

Marco histórico de la religiosidad popular¹.

¿Desde dónde miramos hoy la religiosidad popular? ¿qué es lo que nos mueve a querer ahondar en ella? ¿Cuál es nuestra situación histórica al respecto? ¿Desde qué preocupaciones nuestras, actuales, la abordamos? ¿Desde dónde y cómo nos llegan las formas actuales de religiosidad popular? ¿Cuál es su génesis? ¿Qué porvenir?

Este conjunto de preguntas, demasiado vasto, nos indica ya el movimiento esencial de composición del marco histórico. Es decir, un bosquejo de marco histórico, exige de suyo moverse continuamente desde problemas de la actualidad hacia la historia, y desde la historia hacia nuestra actualidad. Será un vaivén constante. Pues nos importa esclarecer algo nuestra situación actual, desde dónde pensamos estas cuestiones, cuáles son sus condicionantes presentes, a la vez que nos remitimos a las fases históricas que genera justamente nuestra situación actual.

En esta reflexión están involucrados grandes problemas referentes a razón y mito, concepto e imagen, rito y símbolo, mística, etc. Están implícitas las más graves cuestiones teológicas y antropológicas. Pero todo esto será aquí solo supuesto, no abordado nunca directamente. No entramos así en el fondo mismo de los problemas esenciales, pero este marco histórico puede señalar modos de acceso a esas cuestiones fundamentales. Puede plantear un orden de interrogantes posibles.

No se estudiará tampoco la evangelización en sí misma, sino en relación a su incidencia en la formación o destrucción de religiosidad popular. Nos detendremos solo en esquemas históricos básicos, que sirvan de marco a la reflexión de esta semana. En el curso de la reflexión común pueden ser revisados y ajustados. Son entonces solo una propuesta de ordenación, un punto de partida provisoria y global.

1. Una segunda etapa posconciliar, sobre el eje de la religiosidad popular.

A una década de la clausura del Concilio Vaticano II, se presentan todos los signos de apertura de una segunda etapa posconciliar, donde uno de sus elementos básicos es una nueva actitud ante las formas de religiosidad popular católica, o mejor, un redescubrimiento de la riqueza de sus sentidos.

A pesar de la obvia dificultad de fechar el momento del "gozne", podríamos fijarlo aproximadamente entre el Tercer Sínodo de los Obispos, el Año Santo y la exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi* de Pablo VI. Por mera convención, adoptaremos como fecha el año 1975. La primera etapa posconciliar comienza ya, sin paradoja alguna, desde la apertura del mismo Concilio. Esta primera etapa, extremadamente rica, fecunda, contradictoria y tumultuosa, configura la más gigantesca crisis de renovación eclesial, sin paralelo anterior, más que con los tiempos del Concilio de Trento y la Reforma Protestante. En cambio, esta segunda etapa significa un nuevo pasaje: el núcleo central de las reformas conciliares se hace "normalidad" eclesial, es un momento de asentamiento, la Iglesia deja paulatinamente de estar en "estado febril", y su andar va recobrando nueva coherencia. Lo que no significa que no estén planteados ingentes problemas y nuevos problemas. Diríamos que la primera etapa

1 "Iglesia y Religiosidad Popular en América Latina", CELAM, Bogotá, 1977 (45-68).

fue de “roturación” para hacer lugar a la nueva siembra, de remoción crítica y plantación, en tanto que la segunda etapa parece tener el sosiego de las nuevas maduraciones, con una creciente “voluntad arquitectónica”.

Cuando decimos “posconciliar” no damos a esta denominación una acepción restringida, sino amplia. El primer ciclo de la crisis y renovación abarca al Concilio y al post-Concilio de la década siguiente. Lo común es que se ha empleado “posconcilio” o “posconciliar” para nominar la mera aplicación de las reformas conciliares, o designar así a quienes participaban en el “espíritu” del Concilio, o a quienes creían prolongarlo. Es una acepción muy simplificadora. El Concilio y sus reformas suscitaron no solo variadas interpretaciones y énfasis, restrictivos o amplificativos, o deformados, con inflexiones nunca previstas, con nuevos ingredientes ideológicos, con entrecruzamientos de nuevos problemas, etc. Nunca existió una derivación pura y simple del Concilio en la Iglesia, como si la realidad fuera como la dinámica deductiva de un silogismo. El Concilio y sus reformas fueron solo un aspecto, el más decisivo de ese período de crisis y renovación, pero ese ciclo abarca mucho más que el propio Concilio, toma a la Iglesia viviente en todas sus dimensiones, se interacciona con todo el contexto mundial diverso en que está entretejida la Iglesia, modificándose recíprocamente en las más variadas direcciones. Si la Iglesia y el mundo se incluyen mutuamente, si el mundo está en la Iglesia, entonces tan protagonista es el “mundo” como la Iglesia en este posconcilio.

La realidad, en extremo compleja, desborda a los enfoques más adecuados, aunque de algún modo está siempre presente en estos. Desde nuestra perspectiva, que es el abordaje de la “religiosidad popular” intentaremos limitarnos al máximo a lo más saliente o significativo. ¿Qué es lo que salta a la vista? Durante el primer período, la “religiosidad popular” tuvo, dentro de la Iglesia Católica, el más grave eclipse, en siglos, por lo menos en la consideración de estratos sacerdotales e intelectuales de la Iglesia. Durante este primer período, la religiosidad popular fue menospreciada, vejada, a lo sumo tratada como mal inevitable, en vías de desaparición, rezago mágico, fetichista, que era necesario purificar en el mejor de los casos, o soportar en condescendencia provisoria. Es esta una de las paradojas más extraordinarias de este período, tan fecundo bajo tantos aspectos. Una de sus aparentes contradicciones, de las más profundas. Pues era el auge de la eclesiología de la Iglesia como Pueblo de Dios. Se abría la liturgia a las lenguas nacionales el sacerdote oficiaba cara al pueblo, se promovía por doquier la participación, y por doquier a la vez se realizó la más grande persecución a las formas de piedad popular. Creo que nunca, dentro de la Iglesia Católica, se asistió a una iconoclastia tan extendida y agresiva. ¿Cuáles sus razones? ¿Por qué nos ha pasado todo esto? ¿Por qué a lo más pueblo del pueblo católico se le atropelló así? ¿Por qué, cuando ese mismo posconcilio hervía por la participación y liberación del pueblo? No es fácil una respuesta adecuada sobre esta tan vital cuestión. Están ligadas muchas causalidades históricas, hay varias convergencias. El impacto de teologías protestantes de la secularización, de los marxismos, que traían en su cola al “opio del pueblo”, de las sociologías norteamericanas de la “modernización”. Digamos ahora, solamente de modo descriptivo, que ese momento no coincidió en vano con una grave crisis de “identidad sacerdotal”, de “identidad del cristiano”, de “identidad” de la Iglesia misma. Así, la crisis ante la religiosidad popular, ¿no será el otro rostro de la misma moneda? Y ahora, en cambio, cuando la Iglesia entera se reasume en el Tercer Sínodo mundial, en la exhortación Evangelii Nuntiandi, donde vuelve a reaparecer valorada en primer plano la religiosidad popular, en medio de un aluvión de escritos que

corren en esa dirección, este sentir que se abre una etapa más serena lo que no es igual a pacata ni a conformista, ¿no está ligado al redescubrimiento de la profundidad cristiana, de la potencia cristiana, de la religiosidad popular? Así, la religiosidad popular, su valoración, sería piedra de toque para el discernimiento de estas dos etapas del posconcilio.

¿La religiosidad popular tiene relación esencial con el ser de la Iglesia? ¿O es un fenómeno contingente, supervivencia de otros tiempos históricos? ¿Hasta qué punto una valoración distinta de los elementos esenciales de la religiosidad popular implica también una valoración distinta del ser mismo de la Iglesia en el mundo? Nosotros pensamos que la religiosidad popular está ligada, en su estructura fundamental, al ser de la Iglesia. Por tanto, creemos que la religiosidad popular no solo es algo que exige discernimiento, sino que ella misma es eje de discernimiento para la evaluación de momentos distintos de la vida auténtica de la Iglesia. Los intelectuales deben “purificar” a la religiosidad popular, a condición que ellos mismos se dejen “purificar” por la religiosidad popular. Es presuntuosidad ingenua de intelectuales el suponerse ya “medida” de pureza cristiana, exentos de supersticiones y mitos y contaminaciones de toda laya, así tengan rótulos académicos fugazmente prestigiosos. De ahí que nos parezca lícito tomar a la religiosidad popular como un criterio esencial en el distinguir etapas históricas en la vida de la Iglesia.

Pero tal afirmación no debe tomarse de modo estático. Nada pasa en vano. No se trata de ninguna vuelta a lo “mismo” de antes. Eso es imposible y si no lo fuera sería nefasto. Pues creo que la crisis nos expuso al desarraigo de la religiosidad popular, pero a la vez nos ha preparado para reanudar un arraigo más esencial, más histórico, más dinámico. Quizá estemos en vísperas de la mayor decantación del Concilio, de su mayor realización. En vísperas de arrancar a la religiosidad popular de un cierto inmovilismo secular, y de hacerle rendir uno de sus momentos más creadores e irradiantes. No se alcanza una nueva positividad sin el pasaje tormentoso de una negatividad. Y esto depende, en gran medida, de la voluntad de servicio, de la delicadeza, de la humildad, de las élites intelectuales de la Iglesia. Es como una gran oportunidad de ser portavoz de las savias más sagradas del pueblo cristiano, y a la vez evitar que estas se sequen, se empobrezcan marginadas. Pues, finalmente, si se secan las raíces populares, las élites se resecan inevitablemente, giran en vacíos puramente verbalistas, se condenan a un acartonamiento del alma, por más revoltosas que se vuelvan para cubrir su propia nadería.

La religiosidad popular desborda de sí misma, abarca cuestiones que afectan la vida de toda la Iglesia, atañe a las experiencias más primigenias de lo sagrado en todos los pueblos, aún no cristianos, y es un reto a las vigencias ideológicas del proceso actual de las sociedades industriales. Pues si las vigencias unidimensionales de las sociedades industriales contemporáneas parecen encaminarse hacia la destrucción mundial de todas las formas de religiosidad popular, a su vez éstas encierran virtualmente la fuerza más poderosa para la crítica de esa sociedad industrial y sus vigencias. Todo el desasosiego actual contra las formas institucionalizadas de la “razón instrumental”, de algún modo nos remite también a ese recinto difuso, multiforme, que se expresa de modo privilegiado en la religiosidad popular. Cuando un científico como Bachelard pone en crisis la dominación de la epistemología de la física-matemática desde su propio discurso y cuestiona su pretensión exclusivista, cuando la “psicología profunda” penetra en el mundo de los símbolos y la secularidad gris del marxismo se

conmueve por las bidimensionalidades de un Marcuse o los delirios de un Reik, aun cuando todo esto quiera ser banalizado, nos acercamos a claves universales de la existencia que son motivo esencial de la supervivencia de la religiosidad popular, aún muchas veces bajo formas espúreas o grotescas.

Una revaloración de la religiosidad popular implica sacudir los prejuicios más asentados de las vigencias secularizantes de las actuales sociedades industriales. Nos exige una revisión a fondo de los significados de la imaginación simbólica, del mito y el rito, de la razón y la poesía, del gesto, el teatro y la fiesta. De la presencia de lo eterno en la historia, del sentido de la contingencia, del mesianismo y la mística, de política y oración. La religiosidad popular está en el engarce de teología y antropología, de naturaleza y Dios. Nos obliga a ensanchar los horizontes convencionales de las vigencias actuales. Pues lo divino es desmedido. La desmesura de lo divino es siempre peligrosa, pues aloja en lo más pequeño y rebasa lo más grande, perturbando toda definición. Por eso la Iglesia tiende a ser sobria ante ese peligro máximo. Pero no hay que inhibirse, pues ese peligro está en el ser de la Iglesia misma, le es constitutivo. La misma sobriedad de la Iglesia, en la paz de Cristo, se alimenta de ese peligro.

2. Dificultades históricas.

Que la historia la escriben los vencedores, es cosa sabida. También que no hay historia neutral, pues siempre están en juego los presupuestos políticos, filosóficos y religiosos del historiador. Los vencedores son los que generan las vigencias valorativas predominantes, los modelos hegemónicos de una sociedad, de una cultura, en un período dado. Esas vigencias presionan, envuelven, condicionan a sus propios adversarios, en medida variable, pero inevitable. No hay sociedad en la que impere un tipo de vigencia de modo absoluto, ella misma se descompone en una gama, asume diversos rostros y modalidades, parcialmente en pugna, y siempre está jaqueada por otras orientaciones divergentes, que la contradicen. Pero aún la contradicción más radical con lo vigente, está impregnado por lo vigente. La realidad desborda siempre la autoconsciencia de las vigencias, la adecuación plena de ser e inteligencia solo posible en Dios creador, no en la finitud humana y por ello toda vivencia ideológica de suyo implica selección, reducción de lo real, grupos sociales, que tienden a confundir sus deseos con la objetividad, que envuelven sus particularidades en universalidades trucas. Pero nunca es tampoco absolutamente falsa. Nada es absolutamente falso, eso es impensable. La falsedad es un parásito, prolífico, que extrae su fuerza de la verdad en que anida y donde se sustenta. El poder de la falsedad está en sus verdades. Así es posible la contradicción y la comunicación entre vigencias y divergencias. De ahí también el poder envolvente de las vigencias ideológicas, su posibilidad. Por eso toda obra de discriminación es difícil, tanto como necesaria.

El hecho al que queremos referirnos es: la Iglesia, considerada en su factualidad histórica visible, desde mediados del siglo XVII se ha convertido en una sociedad dependiente "sui-generis". Es decir, no es la generadora de vigencias, son otros los que impulsan la factualidad histórica. Así, las vigencias históricas actuales, desde hace tres siglos, proceden desde supuestos e ideologías más o menos contrarias a la Iglesia. Hay aquí toda una gradación, pero no se altera ese hecho central. A través de innumerables variaciones, ese hecho central sigue en pie, sin interrupción hasta nuestros días. Tanto a nivel de las vigencias mundiales, como a nivel interno de América Latina.

Al nivel de las vigencias mundiales, digamos que desde el siglo XVII las potencias determinantes de la historia, de una historia cada vez más controlada por una Europa metropolitana, han sido “potencias protestantes”: Holanda, Inglaterra, Alemania, y hoy, cuando Europa deja de ser metrópolis, esto ha sido heredado por otra gran potencia “protestante” que son los Estados Unidos. Ellos realizan y escriben la historia, generan las vigencias. Así, las primeras potencias europeas que iniciaron la expansión mundial del siglo XVI, España y Portugal, las que formaron a América Latina, cayeron en la infamia de la derrota, y sus actos fueron vistos e interpretados por sus enemigos competidores. Bajo otras modalidades la Iglesia padeció el mismo tormento. Y hoy, la gran diarquía que genera vigencias, Estados Unidos y Rusia, profesan ideologías, hermenéuticas secularizantes. De tal modo, nosotros estamos atenaceados y penetrados, incitados, por las vigencias del protestantismo liberal y del marxismo multiformes. Es muy difícil así desbrozar los caminos propios, es muy difícil superar la tentación del encogimiento defensivo o del dejarse arrastrar sin más, miméticamente, por los predominantes. Pues la leyenda negra es siempre el sudario de los derrotados, y a tal punto que les penetra en su propia intimidad. La Iglesia en el mundo no se escapa a esa ley inexorable. Los embates de las vigencias dominantes la desgarran en su seno, y como “dependiente” no le es fácil mantener su identidad. No le es sencillo mirar la historia desde su propio punto de vista. Mirar la historia no solo en cuanto a la selección y peso de la factualidad, sino que también de su significado. Por eso es común ver hoy católicos que de algún modo están “para” una de las dos ideologías dominantes mundiales. Y esto indica que muchos valores vividos y sostenidos por la Iglesia son vistos como “des-valores” desde esas vigencias. Aunque, por supuesto, como hemos aclarado al principio, nunca totalmente. Pero sí en la lógica general de su dinámica.

En una tierra unificada, que configura de más en más un solo y apretado sistema mundial de relaciones, esta situación penetra a fondo en América Latina. El norteamericano Martín Stabb escribía hace poco una obra, excelente por otra parte, titulada “América Latina: en búsqueda de su identidad”. Los vencedores no buscan la identidad, por el contrario, la otorgan. Así, es de señalar que las historias de América Latina han sido escritas hasta hoy desde perspectivas por lo común contrarias a la Iglesia. Esto nos impregna fatalmente. Pensar desde un punto de vista no vigente, es tarea denodada. No se accede a eso “naturalmente”, pues hay que nadar contra las corrientes. Por eso le es difícil a la Iglesia una conciencia histórica adecuada de su vida en América Latina. Por eso apenas se han escrito historias de las Iglesias locales, apenas ahora nos estamos asomando a la historia global de la Iglesia en América Latina. En ese sentido, el proyecto del Cehila para escribir una vasta historia eclesial de América Latina es signo de energías no domesticadas por las vigencias hegemónicas. Veremos, cuando salga, hasta qué punto es creadora, hasta qué punto es penetrada por los prejuicios dominantes.

Se comprende la dificultad doble –por América Latina y por la Iglesia- que existe para ser autoconscientes de nuestra propia historia eclesial latinoamericana. Pues se reúnen dos formas de dependencia. Una historia eclesial latinoamericana apenas podía asumirse hasta hace poco, en una Iglesia situada a la defensiva, acosada, crispada en la polémica apologética. Pareciera que desde Medellín, una nueva atmósfera, una nueva actitud, una nueva situación, más dinámica y emprendedora, pone a la Iglesia en condiciones más favorables para reubicarse históricamente. Su apertura a los demás, revierte en apertura sobre sí misma. Por eso, entre otros aspectos, su nueva reflexión latinoamericana, su vocación popular, su

vocación de pueblo, le hace asumir la necesidad de una comprensión potenciadora de las formas de religiosidad popular. Y estas convocan a una nueva comprensión histórica de sí misma, le exige un ahondamiento en la Iglesia, Pueblo de Dios. Pero estamos solo en los primeros pasos de esta gran tarea, por lo cual es altamente conveniente emprenderla con la conciencia de sus dificultades.

Por lo común, las historias de la Iglesia no están tomadas desde la vida religiosa del pueblo. De los distintos pueblos en que se insertó la Iglesia y a los que fecundó evangélicamente. No disponemos, por lo pronto, de una historia de la Iglesia en España y Portugal, que nos sería indispensable. Debemos apelar en sustitución a distintas fuentes, historias generales, de la literatura, del arte, etc. En especial, sin el conocimiento de las literaturas hispanolusitanas se resiente todo acceso al conocimiento de la formación de las Iglesias latinoamericanas. También, es obvio, de la posterior literatura latinoamericana. Allí está presente lo más existencial de los pueblos. Y esa no es vía habitual de nuestros seminarios, ni de nuestra educación en general. Solo se proveen cabos sueltos o insoportables catálogos. Por otra parte, si es óptimo que ahora se haga una mejor formación bíblica, ¿por qué no una actitud semejante ante la experiencia histórica de nuestros pueblos latinoamericanos? Ya se van abriendo brechas. Por doquier asoma esa necesidad de autoconciencia histórica. En pocos años mucho se ha recorrido. Cuando surgió la teología de la liberación latinoamericana, salvo en alguna excepción como Dussel, era notoria su ignorancia de la historia eclesial latinoamericana. Era fatal, la primera teología latinoamericana sería muy poco latinoamericana, aunque abría caminos para irlo siendo.

En nuestra situación es fácil, incurrir aún contra la voluntad expresa, en lugares comunes acuñados por las vigencias vencedoras, sin mucho recurso crítico ante ellas. Pero es menester confianza, de tanto querer, vendrá el saber.

Si las dos ideologías dominantes de nuestro tiempo son por igual herederas de la Ilustración, se comprende que para ambas las formas de la religiosidad popular denoten lo negativo por excelencia. Y que en la Iglesia, bajo la presión de la herencia de la Ilustración, para hacerse potable a las vigencias, se tenga a veces la tentación de renunciar a las formas de la religiosidad popular. Pero eso, ¿hasta qué punto no sería renunciar a sí misma? Por otra parte, la Iglesia, si quiere decir su palabra a nuestro tiempo, está obligada a asumir y superar a la Ilustración. Solo se supera lo que se asimila. Solo se deroga lo que, en cierto sentido, se sabe heredar. Solo si la Iglesia asume a la Ilustración, podrá derogar a la Ilustración. Tal un aspecto esencial de nuestra problemática actual. Pero a su vez, debe saber oír y recoger todo ese movimiento interno de la crisis de las ideologías dominantes, que en los últimos años están socavadas y con sus valores problematizados. Debe oír y recoger todo ese movimiento de los pueblos dependientes, que están a la vez imantados y contrariados por la Ilustración dominante. En verdad, la Ilustración, no dejó de ser nunca contrariada desde su emergencia, pero sus marcos fundamentales nunca fueron rotos. Claro puntualicemos, que asumir para derogar no significa dejarse dominar por la Ilustración. El receso de la "religiosidad popular" en la primera etapa posconciliar, pareció en algunos momentos significar la victoria de la Ilustración dentro de la Iglesia. ¡Como para no sentir pérdida de identidad! Pero aún de esto, Dios sabe sacar el bien.

Toda esta reflexión introductoria es ya parte del marco histórico para una comprensión de las vicisitudes de la religiosidad popular. Todo este momento reflexivo, aparentemente distante, es apuntar las condiciones más generales de nuestra situación. Nos ubica el punto de partida y las tensiones que lo atraviesan. No olvidemos nunca la presión de las vigencias actuales, en el curso de los momentos siguientes de esta reflexión.

3. El encuentro constituyente de América Latina.

El mestizaje, en su acepción más amplia de “mezcla”, es carácter actual de América Latina. Un pensador católico mexicano, José Vasconcelos, predecía hace algunas décadas el surgimiento de una nueva raza, “hecha con el tesoro de todas las razas, la raza final, cósmica”. De facto, América Latina se configura como lugar de encuentro de Asia, Europa y África. Digamos, sin incurrir en los entusiasmos de Vasconcelos, que en América Latina confluyen las tres razas principales: la india-mongoloide, la negra africana, la blanca europea. Ellas son los tres componentes básicos de nuestro mundo. Actualmente hay zonas con distintas predominancias. El negro en algunas zonas costeras atlánticas y caribeñas. El caucásico en gran parte del Cono Sur. El indio sobre el Pacífico, en sierras y zonas tropicales. La mayor parte es mestiza, en distintos grados.

A su vez, estos tres componentes son muy complejos. No son homogéneos y sería indispensable, para nuestro asunto, un preciso discernimiento, so pena de generalidad peligrosa. Aquí, empero, no tenemos más remedio que permanecer en la generalidad, señalando solo ciertos elementos, pero advirtiendo sobre su extremo esquematismo. Nos interesan ahora solo ciertas ideas guía. Por otra parte, no se trata de discernimientos raciales, sino culturales-religiosos. Cuando se dice “indio” se alude aquí más bien a un conjunto de situaciones culturales. Lo mismo con “negro”. No hay cultura inherente a ninguna “raza”, a ninguna “negritud” o “indianidad”. Cuando aquí decimos indio o negro estamos designando impropriamente un momento cultural y religioso de indígenas y negros, sin pretender fijarlos en determinada esencia inmóvil de índole religiosa o cultural. Lo esencial es solo la naturaleza humana que se realiza históricamente, en diversas modalidades, siempre cambiantes y que cristaliza siempre provisoriamente en distintas y variables constelaciones religiosas y culturales.

Pero una mirada actual a los tres componentes muestra solo un resultado de la historia. Debemos por ello remontarnos a la génesis de los tres componentes, y sus relaciones. Así nos es indispensable un hilo conductor para la elaboración del marco histórico. Marco histórico que implica necesariamente un esquema de la historia universal, por cuanto las formas religiosas indígenas –tanto como las africanas– nos remiten a las modalidades religiosas más primitivas. Pensar las formas religiosas en América Latina, nos exige necesariamente una visión de la historia universal. Esa es la escala normal de nuestro tiempo, de unificación mundial.

Esos orígenes de la historia universal religiosa son objeto de múltiples investigaciones, bajo el rótulo de antropología, etnología, prehistoria, etc. Si bien en la investigación del pasado americano y africano se ha progresado extraordinariamente en nuestro siglo, hay innumerables zonas oscuras, llenas de polémica entre los investigadores. Pero no se trata solo de cuestiones fácticas, sino de filosofías implícitas que conducen los derroteros de las “ciencias

humanas". Aquí reaparece para los católicos el espinoso problema de las vigencias. Pues las ciencias humanas no son inocentes, neutras, están cargadas de presupuestos.

Un cristiano no las puede asumir sin el mayor espíritu crítico. Aquí es necesaria una gran cautela. Bastan dos ejemplos. Tanto la etnología o antropología como la "ciencia de las religiones" se constituyen en disciplinas más o menos sistémicas a partir de mediados del siglo XIX. Y lo hacen desde presupuestos naturalistas positivistas. En un clima de animadversión a la Iglesia. Principalmente, comenzó por ser obra de protestantes liberales y judíos secularizados. Basta recordar a Muller, Spencer, Durkheim, Levy-Brhul, Flazer, etc. La religión era ilusión, superstición, reductible perfectamente a factores psicológicos o sociales. Este clima –incluso virulento- se ha modificado en nuestro siglo. Más que cambios sustanciales, hay una modificación de actitud, ahora más indiferente, menos pasional. El eminente investigador Evans Pritchard, en un artículo "Los antropólogos y la religión" (Ensayos de Antropología Social. Ed. Siglo XXI, pág. 43) señala: "hoy día la situación es en general la misma que en el pasado, excepto una cosa: la mayoría de los antropólogos son indiferentes, si no hostiles, a la religión –ateos, agnósticos o simplemente nada- y una minoría son cristianos. La excepción a que me refería es que de los cristianos una proporción considerable son católicos. De hecho la situación es más o menos esta: de un lado, los indiferentes, y de otro, los católicos, con muy poco en el medio. Una vez más, creo que no hay nada en la naturaleza de la antropología que haya dado origen a esta situación, sino que aparece como una tendencia general de la vida intelectual de nuestro tiempo". Esta observación de Evans Pritchard sobre la situación inglesa, puede universalizarse con variantes no demasiado importantes. A su vez, debe indicarse que otras corrientes de campos afines, en cuanto al análisis de las formas religiosas como por ejemplo la "fenomenología de la religión" señala una inversión de la situación antes expuesta. O sea que la mayoría de los fenomenólogos religiosos son cristianos. Son protestantes o católicos.

Quede esto como advertencia para el uso crítico de las "ciencias humanas" en estos campos, que tanto afectan la interpretación de la religiosidad indígena y africana americanas, que inciden en muchos modos de la religiosidad popular latinoamericana. Advertencia básica, dado el entusiasmo un poco indiscriminado de sectores clericales, que se han sumergido en alegre batahola con las "ciencias humanas". Los accesos intelectuales a las formas de religiosidad popular no son fáciles, están penetrados por las vigencias predominantes.

En este ámbito, del acceso a las formas religiosas de dos componentes fundamentales del sustrato latinoamericano, el indio y el negro, nos inclinamos a sostener la validez de los enfoques de la escuela del método histórico cultural de Koppers y el Padre Guillermo Schmidt, que ha repercutido en diversas corrientes en América Latina, en O. Menghin, Imbelloni, o con la escuela de Barcelona, con Bosch Gimpera y Canals Frau. Estas tendencias, compartidas con limitaciones por americanistas como Boas, Lowie, Kroeber y más recientemente por un Evans Pritchard (discípulo de Malinowski), hacia la unificación de la historia con etnología, antropología y prehistoria en un solo saber, ha encontrado una primera sistematización universal muy madura en Pia Laviosa, en su admirable "Origen y Difusión de la Civilización". Ya no son los "círculos culturales" estáticos de Schmidt, sino la dinámica de sucesivos "centros motores" primarios, secundarios, etc. en derivaciones ramificadas de una unidad

monogenética de la historia universal. Se establece la unidad móvil de la historia universal, sus jalones de difusión y encuentro.

Si retomamos la perspectiva de Laviosa, el proceso histórico puede sintetizarse así: hay una sucesión de cuatro "centros motores primarios de la cultura". 1- El foco de los neanderthalenses del Paleolítico medio, descubierto en el Medio Oriente; 2- El foco de los cazadores franco-cantábricos del Paleolítico superior, unos ciento sesenta mil años después; 3- El foco de los agricultores sedentarios del Próximo Oriente, unos treinta mil años después; 4- El foco de la sociedad industrial en la Europa moderna, unos ocho mil años después. Desde estos focos sucesivos vastas ondas de "difusión", en un proceso muy complejo y variado, se han ido extendiendo por la Ecúmene. Puede observarse cómo la distancia entre los centros motores primarios disminuye progresivamente, es decir, aumenta la velocidad histórica de la interacción. Así, los pueblos indios de América, ramales culturales tardíos de los tres primeros centros, donde el tercero (agrario) estaba en sus primeras fases, se encontrarán desnivelados con españoles y portugueses, que ya están en las últimas fases del mundo agrario-urbano, encaminado ya hacia la revolución industrial.

La Iglesia Católica nace en el punto más dinámico, Medio Oriente y Mediterráneo, ya avanzada la tercera etapa agraria, entre los dos centros originarios irradiantes, que son el mesopotámico y el egipcio. Así las milenarias experiencias sacras del hombre, de algún modo son asumidas y trascendidas en el Israel que desemboca en la Iglesia Católica. Esta visión histórica es importante, pues nos da una perspectiva tanto genética como estructural de las formas religiosas, e impide "funcionalismos" ahistóricos, como los de Durkheim, Levy-Bruhl y Malinowski. El acento genético importa, pues así, en el encuentro de la Iglesia con los mundos americanos y africanos, no solo debemos establecer una Ley de correlaciones estructurales entre formas religiosas análogas, lo que permite la comunicación entre las formas cristianas y las paganas indias y negras (¿por dónde entroncar sino por lo semejante?), sino incluso plantearse sus parentescos históricos remotos pero presentes. Conviene indicar que en la Iglesia Católica estaban ya asumidos desde la historia de Israel en el Medio Oriente y de la Iglesia en los ámbitos helenísticos, romanos, celtas, germanos y eslavos, innumerables formas que condensan de algún modo toda la experiencia religiosa de la humanidad, que tenían así fácil intercomunicación con las experiencias y formas indígenas y africanas sin desmedro de la radical novedad que implica Cristo en la historia. La Iglesia trasciende, pero asume, las formas básicas de los símbolos, mitos y ritos que son los "Semina Verbi" esenciales al conjunto de las religiones paganas. De tal modo, no es que la Iglesia sea absolutamente heterogénea con los mundos paganos indios y negros: el encuentro no solo acaece en la zona de "correspondencias" estructurales, sino en comunes raíces históricas. La Iglesia lleva en su seno, aún sobrepasados, innumerables vestigios, formas e incluso gestos, que se van no solo a encontrar, sino a "reencontrar" al ponerse en contacto. Aunque esto no lo supieran los protagonistas temáticamente, si bien muchos lo sospecharon. El encuentro es también reencuentro, un reencuentro de parientes que se desconocían y que se anudan otra vez, pero con distintos niveles. Por eso, por ejemplo, el Padre Acosta escribe con sorpresa: "De cómo el demonio remeda a Dios en sacramentos, religiones y sacrificios".

Afirmamos así el doble principio de correspondencias genéticas y estructurales para el estudio del sustrato religioso indio y negro en relación con la Iglesia. Si no se juzgara válido nuestro

enfoque difusionista, permanecería en pie el enfoque estructural y el principio de analogía para el análisis comparativo y para la comprensión de los modos de inserción de la evangelización en los sustratos culturales indígenas y negros. No olvidemos que la recepción se hace al modo del recipiente, como dice Santo Tomás.

Para interpretar adecuadamente el significado de los símbolos y formas religiosas de la religiosidad popular donde existe el sello indígena o africano, deben descartarse, finalmente, dos prejuicios demasiado comunes: por una parte la suposición de una radical heterogeneidad de las religiones paganas y la Iglesia de Cristo aún dentro de su real novedad de contenido y vitalidad. La radical heterogeneidad es una suposición básicamente protestante, desde Lutero a Karl Barth. Solo desde esa suposición implícita y dominante puede acusarse apriorísticamente a las formas de religiosidad americana católicas como “residuos” o “contaminaciones” paganas. Esa radical heterogeneidad presupuesta impide toda comprensión concreta y rompe con todo pensamiento analógico. Legión de investigaciones están hechas desde esa base errónea, que les lleva a denunciar obviamente a cualquier presencia indígena o africana como “desviación” de la religión católica. Por el contrario, debe discernirse en cada caso concreto hasta qué punto una forma de origen pagano está transfigurada en una totalización cristiana, y a la inversa. Si contaminación ¿por qué? ¿Qué es lo que la posibilita? ¿Cuál es la afinidad que la funda?

Por otra parte, opera un segundo prejuicio no menos ahistórico y también muy común, y es el de tomar un momento histórico de la Iglesia Católica y elevarlo a arquetipo inmóvil, congelar y estereotipar ciertas formas de vida católica llevarlas a modelo intangible e inalterable del ser cristiano. Así, desde ese criterio ahistórico se eliminan como desviación o contaminación toda forma que se aparte de ese modelo, y más aún si es de proveniencia pagana. Este es otro postulado irracional e insostenible. Es tener de la Iglesia una idea platónica, ajena a toda verdad real. Es ignorar que, dentro de sus pautas fundamentales, la Iglesia en su vivir histórico incorpora formas religiosas de todos los pueblos en que se inserta. Así lo hizo desde el Medio Oriente, con griegos, latinos, celtas, germanos, etc. ¿Por qué no con los indios o negros americanos? Los prejuicios contra formas de religiosidad popular americanas son una congelación eurocéntrica. Por lo demás, implican negar a priori hasta la posibilidad de una investigación. Pues con la etiqueta de tal, bastaría para descalificar toda presencia indígena o negra en la Iglesia como espuria. Esta posición denuncia un prejuicio eurocéntrico, que relega al olvido las síntesis histórico religiosas que allá tuvieron lugar.

Hasta aquí, nos hemos detenido en cuestiones previas, de índole histórica y metodológica, y no en el análisis mismo de los componentes indio y negro. Nos ha parecido camino más útil para nuestra tarea, pues el análisis de los componentes indios y negros desbordaría totalmente nuestro marco. Será un vacío en esta exposición nuestra brevísima referencia. Pero tiene también una cierta justificación. Y es el hecho que las formas de religiosidad popular católicas latinoamericanas tienen el sello hegemónico de las formas de religiosidad popular medievales hispano-lusitanas salvo escasos enclaves. Por eso concentraremos nuestra atención en la génesis hispano-lusitana. Pero ahora, pasemos a una noticia de indios y negros.

4. Componentes indígenas y negros.

A los efectos del ordenamiento inteligible de las formas religiosas y africanas podemos apelar al esquema universal de W. Schmidt de los “círculos culturales”, que es muy iluminador y que en realidad no es derogado por la perspectiva de Laviosa con sus “focos irradiantes”, pues los supone y los articula mejor en su dinámica histórica.

Schmidt ubica ante todo el círculo “primitivo”, de recolectores y cazadores parasitarios de su entorno. Esta fase originaria, hasta donde alcanzan nuestros conocimientos y proyecciones probables, tiene la religión del Ser Supremo celeste, providente y benefactor, Dios escondido, lejano, inaccesible, del que no hay representación, pero que sin embargo es destino y padre, instancia superior. Pero no es un monoteísmo estricto, pues hay una serie de figuras intermedias o secundarias, más cercanas al trato humano y que conforman la vida religiosa de modo más inmediato y presente que ese Dios escondido.

Sobre este trasfondo más primitivo se levantan tres círculos culturales, en continua interpenetración, de distintos grados: el de los cazadores totémicos, y el de los agricultores matriarcales y el más tardío de los pastores patriarcales (más monoteístas). Este último faltó en nuestra América indígena, dada la ausencia de ganaderías. Todas las formas de vida del indio americano son primitivas, de cazadores totémicos patriarcales de fases agrarias primarias, que no llegan al arado, pero que no obsta para la intensiva producción del maíz y los grandes desarrollos culturales en los mayas, nahuas, quechuas, etc. Así, las formas existentes son mixturas de tres círculos culturales (excluyendo el cuarto de los pastores). Las altas culturas indias son también mezclas sofisticadas de cazadores totémicos patriarcales (culto al sol) y agrario matriarcales (cultos de la fertilidad, a la madre tierra o luna, sacrificiales). De más en más, el Ser Supremo primitivo queda lejano, “Dios ocioso” como se le ha llamado, y el panteón se puebla de más y más de multitud de deidades, con las que el hombre convive en su cotidianeidad. Es un universo rebosante de hierofanías, participativo, cíclico, mítico, mágico.

Todos estos mundos son muy complejos. El “indio”, como de modo harto simplista condensó el español, abarco mundos extraordinariamente dispares, en diferentes niveles de cultura y formas religiosas. Presenta también una gigantesca proliferación de lenguas. Es una verdadera “babel” como recordaban los misioneros. Reunía más lenguas que todo el “viejo mundo”. Lo que indica también el abigarramiento de usos religiosos. Y todo esto enormemente disperso en el espacio americano, con escasas comunicaciones, con medios de transportes más que precarios. Todo recorrido era a pie, por tanto muy lento. Y se sabe que el desarrollo de las altas culturas está íntimamente ligado a la intensidad de la interacción de grupos humanos diversos. A más interacción más densidad, mayor despliegue cultural. Justamente, en esos puntos, Mesoamérica y Perú fue donde se levantaron las altas culturas. Pero la población, al momento de la irrupción hispano-lusitana, en su conjunto, estaba atomizada en los espacios americanos. Las enormes cifras de Simpson, Borah y Cook parecen inaceptables, pues atribuyen al México central la misma población que tiene ahora, con su gigantesca diferencia en técnica, industrialización y urbanización. Se reciben por lo común las cifras de Rosenblat, que evalúa la población total en unos trece millones, algo superior al total de la península ibérica al momento del descubrimiento. Y aproximadamente la misma, aunque con diversa composición, que tenía América Latina al tiempo de la independencia, aunque es obvio, con una red de interacciones extraordinariamente más intensa.

Los mismos enunciados para la comprensión del mundo indígena, de proveniencia asiática y esporádicamente polinesia, valen para el estudio de los aportes negros africanos, importados por el tráfico esclavista hasta el siglo XIX. En vez de concentrarse en la zona del Pacífico, como los indios, están sobre la zona Atlántica, salvo algunos enclaves. El nivel tecnológico, cultural y político de los negros era sensiblemente mayor que el de las poblaciones indias sobre el Atlántico, aunque no sobre las altas culturas mesoamericanas o andinas. Aunque también, en relación a éstas, en algunos aspectos están más avanzados. Por ejemplo, ya estaban en la “edad del hierro”, conocían la rueda, etc. Bajo varios aspectos eran más “modernos”.

Los negros se expanden en África desde el sexto milenio antes de Cristo, desde el sur del Sahara antes de su total desecación. Vienen a América dos etnias fundamentales, que son más bien lingüísticas: la sudanesa (yoruba y fon) y la bantú, proveniente más del Congo y Angola. Esta última fue más permeable a la cristianización. Con los sudaneses vinieron también musulmanes. Las culturas negras dependen primordialmente del centro motor egipcio. Cuando la expansión musulmana, en esa vastísima frontera entre el África negra y el mundo bereber de África del Norte, que se extiende entre el Magreb y el Sudán, muchos negros fueron islamizados. Incluso muchos participan en las dos oleadas de almohades y almorávides sobre España, últimos empujes musulmanes en el gran ciclo de la Reconquista secular del mundo cristiano peninsular, y a cuyo término se inicia la aventura americana. En América Latina el Islam deja pocos rastros, en tanto que pervive en Estados Unidos, Casius Clay no es una casualidad, tiene larga filiación.

De modo general: puede decirse que, a pesar de múltiples variantes, la contextura religiosa africana, de los siglos XVI al XIX, llegada a América no era esencialmente diferente, en sus motivos fundamentales, a los tipos existentes de formas religiosas paganas indias (salvo el caso peculiar y marginalizado, recesivo del Islam), más allá de las modalidades de nomenclatura y sensibilidad. La diversidad infinita de nombres, de lenguajes, no hace a las cosas distintas en lo esencial, aunque no haya que desconocer sus matices. Este elemento a considerar es de gran importancia para el análisis de muchas formas de religiosidad popular. Para establecer correspondencias entre la Iglesia y religiones paganas indias y negras (así como los engarces que existen entre estas dos últimas), para discernir en sus mixturas, hay que considerar dos aspectos: 1) cuando se trata de evangelización, es decir, que lo eclesial da sentido al conjunto, y hay así religiosidad popular católica, o 2) cuando se trata, por el contrario, de absorción de elementos cristianos en un conjunto religioso pagano, y entonces son formas de religiosidad popular no cristianas. Pero el conjunto esencial, determinante, no es sencillo de discernir. Hay casos muy complejos, nada sencillos, como por ejemplo en el vudú y en el umbanda, que se acostumbran a excluir masivamente de la Iglesia con demasiada facilidad. La gama es muy variada, y hay pasajes insensibles. ¿Qué es realmente lo primordial? No soy experto en estas cuestiones, pero los estudios que conozco al respecto por lo común no son demasiado satisfactorios, pues están ligados a bases epistemológicas y presupuestos, incluso prejuicios, que no compartimos.

En suma, tratándose aquí de un marco histórico general, no podemos entrar a particularizar. Pero sería absolutamente indispensable, para un estudio sistemático de las formas de la religiosidad popular (tanto las católicas, como las predominantemente paganas) hacer un atlas histórico, que diferenciará claramente los distintos tipos de culturas y religiosidad indígenas y

negras africanas. De este modo tendríamos una geografía religiosa de los sustratos sobre los que se asientan las formas de religiosidad popular actuales. De lo contrario, permaneceríamos en referencias demasiado genéricas o en una anarquía de estudios, que impedirían toda pastoral concreta y responsable. El CELAM podría impulsar una serie de investigaciones sistemáticas con estos fines. Prestaría así un gran servicio.

En cuanto al aporte hispano-lusitano, que es en conjunto el predominante, corresponde un análisis aparte. Entremos pues en el tercer componente básico.

5. Génesis medieval.

Es común que se hable de "Iglesia" de modo abstracto, intemporal, lo que lleva a juicios faltos de toda realidad histórica. Hay grandes diferencias entre la Iglesia que evangeliza al Imperio Romano, la de los bárbaros germanos, la que llega a América o la que se expande en África negra desde el siglo XIX. Es preciso no perder de vista lo concreto histórico, fechar y localizar a la Iglesia. Debemos así ser conscientes de los rasgos de la Iglesia hispano-lusitana para percibir no solo las bases de nuestra evangelización original, sino también los rasgos principales de nuestras formas de religiosidad popular.

Aquí se nos presenta la dificultad, ya evocada, de una ignorancia más o menos generalizada de la historia medieval de España y Portugal, que es justamente la base para la comprensión de nuestra formación original, y especialmente de las formas de religiosidad popular. Es el precio de la marginalización histórica de España y Portugal desde la Independencia, a inicios del siglo XIX. Sabemos así más del feudalismo francés que del español, de la Carta Magna inglesa que de las Partidas de Alfonso el Sabio, de Descartes más que de la escolástica renacentista y barroca hispánica, inseparable de nuestros orígenes, etc. Esto es un desfasaje propio de nuestros países dependientes, que pierden con facilidad su propio pasado, imantados por sucesivas luces metropolitanas. Y con la Iglesia, se multiplica la dificultad. No tenemos familiaridad con nuestras raíces históricas, para esto se requiere un esfuerzo a contramano de las vigencias. Claro, la situación admite distintas gradaciones según los países latinoamericanos.

Veamos la configuración fundamental de las formas de religiosidad que llegan a América en el siglo XVI. Los pueblos español y portugués se acuñan, en rigor, durante el medio milenio anterior al descubrimiento de América. En ese lapso se configura la idiosincrasia de los que llegan, surgen las lenguas nacionales, castellano y portugués, que se harán nuestras. Lenguas romances, es decir, vida actual del latín. Con gran simplificación, podemos decir que todo comenzó por el Camino a Santiago de Compostela.

Allá por el siglo XI, con Sancho el Mayor, que inicia la europeización de los rústicos reinos cristianos del Norte. Es la gran eclosión cristiana del mundo germánico-romano, principalmente a través de las órdenes de Cluny y luego de Cister. Los años mil son significativos pues señalan el fin de la cultura visigótica: los monasterios dejan las reglas de San Isidoro y San Leandro, y pasan a la benedictina. El rito mozárabe es sustituido por el rito latino y el Antiguo Testamento es desplazado por el Nuevo. Las Iglesias de la península adoptan las normas del Concilio de Letrán, tan decisivo. Cluny enlaza directamente con el Papado, por encima de dependencias feudales y episcopales. Es a la vez la romanización y la originalidad

germánica cristiana. A partir de ese momento puede hablarse de la configuración de un nuevo mundo cristiano, que alcanza nuevas expresiones y creaciones. Lo propiamente medieval.

Quizá sea conveniente recordar un estrato previo, de gran vigencia por siglos, de la evangelización de los bárbaros, relativo al gran impulso celta, que penetró a toda la gestación de la cristiandad europea. Con los monjes irlandeses viene un “catolicismo penitencial”, según lo designa Mirgeler. Los monjes irlandeses heredan la tradición oriental de Basilio, pero no se apartan del pueblo, sino que se insertan profundamente en el pueblo. Son los democratizadores de la “ascética” monástica. Su cristianismo es rigorista, con la moral de la ley, de gran raigambre veterotestamentaria. De hecho, la Penitencia se convierte en lo fundamental. Solo en nuestro tiempo se ha revisado esa impronta, con el sentido del “sacramento de la reconciliación”. Pero el mundo germánico alcanzaría su síntesis católica a partir de Cluny, en un “catolicismo de lo maravilloso”.

La experiencia primordial de lo “sagrado” es la del sumo poder. Dios o lo divino todopoderoso. En los germanos esta experiencia se liga a su ethos guerrero. Las hierofanías son manifestación del poder de Dios. El milagro continuo que es la creación, desborda en multitud de milagros tangibles. Una Providencia divina alienta en todo acontecimiento. La Iglesia les revela que lo santo todopoderoso es la radicalidad del Amor. Pero Dios es un abismo inaccesible. Por tanto, las mediaciones son indispensables, para algo más proporcionado con la creatura, con el hombre. Así, lo supremo es el milagro Eucarístico. Es la presencia de Cristo en la Eucaristía. Será luego la adoración del Santísimo Sacramento, luego las procesiones de Corpus Christi. Es la presencia maravillosa y cotidiana de la encarnación. Pero ella está rodeada, envuelta, por la constelación que forman María, Madre de Dios y los santos.

El culto de los santos comenzó por ser el culto de los mártires. En el cristianismo primitivo los mártires se elevaron a modelo de vida cristiana perfecta, de participación en la Pasión de Cristo. Pasada la época de las persecuciones, “mártir” se extendió a toda forma de vida ejemplar, participación de la vida de Cristo. En el mundo germánico, lo ejemplar se hizo causa ejemplar, irradiación actual del Poder Amoroso de Dios. Y por ello milagroso. Se produce la tendencia de convertir a los santos en taumaturgos. Es Cluny la que da orden a la proliferación de ese mundo de santos. Incorpora la Comunión de los Santos a la liturgia. Promueve los santos patronos de cada comunidad. Patrón significa modelo, defensor, intercesor. La comunicación de la historia y la meta-historia se entrelaza en la cotidianeidad del pueblo. Al punto que se introduce la misa de difuntos. Establece la gran solidaridad del Cuerpo Místico, de la Iglesia visible e invisible, el cielo y la tierra. Transfigura el ancestral culto de los antepasados en dirección a la Comunión de los Santos, a la unidad total de la historia de la humanidad, profana y sagrada. Tan inmediata es la presencia del poder de Dios, que se desdibujan las “causas segundas”. Llegará luego, con la modernidad, el erigir a las causas segundas en únicas, opacando a Dios, convirtiéndolo en algo semejante al “Dios ocioso” de los primitivos, en un deísmo, o en una presencia puramente subjetiva, ajena a toda manifestación mundana.

Tanto el culto de los Santos como el de María vienen de Bizancio. Se definen en el segundo Concilio de Nicea, que dirime la “querrela de las imágenes”, en reacción contra la iconoclastia monofisita. Es bueno retener que María, los Santos y las imágenes formarán una sola

constelación en sus vicisitudes históricas. Toda iconoclastia ha afectado siempre a María, a los Santos e incluso a la Cristología, pues ha tendido siempre a la “desencarnación” de Cristo. La Iglesia distinguirá siempre, con firmeza, el culto de latría y el de dulía.

También a Cluny, aunque más aún a Cister, que le sigue de cerca, se liga la difusión del culto mariano. En ese medio milenio previo al descubrimiento de América, se extiende el culto mariano en el Occidente europeo, y de modo muy profundo en España y Portugal. Toma innumerables expresiones en himnos, antífonas secundarias, responsorios, etc., y principalmente en las fiestas de la Asunción, la más antigua, y de la Inmaculada Concepción. Es sintomático que el primer poeta en lengua castellana, Gonzalo de Berceo, benedictino, haya escrito vidas de santos, tres obras dedicadas a la Virgen María: Loores de Nuestra Señora, Duelo de la Virgen en el día de la Pasión de su Hijo y Milagros, así como poemas religiosos, El martirio de San Lorenzo, El sacrificio de la Misa y los signos que aparecerán después del Juicio. Toda esta constelación sintetiza el estrato radical de nuestras formas de religiosidad popular latinoamericanas.

Este universo medieval germano-romano, tan estético y lírico, está pletórico de imágenes y canciones. Proliferan santuarios, romerías, fiestas. Desde la Iglesia, a través de los misterios, de los autos sacramentales, vuelve el teatro. La fiesta incluye todo, desde la danza a la burla. Haríamos una omisión si no recordáramos que por el Camino de Santiago llegó la poesía amorosa provenzal, que bajó a España y Portugal de las altas damas a pastoras y aldeanas. Del mundo gálico-portugués nació la primera poesía lírica, las cantigas al amigo, de melancolía suave, con saudades que se han transmitido a la poética popular brasilera. También vale recordar que Cluny está en los orígenes del reino de Portugal.

No es necesario, en este marco, seguir paso a paso el proceso religioso hispano-portugués y sus formas populares. No basta en este pantallazo de sus primeras configuraciones, tan persistentes. Por otra parte, no es necesario abundar con la posterior emergencia y difusión de los órdenes mendicantes, franciscanos y dominicos, que abren las órdenes terciarias laicas, y el pueblo se organiza en infinidad de cofradías con fines de comunión cultural y obras de misericordia. Las representaciones de Cristo toman un acento más dramático, más humano, se centran principalmente en la pasión. El espíritu franciscano popular recrea las circunstancias humildes de la familia del Señor, de su nacimiento en un pesebre. Los dominicos difundirán el Rosario, que surgiera no por azar en las luchas contra el maniqueísmo albigense. Los franciscanos, en el fragor de las guerras contra los musulmanes, vuelve a poner énfasis en la misión pacífica, como la planeaba el mallorquín Raimundo Lulio. Justamente, esa vocación misionera, mesiánica, casi milenarista, de los franciscanos dará amparo a Colón en el convento de la Rábida. Y serán los dos órdenes mendicantes, franciscanos y dominicos, las que iniciarán la evangelización en América Latina.

6. La síntesis barroca

El encuentro constituyente de América Latina estuvo dominado por una tensa dialéctica de conquista y evangelización, la cruz y la espada. Este proceso múltiple y contradictorio escapa a nuestro abordaje, centrado en la génesis de las formas de la religiosidad popular, pues nos llevaría una imposible extensión. Solo nos limitamos a una referencia a la “lucha por la justicia” que desplegaron desde un principio una pléyade de obispos y religiosos, desde Montesinos y

Fray Bartolomé de las Casas hasta Vasco Quiroga y Santo Toribio de Mogrovejo. Lucha que no fue por cierto inútil y que tuvo profundos reflejos en la Legislación Indiana.

La relación de las religiones paganas y la evangelización pasó por dos etapas: primero rechazo, luego comprensión asuntiva. Primero se vio en los paganos indígenas una idolatría insoportable, luego se fueron comprendiendo las “correspondencias” como prefiguración, semillas del Verbo. Los métodos de la evangelización, aparte del gigantesco esfuerzo misional de comprender y traducir las lenguas indígenas, tuvieron una multiplicidad extraordinaria de recursos, que van desde la canción, música y escultura, hasta la danza y el teatro, pasando por la catequesis existencial de relatos de vidas de santos, como presencia de la gracia de Dios. Es interesante señalar que los indígenas seguían con gran interés la vida de los santos, más que las lecturas de catecismo, un poco abstractas. Los mitos paganos femeninos, de maternidad y fecundidad, auténticas “semina verbi”, fueron transfigurados, elevados e historizados en María. La Virgen mestiza de Guadalupe se erige en símbolo de la nueva simbiosis, de la cristianización americana.

Las mayores experiencias se realizaron en las altas culturas indígenas de Mesoamérica y los Andes, donde luego de la etapa misional heroica, con la expansión de la catequesis en lenguas indígenas, con la mayor comprensión de las culturas, como lo muestran Olmos, Sahagun, Acosta, etc., se pasó a una etapa de asentamiento. Por otra parte, la evangelización se ligó íntimamente a lo que hoy llamaríamos “promoción social” del indígena, desde los “pueblos hospitales” en México, a las misiones franciscanas y jesuitas. Y serán las misiones jesuíticas del Paraguay, las repúblicas cristianas de los guaraníes, donde la evangelización alcanzará plenitud en razón de su unidad con una praxis social de justicia y participación.

El choque de religión y culturas de niveles tan distintos fue tan intenso, que las religiones paganas se refugiaron en la clandestinidad, lo que suscitó grandes campañas para la extirpación de la “idolatría”, donde el teatro realizado por los propios indios fue vehículo pedagógico principal. A partir de Felipe II ya estaba todo consumado, y se pasará a una segunda y larga etapa de asentamiento, silencioso pero profundo, que algunos denominarán erróneamente “la siesta colonial”. Allí acaece la transculturación más radical, allí se gesta realmente la nueva América Latina. Allí toman sus rostros definidos nuestras formas de religiosidad popular. Ya entrado el siglo XVII el asentamiento era general. La expresión más íntima de esa fusión fue realizada por el Barroco. De ahí que para tantos, como por ejemplo un Lezama Lima, el Barroco es la primera gran expresión constituyente de la novedosa emergencia histórica de América Latina.

Con el Barroco nace América Latina. O sea, bajo el Concilio de Trento. Ese es nuestro sustrato original, la conjunción de los tres componentes. El Barroco aportó nuevas formas religiosas, pero sin derogar a las anteriores medievales. Se establece en continuidad. Una continuidad consciente y aún enfatizada, pues las formas de religiosidad popular medievales habían sido contestadas. La primera contestación a las formas de religiosidad popular vino del humanismo católico renacentista, principalmente, a través del Erasmismo, con su acento bíblico y moralista. Fue una contestación de élite, burlona, pero no exenta de cordialidad. La segunda gran contestación a las formas de religiosidad popular vino de la Reforma Protestante, allí sí con gran virulencia. Por eso, el Concilio de Trento a la vez que ratifica la validez de las formas

tradicionales de piedad popular, advierte contra sus abusos y desviaciones. Así, el Barroco trasciende y revitaliza al medievalismo popular, con nuevas formas de piedad provenientes de la “devotio moderna”, más místicas, más sentimentales, abriendo caminos de “interioridad”. Hay como una “democratización” de la mística. Es cuando Santa Teresa se eleva a modelo, en competencia con el espíritu épico sintetizado en el culto a Santiago. Santa Rosa de Lima será arquetipo de esa vida ascética, misericordiosa y contemplativa. El Barroco Americano será tanto una afirmación exuberante de la naturaleza, como de su vocación sobrenatural, en movimiento interesante. Implica una ruptura con la geometría clásica del Renacimiento, con sus proporciones humanistas, y se lanza a la desmesura y el color, con espíritu comprometido, militante, propagandístico, persuasivo, dramático y glorificador, de la creación de la Iglesia, y del Creador y Salvador. La piedad mariana está en su apogeo, y es profundamente Trinitaria. A pesar de la prohibición tridentina de representar a la Trinidad, son numerosas las pinturas americanas de la Trinidad con María. Cuando la vigencia de las formas barrocas decae en el siglo XVIII en los sectores altos de la sociedad, todavía siguen expresándose en el medio popular y el brasileño Aleijadinho alcanzará sus más dramáticas y originales expresiones.

7. Ilustración Católica y restauración romántica.

No solo existió en el siglo XVIII una “ilustración” deísta y materialista, adversa a la Iglesia, que es la más importante y conocida, sino también la hubo católica. Ya España y Portugal estaban en franca decadencia, y brillaba la potencia emergente de la Inglaterra protestante, que impregnaba ideológicamente a Europa. Es el tiempo de las monarquías absolutas, de los “déspotas ilustrados” y también de la máxima sujeción de la Iglesia a los poderes del Estado. En España y Portugal campea un espíritu neoclásico, enemigo del Barroco. Este había agotado su período creador, estaba exhausto. Así la Ilustración Católica fue un intento de “puesta al día”, de modernización de España y Portugal con hombres como Pombal, Feijoo, Jovellanos, etc. En relación a las formas de religiosidad popular, la Ilustración Católica fue adversa. Prefería la sobriedad, era moralista. Es la larga querrela del “janseanismo” en España. Aunque vale señalar que ese “janseanismo” poco tenía que ver con el original, de Jansenio y de Port Royal, sino que se ligaba a fases posteriores muy distintas, de Quesnel. Reivindican las lenguas vernáculas, afirman las Iglesias nacionales, son episcopalistas, anti-romanos, en estrecha dependencia con los poderes del Estado. De tal modo se mezcla lo bueno y lo malo de modo muy estrecho. Por otra parte, en el siglo XVIII, el Papado está en su mayor impotencia, marginalizado, acorralado por las monarquías católicas, que pretenden el “vicariato regio”.

El antecedente de la Ilustración Católica es Erasmo, en cuanto procuraba una vuelta a las fuentes evangélicas, bíblicas, pero entendidas en sentido moralizante. Incorporan la “historia sagrada” a la catequesis. Torres Amat traducirá la biblia al español. Como el siglo XVIII significa también el fin de las guerras de religión, la Ilustración Católica ya es más ecuménica, menos militante en relación al protestantismo. La tentación de la Ilustración Católica era disolver el misterio de la realidad, de lo sagrado, en ética, en moral del deber y la utilidad, en convertir la liturgia en pedagogía. Por eso solo arraigó en las clases altas, y la asistencia al culto fue en ellas más de mujeres barrocas que de varones ilustrados. La Ilustración Católica, aunque filantrópica, fue ajena al pueblo. Todo para el pueblo, pero sin el pueblo. Y el “pueblo” siguió en sus antiguos cauces sin realimentación intelectual. Comenzó el mayor cisma entre élites y pueblo, que aún no está cerrado en América Latina.

La vigencia de la Ilustración Católica entre nosotros puede fijarse entre 1740 y 1840 aproximadamente. Durante ese siglo acaecieron las reformas borbónicas y las guerras de la Independencia. La mayoría de nuestro clero relevante era “ilustrado”, lector de Febronio, de Van Espen, etc. Los Borbones reivindicaron a los concilios toledanos visigóticos, en dirección a un “galicanismo” a la española. Quizá de esa literatura haya surgido el mote de “godos”, con nueva significación. Los elementos anticlericales y aún anticristianos de esta Ilustración se fueron acentuando hacia su ocaso. Recordemos nombres como el del abate Pradt, Llorente, Villanueva, Dean Funes, Rivadavia, etc. Todos ellos tuvieron importancia en la reivindicación del Patronato Regio para las nuevas repúblicas, contra la resistencia del Papado.

El hecho a registrar es que en las primeras décadas del siglo XIX la Iglesia Católica quedó desmantelada en toda América Latina. Quedó sin Obispos, sin seminarios, diezmada por las guerras de la independencia y civiles. La Ilustración Católica persiguió a las órdenes religiosas, y contribuyó a la destrucción institucional de la Iglesia Latinoamericana. Ciertamente, algunos ilustrados como Bolívar percibieron que esto contribuía a la desarticulación de nuestros pueblos, que la Iglesia era esencial para una tarea de reconstrucción, y se volvieron hacia Roma para facilitar la reorganización de la Iglesia. El Papado entraba ahora directamente en la escena de América Latina. Nunca había podido establecer antes relaciones inmediatas con las Iglesias locales latinoamericanas pues la monarquía española lo había impedido siempre.

En verdad no existe aún una literatura que estudie a fondo a la Ilustración en América Latina desde la perspectiva eclesial. Las obras que conozco padecen de una gran falta de discernimiento crítico. O toda la Ilustración Católica es mala, o toda es excelente, lo que configura dos ingenuidades erróneas, esquemáticas y anacrónicas. Sería indispensable penetrar más a fondo en ese período, tan capital en la historia de la Iglesia latinoamericana, y que tiene profundas consecuencias hasta nuestros días.

A partir de la consumación de la Independencia, comienza una lenta reconstrucción de las Iglesias latinoamericanas. Estas no estaban en condiciones, por sí mismas, de realizar esa reconstrucción, dado el estado de postración en que se encontraban. Solo el Papado podía emprender tan vasta tarea a escala continental, cuando las Iglesias están también atomizadas en los nuevos Estados. Poco podían aportar nuestras Iglesias para ello, y como al decir antiguo “de Roma viene lo que a Roma va”, vino la inevitable “romanización” de nuestras iglesias. Romanización, es cierto salvadora, a pesar de su desarraigo de la realidad latinoamericana. Roma no podía enseñar sobre nosotros, lo que los católicos latinoamericanos no sabían enseñarle. Es el período de la “restauración romántica”, una especie de neobarroco. Su culminación será el Concilio Vaticano I y el Concilio Latinoamericano de Roma de 1899. Allí no se introducen cambios con relación a la religiosidad popular, que prosigue en sus antiguos cauces tradicionales, sin renovarse profundamente. Solo aparecen nuevas devociones. La presencia de Cristo es principalmente en el Sagrado Corazón. Se renuevan los congresos eucarísticos. Pero no hubo un gran arte romántico, como el barroco, en la Iglesia. Más bien diría que la catequesis comenzó a separarse de las artes, comenzó a aislarse de la vida artística de su contexto, de su pueblo.

Es que la Iglesia había perdido gran parte de las élites intelectuales y artísticas latinoamericanas, eran los tiempos de un liberalismo anticlerical, del positivismo, etc. La Iglesia

se reorganizaba, se defendía, se mantenía, pero no tenía nueva dinámica creadora. Quizá las dos cosas no pudieran hacerse juntas. La formación del clero en la neoescolástica, entonces tan conceptualista, era poco apta para penetrar a la religiosidad popular. Se estableció una “coexistencia pacífica” entre la religiosidad popular y las nuevas élites clericales, pero sin fecundación mutua. Lo que significa un empobrecimiento de ambos, a pesar del esfuerzo tan extraordinario de reconstrucción del clero y las nuevas órdenes religiosas que volvían. Se ha señalado que en Brasil, esta “romanización” que reafirmaba a la jerarquía, que restablecía a las Iglesias, concentró la vida eclesial en el clero, lo que aceleró el desgranarse progresivo de la inmensa red de cofradías laicales que habían sido la trama de sobrevivencia de la Iglesia en los tiempos del desmantelamiento institucional. Quizá esta clericalización de la Iglesia fuera inevitable, positiva, dadas las condiciones existentes. Luego, en nuestro siglo, bajo otras formas, volverá el laicado a tener un rol más participante, pero esto principalmente desde sectores medio urbanos, sin abarcar a gran parte del pueblo. Quizá hoy, la emergencia de las comunidades de base sea una renovación, con otros caracteres, de la tradición de las cofradías en varios interesantes aspectos. Pero esta emergencia aún no ha alcanzado, ni remotamente, la difusión que habían tenido las cofradías. Es algo que merece adecuado estudio.

En resumen, la restauración romántica, un neobarroco empobrecido, se establece en continuidad con el barroco, pero está lejos de su energía creadora, y su labor es más de mantenimiento. La religiosidad popular queda en un inmovilismo.

8. De vuelta a la crisis actual.

Estamos ya de retorno a nuestro punto de partida. Cerramos el círculo. Por tanto, no vamos a incurrir en repeticiones. Haremos solo unas anotaciones finales. El Concilio Vaticano II inauguró un nuevo tiempo eclesial, conmovió profundamente a las iglesias locales latinoamericanas. En el Concilio Vaticano II se asumió, en nuevo contexto, entre otros elementos, lo mejor de las reivindicaciones de la Reforma Protestante y de la Ilustración Católica en un proceso indispensable y alentador de renovación. Por ejemplo, la liturgia en lengua vernácula, o el acento en la colegialidad episcopal. Pero su modo de ensamble en la vida eclesial es ya muy distinto al previsto por Febronio o Quesnel, que sujetaban por esa vía a la Iglesia bajo el poder de los Estados. Sin embargo, paradójicamente, esos elementos, por lastre histórico, se contaminaron de cierto anti-romanismo, por cierto frágil y meramente episódico, que en la segunda etapa posconciliar ya está aventado y sin destino. También se cuestionaron las formas de religiosidad popular. Hubo confusiones, por irrupción de teologías y sociologías secularizantes. Pero la conmoción fue tan grande, la actitud iconoclasta tan extendida, que la Iglesia fue removida en sus profundidades. Se desencadenó una dinámica vertiginosa en las Iglesias latinoamericanas, que podían hacer ahora su propia aventura crítica, dada la solidez de las bases romanas que ahora las sostenían. No es este lugar para un análisis pormenorizado de este proceso, que es el que estamos viviendo. Pero sí ya es comprobable un nuevo cambio: el pueblo latinoamericano vuelve a ocupar la escena, resurge de sus cenizas.

No hay pueblo sin historia. Y por eso, la reflexión nueva sobre la religiosidad popular nos impulsa a recuperar la historia de la Iglesia en América Latina. La Iglesia de la restauración romántica fue ahistórica, la Iglesia latinoamericana de la primera etapa posconciliar también fue ahistórica. Pero sus remociones reabrieron a la Iglesia a su historia, y a la historia de

América Latina. Así, la Iglesia latinoamericana se eleva ahora, por primera vez, hacia su propia autoconciencia histórica, de modo dinámico. Se pone en condiciones de volver a ser protagonista.

En esta segunda etapa posconciliar, ya no se trata de repetir ni al barroco ni a la restauración romántica. Es crítica respecto a los simplismos de la neo-Ilustración, pero no puede ignorar a la Ilustración, en el sentido que antes hemos expuesto. Ya la hemos asimilado lo suficiente, como para emprender la tarea de superarla. Ahora emerge en América Latina una nueva conciencia histórica de la Iglesia como Pueblo de Dios. Una Iglesia que busca avanzar nuevamente apoyándose en sus raíces profundas, populares. Ya comenzamos a renovarnos “desde dentro” y no solo “desde fuera”. Ahora la inteligencia teológica latinoamericana redescubre a su pueblo, y están puestas las bases para una fecundación mutua, creadora y dinámica. Y esto con la mirada puesta en el horizonte de nuestros graves problemas de industrialización, urbanización, liberación de los oprimidos, lucha por la justicia, impulso a las ciencias y a las técnicas. ¿Seremos capaces de una nueva síntesis que transfigure a la vez al Barroco y a la Ilustración?

Discusión.

P. Poblete.

¿Cómo se presenta el mestizo como personaje y protagonista central de la religiosidad popular en la cual se ha asumido el mundo indígena que, a su vez, es clarificado o fecundado por la catequesis?

Dr. Methol Ferré.

Mi ánimo fundamental es hacer un marco sin entrar en particularidades. Un remontar inicial, para dar el esquema más genérico de las mezclas patriarcales y matriarcales de los mundos indígenas.

Propongo como conveniente que el CELAM o alguna institución que impulse el CELAM, haga un “atlas histórico-geográfico” de los distintos mundos indígenas de América Latina, porque no podemos hablar de uno solo: son mundos múltiples, aunque emparentados. En la historia lo que vale es su peculiaridad y no un mero concepto genérico. No está hecho el estudio sistemático de cada zona de América Latina con sus respectivos sustratos indígenas distintos, muy distintos.

Hay muchos mundos, no los podemos unificar, y por supuesto, descarté totalmente todo análisis concreto, porque eso no era lo que se solicitaba sino un marco general para ubicar los modos del Encuentro. Y un elemento que tiene que salir como una necesidad vital de esta reunión es el impulsar tales análisis concretos. El estudio sistemático, histórico, geográfico de los distintos sustratos indígenas de América Latina, de sus estructuras religiosas, sus costumbres, etc., etc., y ver cómo en cada una de ellas se insertó la evangelización. Integrarlo además, con las zonas “negras”. El mundo indígena está fundamentalmente sobre el océano Pacífico, y el mundo de la influencia negra sobre el océano Atlántico: nordeste brasileño, el Caribe, y solo algún enclave en el Pacífico.

P. Javier Lozano.

¿Qué influjo ha tenido el mundo árabe en la religiosidad popular medieval española?

Creo que en cuanto a formas religiosas no es apreciable, es decir, en cuanto a formas de religiosidad popular.

Sí es apreciable en un estilo del mundo hispánico. Fundamentalmente el castellano que es el que lleva la reconquista, porque tanto el mundo catalán como el mundo portugués ya no están en esa lucha desde el siglo XIII. Toda la reconquista última está hecha fundamentalmente desde Castilla y entonces la influencia musulmana, podría decirse, está en el espíritu de militancia. Hay una militancia, hay un sentido guerrero del catolicismo español. Algunos han pretendido que hay un espíritu de "cruzada", igual al de las "guerras santas" musulmanas. En realidad, no hay equivalente en el mundo cristiano de ninguna guerra santa; la reconquista española, aunque de hecho también era una guerra religiosa, porque eran dos mundos religiosos opuestos no tenía una justificación religiosa. La justificación era la reconquista del antiguo reino visigodo. Es decir, era, aunque la palabra no sea exacta, más una guerra de conquista nacional que una guerra religiosa per se, aunque tuviera elementos religiosos fundamentales. Además, no era un elemento de evangelización la guerra con el mundo musulmán. Los cristianos de España no pensaron nunca que tuvieran una guerra santa como evangelización. Mientras que la guerra santa era un elemento esencial del Islam para su difusión.

Hay refracciones curiosas del mundo de la Reconquista en el de la Conquista Americana. Símbolo de esa España bélica de la reconquista será el apóstol Santiago. Veremos que el apóstol Santiago será invocado continuamente por los conquistadores en medio de sus luchas con los indios. La figuración del apóstol Santiago era que venía en su caballo blanco, a combatir junto a los españoles: -así lo vio el mismo Hernán Cortés en plena refriega con los aztecas- los indios terminan haciendo también, en muchos lugares, el culto a Santiago, incluso al caballo de Santiago. Hay muchos sitios en que hay culto al caballo de Santiago. ¿Por qué al caballo? El mundo indígena, enormemente disperso y con muy escasa intercomunicación, no tenía animales de transporte y carga, excepto unos pocos, como la llama en los Andes. En cambio, la conquista y la evangelización inicial es vertiginosa: en cuarenta años España ocupa todo lo que es hoy la América hispana y eso logra hacerlo por barco y por el caballo. El caballo era una novedad y un elemento esencial de la victoria de los españoles. Entonces el indio recoge el culto a Santiago como tal y termina también reverenciando hasta el caballo de Santiago, signo del nuevo poder.

Es importante también señalar que, al iniciarse el siglo XVII, se arma una gigantesca discusión en España sobre quién es el Santo patrono en España. Porque ya en el XVII estaba lejos la reconquista, y acorde a su espíritu, la devoción barroca quería que la patrona de España fuera Santa Teresa, que acababa de ser canonizada. En esa época todo un sector ataca el culto a Santiago, dicen que la tumba es apócrifa y quieren a Santa Teresa. Quevedo caballero de la orden de Calatrava, por el contrario, escribe su alegato "Mi espada por Santiago", donde ataca la espiritualidad barroca como mujeril y sentimental. Será también, desde otro ángulo totalmente distinto, no guerrero sino moral y racionalista, que la Ilustración Católica

considerará la sensibilidad barroca como feminoide: la asiduidad a la Misa era una cosa para mujeres y el varón ilustrado iba solo de tanto en tanto.

Dr. Methol Ferré.

Respuesta a dos preguntas, que no quedaron grabadas, del Padre Mejía.

Me parece que las formas de religiosidad popular implican de suyo experiencia de las formas de participación del hombre y de la naturaleza en lo divino. Diría que un rasgo común de los ataques a la religiosidad popular es que acentúa más un sentido moral que un sentido de participación ontológica y misteriosa. En la forma de religiosidad popular me parece que hay una experiencia religiosa de lo sagrado ontológicamente, es decir, de la raíz misma de la ética, del ser creatura amada. Es decir, pobre, perdonada, auxiliada, reverenciosa. En tanto que se ataca a la religiosidad popular, no desde la perspectiva de las raíces, sino de los efectos mundanos, más tangibles, de protesta a la injusticia, utilidad, eficacia. Ese es un rasgo común tanto en las teologías de la secularización como en la Ilustración católica. Es un eticismo mundano que relega ese regreso a la fuente de participación con lo divino en lo mundano como una negación de las hierofanías en el mundo real. Como una subjetivación moralista de la religión. Quiere consecuencias, no raíces.

En este mismo orden, tendría una significación muy especial también la reflexión sobre el símbolo y el mito, que en el mundo moderno comenzó justamente con una reacción contra la Ilustración, contra el racionalismo de la Ilustración, especialmente por parte del romanticismo alemán, con católicos como Gorroes y Schlegel. Intentar tematizar intelectualmente los mitos y los símbolos sin reducirlos a conceptos estaba muy ligado a la tradición agustiniana medieval (San Buenaventura, etc.), mientras que con una escolástica conceptualista, no había elementos para establecer un diálogo hondo entre la imaginación simbólica del mundo de la religiosidad popular y la aprehensión intelectual de la teología. Hay un cierto divorcio. Mientras que, me parece, en los últimos años, se ha vuelto a retomar aquella onda romántica anti-ilustrada y, a través de ella, convergen cantidad de corrientes de psicoanálisis y de la misma antropología, hoy existe un esfuerzo de comprensión de los modos de pensar simbólicos, que en la Iglesia de la neoescolástica del siglo XIX, o en la del Concilio de Trento, no estaba presente. En ese sentido, hoy existe una real posibilidad intelectual de replantear más hondamente la intercomunicación entre religiosidad popular y reflexión filosófica y teológica.

He aquí un problema, también de estética y poética, inseparables del religioso. Un materialista como Santa Jane, dijo que la poesía es religión en la que no se cree. A lo que Niebhur, el teólogo calvinista yanqui, respondió que la religión era poesía en la que se cree.

Tanto la escolástica del barroco como la neoescolástica, hija directa de la anterior, fueron singularmente inaptas para la comprensión del pensar poético y, en consecuencia, del mítico, simbólico, metafórico, etc. A pesar de las teorías sobre la analogía.

Extraordinaria excepción actual, es una obra como la de Hans Urs Von Balthasar, que señala la pérdida en la teología de su sentido de la belleza, de lo poético y de lo dramático. Y eso está ligado a que, especialmente en el último siglo, también la Iglesia perdió su conexión con el teatro, con la danza, con la poesía. Hemos hecho una catequesis puramente "pedagógica",

didáctica, sin formación en algo intrínseco a la religión: lo poético. El primer escolástico que en este siglo abre rutas para una nueva comprensión es Maritain, en su reflexión sobre la poesía. Pero esto todavía es muy raro. Hoy, una revalorización de la religiosidad popular nos obliga a una teología estética, a una teología poética. Tenemos innumerables elementos de la cultura contemporánea o de la “contracultura” contemporánea que se encaminan en esa dirección. En el mismo marxismo aparecen los síntomas de esa vacancia; y de ese anhelo. Son síntomas de las rupturas internas de un racionalismo que necesita reabrirse a un mundo simbólico. A ese mundo simbólico solo se puede llegar guiado por lo trascendental del pulchrum, por la belleza. En el pensamiento actual tenemos la posibilidad de repensar la simbólica mucho más que con el tipo de pensamiento intelectual dominante en el barroco y en el neobarroco.

Respecto a la segunda pregunta, creo que la religiosidad popular nace en situación de Cristiandad, en una situación globalmente cristiana europea. En consecuencia, era un pensamiento estático; se creía reproducir gestos primordiales, pero se carecía de dinamismo histórico.

En cambio, uno de los rasgos originales de nuestra situación es que, como la Iglesia ya no está más en un “mundo cristiano”, los elementos mesiánicos, los elementos dinámicos, readquieren una importancia nueva y, en consecuencia, una de las novedades posibles de esta situación es la unidad de formas de religiosidad popular estáticas, verticales, con una dinámica mesiánica, lo que no ha sido lo común. En el mundo anterior, en un mundo que se sentía cristiano las formas de la fe cristiana habían perdido la dimensión futurista o la habían amenguado. Había una directa relación a la meta-historia, en el presente, una relación vertical. Eso está ligado a todas las formas de la religiosidad popular. Aquí la teología de Agustín es representativa. Una vez que el imperio romano se convierte en “reino cristiano”, se pierde dinámica mesiánica y Agustín ya es anti mesiánico lo que se refleja en que él ya acentúa lo relativo a la salvación personal y la inmortalidad personal y le quita el sentido de la dinámica colectiva, generadora histórica. Esa dinámica colectiva estaba en manos del Imperio, y Agustín quiere separar también a la Iglesia del peligro de ese mesianismo imperial.

Aquí, es posible, nos encontremos ante una conjunción inédita, que junta la vitalidad de la presencia de la “participación” y una futurización “escatológica” dinámica en la historia. Eso va a ser una novedad respecto a las formas de religiosidad popular tradicionales. Aunque ya hayan existido mesianismos en América Latina, pero todos ellos en los márgenes de la Iglesia. Elementos de sectores oprimidos. Mientras que aquí sería la propia Iglesia la que va a insuflar una dinámica mesiánica futurista. En ese sentido que se generaría una situación totalmente nueva, que no es una restauración neo-barroca, o neo-medieval.

Dr. Methol Ferré.

Lo mismo ocurría en el mundo germano. Yo solo insistí en el hecho de que, una experiencia fundamental de la religiosidad popular, en general, es la hierofanía o las manifestaciones del “poder” de lo sacro. En los germanos fue fundamental: el Dios de los cristianos daba “éxito”, “victoria”. Era una manifestación de la providencia poderosa de Dios, era un signo de Dios en la historia, que asistía a sus propios dioses.

Pero eso también ocurrió en la América. Hubo numerosas distinciones entre sacerdotes y chamanes, y un argumento que persuadía a los indígenas era el que el Dios de los cristianos era el más fuerte, manifestado por el mayor poder. Eso tampoco es extraño al mundo judío. Todo el Antiguo Testamento está lleno de eso. No entré a particularizar en otros aspectos.

De todos modos, el énfasis en la forma de la religiosidad medieval es legítima, porque ha sido la forma dominante aún en el mundo indígena evangelizado. He puntualizado simplemente la necesidad de hacer un mapa minucioso porque no había “un” mundo indígena, había múltiples. Ahora, tú que estás entre los aimaras o entre los quechuas podrás aportarnos experiencias más determinadas. Pero yo en un marco histórico, quería poner solamente los “presupuestos” más generales del abordaje de este tema. No más.

P. Manuel Marzal.

Mi observación va en la misma línea que la pregunta de Juan. Creo que, en este esquema, el sujeto no siempre es el mismo. Pienso que en América más que el encuentro de una religión andina o africana con el catolicismo español o portugués, se ha dado el encuentro de dos religiones andinas, la oficial y la popular, con dos catolicismos españoles, el oficial y el popular. La religión oficial y la popular marchan paralelamente y hay momentos en que casi se identifican y otros en que se distancian mucho. Entonces yo me pregunto si no ayudaría para el esquema de Methol la definición previa de cómo se entiende la religión popular. Y no hay duda que la Iglesia, a lo largo de su historia, unas veces se ha hecho más “popular” y otras más elitista. Y en tiempos relativamente recientes hemos vivido una época de elitismo religioso, que me resulta increíble.

Dr. Methol Ferré.

Acepto tu observación. Por ejemplo, me parece visible que las formas de religiosidad popular medieval se entroncaron más directamente con las formas múltiples indígenas, que las formas del barroco provenientes de la devoción moderna, mucho más subjetivistas, mucho más personalistas. Eso era, me parece, más de los núcleos dominantes del mundo hispanoamericano que de la totalidad.

Efectivamente se pueden discernir, dentro de la Iglesia, modalidades de la religión distintas por núcleos sociales, por núcleos étnicos distintos. El peso principal, en América Latina, viene del “común” español. Los conquistadores españoles no son la nobleza castellana, acá nos llega el “común”. Y el común viene con la forma de la religiosidad popular y es ese “común”, que no es estrato dominante en España, que se va a erigir en América como clase dominante y que va a suscitar todo el lío con los encomenderos y con las leyes nuevas. Pero su origen fundamental era de la clase más popular de España, sus sentires de la religiosidad popular. En consecuencia, no va a haber una diferencia tajante entre las formas sociales altas y bajas, tanto como en otros sitios.

También se puede decir, por ejemplo, que las manifestaciones alrededor de la Eucaristía arraigan mucho más en la parte urbana que en el campo. En el campo eso existe muy poco. Incluso, a veces, por una relación especialísima del indígena con la Misa. Fue importante, la discusión respecto a la administración al indígena de los sacramentos. Se encontraron dos

mundos muy distintos y hubo dos enfoques de esa relación: uno laxista y otro rigorista. Los franciscanos eran laxistas. Querían bautizar sin hacer mucho lío, es decir, sin hacer mucha preparación. Decían que no era indispensable una formación minuciosa sino que eso era asunto de una vida íntegra. Con que se supiera algo, en el resto de su vida se iba a ir generando la progresiva evangelización. Mientras que los dominicos eran rigoristas y Bartolomé negaba que se pudiera bautizar a alguien sin una formación profunda. Quería una certeza de consentimiento libre a la fe. Algo análogo pasó con la Eucaristía. Mientras que se aceptó con relativa facilidad el bautismo, con la Eucaristía hubo mucho más problema, se pensaba que el indio no estaba preparado lo suficiente para acceder a la Eucaristía, lo cual generó que aún hoy, en algunas religiones, los indios no acostumbran a comulgar por tradición, aunque eso, a partir del siglo XVII disminuyó radicalmente. Pero quedan aún lugares en donde el indio no accede a la Eucaristía. Un momento provisorio se congeló y se hizo definitivo, más allá de las intenciones. El culto Eucarístico fue mucho más urbano y no tan fuerte en las formas de religiosidad popular hispano-indígena. Eso podría ser un caso, pero hay otros.

Es muy justa tu observación señalando, que no hay una separación tajante entre Iglesia oficial e Iglesia popular. Me parece que un rasgo de la evangelización de la Iglesia de América Latina es que no hay diferencias radicales entre lo oficial y lo popular. O, por lo menos, hay una coexistencia y enteveros pacíficos. La cuestión del acento en Iglesia oficial e Iglesia popular me parece más una racionalización de los últimos años que no corresponde, a la historia anterior. Creo que es un problema creciente a partir del siglo XIX. Pero ya es otra historia.