las contradicciones en el mundo popular. Este, exhausto luego de sobrevivir largas crisis, tiende a devaluar su potencial y a subordinarse al nuevo ordenamiento mundial. En cuanto a la realidad eclesial, el denominador común es populista; se busca, por diversos caminos, ganar adhesiones e implantar esquemas en el pueblo. Cada procedimiento tiene incoherencias. Un esquema subraya la transmisión de doctrina, pero sin tomar en cuenta cómo el pueblo la comprende y reinterpreta. Las teologías de una eficaz evangelización en el mundo moderno suelen presuponer que el pueblo es conducido por la Iglesia. Por otro lado, el esquema de liberación ha optado por el pobre, pero poco dialoga con su simbología y racionalidad. Lamentablemente el divorcio entre ciencia y pueblo afecta dichos esquemas teológico-pastorales.

Pues bien, ¿cómo establecer un vínculo permanente con la sabiduría creyente de la gente? ¿Cómo el pueblo pobre está reconstruyendo la teología de liberación? No estamos paralizados. Se han dado buenos pasos durante los últimos 25 años. También apreciamos cómo durante siglos poblaciones indígenas, negras, mestizas, han trazado sus modos de pensar la condición humana y la relación con Dios. En términos eclesiales es de suma importancia la renovación conciliar; aunque le ponen obstáculos, el pueblo de Dios continúa asumiendo responsabilidades.

Muchos sentimos que la reflexión latinoamericana requiere de ajustes profundos. En este sentido expongo unos cimientos de fe y unos materiales simbólicos. Con estos y otros elementos de la praxis del pueblo continuamos reconstruyendo la teología de liberación. Sólo anoto rasgos generales de fe y de sabiduría en comunidades populares. Confío que otras personas afiadan particularidades, factores complementarios, y también elementos discordantes. En esta ocasión no me detengo en serios problemas teológicos en la existencia del pueblo, como su interiorización de la dominación, o como su participación en corrientes fundamentalistas.

## 1. CIMIENTOS TEOLOGICOS

En América Latina, el ordenamiento moderno está marcado por hitos sagrados. 'Dios' es reiteradamente invocado por personalidades e instituciones seculares. Abundan símbolos y estructuras religiosas en los medios de comunicación, empresas, actividad política y estatal, deportes, espectáculos artísticos de masas. Así, características transcendentes son atribuídas a nuestra desigual convivencia social. Uno siente que allí hay mucha blasfemia. Según criterios bíblicos, es un hablar de Dios en vano, es un modo de justificarse ante otros que es abominable ante Dios (ver Dt 5: 11, Lc 6: 46 y 16: 15).

Esa especie de teología del poder ingresa en el imaginario popular. Pero la gente también vive en sus propias realidades. Ella tiene sus cimientos: sentido de fe, comprensión del Espíritu y de la Palabra, inculturaciones en el culto a María, perspectiva de comunidad, concepciones de Dios. Estos cimientos tienen rasgos bien precisos en cada sector popular. Aquí no es posible detallarlos. Sólo dibujo líneas de fondo.

1.1 El sensus fidei es toda una espiritualidad y un conocimiento sistematizado. No es una mera actitud creyente. El pueblo de Dios capta el conjunto de la fe a través de unos ejes: pasión de Jesús, ética de solidaridad, celebración de la vida, fe comunitaria, confianza en Dios, repudio de la maldad. Esta ciencia humilde y amorosa del pobre permite entender cómo es el ser cristiano según la voluntad de Dios.

¿Cuánto influye esto en la reflexión profesional y académica? Hasta ahora casi nada. Es una lástima, porque el sensus fidei abre las puertas a la verdad. Esta no se deja encerrar en 'temas' y 'argumentos'. Todos constatamos cómo a través de la espiritualidad y caridad transformadora es que uno va comprendiendo sistemáticamente la fe. Podemos sentir cómo la labor teológica es radicalmente orientada por el sensus fidei que proviene del Espíritu (LG 12), por la sapientia populorum (AG 22). En concreto se establece un co-aprendizaje, entre la teología del pueblo de Dios y la labor de especialistas (1). En este co-aprendizaje nadie tiene la última palabra. La verdad integral sólo proviene del Espíritu de Dios (Jn 16: 13), pluriformemente activo en la comunidad eclesial (1 Cor 12; 4-11), donde hay magisterio, oración, fraternidad (Hechos 2: 42).

1.2 En el mundo popular hay modos especiales de acoger el Espíritu y la Palabra. No olvidemos que durante siglos al laicado católico no le facilitaron una familiarización con estas

<sup>(1)</sup> El 'sensus fidei' sólo ocupa dos párrafos (4 y 35) de la 'Instrucción sobre la vocación eclesial del teólogo', Congregación para la Doctrina de la Fe, 1990, que está centrada en el binomio magisterio-teología. Ella advierte contra el uso del 'sensus fidei' como argumento sociológico en la disensión. En realidad, el problema es más bien que la teología está continuamente separándose de la sabiduría del pueblo de Dios.

fuentes de la fe. A pesar de ello, la población ha logrado directa o subrepticiamente beber en dichas fuentes. Así como Jesús gozosamente alabó al Padre (Lc 10: 21, Mt 11: 25) porque reciben la revelación no unos propietarios de verdades y sí los pequeños de esta tierra, hoy también uno puede tener esta actitud y concretamente hacer teología con la sabiduría de 'ignorantes' y 'marginales'.

El contacto con el Espíritu Santo ha sido a través de sacramentos, pero comúnmente mediante otras percepciones de la presencia de Dios. Por ejemplo, intensísimo culto en torno a personas difuntas, creencias en espíritus benignos, sensibilidad religiosa hacia la naturaleza y la humanidad, carismas en función de lo comunal, y, sobre todo, considerar el amor como síntesis del ser cristiano. Estas percepciones merecen analizarse de acuerdo con el testimonio de Jesús y la Iglesia con respecto al Espíritu de Dios. Un punto fundamental es que en la comunidad de fe el Espíritu ora de modo que no podemos expresar en palabras (Rom 8: 26 y cfr. 8:15, 23).

La población católica, sin acceso habitual a la Biblia, ha estado atenta a la Palabra que le llega a través de hechos de vida. Estos han sido como un libro leído con fe lúcida. Además, es portadora de Ella mediante dichos como 'gracias a Dios', 'si Dios quiere', 'que Dios te bendiga' y tantas otras maneras de reconocer a Dios en el acontecer cotidiano.

Aquí hay contenidos teológicos que nutren corrientes actuales de renovación eclesial: lectura popular de la Biblia, espiritualidad de liberación, carismáticos católicos, comunidades de base, programas de catequesis. También están influyendo bíblica y pneumatológicamente en la teología

latinoamericana. Esta no se caracteriza sólo por la relación fecambio social. Lo que nos caracteriza es comprender toda la revelación con los ojos y sabiduría del pobre, y ser fieles al Espíritu colaborándole en la transformación de la historia.

1.3 Otro sólido cimiento es la inculturación mariana. En medio de trayectorias socio-culturales, las comunidades católicas han generado devociones y conceptos. Aquí influyen muchos factores; incluso una versión de la ideología patriarcal: el 'marianismo'. Esta ideología exalta espiritualmente a la mujer pero la discrimina y agrede concretamente. En términos positivos, es principalmente gente marginada quien hace alianza con la madre de Jesús, y así afirma identidades y fuerzas propias. Tanto la mujer como el conjunto de la población descubre lo femenino en Dios.

En la piedad del pueblo hay un contraste entre bastante creatividad en torno a María y poca inculturación en torno a Cristo. Son algo excepcional las costumbres autóctonas en Navidad y en Semana Santa. En general, el Salvador es representado como único y como incompatible con otras mediaciones entre la humanidad y Dios. Por eso, comparativamente hablando es más universal y multiforme la inculturación mariana. Cada cultura concibe imágenes de María en correlación con sus experiencias humanas básicas. Tenemos pues más mariología que cristología popular.

La devoción mariana aporta unos conceptos globales: la bondad salva, Dios da vida, alegría en la fe, dolor y coraje. También se amplía la perspectiva cristiana al incluir simbología femenina -como Madre Tierra, y los íconos marianos- en la representación de Dios.

Otro aspecto es la reafirmación étnica e histórica, ya sea de carácter indígena: Guadalupe, Coromoto en Venezuela, Copacabana en Bolivia, Caacupé en Paraguay; ya sea en la negritud: Aparecida en Brasil, Virgen del Cobre en Cuba, Alta Gracia en Santo Domingo o bien en una perspectiva mestiza: Tirana y Andacollo en Chile, Luján en Argentina, y la Guadalupe llamada 'morenita' por la población chicana en Estados Unidos. En fin, gran parte de la experiencia mariana motiva a la teología a conjugar liberación con inculturación.

1.4 Con respecto al fundamento eclesial, sobresale la convicción de ser pueblo de Dios en el sentido de comunidad y colaboración que dignifica al pobre. Así ha sido 'recibido' el Vaticano II en América Latina. Nuestros obispos en Medellín, junto con reiterar grandes líneas del Concilio (en especial LG, GS, AG), trazaron el modelo de comunidad de base (Pastoral de Conjunto, 5 a 12) y de solidaridad con los empobrecidos (Pobreza de la Iglesia, 5 a 17). Sin embargo hoy se impulsa un modelo de Iglesia como entidad pública que rescate al ser humano moderno (del secularismo, del consumismo, etc.), y que internamente funciona como una pirámide.

En este campo, como en otros, el magisterio y el pensamiento teológico no pueden sino estar atentos a nuevas vivencias eclesiales animadas por el Espíritu. Existe una 'nueva alianza' -como anota R.Muñoz- entre la iglesia y las mayorías populares de esta América morena, la que conlleva un redescubrimiento de Dios (2). Juan A. Estrada explica que la

<sup>(2)</sup> Ronaldo Muñoz, El Dios de los cristianos, Buenos Aires: Paulinas, 1988, 40 y 61.

noción de pueblo de Dios es la de mayor repercusión postconciliar, y anota el paso: hacia "una eclesiología de comunión con los pobres" (3). Por otra parte, no es posible ocultar el hecho de que gran parte de las personas católicas no participa plenamente en la Iglesia. Sin embargo, la visión común es de compartir fe con otros, ser comunidad, trabajar por un mundo mejor, conversar continuamente con Dios. Las instancias comunitarias y simbólicas son como matrices para pensar la fe. Por ejemplo, la peregrinación. Ella es como un sacramental de la visión conciliar de Iglesia, pueblo de Dios peregrino en la historia (Puebla, 232, y cfr. 235).

1.5 La elaboración hecha por el pueblo clarifica nociones de Dios. Básicamente se trata de una teología espiritual, comunicada inteligentemente a otras personas. Por eso hay que considerarla no especulativamente sino con un sentido de comunión. A fin de cuentas se trata de un acercamiento al misterio de la revelación acogida por personas que tienen culturas distintas a la nuestra. Cabe aquí recordar cómo San Pablo captó el misterio de la revelación a los paganos. En contextos distintos nos toca visualizar modos insospechados y sorprendentes como "Cristo está en medio de nosotros" (Col 1: 27). Está presente en pueblos y culturas que a veces son calificadas de carentes de una explicitación cristiana.

<sup>(3)</sup> J.A. Estrada, 'Pueblo de Dios', en Mysterium Liberationis, Madrid: Trotta, 1990, II: 185-187.

A continuación reseño nociones que he recogido al interactuar con grupos populares en varios lugares del continente <sup>(4)</sup>. Me parece que son unas constantes. Cada una presenta ambivalencias y exige profundización.

A la realidad divina se la entiende local y concretamente. Se manifiesta a través de imágenes, lugares importantes, sueños, acontecimientos densos. A veces esta perspectiva reduce la acción de Dios, por ejemplo a lograr con ayuda divina mayor prestigio, o a satisfacer una necesidad del creyente. Así se panidariza y desfigura la presencia de Dios. Conviene pues que dichas concepciones sean evaluadas con pautas bíblicas pertinentes: la encarnación, presencia del Espíritu del Resucitado, opción de Dios por los 'últimos'.

Se capta a Dios como fuente de alegría. La teología de la población se expresa simbólicamente a través del gozo y el juego. El pueblo entiende la salvación en términos de bendición, sanación de enfermedad, amor humano, trabajo que da bienestar, morir para descansar; pero todo esto converge en la meta de la existencia: hacer fiesta. Ella sintetiza el contacto y conocimiento de Dios. Por otra parte, la mentalidad moderna acentúa la privatización del hecho salvífico, y mercantiliza la diversión. Ante estas problemáticas, cabe reafirmar los principios teológicos del Reinado de Dios y la Pascua, con sus componentes festivos y comunitarios.

Otras nociones se refieren a la familiaridad con Dios. El es invocado como papá, y en cierto sentido también como mamá

<sup>(4)</sup> Señalo características de esta teología del pobre en el cap. 8 de Catolicismo Popular, Petrópolis: Vozes, 1992 (en prensa).

-mediante la devoción mariana. Hay significativas nociones de humor, ternura, confianza. También hay reclamos e impugnaciones. Toda esta familiaridad con Dios también implica tratarlo como sufriente, y como asociado a personas agobiadas. Tenemos pues una sabiduría de resistencia, y un significado del dolor como convocador de solidaridad. En otras ocasiones se legitima la existencia sacrificial del pobre, y hay complicidad con las crucifixiones de cada día. Son pues concepciones que en parte son teológicamente apreciadas, y en parte son cuestionadas; este discernimiento es hecho de acuerdo con la revelación de Dios como amor.

Además, es una comprensión que conjuga oración y responsabilidad humana. Dialogando con Dios es como la gente entiende la transcendencia; pero a la vez, acogiendo su Presencia en asuntos cotidianos y haciendo todo lo posible por los demás. Esta modalidad de oración y praxis caracteriza el universo de ritos, sacramentos, peregrinaciones, y cantidad de gestos sagrados. Sin embargo, existen vertientes idolátricas como es la concentración en un éxito individual, o el recurso a lo religioso para obtener seguridades. Por eso hay que ver en qué medida signos de la pascua cristiana están presentes o ausentes en las nociones populares sobre Dios.

En conclusión, los cimientos son profundos y razonables, no sólo para el pueblo pobre que los produce, sino para el conjunto de la Iglesia. Es decir, la población latinoamericana tiene no sólo abundante fe (hecho fácilmente elogiado) sino también bases teológicas (hecho no registrado en el mundo profesional). Conviene reiterar que son modos de comprensión del Misterio. Por otro lado, no son elementos infalibles, ni están inmunes a la desfiguración y al pecado. La verdad

siempre es don del Espíritu que la comunidad eclesial recibe y transmite; por consiguiente ni el pueblo -y tampoco la jerarquía- pueden adueñarse de la verdad.

A partir de estos buenos cimientos uno encuentra riquísimo material de elaboración teológica.

#### 2. MATERIALES SIMBOLICOS

El pueblo puede construir su teología porque cuenta con una amplia gama de materiales. Son de carácter mayormente simbólico; lo que implica mayor universalidad. Es distinta a la labor más clásica: caracterización de la condición humana empleando la filosofía y ciencias sociales, reflexión en base a textos y comentarios bíblicos, patrísticos y del magisterio, y finalmente perspectivas pastorales. Este tipo de sistematización crudita circula entre pocas manos. Representa un trabajo arduo y valioso de especialistas en la tradición cristiana. También es portadora de las preocupaciones socio-culturales de dirigencias eclesiales que capacitan a sus sucesores. Allí predomina una racionalidad trifásica, de modo que hay que escoger entre la verdad, los asuntos ambiguos que hay que corregir, y la falsedad.

Los elementos en manos del pueblo hacen referencia a toda la condición humana, evocan la cotidianeidad, y manifiestan más calidad espiritual. Es una sabiduría propia, pero también asimilación de otros mundos culturales. Hay además distorsión de la realidad y absolutizaciones. Algunos materiales tienen específicamente significados de fe, y forman

parte del trabajo teológico, por eso sólo a ellos los considero en este ensayo.

Un símbolo, al ser polivalente, muestra la complejidad de la realidad, y está abierto a muchas interpretaciones. Los símbolos en las relaciones humanas y en los ritos son los que comunican niveles más profundos de la Revelación. Por otra parte, el material simbólico da espacio al pluralismo. Es decir, permite que se desarrollen varias interpretaciones teológicas.

Por ejemplo, es muy común narrar una situación de enfermedad; el relato puede contener la intervención de un ser sagrado, y simbólicamente explicar el paso del malestar al bienestar. Al respecto hay varias interpretaciones. Una es la convicción fundamentalista que la persona es sanada gracias a Cristo, y no hay más que explicar. Otra pista teológica es la correlación entre voluntad de sanarse, acción de una persona curandera, y la gracia de Dios. Algunos conectan, de modo contestatario, injusticia social, enfermedad del marginado, acción milagrosa de Dios. Otros atribuyen a la 'suerte' -una especie de cosmovisión secularista- un cambio de situación. En otras palabras, en el seno del pueblo hay estas controversias teológicas latentes o explícitas.

Voy a referirme a cinco tipos de materiales, que constituyen verdaderos 'lugares teológicos': íconos, lectura bíblica, teología narrativa, testimonio, lógica ritual. Uno puede proponer que estos elementos sean añadidos a los esquemas de docencia e investigación teológica; así la temática clásica incorporaría rasgos del mundo popular. Pero el desafío no es ampliar lo que estamos haciendo, sino pensar de otro modo. Es decir, metodológicamente trabajar con materiales producidos por el pueblo y dialogar críticamente con las comunidades que los producen.

## 2.1 Iconología latinoamericana.

Las imágenes cristianas son veneradas y festejadas por lo que ellas representan, y, más aún, por hacer presente a Dios. No son objetos. Son instancias de culto, síntesis teológicas, escuelas de espiritualidad, de las mayorías del continente. Además, en el terreno de los fconos se expresan e interactúan varias culturas: pueblos de la Europa Medieval que nos traspasaron su imaginería salvífica, culturas indígenas y mestizas con sus representaciones de lo sagrado y su asimilación del mensaje cristiano, pueblos negros con sus orixás y otras entidades sagradas que en parte se han sincretizado con figuras cristianas, cultos en contextos urbanos modemos donde lo sagrado tiene sus propias dimensiones grupales y subjetivas.

Este material es obviamente heterogéneo en términos socio-religiosos y da lugar a teologías contrapuestas. Veamos el caso de representaciones marianas. Los íconos más rezados y celebrados son Guadalupe, portadora de identidades mestizas e indígenas en México y naciones vecinas, y la Virgen Aparecida que en Brasil afirma la negritud (un modo de ser negado y discriminado por la sociedad envolvente). Ambas transmiten la dimensión femenina de Dios. Por otra parte, millones y millones de figuras de María incluyen signos de poder económico y de la 'superioridad' blanca. En estos contextos hay varias posibilidades de reflexión. La 'morenita' Guadalupe ha suscitado hondos aportes de C.Siller, V. Elizondo, L. Boff, P. Trigo, y otros. Pero en torno a la mayoría de las imágenes se han afirmado poderes locales, dicta-

duras militares, nacionalismos fanáticos, acumulación de capitales, y sus correspondientes mariologías.

En fin, los íconos son como biblias del pueblo, ya que a través de ellos Dios le habla. Evidentemente forman parte de nuestro trabajo teológico. Ellos favorecen un pensamiento orante, festivo, artístico, comunitario, inculturado, itinerante. Nos ayudan a reflexionar sobre la belleza y gloria de Dios. Por otra parte hay que detectar las facetas alienantes en el culto a los íconos. En todos estos sentidos, al acompañar a comunidades populares uno aprende a pensar de estas maneras nuevas.

#### 2.2 Lecturas de la biblia

Estamos participando en una lenta y maravillosa revolución teológica. Después de siglos de cristianismo, sólo en estas últimas décadas la población latinoamericana puede estudiar y celebrar la Palabra. De modo directo lee y escucha lo que Dios dice con respecto a la salvación de la humanidad. Son exégesis sencillas y magistrales, marcadas por el universo multifacético del pobre: comunidades en ciudades, grupos indígenas, mestizos, negros, y también desde la perspectiva de la mujer y de la juventud. Esta labor es llevada a cabo en incontables círculos bíblicos, comunidades de base, catequesis parroquial y escolar, movimientos laicos en las capas medias. A partir de Medellín, la Palabra es ubicada en la dinámica de ver-juzgar-actuar. Por lo tanto, no son meros comentarios a textos; se trata de una praxis eclesial y socio-cultural en que millones de latinoamericanos hoy teologizan.

No es fácil caracterizar el método de lectura popular y la correspondiente elaboración teológica. No es un método fundamentalista, que inmoviliza tanto a la Palabra como a creyentes apolíticos. Gracias a su vasta experiencia en el Brasil, Carlos Mesters lo describe así: el pueblo asocia libremente imágenes e ideas, implementando una teología simbólica. Desde su realidad de hambre y de fe (pre-texto), busca la luz de la Biblia para la vida (texto) y la comparte y examina comunitariamente (con-texto) (5). Este método de lectura espiritual y no historicista permite comprender hoy la fe y ponerla en práctica. No es pues una metodología neutral. Es una afirmación de libertad el solo hecho que personas cuyas opiniones nada valen para el orden social, pueden escuchar la Buena Nueva y hacer una lectura inculturada. Aún más. Ella abre ojos y manos hacia Dios y hacia una transformación de la realidad humana. En este sentido ella ha sustentado a la teología de liberación, desde sus orígenes, y le continuará abriendo horizontes de trabajo.

## 2.3 Narración de acontecimientos

Este material parece ser asistemático, ideológicamente confuso, y lleno de particularidades intranscendentes. Esta impresión es porque el status científico suele ser atribuído sólo a esquemas analíticos a cargo de especialistas. Pero también hay estructuras y modos de comprensión, en relatos sobre hechos de cada día. Bastantes relatos hechos por personas marginadas les dignifican al darse cuenta que no son

<sup>(5)</sup> Carlos Mesters, Flor sem defesa, Petrópolis, Vozes, 1983, 42-47, 127-130. La lectura popular de la Biblia junto con escuchar a Dios, confronta ídolos de opresión; ver P. Richard (org.), La lucha de los dioses, San José, DEI, 1980.

ignorantes, sino que saben muchísimo sobre las 'cosas de la vida' y la 'vida de Dios'. Así producen, oralmente, su teología. Además, personas con conciencia crítica ayudan a los demás a tachar relatos funcionales al desorden establecido.

La hermenéutica de estos relatos tiene dos fases: una tarea es ver la racionalidad propia a cada material (por ejemplo, mito de origen, leyenda política, utopía social, evento festivo, relato moralizador, narración de un sueño, acontecimiento familiar, historia de sanación, signos de afectividad, interacción con un ser sagrado, etc.). Otra tarea es desentrañar contenidos teológicos, ya sea aceptación o rechazo de la presencia de Dios. Muchos relatos populares indican, de modo informal, lo que el Espíritu de Dios comunica hoy. Pero no es posible trazar un paralelismo entre la sabiduría de la gente y textos bíblicos; ni automáticas concordancias. Más bien, al leer en profundidad relatos de muerte y vida, que abundan en la conversación popular, uno encuentra allí significados pascuales, y en otros casos uno detecta señales de pecado.

# 2.4 Testimonio histórico-creyente

El valor de este material es su mayor subjetividad. La persona creyente siente algo importante y lo comparte con los demás. No es ego-historia. Ya sea en el ámbito familiar -la madre u otra persona de peso-, o en un grupo de amistades, o bien en una asociación religiosa, se da a conocer una historia personal atravesada por un factor maravilloso. Se da testimonio del vínculo humano con Dios o de una vivencia con una intensa religiosidad. Me parece que

así, en momentos informales o en situaciones estructuradas, cada uno ha recibido de otra persona el núcleo de la Buena Nueva (y que otros aprendizajes, como por ejemplo la educación formal, sólo son un complemento a dicho núcleo).

Se trata de un material con un sentido kerygmático; vale decir, es una proclamación que incita a otros a creer. Corresponde con lo que hacía la comunidad apostólica. Por ejemplo, Pedro y Juan junto con los demás, llenos del Espíritu, hablaban con seguridad a pesar de ser iletrados y pobres (Hechos 4: 8, 13, 31). Hoy, en todas partes, personas con coraje aunque son miradas como ignorantes, esparcen la Buena Nueva porque les anima el Espíritu.

Hay varios géneros testimoniales, con sus vetas teológicas. El tipo más común es contar una crisis y una mejoría 'gracias a Dios y a la Virgen'. Esto ocurre continuamente en la tradición católica del pueblo, con su teología del milagro. Un género testimonial que gana preeminencia es compartir un cambio moral y una estrecha unión con Cristo. Esta teología de conversión y militancia abunda en nuevos movimientos laicos, renovación carismática, catequesis especializada; cada uno de los cuales tiene sus rasgos específicos pero todos tienen un cristocentrismo. Otro tipo de testimonio pone acento en una práctica liberadora, cuyo transfondo es el Dios de la vida. Esta teología de la Pascua y del Reino abunda en comunidades de base, vida religiosa renovada, laicado comprometido. Entonces, no se trata de anécdotas. Son comunicaciones de la fe.

# 2.5 Lógicas rituales

Gran parte de la economía, cultura, afectividad, organización, y fe del pueblo están definidas por el festejo ritual. Además, siendo la mujer la principal encargada e inspiradora de ritos y fiestas es allí donde ella suele hacer su teología con creatividad simbólica.

El rito suele ser descrito como una secuencia de gestos sagrados significativos para una comunidad. Es más que esto. Responde a necesidades humanas básicas, y simbólicamente hace pasar de un malestar a un bienestar. En los procesos rituales hay varias dimensiones: 'promesa', pedido de ayuda divina, ofrenda (vela, flor, etc.), sacrificio, reconciliación, comunión de bienes (música, alimento y bebida, danza), acción de gracias. Cada una de éstas tiene su lógica, y en general pueden ser calificadas de afirmación de un cambio en la vida del pueblo pobre.

Muy distintas son las lógicas que subyacen al prolífico ritual secular y político. Los símbolos y ceremonias de carácter estatal, militar, comercial, empresarial, publicitario, deportivo, en mayor o menor grado involucran a la masa popular. Ella asume una especie de culto hacia esas realidades a las que atribuye características sagradas. Por lo tanto, estos tipos de rituales que conllevan una mentalidad idolátrica, en especial la omnipotencia de la ciencia y la técnica, requieren de una crítica teológica.

Me gustaría subrayar prácticas que muestran una sabiduría más propia del pobre. Mediante un lenguaje simbólico, las comunidades son protagonistas de la celebración, disfrutan la presencia de Dios, y desde allí entienden la realidad. Se puede decir que los ritos son los más difundidos y leídos textos teológicos en nuestro continente <sup>(6)</sup>.

Por otra parte, los ritos del pueblo tienden a corregir el proceso de modernización. La ciencia y la tecnología contemporáneas pretenden monopolizar la verdad y garantizar el progreso. En cierto sentido el pueblo aprecia ideas y mecanismos modernos; pero no cree en sus pretensiones totalizadoras. Además, persisten, aumentan y se diversifican los comportamientos rituales de la gente, con los que expresa todas sus necesidades y aspiraciones, y así simboliza la solución a problemas cotidianos. Existe aquí una lógica de reciprocidad entre la comunidad humana necesitada y el buen Dios; es una lógica distinta y alternativa con respecto al cientifismo y a la magia de la tecnología.

Hay pues una perspectiva de reciprocidad, de convergencia entre la fe de quienes realizan ritos y la maravillosa acción de Dios. Como dice la gente, "con fe, todo es posible", y, "estamos bien, gracias a Dios". Me parece que esta lógica de reciprocidad, expresada en el festejo ritual que transforma condiciones de empobrecimiento, y que infunde esperanza, es cómo gran parte del pueblo percibe la teología de liberación.

\* \* \*

<sup>(6)</sup> Una tarea prioritaria hoy es la recopilación teológica de escritos populares. Aquí destaca la obra de M. Salinas, Canto a lo divino y religión del oprimido en Chile, Santiago: ICl y Rehue, 1991; donde examina textos de ciclos rituales: canto por 'padecimiento', cantos de 'nochebuena', y el 'ciclo de la gloria' (María, Santos, 'angelitos').

Los cinco tipos de materiales que he mencionado contribuyen a una construcción más sólida. De un trabajo unilateralmente mental es posible avanzar hacia un conocimiento más integral. La sabiduría del pueblo pobre amplía los marcos de comprensión teológica. Esta es más simbólica y orante, piensa en torno a los íconos, es más bíblica, narrativa y testimonial, y también ritual y festiva. Esto no implica devaluar el terreno racional, ni ser asistemático con la excusa de una cercanía a lo popular. Más bien es un pensar con mayor cantidad y calidad de 'materiales' y a partir de 'cimientos' sólidos.

En la labor profesional tenemos mucho camino por andar. Se trata como ya decía, de pensar de otro modo, a partir de la sabiduría del pobre. Cada temática puede ser replanteada. La cristología, por ejemplo, está atenta a testimonios de discipulado en comunidades populares de hoy, y a otras mediaciones en la religión popular, para entender a Dios revelado en Jesús. La pneumatología tiene buen material de trabajo en ritos y festejos donde el pueblo capta la alegría pascual. La mariología considera íconos de María, y también desfiguraciones (como el 'marianismo'), y busca la significación de la madre de Dios para una nueva humanidad.

El otro lado de la moneda es examinar crítica y constructivamente los materiales y cimientos que he anotado. No es hacer un favor al pueblo sacralizar su producción teológica, ya sea algo generado por las comunidades de base, ya sea un elemento de sabiduría autóctona. Un mejor servicio al pueblo es colaborar en su análisis de factores que lo deshumanizan y en sus opciones que le apartan de Dios. En un sentido positivo, vale una elaboración teológica no porque proviene del

pueblo sino en la medida en que acoge fielmente la Revelación. Cuanto esto ocurre, el pueblo pobre con sus símbolos es portador y pensador de la Buena Nueva.

#### 3. NUEVAS CONSTRUCCIONES

Suele decirse que, en América Latina, la teología de liberación (en adelante TL) comenzó en la década del 60 y fue estructurada en la década del 80. Pero, como ya lo hemos sugerido, sus cimientos tienen una larga historia, y su consolidación es una larga tarea hacia adelante. Si la TL es confinada a los años 60, 70, y 80, uno no capta sus raíces ni sus actuales innovaciones.

3.1 Primero delineamos debates y disyuntivas en estos asuntos. Nuestra reflexión se lleva a cabo en un momento humano que parece crucial. Como indica X. Gorostiaga, la coyuntura de los 90 es estratégica, en el mundo se están definiendo las correlaciones de fuerzas con las que comenzará el siglo XXI. Aunque la modernidad se presenta a sí misma como modelo único y definitivo de existencia humana, existen proyectos distintos y surgen alternativas. En esta dinámica se inscribe la TL. Desde sus orígenes, ella opta por ser, no un ingrediente más del orden vigente, sino por reflexionar desde el sufrido reverso de la historia. Su tarea específica es -con una actitud de silencio ante el Misterio- hablar de Dios. Durante estos años el discurso ha sido sobre el Dios de Jesucristo que salva desde el pobre a toda la humanidad. Ahora se añade un lenguaje con acentos en la espiritualidad, esperanza histórica, y religiones de los pueblos pobres. Parece ser un buen momento para la pneumatología.

Un asunto controvertido es el sujeto social. En el amplio movimiento que es la TL hay varios modos de entender 'pueblo'. Algunos subrayan lo político-económico; o se habla de pueblo-nación; otros recalcan lo étnico; y algunos examinan más lo cultural y religioso. Además hay varias maneras teológicas de comprender 'pueblo de Dios'. Estos debates tienen una concreción metodológica al preguntamos por la ubicación del pueblo en la TL. ¿Es objeto de análisis y receptor de teología? ¿Es portador de sabiduría, que asumimos en nuestra reflexión sistemática? ¿Es un participante, con su simbología y racionalidad, en un diálogo crítico y constructivo con otras vertientes de TL? Este último interrogante contiene la pista más fecunda (7).

Ahora bien, circulan varias apreciaciones sobre la TL. Una opinión es caricaturesca: teología politizada, y eclesialmente contestataria, con certificado de defunción ('ya no interesa la TL', 'la crítica de Roma acabó con ella'). Otra postura es anodina: dice que toda reflexión eclesial está al servicio del pueblo, y que la liberación consiste en amarnos unos a otros. Por otro lado, la asociación de teólogos/as del tercer mundo considera que la TL crece gracias a corrientes emergentes: la mujer, negritud, pueblos indios, ecología, que constituyen un clamor por la vida <sup>(8)</sup>. Se puede añadir que lo decisivo es una

<sup>(7)</sup> J.B. Libanio ha examinado tendencias en la TL y cómo tratan lo popular, *Teología de Liberación*, São Paulo: Paulinas, 1987, cap. 13; y allí pronosticaba que la TL valorizaría más la religiosidad popular (pág. 279).

<sup>(8)</sup> Ver Documento de la IIIa. Asamblea de E.A.T.W.O.T., Nairobi, 1992, parte II.

interacción entre varias formas de trabajo teológico: profesional, pastoral, popular <sup>(9)</sup>, de modo que la sabiduría del pueblo incentive a las otras formas de reflexión.

¿Cuál es entonces la disyuntiva? No es entre un pensar conservador y una perspectiva progresista. Son visiones distintas, pero comparten responsabilidades en el escenario oficial y erudito. Lo que distingue a la TL es haber escogido los márgenes, es decir, los mundos del pobre, y buscar alternativas, es decir la liberación, al pensar la fe. Esta teología considera la espiritualidad y praxis del pueblo de acuerdo con los lineamientos de la revelación cristiana. Estas opciones no son un simple deseo de hacer algo diferente, ni una declaración a favor de la emancipación de gente oprimida. Se trata de un trabajo disciplinado y arduo, de un ir construyendo con los cimientos y materiales simbólicos de una población excluída que tiene sabiduría y que conoce a Dios.

Por lo tanto, al pensar en contacto con ambientes marginales, en medio de las mayorías pobres, encontramos nuevas posibilidades. Esta intuición estuvo presente, como propuesta pastoral, en la primera conferencia de El Escorial (1972). A Büntig reivindicó valores liberadores -que en parte se expresan a través del catolicismo popular- y S. Galilea argumentó que la religión popular tiene que ser valorada, criticada, y orientada por la fe para tener mayor sentido liberador (10). Así se vinculaba la vida y fe de la gente con la labor evangelizadora. Ahora, cabe plantear intercambios entre el pensa-

<sup>(9)</sup> Clodovis Boff, Epistemología y método de la teología de liberación, en Mysterium Liberationis, Madrid: Trotta, 1990, I: 93.

<sup>(10)</sup> Ponencias publicadas en Fe cristiana y cambio social en América Latina, Salamanca: Sígueme, 1973.

miento popular excluído del escenario cultural oficial y la elaboración teológica profesional. El desafío es para la evangelización (como bien lo anotaban Büntig y Galilea) y también para la labor teológica.

3.2 Hoy contamos con nuevas construcciones debido a la *ampliación del trabajo*. Diversos tipos de personas y actividades están involucrados en la reflexión. Así también es más intenso el impacto de lo popular.

Persisten múltiples espacios del pueblo donde se trabaja teológicamente. En un primer momento privilegiábamos la comunidad eclesial de base. Pero también se piensa la fe en otras instancias orgánicas: núcleos cotidianos (vecindario urbano, grupo de mujeres, comunidad campesina, asociación deportiva, etc.), agrupaciones con devoción a una imagen, participantes en fiestas religiosas, instancias juveniles. Gracias a ellas, el pensamiento cristiano da más atención a la sabiduría de cada día, afectividad, conflictos dentro del pueblo, culturas, ritos, y demás lenguajes humanos.

También se hace teología en muchos espacios de pastoral. Hace unos años insistíamos más en la maduración personal en la fe, y en la presencia eclesial en el movimiento popular. Hoy la perspectiva liberadora también impregna el círculo bíblico, programa de catequesis, liturgia con alguna inculturación, retiro espiritual, organización del apostolado, formación de agentes pastorales, asesoría a obispos y organismos jerárquicos, nuevos movimientos laicales. Así la TL está relativamente presente en el conjunto de la vida eclesial. Ofrece un servicio al Magisterio y al conocimiento de la fe por parte del

pueblo de Dios. Esta ampliación del trabajo es objetada por otros sectores de Iglesia que ejercen un control centralista y doctrinario. Por otro lado hay cierta cooptación del lenguaje liberador (al no articularse a una transformación).

También el espacio profesional lentamente se abre a un abanico de sabidurías. Es cierto que la TL tiene calidad sistemática porque desarrolla cada temática, cada tratado clásico. Pero aún más importante es su voluntad de no excluir, de ser terreno abierto al aporte sistemático de varias fuentes. El trabajo con mayores logros es la teología de la mujer, que no está limitada a cuestiones de género, sino que es una hermenéutica para captar toda la Revelación. La teología de pueblos indios se afianza con claridad metodológica, y comprende comunal e inculturadamente la Presencia divina. La perspectiva de negritud impugna esclavitudes y el racismo que ha marcado la cristianización; positivamente, visualiza a Cristo en la historia de comunidades negras. Aún incipientes son las reflexiones a partir de la condición mestiza y a partir de los mundos juveniles.

Con estos diversos rostros lo popular ingresa en los espacios profesionales. No ingresa como problemática social. Desde el inicio de la TL, el pueblo estaba allí como hecho social y gestor de cambios; ahora entra como portador de sabidurías. Ingresa con sus diversas identidades, estructuras culturales y políticas, diferentes modos de sentir y de conocer a Dios. Esto implica una profundización, y hasta se puede decir una recreación de la TL. Ella ya puede brotar desde todas las sangres, culturas, universos religiosos, proyectos políticos, racionalidades, de los pueblos pobres. En este sentido se presenta el desafío de articular los espacios mencionados: profe-

sional, pastoral, popular. Me parece que la mayor innovación es cuando el último llega a ser verdaderamente interlocutor con el mundo pastoral y el profesional (y no simple objeto de evangelización, ni mero tema de estudio).

La ampliación del trabajo ocurre pues porque hay diversos tipos de personas y espacios donde se va construyendo la TL. Y el pueblo ya no es receptor de trabajos hechos por los sectores intelectuales, sino que con su sabiduría colabora en la construcción teológica. Uno de los principales lenguajes aportados por el pueblo son sus formas religiosas. Han sido descartadas como más o menos supersticiosas e incompletas, pero en verdad hablan de Dios más creyente y hondamente que el pensar erudito.

3.3 Las religiones del pobre contienen teología. A menudo se afirma, globalmente, que la iglesia latinoamericana es la que produce nueva reflexión. Poco a poco vemos que también la práctica religiosa del pobre contribuye a la TL. Ella era evaluada por los sectores progresistas -allá por los años 60 y 70- como mecanismo sicosocial de seguridad y vehículo de opresión ideológica. Supuestamente entre ella y el Evangelio no existía sintonía. Por consiguiente, la tarea teológica se enraizaba en la fe de comunidades lúcidas y comprometidas, y no en la religiosidad de la multitud.

En este punto -como en otros- ha habido cambios. Al considerar las mediaciones religiosas del pueblo, vemos que buena parte de ellas son modos de ser cristiano según la historia y cultura del pueblo pobre. Se trata pues de una fuente riquísima para la TL. Pero coexisten allí otros tipos de mediaciones. Hay varias clases de fundamentalismo, en que lo ex-

clusivamente religioso garantiza la salvación. Existe también fascinación popular por la magia del consumo y del éxito, y veneración de ídolos contemporáneos. Estas expresiones 'religiosas' del pueblo tienen una incompatibilidad con la revelación cristiana. Por lo tanto, lo popular con sus corrientes religiosas y teologías subyacentes o explícitas, es examinado sin ingenuidad y registrando todos sus matices.

En términos programáticos, la religión del pobre ofrece temática, interrogantes, conocimientos, en cada rubro de la teología. Menciono unos ejemplos. La tradición oral -como las leyendas sobre imágenes- es oportunidad para entender el amor divino y su alianza concreta con una comunidad a través de la imagen. La convicción común que Dios ayuda a personas enfermas, la oración de sanación, el mundo del milagro, nos invitan a comprender textos neotestamentarios y sus implicancias para comunidades sufrientes. La candente temática de creencias sincréticas como recurso de sobrevivencia, procesos de privatización religiosa, redimensionamiento popular de la subjetividad moderna, son elementos de teología fundamental. También la eclesiología es orientada por la óptica del pueblo. En contraste con la estrategia populista y con el afán de restauración (11), la teología de la base es cercana al Evangelio, al ser comunitaria y simbólica, y al asumir la causa humana del marginado. Por otra parte, la lectura teológica de ritos y fiestas de la gente, allí descubre rasgos sacramentales, fe pascual, alegría del Reino de los últimos en esta tierra. La

<sup>(11) &</sup>quot;Las instituciones oficiales", según anota J.M. Laboa, "forman un mundo aparte sin que su pensamiento o experiencia llegue e influya en la masa de los fieles", en 'La religiosidad popular en la vida de la Iglesia', Communio, V (1987), pág. 444.

reflexión ética debate el sensus fidei con respecto al pecado y a la ley del amor. En fin, al conjunto de la reflexión pastoral contribuye la sabiduría de personas que evangelizan cotidiana y eficazmente.

Vale indicar que la conexión entre religión y teología no des-historiza a esta última. Es una conexión que ocurre en el contexto global de un reencuentro entre realidad popular y tarea científica. No se trata de reducir la teología al campo exclusivamente religioso (éste, por lo demás, no está segregado de las otras dimensiones humanas). Tampoco es posible examinar el factor religioso con una metodología científica que pretendiera cancelar la fe. La reflexión cristiana que se refiere a la praxis necesariamente dialoga con las multidimensionales religiones del pueblo y sus vetas teológicas.

3.4 Por último, considero que las construcciones teológicas, además de poder ser una de muchas manifestaciones del Espíritu de verdad que guía a la Iglesia (Jn 14: 17, 26, 16: 13), pueden ir comprendiendo a Dios innovadoramente. La TL se ha caracterizado por su metodología desde la praxis y por reflexionar la relación Dios-pobre. En la medida que esta teología está incentivada por la espiritualidad y sabiduría del pueblo, va desarrollando la *pneumatología*.

Así ocurre en la reflexión del pueblo; sin especulaciones, y gracias a su sensus fidei, capta que la realidad divina y el ser cristiano se definen en términos de amor. Este es el don supremo del Espíritu. La vertiente pastoral de la TL comienza a sopesar unos fenómenos multitudinarios y complejos, donde hay liderazgo laical, estructura comunitaria, carisma de

sanación, conversión personal y afán misionero; estos rasgos del pentecostalismo protestante y de la renovación carismática católica pueden ser cuestionados y relativizados, pero por esas vías hay sectores pobres y capas medias que están resituando al Espíritu en el centro de la vida eclesial y de nuestra reflexión. En la vertiente profesional de la TL se afianzan trabajos sobre espiritualidad y liturgia de liberación, laicado y Espíritu Santo, martirio latinoamericano, fundamento pentecostal de la inculturación, la Sabiduría y el Espíritu con características de mujer, y maravillosos carismas en las comunidades y sacramentalidad del pueblo (eclesiogénesis animada por el Espíritu).

Nos toca vivir en una etapa eclesial fecunda pero difícil. Aunque disfrutamos con una catolicidad donde hay numerosas expresiones y conceptos de fe, también crecen tendencias uniformizantes y doctrinaristas. En este contexto cabe la reafirmación eclesial de Pentecostés. Este no es un hecho fosilizado. Así como el proceso pentecostal transformó a comunidades judías (cfr. Hechos 2:4, 38, 4: 31) y a comunidades gentiles (Hechos 10:44, 11:15, 13:2, 15:8), podemos decir que hoy el Espíritu es acogido pluralista y creativamente al interior de comunidades y culturas de nuestro continente. También cabe radicalizar la apertura a la revelación. A Dios no se le entiende mediante meros esquemas humanos. Gracias al Espíritu conocemos a Dios, y hablamos con el lenguaje que el Espíritu nos enseña (1 Cor 2:12-13, Ef 1:17-18). Me parece pues que el porvenir de la TL está marcado por su pneumatología, y que la TL se consolida si habla de Dios con el lenguaje que el Espíritu enseña a la Iglesia.

A lo largo de este ensayo he delineado la repercusión de lo popular -en especial sus cimientos y materiales simbólicos-en la reflexión de fe. Esta no se enclaustra ni vale por sí misma. Vale en cuanto contribuye a la humanidad pobre e itinerante.

Es bueno tener presente lo que escribía Gustavo Gutiérrez en la última página de su obra clásica: tenemos una auténtica TL cuando los oprimidos se expresan en la sociedad y en el pueblo de Dios, y sin una auto-satisfacción intelectual reconocemos sólo una cosa nueva, acoger día a día el don del Espíritu con el cual amamos y así construímos una nueva humanidad (12).

Entonces, cuánto más lo popular repercute en la teología, ésta mejor puede colaborar en la construcción de lo popular, de una humanidad nueva por obra del Espíritu. Nuestra teología no es autónoma. Ella se inscribe en la causa del pueblo pobre.

<sup>(12)</sup> G. Gutiérrez, Teología de la liberación. Perspectivas, Lima, CEP, 1971.

# **Conclusiones**

Los pueblos piensan, en el Perú y Latinoamérica, desde el sufrimiento y sobrecogidos por sus fiestas. Así también comprenden la salvación cristiana. Por eso la teología hecha en estas tierras comunica adolorida y gozosamente el hondo afán de liberación; y también le caracteriza una lenta y creciente sintonía con las vivencias religiosas del pueblo.

A veces toda esa labor es malinterpretada. Se dice que es más ética y política que teológica y espiritual. No es así. Se dice que su latinoamericaneidad es por tomar más en cuenta la realidad social y las enseñanzas y opciones de nuestra Iglesia. En parte es así. Pero hay muchos otros logros y desafíos. En este sentido he subrayado, a lo largo de estas páginas, la rica interacción entre la experiencia creyente del pueblo y la teología; sin encerrarse cada una en sí misma, sino que considerándolas como dimensiones del proceso histórico latinoamericano.

Otra problemática de fondo en nuestros ambientes cristianos es la segregación entre una institucionalidad que dice representar e integrar a todos los creyentes, por un lado, y, las formas prácticamente universales y relativamente autónomas como los pueblos viven y piensan la fe, por otro lado. Esto implica distancia entre la teología erudita y la sabiduría del pueblo cristiano. Junto con la distancia hay desconocimiento mutuo, inseguridad metodológica, carencia de colaboración.

En estos contextos he estado preocupado por la energía liberadora y teológica presente en la religión popular, y he elaborado los artículos que conforman este libro. A modo de conclusión no resumo todo lo dicho sino sólo retomo unas líneas de trabajo.

Me detengo ahora en los aspectos siguientes:

- vertientes de teología simbólica y su significación para una corriente de teología conceptual,
- productividad teológica del pobre, que así responde a la obra del Espíritu,
- reubicación teórica al pensar no un objeto -la religión popular- sino desde el cristianismo realmente vivido y comprendido por la gente.

Primer aspecto. El fructífero intercambio entre el pensar mayormente simbólico y pluricultural de la comunidad cristiana, y la reflexión profesional caracterizada por lo conceptual y ligada a una pastoral y docencia uniforme en nuestra Iglesia. Recalco el primer polo, pero sin idealizar la mentalidad del mundo popular. Aquí existen elementos distintos y contradictorios. Un pensar y unos símbolos hegémonicos, como ciertas figuras de Jesús que reflejan racial y culturalmente a las élites. Un pensar y unos símbolos marginados y resistentes, como la intensa relación de la gente con sus difuntos, expresando una comunión de los santos. Un pensar y unos símbolos portadores de alternativas de vida en pueblos

empobrecidos, como la mariología de Guadalupe y como la pneumatología en comunidades de base. Este conjunto de vertientes simbólicas, con sus tensiones, hace pensar a personas del pueblo, y también ofrece temas de diálogo con teologías de carácter conceptual (que aportan una mirada crítica a dicha simbología).

El saber simbólico del pueblo, que abarca las principales dimensiones de la existencia humana, ofrece una amplia agenda de intercambio con el pensamiento conceptual. No se trata de una agenda de temas religiosos 'en sf'. La población que simboliza su organización, terapias de salud, familia, arte, rito, educación, economía, tecnología, y cada instancia vital, también hace presente estas dimensiones en su comportamiento religioso. Hay pues fabulosas posibilidades de diálogo entre conceptos teológicos -como por ejemplo, la graciacon la vasta simbología del pueblo. En el caso de la gracia, un intercambio y confrontación fecunda con el sentido de bendición concedida por imágenes, también con rasgos económicos en que hay reciprocidad y don, o en la actitud receptiva hacia personas ancianas, y tanto más.

En términos generales, la fe es comprendida de una manera cotidiana (con las especificidades de cada segmento del pueblo) y situada (según mentalidades presentes en una región). No es pre-teología, ni es una reflexión incipiente (que deba ser completada), ni es lenguaje poco claro (que requiera explicación). Más bien, se trata de un pensar inseparable del creer, de una simbología donde abunda el rito y la ética del pueblo. Todo esto es diferente al modo conceptual de comprender la fe. Este tiene la profundidad de la tradición occidental y erudita, y se ha difundido por los canales de la

modernidad; pero también tiende ya sea a negar o bien a subordinar otras teologías. Pues bien, cada tipo de reflexión cristiana, tanto la erudita, como la pastoral, como las vertientes populares, tiene como norma la fe vivida, enseñada y celebrada en la Iglesia. Esto implica calificar la sabiduría simbólica del pueblo, y ver en qué medida corresponde o no corresponde al misterio de salvación en Cristo.

Por otra parte, el pueblo incentiva a quienes cultivan una teología conceptual a reencontrarse con fundamentos simbólicos de nuestra tradición. Un reencuentro con el Reino en su lenguaje parabólico. Con el mensaje juanino de los signos, y del Cristo 'yo soy...' el camino, el buen pastor, el pan. Con las imágenes paulinas de la venida del Señor, del cuerpo, de la lucha espiritual. Estas no son formas rudimentarias e imprecisas, que tuvieran que dar paso a una sólida elaboración conceptual. Más bien dicha simbología tiene su racionalidad, y es portadora concreta e inteligentemente de la Revelación. Esta relectura bíblica también nos abre los ojos a la tradición simbólica del pueblo, o lo que también llamamos religión popular con sus lenguajes evocadores y profundos.

Segundo aspecto. La inmensa y polifacética productividad teológica del pueblo, animado por el Espíritu de Dios. Ello ocurre a pesar de factores claramente adversos. El panorama latinoamericano y mundial contiene pautas autoritarias y uniformes, a cada nivel: el positivismo científico, la cultura del mercado, el doctrinarismo religioso. Estas pautas no consideran a los pueblos como gestores de ideas, sino como asimiladores y consumidores, en especial de comportamientos a favor de ídolos contemporáneos. Además, la gran mayoría de

comunidades tienen estructuras bien precarias como para difundir sus propios conocimientos. En medio de todo esto, sorprende la elaboración del pueblo. Produce toda clase de conocimientos. En el plano religioso ha tenido poco acceso a la liturgia, la Biblia y los sacramentos, y ha sido fragmentario el aprendizaje de la doctrina; pero con estos escasos recursos y con otros elementos propios sobreabunda su comprensión y comunicación de la fe. Esta productividad beneficia a las comunidades y al conjunto de la Iglesia.

Anónimamente teólogos y teólogas de base han desarrollado materiales de reflexión, entre los que resaltan la iconología, comprensión simbólica y orante de la Biblia, narración de hechos cotidianos con densidad salvífica, testimonio de sus trayectorias y prácticas de fe, y, sobre todo, la sabiduría en tomo a ritos y fiestas.

Trabajando con estos y otros materiales, las comunidades cristianas avanzan en el campo de la espiritualidad y de concepciones de Dios, en su pensamiento festivo y ritual, también en la visión del bien y de la maldad en la historia, y en una ética de interacción con otras personas y de estar bien con Dios. Así la teología presente en la religión del pueblo no está limitada a una repetición del discurso oficial, sino que forja sus perspectivas en cada rubro de la fe.

En esta labor se entrecruzan el 'sensus fidei' y la capacidad intelectual de personas y comunidades, orientaciones dadas por la institución eclesial, signos de sabiduría proveniente del Espíritu Santo. Sin embargo, la manera de pensar del pueblo no está dictada por Dios ni es sacralizable; tiene limitaciones y errores. También tiene muchos aciertos.

Uno constata intuiciones contemplativas, calidad sapiencial, modos de obrar, que son dones de Dios. Son oraciones, carismas, ministerios, acciones teológicas del pueblo de Dios, que tienen como fuente al Espíritu. Es quien conduce a la Iglesia hacia la verdad (Jn 16:13), dando concretamente a miembros de la comunidad palabras de sabiduría y ciencia (1 Cor 2:12-13, 12:8) para provecho común. Más radicalmente es quien derrama el amor de Dios en el interior del ser humano (Rom 5:5). No cabe duda que la sabiduría, y todo, confluye en el amor, carisma supremo del Espíritu.

Cuando la productividad teológica del pobre se conjuga con aportes de profesionales y eruditos, y también con directrices de los pastores de la comunidad cristiana, el horizonte de la teología latinoamericana no tiene barreras. Esto significa que a los buenos pasos dados en las décadas del 60 al 90 se van sumando nuevas perspectivas. Algunos dicen que nuestra teología ya está consolidada y sistematizada. Lo está, pero también es un proceso abierto. El dinamismo del pueblo de Dios que ausculta los signos de los tiempos, también la reflexión académica y profesional, y la productividad desde la sabiduría simbólica y religiosidad del pueblo, son claras indicaciones de que estamos transitando por un camino abierto.

Un tercer aspecto. Cabe replantear teóricamente la 'religión popular' en términos de lo vivido y comprendido por el pueblo. Dicho concepto tiene la inconveniencia de ser comparativo. Ya sea por exaltar lo popular como si fuera superior a otras realidades. Ya sea por supeditarlo a lo oficial. En ambientes eclesiásticos se suele distinguir entre religión revelada, Iglesia, fe con valores culturales, etc., por una parte, y, religiosidad devocional, costumbre folklórica,

secta, fe poco cultivada, superstición, etc, por otra parte. Lo primero serfa normativo; y lo segundo sería objeto de correcciones (de 'evangelización'). Además se suele dicotomizar fe y religión. Por eso, la teología estaría vinculada con la fe de la Iglesia y no con la religión que tiene la gente. Por el lado de las ciencias sociales, sus enfoques funcionales y estructuralistas (presentes en algunos diagnósticos pastorales y aproximaciones teológicas) cosifican la 'religión popular' y no consignan su simbología y espiritualidad.

Un mejor enfoque teórico es pluridisciplinario, y consigna críticamente la cotidianeidad del pueblo. Sistematiza la vivencia y sabiduría de comunidades populares, ubica sus prácticas religiosas en los procesos socio-culturales, anota qué sujetos humanos hacen qué actividades y en qué condiciones históricas y hacia qué representaciones de la divinidad. En un plano teológico y pastoral, el saber simbólico del pueblo no es un objeto, es un participante activo en la reflexión y evangelización eclesial. Además, consideraciones desde la Biblia y desde el Magisterio sacan a luz profundidades en la experiencia de la gente, y también la interpelan dadas sus ambivalencias y defectos.

Por lo tanto, este enfoque es más amplio y eficaz. Esto es palpable en el diálogo y debate entre comunidades de base y sus portavoces teológicos. En este terreno, instancias eclesiales construyen unidad de fe en un pueblo con plurales expresiones religiosas y con diferentes reflexiones. Luego tenemos el encuentro con otros tipos de teología, y en especial con las que pacientemente han examinado las fuentes cristianas. En efecto, la Biblia y el Magisterio ofrecen paradigmas y cuestio-

namientos a cada esfuerzo teológico. Una de estas tareas críticas es hacia la penetración de idolatrías contemporáneas en la religión popular.

En un sentido general, el gran desafío es que la práctica y simbología religiosa del pueblo continúe alimentando la labor teológica en la Iglesia. Esto, a mi juicio, tiene dos precondicionamientos. Uno es el ya indicado cambio de ubicación teórica. No se trata de una 'religión popular' científicamente reificada, y objeto de correcciones pastorales, y que así sería integrada en teologías eruditas. Esta no es una buena ruta. Nuestra reubicación es en la vivencia y comprensión crevente del pueblo pobre -que incluye sus prácticas religiosas. Para el caso de las mayorías peruanas y latinoamericanas, se trata de pensar este cristianismo vivido y comprendido. Es decir, no claboramos algo en dirección a un pueblo-objeto y su religión abstractamente considerada. Por el contrario, la elaboración es a varios niveles y con el protagonismo de las comunidades populares cristianas. (Además, dada la vitalidad y diversidad de fenómenos religiosos, y nuevas formas sincréticas en el continente, hay que considerar la existencia de varias religiones; y aquí cabe dialogar teológicamente con corrientes distintas a la judeo-cristiana).

La otra precondición es abrir las puertas de cristianismos existentes en nuestro continente con la llave maestra del seguimiento de Jesús. En otras palabras, un discernimiento evangélico de la religión popular. A la luz de la práctica de Jesús, y con los criterios desarrollados por la Iglesia, tenemos dos pistas de acción. Una es desvelar poderes religiosos que ponen al pueblo lejos del Dios vivo. La otra pista es una honda comunión con el afán de los humildes por el Reino que

incluye sanación integral y expulsión del mal. Ahora bien, en términos de la actual tarea teológica, no cabe dedicarse a evaluar la religión popular. Más bien, como discípulos y discípulas del Señor, confrontar elementos religiosos que oprimen, por un lado, y compartir la espiritualidad y esperanza del pobre, por otro lado. Pero la tarea principal es simple y exigente: hablar de Dios y pensar cómo hoy respondemos a su obra salvadora. En esta reflexión ahora está más presente el 'sensus fidei', los símbolos y las celebraciones, la ética y la espiritualidad, de pueblos pobres y sumamente sabios.

Impreso en: ESIGUESA Jr. Caravelí 939 - Breña