

# CRISTIANISMO Y SUPERSTICIONES EN LATINOAMERICA

Esta reflexión sobre las características de nuestro cristianismo en Latinoamérica, sus luces y también los lunares de sus supersticiones, así como sobre las sectas, reviste particular actualidad de cara a la celebración de los 500 años de nuestra Evangelización, ya iniciados por el Papa Juan Pablo II con su célebre homilía desde la ciudad de Santo Domingo, y que han de culminar en 1992, al completarse el medio milenio desde el primer anuncio de Cristo en nuestro continente.

P. GUSTAVO VALLEJO TOBON, ocd.

# CRISTIANISMO Y SUPERSTICIONES EN LATINOAMERICA

RASGOS DE RELIGIOSIDAD  
POPULAR LATINOAMERICANA

Colección "RELIGION Y NO RELIGION"

1. Las sectas nos invaden, *J.M. Ganuza*
2. Cristianismo y supersticiones en Latinoamérica, *G. Vallejo*
3. ¿Por qué hay tantas religiones?, *M.D. Alvarez*
4. ¿Hay todavía milagros?, *M.D. Alvarez*
5. 100 preguntas a los Católicos, *H. Madinger*
6. Respuestas a las sectas protestantes, *J.C. Manzanares*
7. ¡Católico, no te confundas!, *M.T. Camandari*
8. 50 respuestas a los protestantes, *E. Sálesman*
9. ¿Cree Ud. en la reencarnación?, *J. Ganuza*

EDICIONES PAULINAS

## INTRODUCCION

*Siempre ha sido interesante asomarse al alma de los pueblos para tratar de encontrarse con el fondo de sus vivencias más íntimas; y la más íntima de ellas, indudablemente, es su espiritualidad, su vivencia religiosa. Nuestros pueblos latinoamericanos ofrecen un verdadero laboratorio por múltiples causas: tal vez la primera de ellas sea la frescura de su historia y la diafanidad de su gente sentimental y expresiva como ninguna, que se presta a un diálogo que se desconoce en otras partes, y, a pesar de que se ha dicho que tiene "malicia indígena", "trastienda", y qué sé yo cuántas cosas más, sin embargo, deja fácilmente traslucir sus intimidades.*

*El deseo y la necesidad de conocer el trasfondo de la religiosidad popular, o mejor, piedad popular como la denomina Pablo VI, tiene especial motivo en los tiempos que nos toca vivir, por el aprecio creciente de los valores culturales y espirituales, autóctonos o sobrevenidos, que constituyen el mejor tesoro patrimonial de la gente. Y desde el punto de vista cristiano, Latinoamérica, por ser el continente, en apariencia, más uniforme cultural y religiosamente, ya que a partir del último decenio del siglo XV se dice pertenecer a la cultura hispano-cristiana y occidental, ofrece particular atractivo.*

*Pero hay más aún: la religiosidad popular, al decir de Pablo VI, tanto en las regiones donde la Iglesia de Cristo está plantada desde hace siglos, como en aquellas donde apenas se está implantando, hace que se descubran en el pueblo expresiones particulares de búsqueda de fe. Y esta religiosidad popular, aunque tiene sus límites por estar expuesta a menudo a supersticiones y otras clases de deformaciones, bien orientada contiene valores admirables. De ahí el enorme interés de conocerla, para saber sus caminos, sus derroteros, y tratar de ayudar a su auténtica expansión.*

2ª Reimpresión, 1991

©Ediciones Paulinas, 1987  
Apartado 14.034 de Candelaria  
Esq. Ferrenquín a la Cruz  
Edificio Jardín Infán  
Caracas 1011-A - Venezuela  
Teléfs.: (02)573.63.46 - 573.64.75  
(02)572.08.91 - 963.68.81  
FAX. (02)573.75.42 - 963.68.52  
ISBN 980-207-068-8

*Este ensayo es apenas un vistazo al apasionante panorama religioso de Latinoamérica, en el que, junto a un cristianismo a prueba de sangre, que es su definitivo testimonio, es posible encontrar, y de hecho se encuentran otros contenidos religiosos de falsa estopa, así como en la red de la parábola evangélica se encuentran peces buenos que van al mercado y malos que hay que hacer desaparecer.*

*Esta reflexión sobre las características de nuestro cristianismo en Latinoamérica, sus luces y también los lunares de sus supersticiones, así como sobre las sectas, reviste particular actualidad de cara a la celebración de los 500 años de nuestra Evangelización, ya iniciados por el Papa Juan Pablo II con su célebre homilía desde la ciudad de Santo Domingo, y que han de culminar en 1992, al completarse el medio milenio desde el primer anuncio de Cristo en nuestro continente.*

*No piense el lector encontrar aquí cosa distinta de un deseo sincero de colaborar al conocimiento del alma latinoamericana, naturalmente cristiana pero también, por desgracia, instrumentalizada para otros intereses que no son la salvación que trajo Cristo Jesús.*

*Y todo esto nace de un profundo amor a la religión de nuestros abuelos encarnada en el pueblo y la tierra que también es la de ellos y esperamos que siga siendo la nuestra...*

G.V.T.

1.

## **POR CIUDADES, PUEBLOS Y CAMPOS**

Un buen hombre se postraba ante la imagen del Crucificado de tamaño natural que en mi Iglesia, como en tantas otras de Latinoamérica, suelen tener junto a la puerta que llaman “del humilladero” o “del perdón” que suele ser la más lateral y más discreta, como para los pecadores más vergonzantes...

El hombre de marras miraba fijamente al rostro coronado de espinas, y muy bien logrado por cierto, del Santo Cristo. Parecía en éxtasis, aunque podía percibirse claramente por el movimiento de sus labios y el susurro que alcanzaba a escucharse, que musitaba oraciones vocales. Pasé por muy cerca de él con un poco de curiosidad; no se percató de que alguien pudiera estar escuchando sus oraciones, fuera de Aquel a quien las dirigía. Alcancé a entender que, siempre con la mirada fija en la imagen, decía: Sagrado Corazón de Jesús, en vos confío; Virgen del Carmen, bendecidme, amén. Luego se santiguó, se levantó del lugar, se acercó más a la imagen del Crucificado, pasó suavemente la mano derecha por encima de los pies clavados, se santiguó nuevamente, dirigió otra mirada al rostro del Señor y salió del templo, precisamente por la puerta del perdón.

En otra iglesia, un pequeño grupo de muchachos de los quince años para arriba, estaban esperando algo junto a la puerta lateral. Ya estaba oscura la calle iluminada. Miraban tanto alrededor quizás a ver si venía alguien o no venía ninguno, que yo, vicario cooperador de la parroquia, estaba ya temiendo que planearan alguna de las picardías que ahora suelen. Llevaban libros bajo el brazo. Cuando vieron que todo estaba solo, entraron, se dirigieron a la imagen del Niño de Praga, rezaron algunas oraciones rápi-

das, se santiguaron con igual rapidez, prendieron algunas lamparillas y salieron apresuradamente a la calle. Era tiempo de exámenes.

En el interior de otro templo, éste ubicado en lugar céntrico de la ciudad de Panamá, unas señoras se afanaban por colocar, sobre uno de los abundantes altares laterales, gran cantidad de floreros, muchos más de los que el buen gusto podía admitir, así, otros objetos como platillos con granos de maíz, frutas y no recuerdo qué más cosas. Llevado de extraña curiosidad le pregunté al rector qué significaba aquello, y él me explicó que ese era "el altar de la familia" y no había poder humano que las convenciera de no atiborrar tanto el altar con rarezas.

Hace algunos años, en un espectacular tiroteo en el que tomó parte todo un batallón del ejército contra el guerrillero Efraín González, cayó éste abatido y prácticamente hecho una criba de balas. El sujeto llevaba en su vida de asaltos muchos muertos en su cuenta, pero los del partido suyo lo alababan. Algunos días después del tiroteo pasé por el lugar y pude notar que había gente rezando junto al sitio donde había caído mortalmente herido, donde también había abundantes claveles y ardían algunas lamparillas.

En las primera horas del 9 de octubre de 1967, según versiones oficiales, caía muerto por el ejército boliviano en la selva del centro de dicho país, el Comandante Ernesto "Che" Guevara. Precisamente el día que se cumplían diez años del acontecimiento, pude leer un artículo en el diario "El Espectador" de Bogotá, en el que, entre otros datos del extenso informe se decía: "Una historia mejorada y aumentada" (título). "Se parecía a Cristo", comentó un residente. Todos lo vimos ahí y mucha gente puso su foto en un marco para ponerla al lado de estampas religiosas... "Allá arriba (dijo uno señalando hacia los desnudos cerros de la serranía), allá arriba, desde donde

vengo, le prenden velas". Por lo demás, yo mismo he visto en tantas viviendas humildes la efigie del barbudo "Che" enmarcada y puesta entre el Corazón de Jesús y María Auxiliadora. En un balcón de una bonita residencia situada en la Carrera Ecuador de Medellín, durante todo el tiempo de Navidad estuvo iluminada con luces multicolores una gran cara que no era del Niño Jesús sino de Ernesto Guevara...

En un almacén de artículos religiosos del centro de la ciudad, adonde fui a buscar un rosario, me informaron que la mercancia más fácil y abundantemente vendible en este momento son las pequeñas estatuas metálicas del Dr. Gregorio Hernández, virtuoso médico venezolano muerto en olor de santidad, y de quien afirman que hace innumerables milagros y prodigios, especialmente "operaciones quirúrgicas" instantáneas con sanaciones también instantáneas solo o por medio de un "medium". Conozco varias "mediums" muy piadosas.

A la verdad, todos los modos tan peregrinos como se están empleando, sobre todo en Venezuela y Colombia, para honrar al siervo de Dios Gregorio Hernández y conseguir de él los más peregrinos favores, no dejan de ser, a nuestro humilde entender, una dificultad que vamos a ver cómo resuelve en su sabiduría la Santa Sede en el ya muy adelantado proceso de beatificación del Siervo de Dios.

Mientras escribo estas notas estoy escuchando por una importante emisora un anuncio sobre "la cruz magnética". La llevan, dicen, los más grandes personajes y siempre les protege la salud y la vida. Hay bellos y atractivos modelos en oro y plata...

En fechas recientes se verificaron algunos tumultuosos incidentes, tanto en la Catedral de Bogotá, como en otros templos, con ocasión de algunas misas celebradas por la intención de "Regina I" quien, además de hacer espectaculares curaciones, dicen, con la fuerza magnética y espi-

ritual, es muy piadosa. De creer a la prensa, las multitudes que colmaron tanto la catedral como otros templos, no querían salir mientras no escucharan a Regina 11, quien hubo de treparse al púlpito para calmar las piadosas ansias de sus devotos. Se afirma que también su hijita Johanna hace curaciones con la imposición de las manos, el hipnotismo y alguna oración elemental. Lo cierto del caso es que el fenómeno “Regina 11” en Colombia ha asumido dimensiones sociopolíticas de envergadura nacional, hasta haberla tenido en las últimas elecciones presidenciales como candidata a la presidencia de la República.

Se habla también de los milagros de la sacerdotisa Carmen Pla, de la región yaruba, en Florida, quien tiene un santuario muy visitado de la “Reina del Mar”, una imagen morena de Nuestra Señora de Las Mercedes a quien se aplica el título de *La Virgen de la Regla*.

Culto a Simón Bolívar, el General Rojas Pinilla, a María Lionza, a la Negra Matea, peregrinaciones a la tumba del Padre Almanza y de otros personajes que están haciendo milagros —los lunes— están al orden del día. Digo el lunes, porque el martes, que antes estaba dedicado a celebrarlo en honor de San Antonio (*los trece martes* de San Antonio) ahora está totalmente consagrado a peregrinar en honor de San Martín de Porres. Y el signo de la protección del sencillo santo morocho del Perú es la escoba. Innumerables escobitas —hasta llenas de diminutos caramelos por dentro del cabo de plástico— se expenden y se llevan con devoción a los hogares con el mismo fervor que lo hacen los peregrinos de Lourdes con su agua y los de Arenzano (Italia) con “l’olio del Santo Bambino”.

Otro muy reciente botón de muestra lo he tomado en días muy recientes en la superortodoxa ciudad de Medellín, capital de las más conservadoras costumbres piadosas de Colombia: un buen señor apareció en nuestra sacristía con un frasco de agua bendita “de seis iglesias” (ya

había recogido agua bendita de las más ilustres iglesias de la ciudad y se aprestaba a completar su colección) para que yo le completara con la del Señor de las Misericordias, la “séptima agua”, con la que pensaba desalojar una “sal” que tenía en su casa.

Al mismo tiempo vemos que por toda la extensión del continente, hay innumerables, santuarios adonde peregrinan fervientemente los devotos y donde se hacen esfuerzos por mantener la dignidad de evangelización y culto litúrgico que, además de satisfacer a las necesidades de los fieles, dé nuevos rumbos a los que, muchas veces desorientados por sus angustias humanas, se acercan a dichos lugares. Y también al lado de todo esto, la práctica religiosa cristiana sencilla, sincera, sin ruidos ni curaciones ni peregrinaciones, pero sí con mucha intensidad de fe, amor a Dios y a sus prójimos y obras de apostolado y acción social; y, en fin, al lado de todo esto, los que no creen y atacan cuanto creen otros.

Lo mencionado es apenas un puñado de muestras. Todos los países del continente tienen, en medio de su aparente uniformidad cristiana, su modo más o menos propio de vivir su fe; en todas partes se encuentran “sus” devociones, “sus” prácticas, “sus” personajes, “sus oraciones”, “sus” santuarios, y cultos más o menos al margen de la práctica cristiana o estrictamente pagana. Cierto que esta última es casi nula fuera de las tribus aborígenes.

Nos encontramos ante una impresionante maraña de vivencias, cada una con sus valores, sumamente difíciles de interpretar. Es la religión popular o piedad popular vivida al modo de cada cual, y en cuyo interior han ido entrando a saco quienes han querido, para darle las interpretaciones y veredictos que su ilustración o su “grado de ignorancia” les dicta, como se pronuncia jocosamente el jesuita Francisco Zuluaga, autor de un reciente estudio empírico sobre la piedad popular en Colombia. No me

atrevería yo, aun frente a los casos citados por vía de mostrario, y otros que irán apareciendo, a dictaminar sobre la religiosidad popular de Latinoamérica como lo han hecho a su tiempo, por ejemplo, las “Informaciones Católicas Internacionales”, o como lo hicieron autorizadas publicaciones italianas cuando Pablo VI visitó a Bogotá; aun muchas calificaciones del sabio Segundo Galilea me parecen generalizadoras; tampoco estoy de acuerdo con todas las apreciaciones del equipo de estudiosos del CELAM que ha hecho enjundiosos estudios sobre la religiosidad popular en el continente, porque en su mayoría son de gabinete y no nacidas del contacto concreto con la realidad del hombre pobre que entre luchas hace sobrevivir su fe con la ayuda de Dios. Y mucho menos había de aceptar como dogmas de fe las apreciaciones periodísticas de quiénes, cámara en mano, filman, parapetados en el mismo campero que los trajo desde lejos, una procesión como la de Nuestra Señora de Arma o la Virgen de Maipú, o del Señor de los Milagros de Lima y luego de una noche de hotel —que no de reflexión— califican con esa foto el contenido *total* del trasfondo *total* de *todo* el pueblo latinoamericano. Generalizar es sumamente peligroso para bien y para mal.

Ante la diversidad de ideas que se dicen y escriben sobre lo que vive la gente de nuestros países en materia de religiosidad, nos estamos haciendo las siguientes preguntas:

¿Qué estamos entendiendo por religiosidad popular?

¿Hay en realidad un “pueblo latinoamericano”?

¿Conocemos la procedencia de cuanto manifiesta este pueblo —o estos pueblos en su religiosidad popular?

¿Distinguimos entre inculturación asimilada y sincretismos?

¿Se conocen correctivos para aplicar en la práctica evangelizadora?

Cada uno de estos interrogantes, y otros más que pudiéramos plantearnos, es de por sí apasionante e inquietante. Y la respuesta es mucho más difícil de dar de cuanto pueden imaginarse los mejores estudiosos de la antropología religiosa y cultural.



2.

**¿QUE ESTAMOS ENTENDIENDO  
POR RELIGIOSIDAD POPULAR?**

Religiosidad, en términos de semántica, es la cualidad (sustantivo abstracto) propia de lo religioso (adjetivo). Religioso, a su vez, deriva de “religión” que es una expresión de actitudes humanas; etimológicamente viene del verbo latino “religare”, vincular, amarrar, relacionar.

“Religare” = vincular, ¿a quién con quién? Esta es la cuestión.

Leemos en Mircea Eliade que el hombre entra en conocimiento de lo sagrado porque se manifiesta a sus ojos, porque se muestra como algo diferente por completo de lo profano.

Profano es lo que el hombre encuentra a su paso por todas partes y comprende, usa, desbarata, construye. Sagrado es lo que trasciende a eso que encuentra. No necesita una “vinculación especial” con lo que encuentra a su paso, es decir, con lo profano, porque prácticamente lo identifica con su existencia-convivencia. Entonces queda que la “vinculación especial” que tiene que establecer es con lo trascendente.

Por eso, sigue diciendo Mircea Eliade, el origen de la *religión* puede encontrarse en el mismo origen de la relación. “El hombre (en esa relación con lo que lo rodea) sacraliza todo aquello que resulta extraño a su mundo de conocimientos y relaciones establecidas”. Esa relación nueva que nace entre el hombre y lo trascendente, lo desconocido, es de por sí un elemento de la religión. Y como quiera que la mente humana capta con más o menos perfección las analogías en esta relación, hasta llegar, dentro de sus posibilidades, al “*summum analogatum*”, hallamos que tiene razón Santo Tomás de Aquino cuando afirma que hay natural e inherente al hombre una inclinación a relacionarse con Dios, aunque ese Dios no sea para

el hombre una idea evidente como afirmara San Anselmo. Esa relación del hombre con Dios es la religión. Y añade Santo Tomás, y demuestra, que el hombre, con argumentación humana, pero siempre argumentación, puede llegar a encontrar la existencia de Dios por muchos caminos.

Toda actitud o suma de actitudes que se derivan de aquí están en el ámbito de la "religiosidad".

Resta ahora la segunda parte del hemistiquio: el adjetivo "popular". A nadie se le oculta que "popular" es lo que corresponde al "pueblo". Lo difícil es ver la realidad que oculta en sí el sustantivo "pueblo". Término, evidentemente, social. Dice relación con la dimensión social del hombre, propia de su misma naturaleza. Entendemos por "pueblo", según F. Zuluaga, "el conglomerado de personas que viven en una misma situación histórica y participan de una misma cultura" (Religiosidad popular en Colombia, p.8).

Es muy conveniente, sobre todo en términos latinoamericanos, apersonarse bien de las diversas incidencias semánticas de "pueblo", "popular", como relativo a la "base", terminologías muy usadas y también expuestas a malentendidos (p.ej., "comunidades de base", "iglesia-Pueblo de Dios vs. iglesia popular", etc.).

Esta definición de "pueblo" es completa y acertada. Porque tiene presente, no sólo el "hecho" de vivir juntos, que lo mismo podía ser en una cárcel o en un manicomio, hospital o en cualquier otro conglomerado accidental. Se trata de seres humanos, racionales, naturalmente sociables, que están vinculados a un mismo "situs" local, con su hábitat particular, y a una misma dimensión histórica; y además participan de una misma cultura. Son elementos tan integrantes del concepto "pueblo" que por falta de cualquiera de ellos dejaría de ser pueblo para convertirse en otra clase de agrupación. Esta noción es interesante. Volveremos a ella un poco más adelante, cuando nos

preguntaremos si existe en realidad un "pueblo latinoamericano".

Peró todavía hay que determinar más el adjetivo "popular", ya que no todos llaman populares a las mismas cosas: efectivamente, para muchos, "popular" es lo que corresponde a la gente inculta, vulgar, excluyendo así del concepto *pueblo* parte de la "participación en la misma cultura"; para otros, popular es lo que corresponde simplemente a las gentes de determinado "hábitat", y entonces serían populares simplemente el campesinado: reducción social o socioeconómica. Para otros "popular" es lo mismo que "autóctono", nacido del lugar, propio de él, típico, casi folklórico, y en este sentido se habla de "cultura popular", "lenguaje popular": cercenamiento o reducción de nivel cultural. En fin, para otros simplemente es "popular" lo que corresponde a la mayoría de la gente, y en ese sentido alguien se hace popular en cuanto que es acatado y aceptado por muchos. Sería éste el concepto político, o más bien democrático de la popularidad, amplio pero no convincente, porque sabemos que es sumamente fácil inventar instrumentos artificiales de aceptación y provocar con ellos mayorías artificiales: la mayoría tiene que ser espontánea, libre, natural, consciente y además mayoría: así sí es *pueblo*.

*Religiosidad popular.* Para quienes juzgan a simple vista el fenómeno de la religiosidad popular, ésta se presenta como una vivencia que va deformándose, a partir de un principio sano y nítido: la vinculación del hombre con lo trascendente, hasta llegar a aberraciones conocidas. De acuerdo con este pensamiento, la religiosidad popular abarcaría solamente formas y valores religioso-culturales adulterados (la superstición, la magia, el tabú) en las que, por ejemplo en el caso de Latinoamérica, "el elemento cristiano estaría como barniz superficial para encubrir todo un substrato ancestral pagano" (F. Zuluaga). Pero

en realidad no es así, puesto que el hombre es naturalmente progresivo, y la misma revelación que recibe es igualmente progresiva, no en sí misma sino en paulatina y creciente capacitación del hombre para recibir cada vez más y mejor. Lo cual no obsta para que, de otra vertiente que no es el “phylum” humano ni la acción de Dios en la historia del hombre, vengan elementos disociadores y deformadores que conviertan a la larga vivencias religiosas puras, sanas, en supersticiones y aberraciones.

Hasta ahora hemos tratado en abstracto: la religiosidad popular que hemos de describir no es una entidad abstracta y una existencia “per se stans”, sino que necesita personas y sociedades en qué encarnarse, en qué manifestarse: no existe por sí sola, sino en el pueblo religioso, el pueblo creyente, el pueblo que ejerce actos de culto.

Este pueblo, en nuestro caso, sería el pueblo latinoamericano. Pero antes de allegarnos a él, ocurre otra clarificación a la religiosidad: a este “naturalmente religioso” a que aludíamos antes, se *añade* algo, un mensaje, una locución, el mensaje del evangelio con el que Dios habló a los padres de diversa manera y en diversas ocasiones, en la plenitud de los tiempos habló a todos en Jesús, y en la realidad del pueblo latinoamericano llegó ese mensaje a finales del siglo XI, envuelto en la lengua, cultura y armas españolas y occidentales. No vamos a referirnos ahora al proceso de asimilación del mensaje, sino al “hecho religioso”, al “hecho cristiano” en sí, captado a cinco siglos y medio de distancia. Este elemento era indispensable traerlo a colación, porque la pregunta que se haga sobre: *cuál es la religiosidad popular latinoamericana*, tiene que tener, en la realidad histórica de hoy, necesariamente una respuesta: *la religiosidad popular que vive el suelo latinoamericano es el cristianismo*, obviamente el cristianismo captado y vivido a su modo. Corresponderá al analista de la antropología religiosa, de la historia de los métodos y de la

inculturación, dar el dictamen sobre las cualidades de ese cristianismo popular, qué calificativo se merece, de acuerdo con los parámetros de la religiosidad popular: si progresivo o regresivo, si en proceso de depuración o en proceso de deformación hacia la superstición, si en todas las regiones del continente o sólo en algunas, etc.

Teniendo en cuenta la concretez que exige la religiosidad popular “encarnada” en quienes la viven, el Papa Pablo VI en su exhortación sobre la evangelización en el mundo actual, adopta una denominación más afortunada: *piEDAD popular*. Así la describe y justifica su denominación:

“Tanto en las regiones donde la Iglesia está establecida desde hace siglos, como en aquellas donde se está implantando, se descubren en el pueblo expresiones particulares de búsqueda de Dios y de la fe.

Consideradas durante largo tiempo como menos puras, y a veces despreciadas, estas expresiones constituyen hoy el objeto de un nuevo descubrimiento casi generalizado... La religiosidad popular, hay que confesarlo, tiene ciertamente sus límites. Está expuesta frecuentemente a muchas deformaciones de la religión, es decir, a las supersticiones.

Se queda frecuentemente a un nivel de manifestaciones culturales, sin llegar a una verdadera adhesión de fe. Puede incluso conducir a la formación de sectas y poner en peligro la verdadera comunidad eclesial. Pero cuando está bien orientada, sobre todo mediante una pedagogía de evangelización, contiene muchos valores. Refleja una sed de Dios que solamente los pobres y sencillos pueden conocer. Hace capaz de generosidad y sacrificio hasta el heroísmo, cuando se trata de manifestar la fe. Comporta un hondo sentido de los atributos de Dios... engendra actitudes interiores que raramente pueden observarse en el mismo grado en quienes no poseen esa religiosidad; paciencia, sentido de la cruz en la vida cotidiana, desapego,

aceptación de los demás, devoción. Teniendo en cuenta esos aspectos, la llamamos gustosamente “piedad popular”, es decir, *religión del pueblo*, más bien que religiosidad” (Evangelii Nuntiandi 48).

Esto es religiosidad popular, o mejor, piedad popular: la religión del pueblo, que no es un simple sentimiento religioso, sino una verdadera adhesión (recordemos una vez más el “religare”) a Dios, con las consecuencias de actitudes que ello trae consigo en la vida personal y relacional.

De acuerdo con este concepto, llamémoslo nuevo, de religiosidad popular como algo que afecta y compromete a todo el ser humano del “hombre religioso” y lo sitúa frente a actitudes concretas con respecto a las cosas y acontecimientos que lo rodean, y que encierra valores trascendentales que antes fueron despreciados y ahora están siendo objeto de renovado aprecio afirma el Cardenal López Trujillo, ex-Presidente del CELAM:

“Quizás el enemigo principal que ha tenido el reconocimiento y el redescubrimiento de los valores y proyecciones de la religiosidad, del catolicismo popular, o de la “piedad” popular como atinadamente la denomina Pablo VI, ha sido una mentalidad secularizante. No ignoramos los contornos positivos del proceso de secularización. Si es cabalmente interpretado. La “autonomía de lo Temporal” y el abandono de la concepción de un mundo hechizado, mítico para ir a la consistencia de la realidad (perspectivas netamente conciliares) es algo positivo. Pero, a manera de contrapartida, el agigantamiento del imperio de la razón técnica, con sus corrientes inmanentistas y secularistas, está a la raíz del descrédito en que por varios años se quiso sumir a la religiosidad popular. Se la llegó a mirar con desdén y cuando se la toleró se lo hacía con un cierto sabor de paternal condescendencia: no hay que contrariar las expresiones de la masa ignorante, iletrada, repleta de hábitos y resabios (diríase)”. (La religiosidad popular en

América Latina: Rev. “La Iglesia”. Bogotá 1976, p. 603).

En las recientes Visitas Apostólicas del Pontífice Juan Pablo II a los países del Nuevo Continente, ha sido muy reiterativo el tema de la revaloración de la piedad popular en sus intervenciones, Ejemplo muy elocuente, lo tenemos en su emotiva homilía “Como Peregrino” pronunciada en Chiquinquirá (Colombia) el 3 de julio de 1986 (Ver Juan Pablo II en Colombia, p. 96 y ss.).

Por fortuna ahora, más que nunca, quizás por la revaloración humanística, o por deseo de conocer más íntimamente los secretos de las culturas, y sobre todo por un notorio cambio de signo en las apreciaciones religiosas elementales, se está considerando nuevamente como un *valor* la religiosidad popular: en nuestro caso latinoamericano, el *catolicismo popular*, del cual se estudia con interés no solamente sus orígenes bíblicos sino también su encarnación en la concreción histórica de nuestro hemisferio. Hemos dicho que estamos ante el “caso latinoamericano”. Pero es que hay un “caso latinoamericano”?

3.

**¿EXISTE LA “UNIDAD”  
EN EL PUEBLO LATINOAMERICANO?**

En encuentros, cada vez más variados, de dimensión latinoamericana que se hacen en diversos lugares y cada día con mayor frecuencia, suele hablarse con un cierto regocijo y con una cierta conciencia, diríamos, romántica, de los vínculos fraternos que nos unen, en una misma historia, una misma lengua, una misma religión, factores comunes en los que decimos coincidir y lenguaje con el que decimos entendernos desde el norte de México hasta el extremo sur de Argentina pasando por muchas islas del Caribe. Pero no es menos cierto que en el subconsciente se lleva más bien un sentimiento de frustración por no vernos en la realidad de los hechos tan “una sola cosa” como soñábamos...

Ya Brasil, con sus ocho millones muy pasados de kilómetros cuadrados y sus casi cien millones de habitantes, constituye un buen mordisco al mundo hispanoparlante, y en esas reuniones hay que entenderse con los brasileños a tientas, claro que sin conseguir intérpretes como para los de las Guayanas y muchas islas del Caribe. Abonemos que son ibéricos...

El organismo internacional actualmente más maltratado es, indudablemente, la OEA, y no precisamente por la presencia de los anglosajones en ella, sino más bien por los pluralismos antagónicos de los mismos latinoamericanos de habla española y religión católica. La ALALC, Asociación Latinoamericana de Libre Comercio (ya hasta nos íbamos olvidando de qué era), nacida en medio de tanto esplendor presidencial en Punta del Este, está sumida en profundos desacuerdos. El Pacto Subregional Andino, nacido también en flamante reunión pluripresidencial, con ser una entidad internacional que no acoge más que a los llamados Países “Andinos”, se debate en la incertidumbre de supervivencia, ya que Chile se retiró de él, y los que

quedan hacen esfuerzos diplomáticos y sacrificios financieros por conservar algunos acuerdos que hagan respetar pluralismos ideológicos y privilegios económicos.

Mas el gran punto de desunión política, de tensiones fuertes y peligrosas en nuestro continente, es Centroamérica, que prácticamente ha polarizado en lo interno y en sus relaciones exteriores a todo nuestro hemisferio en torno a las dos tendencias oriente-occidente, con sus epicentros en Salvador, Nicaragua y Guatemala, sin que hayan bastado los paños tibios del bienintencionado “Grupo de Contadora”.

Y si salimos del campo político-económico y entramos en el religioso, vamos a constatar que, a pesar de la uniformidad católica, la obediencia a la suprema autoridad eclesiástica y también muy a pesar de los grandes esfuerzos de comunión, cuyo eje central parece ser el CELAM y, salvadas las proporciones, también la CLAR para los religiosos, persisten profundos desacuerdos, particularmente cuando se desciende a realidades concretas en las que se debaten las iglesias particulares con relación a los estados y situaciones socio-políticas. Sin ir muy lejos, tenemos el hecho de la Teología de la Liberación, tan maltratada antes y después de los documentos del Santo Oficio, quizá por haber querido llamarla “Teología Latinoamericana”: aceptada con entusiasmo y hasta sus últimas consecuencias evangélicas y sociales en algunos ambientes, y atacada inmisericordemente por otros. Y esto, aun a nivel de Jerarquías; por lo que se refiere a la base, su contestación es un hecho innegable en todas las direcciones.

En el campo de la antropología religiosa aplicada a la labor misionera existe también una profunda disparidad de criterios según las regiones, hasta el punto de que, no obstante las clarificaciones asumidas por el Vaticano II en el Decreto “Ad Gentes” sobre la labor misionera de la Iglesia, en el sentido de que la misión es la labor primordial

de ella donde quiera que esté, con modalidades diversas según esté implantada desde siglos o en proceso de organización, sin embargo sigue siendo el concepto de “territorio de misión” diametralmente opuesto, por ejemplo, en Chile y Argentina, con respecto a Colombia, Ecuador y Venezuela.

En Chile, escribe Segundo Galilea, el tradicional “territorio de misión” en este sentido jurídico (Araucanía), es una Iglesia más desarrollada, más practicante y enraizada que todas las diócesis del norte, técnicamente dependientes de la Consistorial. En Ecuador, Bolivia y Perú, hay zonas “no misioneras” donde la población mayoritariamente indígena, está igual o más marginada religiosamente que en los respectivos “territorios de misión”. En Venezuela y el Caribe, hay diócesis constituidas prácticamente sin clero local e igualmente descristianizadas que los “territorios de misión” (Antropología y Evangelización, 40).

Podríamos seguir citando tantos puntos de divergencia en la “unidad” latinoamericana, que correríamos peligro de hacer creer que estamos caricaturizando a los organismos que se esfuerzan por mantener la unidad entre los países del continente en su respectiva área de pensamiento. No es ése el intento, sino llamar la atención para que los mismos hijos de Latinoamérica no generalicemos tan exageradamente como solemos, las apreciaciones. Que no se nos una a la fuerza en todo, como parece que lo entienden en Norteamérica, en Europa —en Roma muy especialmente—, para quienes hay que medir con el mismo rasero a un argentino, a un ecuatoriano y a un guatemalteco. Que se tenga presente que la “unidad” del “hombre latinoamericano” tiene que ser entendida con la gran elasticidad que exigen los innegables vínculos de unión, como son la lengua, la religión y la historia, y los igualmente innegables y válidos elementos de diversifica-



ción, cuales son los diversos grupos humanos, los diversos condicionamientos geográficos y las maneras de captar los mensajes que les llegan.

Para mejor comprender estas reales divergencias dentro de la unidad más o menos aparente que se predica sobre Latinoamérica, es conveniente que refresquemos la memoria de los principales condicionamientos que han generado la diversidad. Son éstos el geográfico, el étnico y el histórico, componentes todos ellos del antropológico.

### a) Condicionamiento geográfico

El continente latinoamericano tiene un espacio geográfico tan variado y contrastante, que con razón puede decirse que encierra todas las modalidades del universo.

Baste una mirada sintética: En primer lugar, las coordenadas nos están indicando algo asombroso: desde el grado 30 hasta el 120 de longitud oeste, es decir, desde la costa de Recife hasta el sur de California, tenemos una gama de horarios muy notoria; desde el Ecuador hacia el norte se toman 30 grados de latitud, y hacia el sur 60 grados, lo cual nos sitúa en todas las gamas de clima desde la línea misma equinoccial hasta las estaciones de ambos hemisferios, particularmente en el Sur, que toca el extremo de la Antártida.

En dimensiones orográficas, la América Latina está cruzada de sur a norte en toda su longitud por la formidable Cordillera de Los Andes, siempre repechada contra la costa del Pacífico desde el sur de Chile hasta México, y ensanchada en la zona limítrofe colombo-ecuatorial hasta la Guajira y parte de Venezuela. Todo el mundo sabe de la imponente cadena volcánica que corre con las cumbres andinas desde Chile hasta México, y de los acontecimientos que esto ha proporcionado a Latinoamérica,

dónde más, dónde menos. También la hidrografía pone su gran aporte de condicionamientos a los hombres: ríos de los más grandes del universo como el Amazonas, el Orinoco, el Paraná, el Río de la Plata, el Magdalena, el Putumayo, el Río Grande, etc. El que viva a la orilla de uno de estos ríos sabe lo “distante” que se está de la otra orilla, donde los puentes escasean.

Seis zonas muy determinadas de la geografía en Latinoamérica, con su propio modo de ser cada una: 1: El Litoral Atlántico y Caribe, de tierras bajas y planas, con bastante homogeneidad física, altas temperaturas, brisas marinas y vientos alisios del norte; muchas veces se desarrollan las tormentas características del Caribe. 2: El Litoral Pacífico, de características opuestas por la vecindad de los Andes y la cadena volcánica. 3: La región Andina que comprende la mayoría de la población desde Chile hasta Centroamérica, en las que están las más notorias variedades de climas desde las temperaturas glaciales perpetuas hasta las ardientes de las cuencas de sus grandes ríos; particularmente en Suramérica puede decirse que Los Andes han sido el eje de las grandes evoluciones humanas y de las culturas. “Cruzar los Andes” es toda una faena llena de contenidos reales y evocaciones históricas. 4: La Cuenca Amazónica, inmensa manigua apenas empezada a perforar en el Brasil, en muchas de cuyas vertientes tienen asiento aún tribus aborígenes a las que no ha llegado la civilización en ninguno de los sentidos que a ésta pueden darse. 5: Las Antillas con su vida e historial propio de los mares tropicales, y 6: La interminable Llanura de la Pampa.

Como síntesis del condicionamiento geográfico y ecológico de Latinoamérica, yo pondría estas dos sentencias de Enrique Dussel: la primera, haciendo referencia a la difícil identidad geográfica: “llamamos oriente lo que está a nuestro occidente, y occidente a nuestro oriente”. Y la segunda, de más directa referencia al determinismo geo-

gráfico: “Para el amerindio, cada riachuelo, cada cañada, cada montículo tenía su nombre; cada cerro su huaca, cada llanura sus espíritus. Era un espacio viviente, sagrado, dialogante, era de verdad parte del mundo intencional” (América Latina y la Conciencia cristiana, 18 y 23).

## b) Condicionamientos étnicos

La procedencia del hombre y de las culturas precolombinas, el mestizaje y la situación actual de los diversos grupos humanos de Latinoamérica, son los tres momentos, por decirlo así, de la circunstancia étnica que condiciona fundamentalmente la manera de ser y de pensar del llamado “hombre latinoamericano”. Cada uno de estos tres tiempos representa de por sí una problemática bien compleja, tan difícil de descifrar, que pasarán muchos años, quizás siglos, sin que se descubra a ciencia cierta el hilo de su maraña, si es que logra alcanzarse. Empezando *por la procedencia del hombre pre-colombino en América*, que haya entrado por el Estrecho de Behring, o a través de la hipotética Atlántida, o en chalupas polinesias por el Pacífico, o en chalupas africanas por el extremo oriente de Brasil, o por las misteriosas rutas de los Vikingos, tal vez sea por el momento asunto de menor importancia por el estado estrictamente hipotético del problema; más importante y desafiante para el estudioso es la complejidad y la diferenciación real de los principales grupos étnicos precolombinos que se deriva de los restos culturales que se poseen. La cultura nahuatl, tolteca, mixteca, azteca y maya en México y Centroamérica, lo que queda de la cultura muisca en Colombia, los formidables restos del imperio incaico, por limitarnos a tres grupos gigantes de cultura amerindia, sólo se parecen en la marginación a la

que han sido sometidas por los diversos colonialismos, y por otra parte manifiestan diferenciaciones tan protuberantes como pasmosas: baste comparar las pirámides de Teotihuacán y las historias de Qetzalcoatl con los monolitos antropomórficos de San Agustín y la leyenda de Bachué y con las asombrosas terrazas y murallas de Cuzco y Machu-Pichu y las andanzas de Manco-Capac, para darse cuenta de que nos encontramos ante culturas de proporciones tan gigantes y diferenciadas, que, no obstante la “tábula rasa” de la conquista europea para destruirlas, es imposible borrar sus huéllas del pensamiento y del modo de ser del amerindio actual.

Por su parte el mestizaje no es tan simple como suele referirse cuando se dice que el hombre latinoamericano es fruto de una mezcla de españoles y portugueses con indígenas. Ante todo, habría que recordar que el mestizaje mismo en su modo práctico de verificarse tiene un carácter de bastardía, forzada si se quiere, pero siempre bastardía, que, al decir del filósofo colombiano Fernando González, trae hasta nuestros días el “complejo de bastardo” en gran parte del pueblo, lo cual hace que muchos se esfuercen inútilmente por buscar una inexistente pureza de pergaminos en sus antecedentes hispanos; además hay amplios sectores de diversos países latinoamericanos en los que ciertamente no hubo mestizaje, y aún hoy se conserva con orgullo su pureza indígena incorporada a las estructuras civiles actuales. Pero hay también el factor no siempre estimado en su gigantesca dimensión, cual es la innumerable millonada de negritud que fue traída al Continente desde África en tiempo de la Colonia para suplir la mano de obra renuente de los indígenas de las Encomiendas, o simplemente como inicua trata de esclavos. Estos, mezclados unos con indígenas, otros pocos con descendientes de españoles o mestizos, y los más permanecidos marginados, constituyen en la actualidad esa inmensa población

morena que reside en los lugares más cálidos de Latinoamérica tropical: sus costas, sus hondonadas, con idiosincrasia tan propia que, sin haber en esta zona del mundo el problema anglo-sajón de la discriminación racial, sin embargo se nota una creciente idea de formar una "sociedad de negritud", para lo cual ya se han realizado reuniones a diverso nivel. Es sintomático el caso de Colombia, donde se ha lanzado la candidatura presidencial del Dr. Zapata Olivella, ciudadano de color, como "candidato de la negritud". Digamos, en fin, que el mestizaje no fue de sola sangre, sino también, choque de mentalidades, de religiosidades, de ethos: ante todo de ethos, cuyo resultante aún sigue siendo imprevisible, pues, al decir de eminentes antropólogos, unas veces toma la delantera el indígena, otras el europeo-occidental, según los estímulos culturales que reciba.

En cuanto concierne al estado actual étnico-cultural de los pueblos en Latinoamérica, la maraña se hace casi por completo impenetrable. Los mestizos, ciertamente, son la mayoría; luego vienen los negros, los emigrantes y los indígenas puros, muchos de éstos incorporados de grado o por fuerza a la cultura occidental, y otros, en gran número, diseminados por extensiones inverosímiles, en reducciones propias, o más o menos marginados de la vida nacional, o desposeídos de sus tierras, según los países. A este respecto no se puede minimizar el incidente ocurrido en Popayán, durante la visita del Papa Juan Pablo II a Colombia, cuando un indígena, en nombre de sus congéneres, enfatizaba en su deshilachado discurso la situación de su gente. (Juan Pablo II en Colombia, 251 y ss). En la sola república de Colombia, según investigación del P. Francisco Arango, existe no menos de 200 grupos lingüísticos, con lenguaje todavía en uso. Habría en este país 130.000 indígenas que viven en resguardos y desde hace tiempo no hablan sino el castellano; 12.000 indígenas bilingües y

50.000 indígenas que sólo hablan su propia lengua o dialecto, de los cuales unos 5.000 viven aún una vida primitiva totalmente marginada, como los Kuibas, famosos por la matanza de ellos que hubo en años recientes en la zona fronteriza con Venezuela, los Chiricos, Andaki, Makú, Buijana, Pirí y otros (Atlas Indigenista, 5). Si a los anteriores se añaden los indígenas plenamente incorporados a la sociedad civil nacional, tendríamos cerca de un millón en Colombia, que ciertamente no es el país más "indígena" del continente, donde hay países como Argentina, Uruguay y otros que son prácticamente de inmigrantes. De aquí puede juzgarse la profunda diversidad que nace del solo elemento étnico. Este problema, que exige criterios muy propios y específicos de misionar, se ha estudiado y sigue estudiándose con interés creciente en diversos seminarios misionales celebrados a nivel latinoamericano, y cuyas actas poco a poco van enriqueciendo la bibliografía antropológica del continente.

Para mayor abundancia de ilustración sobre el estado actual de la problemática que ofrecen la diversidad de grupos culturales, basta citar lo que dice Segundo Galilea sobre las dificultades que en la labor misionera surgen por parte de las diversidades étnico-culturales:

*"Por parte de los pueblos hay también condiciones entre nosotros que postulan "actividades misioneras". En primer lugar la existencia de comunidades paganas o altamente sincretizadas. Estos grupos existen en América, aunque son pequeños e identificados con grupos indígenas, y se sitúan mayormente en la inmensa Cuenca Orinoco-Amazónica. Efectivamente hay ahí grupos que no conocen el bautismo, o si lo conocen, ritualmente prevalece en ellos lo pagano.*

Igualmente exigen una actividad misionera los grupos indígenas, negros o aun mestizos que, aunque ritual y superficialmente tocados por el cristianismo, éste aún no

penetra ni su mentalidad ni su “ethos” ni su cultura.

La Iglesia les es culturalmente extranjera. Esta característica “misionera” es clásica en Misionología y en el Decreto “Ad Gentes” (n. 6) y existe particularmente, en gran cantidad, en las comunidades indígenas del continente, aun bautizadas (tomamos aquí comunidad indígena en sentido estricto que viven aparte, en reducciones que conservan su lengua y tradiciones particulares). De ahí que actualmente la pastoral indigenista en sentido estricto, sea habitualmente una “actividad misionera” (Cf. Antropología y Evangelización, 43).

Lo anterior hace referencia a las tribus indígenas solamente porque en lo que concierne al conglomerado de la población urbana y rural no indígena la problemática se acrecienta en otras dimensiones:

“En este sentido podemos preguntarnos si hay otros grupos de “misión” que por una verdadera marginación cultural y eclesial acrediten una verdadera actividad misionera. Pienso que evidentemente existen y hay que procurar definirlos y actuar en consecuencia.

La dificultad en esta empresa estriba, a mi juicio, en que aquí la “misión” no es ya territorial sino sociológica, de ambientes humanos *intra* y superpuestos en pueblos y territorios no misioneros. Son minorías, pero creo que valdría la pena introducir científicamente y legalmente a estos grupos en el “status misionero” de la Iglesia latinoamericana, no sólo porque necesitan otra política pastoral, sino porque estos grupos tienden a crecer y tienen hoy más significación que los indígenas.

Entre estos grupos habría que situar a los que actualmente responden a la siguiente descripción de AG, de enorme interés pastoral; en el N° 9 dice que son objeto de “actividad misionera” los grupos de hombres que se resisten a abrazar la fe porque no pueden acomodarse a la forma especial que ha tomado ahí la Iglesia. Este criterio

es sumamente relativo y tiene mucho de provisional-histórico. Sin embargo, hoy se dan en América Latina. Grupos minoritarios pero importantes por su influencia y significación; no adhieren hoy al cristianismo —aunque sean bautizados nominales— dado que les parece que la Iglesia es inaceptable en su actual concreción doctrinal e histórica. No nos referimos a los grupos masivos al margen de la Iglesia por pura falta de evangelización, o a la descristianización pasiva de las masas... Debemos referirnos a una actitud más positiva, más estructurada de no adhesión a la Iglesia que por otra parte son el preludio y a veces muy avanzado del ateísmo latinoamericano.

...Entre estos grupos hay que mencionar por los menos provisionalmente *ciertos grupos proletarios* o subproletarios, de conciencia reivindicacionista, arraigados sobre todo en los suburbios industriales. Sus valores obreros, mentalidad, etc, no armonizan con la Iglesia en la forma que ésta trata de llegar a ellos. Su evangelización plantea hoy una verdadera “actividad misionera”, más sociológica que territorial, con toda la libertad y creatividad apostólica que ésta merece.

Tenemos en segundo lugar los *grupos latinoamericanos en rebeldía* contra todo lo que es estructura pasada —la Iglesia incluida—, grupos de juventud, grupos revolucionarios marxistas: grupos intelectuales y minoritarios (a lo menos en varias ciudades) que buscan una interpretación histórica latinoamericana al margen de la religión; la actual generación de artistas en muchas partes; grupos de “agitadores” más o menos activos...

Por último, hay ciertos grupos latinoamericanos cuya situación misionera es por lo menos discutible, y que por lo menos plantean hoy problemas especiales de pastoral. Y que tal vez en el futuro habría que considerar como grupos “en estado de misión”. Nos referimos sobre todo a los sincretismos. Los practicantes del “vudú” caribeño;

de la “umbanda” brasileña (que por otra parte practican el cristianismo; no son cristianos sólo de nombre), del espiritismo popular. ¿Hasta qué punto son paganos con expresiones rituales católicas? ¿Hasta dónde son cristianos desintegrados, con prácticas paralelas paganas? La situación por lo menos es ambigua, dada la ambigüedad misma de todo sincretismo, tanto cultural como religioso, como actitud frontera entre el paganismo y la fe...” (O.c.45).

### c) Condicionamiento histórico

Si la geografía y la línea humana son elementos determinantes en la diversificación del “alma” del pueblo latinoamericano —como por lo demás hay que admitirlo para cualquier otro— no lo serán menos los trasfondos históricos que, aunque en apariencia ocupan menos siglos en esta parte del mundo que en otras, por la laguna que poseemos sobre los tiempos precolombinos —que en nosotros vienen a ser prehistoria—, sin embargo son suficientes para indicar cómo las aventuras de la historia dejan huellas indelebles, permanentes, en los pueblos.

La conquista y colonización de América, según afirma con razón Indalecio Liévano Aguirre, “serán objeto de inacabables controversias mientras se persista en describirlas como un proceso homogéneo y rectilíneo y no como un conflicto dinámico, dentro del cual las llamadas Leyenda Negra y Leyenda Rosa representan, apenas, las dos tendencias encontradas que a lo largo de los siglos coloniales inspiraron la gran controversia entre el Estado español y los poderes señoriales de la riqueza”. (Los grandes conflictos sociales y económicos de nuestra Historia, 2, 11).

Aunque la conquista y el coloniaje de América tenían de por sí una finalidad *unificadora* en torno a la religión cató-

lica y el imperio español, en realidad no fue así. Se pretendía unidad en términos de cristiandad, y, si bien es cierto que hay un continente que, desde el sur de Río Grande hasta la Patagonia se dice católico, hay tantos “peros” disgregantes de esa unidad cristiana, que, como leíamos arriba a los peritos del CELAM, se trata en serio de “misionar” ahora en muchas regiones, quizá en la mayoría. Luego vendremos de nuevo sobre este asunto candente.

La unidad de lengua, que en principio jurídicamente pudo lograrse, y aun en términos generales de mayoría, queda sin embargo fuertemente cuestionada, no solamente por la realidad portuguesa en el inmenso Brasil que, aunque de la misma familia ibérica, siempre es otro modo de hablar, sino también por la afortunada pervivencia de idiomas y dialectos, hoy en vía de revaluación, a lo largo y ancho del continente.

La unidad política, en principio aparentemente lograda por las armas y ayudadas muy eficazmente por la conciencia cristiana que identificaba la salvación con la pertenencia al vasallaje del Rey Católico, fue desde un principio duramente maltratada por el mal manejo de la Encomienda y la Mita, por la explotación colonial de indios y negros y luego, por el surgimiento paulatino e incontenible de las conciencias emancipadoras que cristalizaron al cabo de tres siglos con la independencia política de todo el imperio español de América.

Más duración y efecto unificador ha tenido, sin duda, la cultura en sí, encarnada en el *talante occidental* y latino que conquistadores y misioneros supieron hábilmente imprimir en los indígenas.

Tampoco puede hablarse de una unidad social y económica, pues es éste indudablemente el aspecto más disociado de la hispanidad en América, al crearse unas clases sociales tan netamente diferenciadas que puede decirse

que en ellas mismas estaba el germen de la revolución emancipadora. Es que, económica, racial y culturalmente había, y sigue habiendo, diferencia entre los de arriba y los de abajo. El grito de “abajo los gachupines” lanzado por el cura Hidalgo en México y los similares de otros países, más que significado político, lo tenían social.

En lo que respecta a la llamada “justa emancipadora”, si es que tal nombre cabe con justicia, consideradas las renovadas dependencias de todos nuestros pueblos, hay que darse cuenta de que es muy diverso en sus motivaciones inmediatas y en sus maneras de realización en las diversas regiones. Aunque los “gritos de independencia” tienen circunstancias similares en muchos países, sin embargo fueron muy distintas las maneras de llevar la guerra, por ejemplo en el sur Andino con San Martín y O’Higgins de lo que se hizo por Simón Bolívar, Santander, Sucre y Páez en la Gran Colombia, o en la independencia mexicana. Estas mismas divergencias se fueron notando en el asentamiento de las nuevas nacionalidades del continente. Hoy vemos, por ejemplo, con un poco de sonrisa a flor de labios, cómo nuestros gobiernos se regalan mutuamente estatuas de sus libertadores y próceres que en vida no quisieron saber los unos de los otros.

Finalmente, en la proyección actual hacia el futuro de los pueblos latinoamericanos, se intuye cada vez más la paradoja que supone la creciente conciencia de nacionalidades, grupos, regiones, razas, con la igualmente creciente conciencia de solidaridad en los campos políticos, económicos, cultural y religioso en todo el ámbito latinoamericano, con las profundas limitaciones que se han anotado.

Las consideraciones que anteceden, convergen en una conclusión que, simplemente, puede servir de matiz realista a la pregonada “unidad” étnico-religiosa, geográfica, cultural de Latinoamérica:

— Contra la unidad étnico-religiosa está el variadísimo origen de los pueblos y las culturas, así como las innumerables facetas que asume la práctica religiosa popular.

— Contra la unidad lingüística están el dualismo hispano-portugués y la creciente valorización de lenguas indígenas.

— Contra la unidad geográfica está la abismal distancia y diferencia de tierras, estaciones, ecologías.

— Contra la unidad cultural están todos los sincretismos y extremismos vigentes en el continente latinoamericano.

— Y sin embargo la historia, la lengua y el cristianismo son acontecimientos que están invitando a una unidad liberadora, y tratan de hacerlo, dentro de los condicionamientos de cada región.

Tal vez no esté muy lejos el tiempo en que se pueda hablar más bien de regiones (Andina, Amazónica, Mezoamericana, Cono Sur, Caribe) que de verdadera y propia unidad latinoamericana, de un extremo, y de naciones surgidas porque sí, porque le plugo a un dictador señalar límites, por el otro.

En síntesis, tan difícil es afirmar que hay una unidad tal que pueda hablarse de un *hombre latinoamericano*, como la insistencia en ciertas nacionalidades que, a pesar de sus reyertas limítrofes, están siempre clamando su fraternidad, puesto que, aunque diversas, más son los puntos que las unen que los que las separan. Esa es la unidad latinoamericana: *una descomunal paradoja*.

4.

**LO INDIGENA Y LO CRISTIANO  
EN NUESTRA RELIGIOSIDAD**

El punto que vamos a tratar exige previamente la salvedad que se deriva de la consideración anterior: no generalizar; asumir las referencias a Latinoamérica y al hombre latinoamericano con la elasticidad exigida por las realidades que hemos visto.

Ya poseemos un concepto claro de religiosidad popular, y también del determinante "Látinoamérica". Ahora, ante la visión de los hechos, algunas de cuyas muestras anotábamos en el primer capítulo, donde aparecen elementos de la más variada gama de manifestación religiosa, desde la ortodoxia y ortopraxis cristiana hasta las supersticiones más peregrinas, podemos proceder a un intento de interpretación, teniendo en cuenta los trasfondos históricos y antropológicos del continente. Un interrogante de trascendencia se nos presenta en primera instancia frente al cuadro variopinto de vivencias religiosas.

¿Qué elementos corresponden, en ese cuadro, a las culturas estrictamente autóctonas?

¿Qué elementos son propios del mensaje cristiano anunciado hace cuatro siglos y medio por los evangelizadores ibéricos?

Hay que afirmar de entrada que el interrogante es de por sí de tono simplista, pues supone una dicotomía cultural religiosa en nuestro continente, asunto de por sí cuestionado fuertemente por la experiencia de cuatro siglos y medio. Sin embargo, tiene una fuerte base de realidad, ya que, en resumidas cuentas, la Conquista y coloniaje en lo religioso-cristiano fue un esfuerzo por *sustituir* la religión pagana de los indoamericanos por la religión cristiana, católica, apostólica, romana con las determinantes propias de la hispanidad de los siglos XV y XVI, barroca, humanista, renacentista, reformista. Idealmente era un



intento de convergencia religiosa en la única fe cristiana. El grado de éxito de esta convergencia lo daría, subjetivamente, el grado de asimilación del cristianismo por parte de los indios, así como el mayor o menor grado de desaparición de las prácticas paganas; y objetivamente, los contenidos de la religiosidad: las ideas, los dogmas, la moral, el culto.

Ahora bien, en el marco referencial de la religiosidad popular latinoamericana, que es objeto de las preocupaciones pastorales de los dirigentes católicos —la jerarquía— del continente, se manifiestan con más o menos claridad, hechos que son de claro tinte cristiano, y otros de claro contenido no-cristiano. Habría, pues, que interrogarse:

— En primer lugar, si existe una dicotomía religioso-cultural en el continente latinoamericano.

Luego, cuál es el génesis de esas manifestaciones.

— Finalmente, cómo calificar los sincretismos, si los hay.

## 1º La dicotomía cultural-religiosa de Latinoamérica

Es aventurado usar el término “dicotomía” en la constatación que se hace de la religiosidad latinoamericana frente a las manifestaciones que de ella hace el pueblo, pues al encontrar dos tipos de cristianismo, uno ilustrado, de élites, y otro analfabeto, espontáneo, de marginación, inmediatamente somos tentados de maniqueísmo, de calificar al primero de bueno, conveniente, conciliar (del Vaticano II, se entiende), y al segundo de malo, supersticioso, digno de desaparecer de nuestro mapa, o por lo menos digno de ser ignorado. Y a fe que este maniqueísmo tiende a ser aceptado por muchos misioneros locales y foráneos.

Afirma Segundo Galilea que “en el cristianismo occidental existe un tipo de cristianismo subcultural, popular, propio de América Latina, del que participa el 80% del continente”.

“Esto, dice, equivale a decir que junto o bajo el cristianismo oficial culto y de élite, el de movimientos laicos y del Vaticano II, hay un cristianismo espontáneo (y por eso poco controlable): un cristianismo analfabeto y popular (y por eso de educación tan urgente como difícil) un cristianismo de expresiones, creencias y “liturgia”... Equivale a decir también que hay dos mundos religiosos en América: el occidental, afín y comprensible para los hombres cultivados y para la generalidad de los pastores y responsables del apostolado; y el “iberoamericano”, que no participa de la cultura religiosa, de los “standards” y de las escrituras pastorales renovadas”.

“Esto es lo grave. En esta dicotomía de cristianismo en el continente, los responsables de la evangelización no conocemos bien el sector dicotómico “subdesarrollado”, no participamos de su sensibilidad y tendemos a ignorarlo... o a utilizarlo. La formación y la acción va en este sentido” (Introducción a la religiosidad latinoamericana, 1).

En un reciente seminario organizado por el CELAM entre su equipo de reflexión, del que salió el tomo “Iglesia y religiosidad popular en América Latina”, fue nuevamente afrontado este problema por Renato Poblete, con el título de “*Religión de masa, religión de élite*”. Tanto Galilea como Poblete, proceden con competencia y honestidad científica en su exposición. Más empírico Poblete y más ceñido a los principios admitidos Galilea. De éste son las caracterizaciones de la famosa dicotomía:

“... No entenderemos la religiosidad latinoamericana si no la inscribimos en una más amplia dicotomía que sufre el continente, desde su descubrimiento. Dicotomía que di-

vide a sus habitantes en dos sectores aún no integrados: la minoría 'desarrollada' y la mayoría 'subdesarrollada', que es explotada y "colonizada" por la minoría. En todos los campos, desde lo geográfico a lo religioso.

En lo geográfico, se caracteriza por el desarrollo de las costas en desmedro del interior. Esta dicotomía costa-interior es sobre todo fuerte en Brasil, más moderada en Hispanoamérica...

En lo económico, por la minoría (20%) que posee el 85% de la riqueza, y la mayoría paupérrima y sometida. En lo social y racial, por la dicotomía indio o mestizo y blanco o élite-pueblo, en muchas regiones sin una clase media que haga integración.

En lo cultural, esta minoría dominante cuenta con un amplio acceso a la cultura occidental, y a todos los niveles de educación e instrucción; la mayoría, en cambio, se mantiene marginada y muchas veces analfabeta. Este fenómeno crea subculturas populares donde hay que inscribir precisamente el fenómeno de la religiosidad popular.

En lo político, una minoría dirigente y una mayoría dirigida, sin suficiente conciencia cívica. De ahí la inestabilidad, la demagogia que vive en la religiosidad de un cristianismo marginado.

Hoy en día, las capas más bajas de esta dicotomía las encontramos en el campo y en los grandes suburbios.

En esta dicotomía continental, los indios ocupan una situación especial, como el residuo peor encajado. Hoy día no son más de 19 millones, 4 de ellos viven en México y América Central, y 15 en América del Sur, sobre todo en Los Andes" (Introducción a la religiosidad latinoamericana, 2).

Para aceptar en todas sus partes la dicotomía continental, habría que hacerle algunas acotaciones:

— Innegables la existencia de una minoría desarrollada y una ingente mayoría subdesarrollada. Es el testimonio

más hiriente de la desigualdad social del continente. Los documentos de Medellín son el testimonio de que la Iglesia es consciente de esta terrible "situación de pecado" y quiere comprometerse con la parte más débil, esa mayoría subdesarrollada.

— El desarrollo de las Costas con desmedro del Interior no se debe generalizar. Es exclusivo de los países que tienen su capital en la Costa. Prácticamente se reduce al Cono Sur y Panamá. Brasil, con la creación de su capital Brasilia y la rotura de la selva, está dando un vuelco innegable. Para generalizar, más bien convendría poner de relieve la dicotomía resultante del centralismo de las capitales donde todo es posible, contra la provincia, donde falta de todo.

— La descripción de la dicotomía económica también corresponde a esa hiriente realidad mencionada antes.

— En lo cultural, siendo cierto que la minoría dominante cuenta con amplio acceso a la cultura occidental y la mayoría se mantiene marginada en muchos aspectos y es analfabeta, habría que acotar la creciente concientización del campesinado y de la clase media-baja y baja de las ciudades que de por sí van siendo mayoría entre la mayoría, donde se encuentran los más puros especímenes de religiosidad auténtica, desplazándose la "popular" a otros sectores, y la total ignorancia religiosa a los sectores cultivados: bachilleres, universitarios, profesionales, burguesía, clase alta.

— En lo político, hay que admitir la realidad de una minoría dirigente y una mayoría marginada sin conciencia cívica, aunque aquí también es creciente el *positivo rechazo* de los sectores populares a la clase dirigente política, manifestado en el abrumador abstencionismo electoral que, lejos de ser pasivo, es cada vez más un índice de resistencia e inconformidad.

— En lo religioso, definitivamente no creo en la fe ilustrada de la minoría dirigente y sí en la fe de los sencillos, de la clase media, y del campesino, aunque, claro está, distinta según el grado de promoción en las diversas regiones. Aun en los suburbios marginados de nuestras ciudades grandes y medianas, hay un creciente número de grupos que viven su fe más intensamente y con más autenticidad que los llamados dirigentes. Por eso tampoco se puede generalizar la ubicación de las capas más bajas en el aspecto religioso en los campos y los suburbios; yo las pondría en las universidades oficiales y en barrios elegantes donde la religión tiende a desaparecer.

— En cuanto a la situación de los indígenas, corresponde el aserto del P. Galilea a toda la realidad: y por más bellezas que se cuenten de las comunidades indígenas organizadas, sigue siendo una verdad de a puño la afirmación del autor: “En este sentido, no están integrados, y constituyen problema humano y pastoral aún no resuelto. Desde este punto de vista, su evangelización y catequesis presenta los problemas de adaptación de las misiones no occidentales de mentalidad no greco-romana... Esta frustración socio-cultural lleva a un fuerte conservatismo y tradicionalismo, como consecuencia del repliegue en sus costumbres. Esto hay que tenerlo en cuenta tanto en los problemas de desarrollo, revolución y cambio social, como en la pastoral y en la comprensión de la religiosidad indo-mestiza” (p.3).

Admitamos, pues, provisionalmente, que sí existe una dicotomía cultural y religiosa en Latinoamérica, aunque la ubicación de los extremos no podamos aceptarla apriorísticamente con los solos parámetros sociales como suele hacerse con tanta frecuencia y facilidad.

## 2º Elementos indígenas y cristianos

A) *Religiosidad indígena.* Las afirmaciones que se hacen sobre la religiosidad indígena, como elemento constitutivo de este compuesto que llamamos la religiosidad popular latinoamericana, son de valor relativo, pues se basan, parte, en hipótesis sacadas de las culturas precolombinas, parte en las reacciones notadas en los indígenas durante la Colonia, y parte en las constataciones que se hacen sobre los aborígenes actuales, que no siempre se manifiestan al misionero o al antropólogo tal como son ni les expresa sus creencias como verdaderamente las sienten. En todo caso tienen valor aproximativo.

Segundo Galilea admite una analogía en el fondo religioso de los indígenas del mundo andino, y de México y Centroamérica, con base en la cual hace algunas generalizaciones prudentemente cautelosas. Así afirma:

“El indio tiene una mente concreta, de acción no racional. Esto se aplica también a lo religioso, donde son entonces importantes los argumentos del corazón y los elementos no reflexivos, activos. El hondo sentido gregario indígena, donde difícilmente se encuentran opiniones personales, hay que tenerlo en cuenta para entender ciertos aspectos de su religiosidad (es un escándalo, por ejemplo, pasarse a otra religión). Su mente, además, se impresiona mucho por la variedad litúrgica y santoral.

El indio siempre ha sido muy religioso, de una religión sumida en la naturaleza (culto al sol, a la luna, a las estrellas, a los cerros, a las fuentes), y en el culto a los difuntos. De ahí la abundancia de los mitos cosmogónicos. Estaban profundamente preocupados por los problemas del origen y fin del hombre, en una sociedad muy sacral (más aún los aztecas que los incas), y muy jerarquizada (lo que fácilmente crea la tendencia al servilismo). Esta socie-

dad, teocrática, estaba por supuesto constituida por una casta sacerdotal, y por reyes de descendencia divina.

El espíritu gregario y comunitario... lleva, por otro lado, a la alienación, ya desde el tiempo de los imperios incaicos y aztecas, y más adelante en la conquista y colonización. De entonces, el valor liberador de las fiestas, del canto, de la música en su religiosidad" (o.c. 24-25).

Hay que anotar a propósito de esta última observación de Galilea que en este punto se manifiesta un gran contraste entre la función liberadora de la fiesta para el indio y para el "libre": mientras para el primero lo libera de la férula gregaria y lo hace encontrarse consigo mismo —prueba de ello son las borracheras solitarias de los indígenas ecuatorianos y de los centroamericanos—, a quienes es fácil ver de regreso de la fiesta a su reducción en "fila india", sin hablar, tambaleándose, pero profundamente felices, mientras que los "libres" y morochos buscan precisamente la fiesta para hacer jolgorio colectivo. La escena del indio solitario canturreando no es frecuente entre libres y negros.

Según el trasfondo descrito, pueden tejerse algunos rasgos típicos religiosos del indio que "quiere ser muy católico" aunque no haya asimilado ni el dogma ni la moral cristiana.

"Para ellos, Dios no es claro que siempre sea el Ser Supremo, ni si muchas veces son politeístas, es decir, si junto al Dios supremo hay dioses inferiores".

"Adorar no implica siempre dependencia divina, sino a menudo arrodillarse, reverenciar".

"Este Dios (Padre Eterno o N.S. Jesucristo a veces se confunden) vive aislado, lejos de los hombres. Normalmente entonces hay que entenderse con "dioses inferiores" (santos). La Virgen se confunde a veces con la Madre Tierra, tanto en el mundo andino como mexicano, a veces es eterna y se le ofrecen sacrificios".

Las creencias en las almas de los difuntos se encuentran en ellos también al "estado puro". Tienen gran importancia en su actitud religiosa; hay que mantenerlas contentas para que no castiguen. Por eso la fiesta de los difuntos (día 2 de noviembre) es la gran fiesta, aunque triste. A menudo no hay Misas, sino el banquete fúnebre, con oración por cada difunto en torno a una tumba que se le "vela" incluso de noche (comiendo, bebiendo, charlando). El 2 de noviembre está dedicado al cementerio y a los responsos...

Es creencia en numerosas regiones que el difunto va al "cielo" 8 días después de muerto. De ahí que la misa se encarga a los 8 días del fallecimiento. Muchos no creen en el infierno cristiano; para ellos el espíritu de los "condenados" vuelve a la tierra y pena. Eso es para ellos el infierno.

"No tienen noción de la resurrección sino tan solo de la supervivencia del alma. La Semana Santa, sobretudo en partes en que no hay sacerdote, es sólo el Viernes Santo".

... "Las "almas" castigan a los vivos y se apaciguan con misas, que más que a Dios se ofrecen a ellas. A estas misas, fuera de las que deben celebrarse 8 ó 9 días después de fallecido, hay que agregar también la del aniversario (donde deben existir todos los familiares)".

... "La moral indígena no es fácil de aclarar. Parece que en algunos se reduce sobre todo a las buenas relaciones con los "dioses" y "ánimas", en actos para librarse de culpas y castigos..."

Esta moral es la moral tradicional de las costumbres "pre cristianas", influenciadas por el catolicismo. Los indios tienen "sus" normas morales, formalistas, ritualista, a veces masoquistas. Están mezcladas con normas culturales como respetar a los ancianos y mayores, colaborar en las fiestas, no infringir los tabús (costumbres sacralizadas). En reciente encuentro sobre problemas vocacionales de algunas culturas indígenas frente a la vida religiosa, se puso muy de relieve por parte de ellos la imposibilidad

del perdón, necesidad de la venganza e imposibilidad de la castidad.

“El culto es lo más importante de la religión indígena. En él, la misa es la “gran oración”, superior al resto e irremplazable, debe estar acompañada de ritos accesorios, si es de cierta solemnidad, (vigilias, responsos, etc. si no, es una “misa suelta”, irrelevante)..”

Junto a esta devoción por la misa, sin embargo, subsisten en Los Andes sacrificios cruentos de animales, a los dioses, en ciertas fiestas. La Misa se usa para todo: se celebra a las imágenes, y se encarga aun para “maldecir”, es importante pagarla (estipendio), si no, algo no marcha.

En algunas partes de Los Andes el estipendio por los difuntos les permite alquilar su lugar en el cielo”.

A esta última anotación de Segundo Galilea hay que acotar que, más que la misa misma, que de por sí no tiene por qué ser elemento religioso indígena, cuenta y tiene importancia la responsabilidad de la promesa o deuda cuyo cumplimiento es sagrado, siendo tan profundo el sentimiento de cumplir la palabra dada, de suerte que el indio puro no es “tramposo” como algunos lo motejan. Y en esto de la obligación de cumplir lo prometido a la divinidad es tan fuerte la creencia, que el alma del difunto se dice que sigue rondando por lugares aledaños hasta que alguien pague por él en misas, o en lo que sea, sus deudas. De donde proceden las apariciones de “espantos” o “bultos” o “fantasmas” o “ánimas en pena” a sus deudos o amistades en horas precisas de la noche (la más frecuente es la de las 3 a.m.) para suplicarles que paguen sus deudas, y a veces, según afirman quienes no han visto nada de esto (que suele ser lo más curioso y frecuente), señalan el lugar donde dejaron enterrado o escondido el dinero que poseían avaramente. Eso dicen también quienes logran encontrar una buena “huaca”.

“El sacerdote, por último, es indispensable en lo reli-

gioso. Ninguna bendición, nada sagrado tiene valor sin el sacerdote. Esta actitud indo-mestiza, rayana en lo fanático, es uno de los “handicaps” más serios que encuentra la pastoral de hoy en esas zonas para descentralizar y desclericalizar el apostolado hacia las religiosas, los diáconos y los laicos” (Intr. a la Religiosidad Latinoamericana, 24-26).

Hay otros rasgos, más notoriamente indígenas, aún, de la religiosidad popular, particularmente derivados de su cosmovisión. Es que la cosmovisión india no pudo ser borrada por la hispánica, y perduró hasta nosotros con sus inevitables consecuencias religiosas. De esto dan testimonio los misioneros, los únicos prácticamente en condiciones de ver al indio desde adentro y no desde afuera como lo hicieron antes los conquistadores y ahora los gobernantes que se autocalifican de protectores y estudiosos del indigenismo, y aun ciertos antropólogos de paso. Por eso los predicadores y pastores de la colonia y del tiempo posterior a las emancipaciones, tuvieron que adaptarse, y hoy más que nunca lo hacen después del respeto que el Vaticano II impuso a los valores indígenas, a las mediaciones de la cultura propia del indígena, que la cultura europeizante trató de borrar, tal vez con más sevicia al sobrevenir la independencia que en la misma colonia.

Entre estos rasgos son especialmente notorios:

— *El sentido de Dios* y dependencia de él manifestada por las hierofanías naturales: montes, ríos, el Sol, la Luna. En un viaje a Cuzco y Machu-Pichu, en un lindo día bien despejado, es fácil comprender el homenaje del inca al Sol.

— La “localización” de Dios más allá de las nubes.

— Las “mediaciones” descendentes, como son la lluvia, los fenómenos meteorológicos y telúricos, las cosechas, y las ascendentes: homenaje de temor reverencial, de sumisión absoluta y temerosa a través de esos mismos fenóme-

nos y de cuánto se hace por aplacarlos cuando son dañinos.

— La *conciencia* como un “*doble-yo*”, tan claro y característico en algunos de los monolitos antropomorfos de San Agustín, y que se expresa por la fidelidad a la palabra empeñada, particularmente la fidelidad al matrimonio y a las promesas que se hacen a la divinidad, al rey, y a los hombres.

— El recurso a la *magia y al tabú*, herencia necesaria de toda religión primitiva.

— El *fatalismo y la pasividad*, como efecto del concepto de Dios por una parte, y de sus vicisitudes históricas, por otra, que son de innumerables dependencias y sumisiones.

— El *machismo* que, aunque sea propio de toda sociedad patriarcal, en nuestros ambientes indígenas tiene dimensiones especiales y tan pintorescas como lo manifiesta la actitud de aquellos indios Cunas, por ejemplo, que, cuando la mujer da a luz, el marido guarda cama y ella sale a trabajar, y cuando van por el camino, ella lleva sobre la espalda la carga, la prole y cuanto puede, mientras él va tan orondo, erguido, sonriente, exhibiendo mucha parte de sus preesas masculinas. (Cf. G. Zuluaga, *Religiosidad popular en Colombia*).

B) *Elementos religiosos cristianos*. La característica cristiana es, por encima de toda consideración, la sobresaliente, distintiva, de todos los pueblos latinoamericanos. Es, en resumidas cuentas, su único vínculo de unión. Conquistados y misionados para servir a la Iglesia Católica y al Imperio Español, que como tal se identificaba con la verdadera Iglesia, recibieron el mensaje del Evangelio simultáneamente con la Conquista político-militar y la cultura de la latinidad.

— En la manera de impartirse el mensaje del evangelio a

principios de la Conquista y a través de todo el coloniaje, podríamos distinguir:

— el ideario teológico,

— los medios de evangelización.

En cuanto a lo primero, de acuerdo con la apologética y la eclesiología del tiempo, había que reducir, de grado o por fuerza, a los paganos a la verdadera fe. De ello hay abundante copia de bibliografía, pues, al mismo tiempo que se conquistaba y colonizaba para España y la Iglesia Católica la tierra descubierta por Colón en las manos del Rey Católico, España, imperial y poderosa, enviaba verdaderas nubes de misioneros y mensajeros hasta el Extremo Oriente, y también a la India, Persia y Africa, lo cual naturalmente provocaba un interés en los teólogos de cátedra y bufete —vecinos primero de la mentalidad de Cisneros y luego de la Inquisición— por estudiar a fondo la salvación de los infieles. Como consecuencia inmediata de este adoctrinamiento, se adoptó el sistema de la “*tábula rasa*” (basados en el principio de la escolástica de que la mente humana es “*tamquam tabula rasa in qua nihil est scriptum*”) algo así como el moderno “*lavado de cerebro*” con menos técnica y más eficacia: junto con las creencias y ritos de los indígenas se debía hacer desaparecer, al menos en la teoría de los teólogos, toda la inmundicia de su cultura en la que se encarnaba la infidelidad. Pensamiento de buena fe dentro de las perspectivas de cristiandad que dominaban el panorama europeo antes de la reforma protestante, pero al mismo tiempo base de las tropelías denunciadas por Las Casas, Montesinos y otros intrépidos misioneros, que, a la verdad fueron escuchados en la Corte y produjeron las tan humanitarias como mal cumplidas Leyes de Indias.

— Y en cuanto al sistema, a los medios humanos de evangelización, la economía concreta, diríamos, las cosas fueron de otro modo más acorde con quienes misionaron y

aquellos a quienes dirigieron el mensaje, y sea esto dicho sin ambages en honor a la verdad.

Los evangelizadores, franciscanos primero que todos, luego dominicos y agustinos, y más tarde los jesuitas, descubrieron muy tempranamente que al indio había que catequizarlo según su modo y no según los cánones de la Universidad de Salamanca y de Alcalá (un caso más en la historia del desacuerdo entre el teólogo y el evangelizador). Así es como tenemos una metodología tan especial que envidiarían los más expertos ideólogos modernos. Sin otros medios audiovisuales que la intuición a base de imágenes, especialmente del crucifijo y de la Virgen María, se inició desde los primeros momentos del descubrimiento un sistema de evangelización que, en medio de sus inevitables e innegables imperfecciones y abusos, aún hoy presenta el balance de todo un continente cristiano, y católico en su mayoría inmensa, diríamos en la totalidad de lo que fue imperio hispano-portugués.

El primero y primordial elemento del cristianismo predicado fue *la imagen*. La rica imaginaria española, abundante en Cristos y Marías, tenía mucho que traer, y así lo hizo. Todavía hoy están llenos los templos y santuarios de todo el continente de Cristos, Nazarenos, Señores Caídos, Inmaculadas, Asunciones, Dolorosas, que fueron, aun mucho antes que la misma lengua española, los instrumentos de transmisión del mensaje cristiano.

Veamos una muestra:

Eran aproximadamente los años 1511. Hacía pocos meses que se había fundado el primer santuario mariano de Tierra Firme, Santa María la Antigua del Darién. Pocos meses después de este acontecimiento, mientras viajaban a España los expedicionarios para traer provisiones y dotación para la futura flamante Catedral y Diócesis de Santa María la Antigua del Darién—hoy inexistente en su lugar original— se hizo larga la espera y mientras tanto los

pocos españoles que quedaron fueron víctima de incursión feroz de los indios, quienes los obligaron a reembarcarse a la aventura por el Golfo de Urabá adelante. Uno de estos naufragos fugitivos, cuyo nombre no se conserva, llegó a la Isla de Cuba, y dice fray Bartolomé de Las Casas: “Con lo que sabía de cristiano, aprendió algo de aquella lengua, impuso en devoción de Nuestra Señora, diciendo que era Madre de Dios, y que había quedado después del parto virgen, mostrándoles una imagen de la Virgen que en papel traía, la cual le pidió el Cacique, y recitábales muchas veces el Avemaría. Inducióle que hiciese hacer una iglesia como casa de Nuestra Señora, la cual hicieron y un altar en ella; la cual luego adornaron con cosas hechas de algodón, según mejor pudieron. Pusieronle muchas vasijas de comida y de agua, creyendo que de noche o de día, si tuviese hambre, comería; enseñóles cómo a las mañanas y a las tardes fuese el Cacique y los vecinos a saludar a Nuestra Señora, diciendo la oración angélica... El rey y todos entraban en la iglesia y se hincaban de rodillas, las cabezas bajas, juntas las manos, muy humildes, diciendo: “Ave María, Ave María, Ayúdanos”, porque más adelante de estas palabras, si no eran pocos, de coro aprender no podían. Quedóles esta costumbre después que el marinero sanó y se pasó a esta isla, que no pasaba día que su devoción y oraciones no proseguían; y cuando llegó el Bachiller Enciso y los que con él iban, luego el Cacique y el Rey los tomó por la mano con grande alegría y llevó a la iglesia, señalándoles con el dedo la imagen, diciendo que aquello era gran cosa y que la querían mucho porque era la Madre de Dios, Santa María; Y según Enciso refería, vieron patentes milagros que Nuestra Señora con ellos hizo, de donde procedió devoción a otros pueblos con quien tuvieron ciertas pependencias, según dijo Enciso”. (Historia General de Indias. lib. III. cap. XXIV).

En torno, pues, a las imágenes de Cristo y de María, teniéndolas como instrumento de predicación, y más adelante con el lenguaje vivo de “ladinos” (indios que aprendieron el español) y “lenguaraces” (españoles que aprendieron las lenguas indígenas), anunciaron el mensaje cristiano que, dónde más, dónde menos, reemplazó, encarnado en la cultura hispánica del tiempo, la religión y cultura del indio.

...*Ideas cristianas*: Ante todo, los contenidos cristianos de la evangelización española que pasaron a la piedad popular, son bastante ajenos al Antiguo Testamento, puesto que los misioneros católicos romanos, sobre todo si eran laicos —y muchos lo fueron— y no sabían latín, ni antes ni mucho menos después del Concilio de Trento pudieron valerse de versiones españolas de la Biblia, particularmente del Antiguo Testamento, por estar vedadas, con sanciones muy severas por parte de la Inquisición. Baste recordar que el ilustre poeta agustino fray Luis de León, se ganó su encarcelamiento inquisitorial de cuatro años por haber traducido y prestado a una monja su bella versión del Cantar de los Cantares.

Según lo dicho, el contenido de la prédica cristiana que pasó asimilado a la religiosidad popular, vivido por los indígenas, más tarde mezclados con españoles, y por tanto convertidos en mestizos, criollos o permanecidos indios puros pero evangelizados, es la común y corriente de la catequesis contemporánea del Concilio de Trento, de la literatura barroca y de la espiritualidad cifrada en la “Devotio Moderna”. He aquí algunos de los elementos más notables:

— *Cosmovisión*. Basada en el misterio de Dios Creador de todas las cosas, y del hombre que le desobedeció (relato de Adán y Eva y la serpiente tentadora y sus referencias iconográficas en las imágenes de la Inmaculada pisoteando una serpiente con una manzana en la boca).

— *La Santísima Trinidad*, en su expresión sencilla de “tres personas y un solo Dios verdadero”, sin más complicaciones, y su representación en un triángulo, o en un grupo en el que el Padre es un anciano venerable barbado, el Hijo es un joven con la cruz en la mano, el Espíritu Santo una paloma que despidе rayos de luz.

— *Jesucristo*. Es el que nació y murió por nosotros. En la idea de Cristo sobresalen: el nacimiento, con las correspondientes representaciones de la Navidad tan promovidas por el franciscanismo; la vida, predicación, pasión y muerte de Jesús, con especial énfasis en los misterios de dolor, vivamente inculcados por la imaginería andaluza, enchapada en sus clásicas Semanas Santas, y traducida en la manera barroca americana, por ejemplo a la de Quito, con los Cristos y Nazarenos sangrantes. Poco o nada del misterio pascual y de la resurrección, la cual se usaba más como argumento apologético para demostrar la divinidad de Jesucristo que como ideal de vida cristiana.

— *Los Siete Sacramentos*. Particularmente el Bautismo, la Confesión, la Eucaristía —más como sacramento que como sacrificio, más como Presencia que como comunión— y el matrimonio. La ordenación del indio fue —y hasta hace poco siguió siendo, lo mismo que la del negro— muy difícil. Y, en fin, la extremaunción, origen de las inverosímiles caminatas de los doctrineros y misioneros para atender al moribundo y “olearlo”. La confirmación, el sacramento más difícil, por las enormes distancias de los obispos.

— *Jesús, Juez de vivos y muertos, o “Justo Juez”*. Realmente la escatología enseñada y vivida en la religiosidad popular, toda ella gira en torno al temor del juicio: el “libro de la vida” aparece ante el hombre sencillo como algo que, más que consolarlo por sus posibles buenas obras, lo atemoriza por sus muchos y reales pecados, y la inexora-



bilidad de la cuenta. De ahí la frecuente exigencia de confesiones generales.

— *María, la Madre de Dios.* Especial devoción a la dignidad de Madre de Dios, al misterio de la Inmaculada, a la Asunción y la Virginitad perpetua: antes del parto, en el parto, después del parto y siempre Virgen; devoción muy preferencial a la Dolorosa, que no falta en ningún templo o capilla junto al Cristo del Calvario. También preferencia especial por la advocaciones nacidas de lo peligros: Estrella del Mar, Nuestra Señora de La Antigua, etc. y por las advocaciones predicadas por los religiosos, como La Inmaculada (franciscanos) La Divina Pastora (capuchinos), Nuestra Señora del Perpetuo Socorro (redentoristas) y sobre todo Nuestra Señora del Carmen (carmelitas) y Nuestra Señora del Rosario (dominicos). La advocación de “María Auxiliadora”, contemporánea de la fundación de los salesianos, es de las más recientes, y la de Fátima, prácticamente la última en llegar.

— *La moral cristiana* cifrada en el cumplimiento de los diez mandamientos y los preceptos de la Iglesia, así como las Obras de Misericordia. Más insistencia en el elemento negativo (pecados contra...) por la urgencia de la confesión y el temor al juicio y al infierno, que en lo positivo (cumplimiento del mandamiento...).

— *La Santa Madre Iglesia*, católica, apostólica romana, como único medio de salvación, como la verdadera Iglesia, como la depositaria de todos los bienes espirituales, especialmente de las Indulgencias. Poca referencia al Papa, aunque se le veneraba como a un ser venerable y lejano y santo (el Santo Papa) por razón del cesaropapismo español que se hubo de sentir en toda la Colonia. Más importancia tiene, o tenía, el Obispo (por las confirmaciones y las pastorales) y sobre todo, papel muy preponderante del sacerdote.

— *Las postrimerías:* Muerte, juicio (particular y univer-

sal, muy nítidamente diferenciados), infierno (fuego) y gloria. Creencia muy afianzada en el purgatorio, de donde deriva la devoción del “lunes de las Animas”, la práctica generalizada de los “jubileos”, los ritos funerarios suntuosos, la devoción particular a la Virgen del Carmen, por la confianza de que sacará a las almas del purgatorio en sábado, y, en fin las celebraciones de misas y responsos, particularmente las “Misas Gregorianas”.

— *El culto a los Santos;* Las imágenes de Cristo, María y los demás Santos. Particular culto a la “Santa Cruz de Mayo” para proteger las cosechas.

— *Lugares y tiempos sagrados.* Particularmente la Cuaresma, la Semana Santa y el tiempo de Navidad. En cuanto a lugares, ante todo el templo, considerado incluso como refugio contra la ley civil, y también los conventos, particularmente de monjas, mirados con especialísimo respeto. La inviolabilidad del cementerio no creo que pueda considerarse como elemento religioso de origen cristiano.

Como instrumentos o vehículos de expresión de estas ideas cristianas, aparecen con especial insistencia:

— *Las imágenes.* Ya hicimos mención de la importancia de la imagen en la evangelización de latinoamérica. No hay casa en que no se tenga una verdadera colección de imágenes, más o menos logradas. No hay lugar que no tenga “su” imagen insigne, particularmente su “Cristo” y su Virgen Milagrosa.

— *Templos.* Desde los primeros momentos de la Conquista aparece la erección solemne y jurídica, llena de requisitos notariales, de Catedrales, casi todas ellas dedicadas a Nuestra Señora, especialmente La Purísima Concepción. Luego vendrán los santuarios, las iglesias parroquiales, y las capillas y las ermitas del campo. Después de la imagen, el templo es el signo representativo más frecuente y trascendental de la religiosidad popular. Un hom-

bre “que no va a la Iglesia” es prácticamente considerado como un antisocial, un ser malo y abominable. Los fieles se refieren a él, no simplemente diciendo “el templo”, sino “el santo templo”. Allí es sobre todo donde se congregan los fieles, y por eso el deseo de que el templo sea lo más amplio posible, y bien dotado para rendir culto al Señor y congregar a los fieles. Ofrece particular contraste, por ejemplo en antiguos pueblos indígenas, lo menudo de sus casas y calles con lo gigante del templo que domina todas las construcciones. (Cf. Eduardo Cárdenas: Religiosidad popular y métodos pastorales en la vida colonial de Nueva Granada).

— *Fiestas*. Son los grandes acontecimientos de la vida cristiana que rompen la monotonía de la vida corriente. Hay que prepararlas, y por eso viene la *Novena* y las *Vísperas*. La fiesta tiene un esquema netamente heredado de la vida española: Misa de comunión general. Misa “Mayor” con sermón en el que se exaltan las excelencias del misterio o santo celebrado, y procesión. Las fiestas más clásicas en todo el territorio de la América Hispánica, aun en nuestros días y quizás más que la Pascua y la Navidad, son la Purísima (8 de diciembre) y el Corpus Christi. (E. Cárdenas: La fiesta, expresión de fe popular. Theológica Xaveriana 1977 n.2 p. 177).

— *La Procesión*. Merece capítulo aparte, pues constituye, como suele decirse, el “sacramento” del pueblo, y en ella se hace la manifestación y representación más o menos plástica y ruidosa de cuanto se profesa personal y colectivamente. Los pastores modernos, posconciliares, se esfuerzan por imprimirle a la procesión el sentido de “peregrinación” como el pueblo de Israel a Jerusalén, como el pueblo peregrino a la patria, pero con relativo poco éxito, porque la procesión es ante todo una eclosión del pueblo. Cuando un párroco quiere infringir un castigo “que duela” por algún delito resonante, les suprime la

procesión, “eso sí se siente”. Ni qué decir que las ansias del devoto se centran en la culminación de la solemnidad festiva, que es la procesión, sobre todo en el momento culminante de ésta, cuando la imagen venerada pasa cerca de él.

Hoy se ha perdido mucho del encanto procesional de las que han sido clásicas en las ciudades, por las exigencias del tráfico automotor en las grandes arterias; por eso, aunque no faltan algunas procesiones insignes y famosas, como las Semanas Santas de Popayán, la larguísima procesión del Señor de los Milagros de Lima, la de la Virgen del Carmen en Santiago de Chile, la del Corpus en Cuzco, etc., hay que dirigirse a los pueblos para reencontrarse con lo que la piedad popular encuentra en estas manifestaciones que para el menos avisado resultan a veces ridículas.

— *La peregrinación*. Es el acontecimiento típico de los santuarios. Una especie de religiosidad ambulante: y a fe que durante todo el transcurso de la historia se habla de peregrinaciones en todas las religiones principales del mundo. Algo quería decir el autor de la Imitación de Cristo cuando afirmaba que “tarde o nunca se santifican los que mucho peregrinan”. La peregrinación ha sido heredada por el pueblo latinoamericano con las características que derivan de su geografía tan exigente de sacrificio.

— Básicamente la peregrinación consiste en viajar al santuario y cumplir allí determinadas prácticas, tales como el ingreso al templo, muchas veces de rodillas, acercarse a la imagen devota y tocar a ella con objeto piadoso, confesarse y comulgar, dejar la limosna prometida, oír o mandar a celebrar la misa, encender lámparas y llevar el imprescindible recuerdo o “patente”, en la actualidad muy disimulado por la infinidad de “souvenirs” que expenden dentro y fuera de los santuarios, y en las más de las veces bajo su patrocinio.

Cada uno de nuestros países latinoamericanos tienen sus santuarios insignes nacionales, regionales o locales, en los que, además de las actividades netamente manifiestas de la religiosidad popular, hay la ocasión de medro ingente de hoteleros, transportadores, artesanos, vendedores ambulantes, cantineros y prostitutas.

También se han ido propagando mucho los llamados “santuarios de ocasión”, provocados por algún acontecimiento familiar, el donativo de una imagen hermosa o cualquier otra circunstancia menos pastoral. Contra estos santuarios ocasionales se han pronunciado severamente, aunque de manera también coyuntural, varios obispos del continente.

—*Insignias y objetos devocionales.* El pueblo latinoamericano usa mucho de insignias religiosas que lleva permanentemente, bien sea en sus prendas de vestir como botones, escudos, prendedores, dijes de diverso género, o directamente adheridas a su cuerpo, en el cuello, como medallas, escapularios, collares, cordones, etc., o bien en sus bolsos y billeteras. Son signos por lo general conmemorativos de sus devociones particulares, especialmente de Cristo, la Virgen y algunos santos, como San Antonio, San Cayetano, San Martín de Porres, etc. Unas veces, las más probablemente, son signo de devoción, pero en muchas ocasiones se llevan a manera de amuletos contra toda clase de peligros.

La insignia más llevada en todo el continente, aunque hoy un poco venida a menos, es el *escapulario de la Virgen del Carmen*, devoción indudablemente la más extendida por todo Latinoamérica desde los primeros albores de la Conquista. (Ya se habla del mismo Colón que impuso un escapulario de la Virgen a un cacique de La Española en su segundo viaje), y ampliamente practicada por personas de todo nivel social y cultural. A este fenómeno religioso han hecho diversas alusiones los Sumos Pontífices. La más

reciente fue hecha por el Papa Pablo VI con ocasión del congreso mariano celebrado en Santo Domingo en marzo de 1965. Dicha insignia se suele llevar (dos pañitos unidos por cordones de modo que puedan meterse por el cuello, o dos medallitas cuadradas de oro o plata unidas por cadenitas, de suerte que una caiga por el pecho y la otra por la espalda) como signo de protección de la Virgen María según las promesas que había hecho a San Simón Stok y al Papa Juan XXII, de salvar de las penas del infierno y del purgatorio a los que murieren después de haber llevado en vida devotamente su insignia. También los devotos la usan como señal de protección en los peligros de la vida, por lo cual esta advocación es preferida de conductores de automóviles, de trenes, marinos, bomberos y militares; pero en muchas ocasiones también se lleva como simple amuleto, compatible con otros objetos y con una vida moral desarreglada. Los campesinos y mucha gente sencilla de las ciudades, e innumerables sacerdotes y religiosos lo llevan con verdadero respeto, espíritu religioso y compromiso cristiano, como es fácil constatarlo en el trato con ellos.

En ambientes sociales más promovidos, también es frecuente el uso del escapulario, aunque en modelos de lujo, en oro, plata o materiales finos que protegen el pañito. Muchos choferes lo amarran al volante de su bus o taxi, donde tampoco es infrecuente fijar sendas imágenes del Corazón de Jesús y de la Virgen del Carmen para pedir protección en el camino. Otros arrojan escapularios a los incendios para que “la Virgen ayude a apagarlos”.

Compañero inseparable del escapulario es el *rosario* o *camándula*, para recitar con su ayuda el rosario de la Virgen. Desde los más sencillos modelos hechos de pepitas silvestres hasta los más sofisticados y costosos, en incontable gama de tamaños y colores, por todas partes se encuentran en todos los estratos sociales.

“*Días santos*”. Hay también determinado número de días particularmente dedicados con cierta exigencia a las devociones: los lunes (difuntos y Señor de la Misericordia), martes (san Antonio y san Martín de Porres), miércoles (san José), etc. y además, fuertemente vinculados a determinados números: 5,7,9,13.

### 3° ¿Asimilación o sincretismo?

Llegados a este punto, y vistos, aunque sea a vuelo de pájaro, tanto los condicionamientos reales de los diversos pueblos de Latinoamérica, como los elementos que conforman su manifestación de religiosidad popular, bien sea desde su idiosincrasia indoamericana, o bien desde los contenidos y signos del mensaje cristiano-occidental, queda al aire una inquietante interrogación sobre el hombre religioso cristiano actual de Latinoamérica: en esta situación concreta en que vemos que se debaten los cristianos —los del cristianismo popular— hay una asimilación, encarnación de la fe cristiana en su vida o más bien un sincretismo religioso-cultural.

Ultimamente se ha usado con demasiada facilidad y generalización el término “sincretismo”. Quizás a partir del Vaticano II que, acerca de la actividad misionera de la Iglesia en los decretos “*Ad Gentes*” y “*Unitatis Redintegratio*” (éste más bien ecuménico) y en la Declaración “*Nostra Aetate*” sobre las relaciones de la Iglesia Católica con las religiones no cristianas, produjo doctrina nítida y normas severas acerca de los valores que hay que respetar en las culturas dentro de las cuales se intenta implantar la Iglesia de Cristo y la prohibición de identificarse la Iglesia misma —y su mensaje— con ninguna

cultura, muchos antropólogos católicos han tenido, en su interpretación, una falta de perspectiva histórica. El Concilio se sitúa en la historia, y sobre hechos perennes sienta doctrina para actuar en el futuro. Así también tenemos que situarnos nosotros: la historia para nosotros es un acontecimiento “*nunc fluens*” y lo que pasó, pasó. Lo que se hizo, está sujeto a enjuiciamientos nada más, de acuerdo con los modos de pensar que se tuvieron cuando acacieron y no con nuestros parámetros, que son para nuestro tiempo y no para los que pasaron. Si, por ejemplo, nosotros juzgamos la conducta de San Pablo en la carta a Filemón, en la que hace referencia y da recomendaciones sobre Onésimo, el criado o esclavo fugitivo, con nuestros modos actuales de juzgar la esclavitud, es claro que tendríamos que afirmar que Pablo “*esta*” obrando mal, porque acepta de hecho una condición estructural humana que es contra la justicia y la caridad. La esclavitud, cosa que en modo alguno puede admitir el pensamiento cristiano de hoy. Pero resulta que Pablo y Filemón y Onésimo vivieron en un tiempo en el que la esclavitud era un hecho que, en sí (no en sus modos) no se cuestionaba, y en ese entonces lo mejor que podía hacer un cristiano perfecto con un esclavo, cristiano o no, era precisamente lo que Pablo hizo y aconsejó a Filemón. Así habría que hablar también de la guerra y de muchas otras cosas más.

Aplicada la reflexión al interrogante que nos hacemos sobre la expresión popular de la religión, concretamente en el continente latinoamericano, y más concretamente como la vive actualmente el cristiano común y corriente, sin determinantes, no contaminado, de nuestros países, si es sincretismo o no, hay que resolverla con los parámetros de la evangelización tal como se hizo, no como se está haciendo ni como se “*exportan*” actualmente culturas y religiones, de las que Latinoamérica —y también Norteamérica— son muy buenas importadoras.

Definitivamente, lo que “se hizo” no es sincretismo, por la simple razón de que, abolida de todo o en parte la cultura indígena (justa o injustamente, no lo juzgamos aquí y ya no debe interesarnos) y sustituida radicalmente por la cultura y contenidos del cristianismo, con la correspondiente severa vigilancia para que los indios no volvieran a sus costumbres paganas, no le vemos al hecho en sí y en su intención ningún viso de sincretismo. Si éste se produjo, fue por factores posteriores ajenos a la intención y al hecho en sí de la primera evangelización, que fue muy radical. Si los indios en algunas partes y épocas empezaron a mezclar prácticas cristianas con costumbres paganas en lo cual sí hay evidentemente sincretismo —esa es precisamente su definición— es otro hecho muy distinto que hay que estudiarlo por separado, y que fue producido por la no continuación del sistema pastoral de vigilancia iniciado, interrumpido en gran parte por el retiro de misioneros, llegado casi a la nulidad en la época de la emancipación por carencia de clero, y apenas reiniciado con nuevos criterios en los dos últimos decenios, ya que la restauración misionera de principios de siglo, muy grande por cierto, se hizo con la ideología y métodos muy parecidos (al fin y al cabo la estructura tridentina) a los de la Colonia y, por añadidura, a base de introducción masiva de clero religioso europeo.

Más concretamente, vamos a encontrarnos con *dos clases* muy netas de cristianos: ortodoxos sencillos, sin complicaciones, aunque por lo general humanísticamente poco o nada letrados, que son los que han permanecido asistidos pastoralmente sin interrupción hasta nuestros días: los cristianos de los pueblos, parroquias rurales y los de las parroquias urbanas tradicionales; y cristianos sincretistas, los que han ido recibiendo y mezclando contenidos y signos abundantes de paganismo y religiones foráneas o prácticas exóticas por simple yuxtaposición o su-

perposición. Esta sería la “subcultura” de que trata Segundo Galilea (o.c., p. 27 ss) aunque no nos es lícito ubicarla en ningún estrato social, porque la hay en todos.

En otros términos: hay en nuestros países —dónde más, dónde menos, es imposible establecerlo aquí—, aunque cada obispo suele ser objetivo en informar sobre su diócesis, un cristianismo puro encarnado en la manera de ser del pueblo que, con las imperfecciones que se quiera (en ello es tributario a la historia y a las limitaciones humanas), vive su fe sencillamente como la recibió de sus mayores, y necesita, obviamente, de la actualización requerida por los nuevos modos de vivir, pensar y orar, por los signos de los tiempos. Es el cristianismo popular, lo más sano que tienen nuestros pueblos, que está dando testimonio con la sangre y la cárcel en varios países — y éste es, según Cristo el supremo testimonio —. Este cristianismo lo envidiarán muchas Iglesias de las más venerables de todos los tiempos. Y es abundante en Latinoamérica. Punto más, punto menos, queda descrito en el capítulo que concluimos. Y hay también otro cristianismo (llamémoslo así) sincretista, o mejor, una generalizada mezcla de ideas y prácticas cristianas con elementos indígenas locales o importados de otras culturas, superpuestos, no asimilados. De este sincretismo y de sus elementos vamos a tratar en el siguiente.

**LOS SINCRETISMOS**

Son, como hemos dicho, mezclas o superposiciones de cristianismo con paganismo, superstición, brujería, magia y otras manifestaciones religiosas locales o exóticas no cristianas.

#### **a) El hecho de los sincretismos**

Basta dar un vistazo a los hechos referidos en el primer capítulo de este ensayo, para darse cuenta de la evidencia. La dificultad misma de interpretar muchos fenómenos en los que a simple vista se pueden no dar características completamente exóticas, nos produce la certidumbre de que estamos ante mezclas de religiosidades de diverso cuño y procedencia. Hay que admitir también que estos sincretismos van ejerciendo poco a poco una función demoledora, no solamente de la pureza de la religión cristiana, sino también de la misma tipología de nuestros pueblos, de por sí tan maleables, tan dóciles, tal vez por las innumerables dependencias a que, por desgracia, están acostumbrados con el sucederse de colonialismos de una especie y otra. Aquí vemos, en primera instancia, uno de los papeles más trascendentales que está llamada a ejercer una auténtica teología de la liberación. “Los sincretismos se insertan en lo cristiano como en su telón de fondo, y dentro del cristianismo representan una forma altamente depravada de religión de masas, que por ofrecer explicaciones simples y protectoras tienen éxito” (S. Galilea). De ahí la facilidad de propagación de ciertas prácticas mágicas, supersticiosas y fáciles entre la gente sencilla y necesitada. De ahí también el proliferar de ideologías que sustituyan el miste-

rio por la suposición, el esfuerzo por el inmediatismo, el trabajo por la suerte, la explicación encontrada en la calle a un problema que se creía insoluble, y sigue siéndolo en realidad, pero lo han cubierto con una capa fácil de satisfacción, que es lo que momentáneamente produce el impacto de ciertas prácticas de frecuente admisión entre nuestra gente.

## b) Modos de sincretismo

Supuesto que sincretismo es la mezcla no asimilada de cristianismo con paganismo, superstición o magia, el sincretismo puede ser *subjetivo* y *objetivo*. El primero es la convicción más o menos consciente de que se profesa mezcla de cristianismo con otras creencias, o prácticas. Suele notarse fácilmente —por paradoja— por el empeño en ocultar ante los cristianos lo que se hace de no-cristiano. El segundo lo constituyen las creencias, ritos y prácticas en sí. Como bien advierte Segundo Galilea (o.c., 28) el sincretismo objetivo no siempre es subjetivo, pues “hay muchos cristianos que piensan que lo son sinceramente aun cuando practican el espiritismo, la adivinación, etc. “Esta posible y real separación de lo objetivo y lo subjetivo en el sincretismo es de por sí uno de los problemas más agudos que tiene que afrontar el educador, el pastor, puesto que se va a encontrar con gente que se profesa cristiana, e inclusive piadosa y practicante, obsecuente y respetuosa, pero “*al mismo tiempo*” con una convicción igual, se dedica de la manera más natural a esas otras prácticas. Viene a ser el sincretismo en este caso algo parecido al irenismo en lo ecuménico: se llega a considerar que “lo mismo es una cosa que otra”, frase

desgraciadamente más repetida cada día entre la gente, síntoma de un relativismo que está tocando peligrosamente a nuestras puertas.

El modo más corriente de presentarse el sincretismo religioso, por lo menos en nuestro ambiente latinoamericano, es a manera de una yuxtaposición de culto ortodoxo y prácticas paganas y exóticas: “se hacen y crean ambas cosas, sin que se acepten contradicciones; los santos son santos; los espíritus, espíritus; la Misa es Misa y el culto a los tabús, igualmente” (ib). Este maridaje es facilitado, ante todo, por las afinidades o coincidencias que los cristianos ignorantes creen encontrar con el mensaje recibido en una deficiente catequesis y las facilidades que les ofrece la “novedad” del elemento no cristiano; lo facilitan también, para bien o para mal, el creciente respeto a las ideas ajenas y la libertad de expresión y de cultos que nunca va acompañada de los instrumentos para que cada cual pueda ahondar, profundizar en el suyo, creándose de este modo por obra y gracia de nuestra amada libertad, una superficialidad cada vez más notoria, que no es otra cosa que un grado más de ignorancia. Y se facilitan, en fin, por la creciente propaganda a través de los medios de comunicación social necesitados de financiación —pues nuestros países subdesarrollados a duras penas sostienen la burocracia— y preocupados por la utilidad comercial que les permita supervivir y crecer con la publicidad pagada. Así es como emisoras, canales de televisión, revistas y periódicos, presentan a cada paso anuncios muy bien elaborados y atractivos de las nuevas soluciones que tal o cual nueva filosofía, o praxis, o tal o cual vidente, objeto o doctrina, trae para las angustias del que está desesperado por la enfermedad incurable, el desencanto amoroso, la penuria económica, y aun sus dudas en la fe. Y, como por otra parte falta la debida asistencia médica a la que tiene derecho todo ciudadano, y muchas veces también escasea el cuidado religioso, y la instrucción



tampoco llega al nivel deseado, el pobre cristiano mal formado cae en las garras de estos anuncios y se entrega sin reservas a su influjo. En síntesis: se presentan los sincretismos como compaginables con la práctica cristiana y soluciones inmediatas a los diversos problemas de la vida.

### c) Sincretismos más frecuentes en Latinoamérica

Los sincretismos son variados y notorios en todas partes. Digamos desde un principio que tampoco son exclusivos de Latinoamérica, pues además de países más o menos subdesarrollados de Asia y Africa, se encuentran en todos los países de Europa y sobre todo son proverbiales en Norteamérica, donde cada día van pululando novedades tales que causa estupor ver cómo puede el mundo con tantos disparates, siendo lo más notorio la seriedad y convicción con que sus sostenedores los viven y presentan en plan de proselitismo, especialmente al público latinoamericano que, como queda dicho, es el más disponible que tienen a su alcance.

De los sincretismos conocidos hay unos más universales, tan antiguos como el hombre, como la brujería, la superstición, las diversas clases de magias, y otros podemos considerarlos más típicamente latinoamericanos.

Entre los sincretismos latinoamericanos los más típicos son el espiritismo brasileño y el culto del Vudú de Haití. Ambos especialmente florecientes entre gente de color.

— *El espiritismo*, aunque practicado en muchas partes del mundo, con diversas modalidades, sin embargo tiene sus reales en Brasil. “Brasil tiene la lideranza mundial del espiritismo. Nacido en 1865, en Bahía, se ha extendido desde entonces con toda libertad, y como un reguero de pólvora. Al comienzo, de matices agresivos, ha evolucionado

en muchísimos casos a un contenido bastante religioso. En los últimos 15 años su crecimiento ha sido de un 80%, al paso que el del catolicismo de un 24% y de un 60% el del protestantismo”.

“Las causas de este auge inquietante son complejas. Un fuerte proselitismo y propaganda, a base de multitud de libros y revistas; el prestigio social del “Pai santo” o “jefe” (elementos típicos de toda religión popular); las características etno-culturales brasileñas (donde por de pronto hay un 33% de población negra); el “catolicismo folklórico” que con su búsqueda de garantías contra males y peligros, con su mentalidad ritualista y con su apego a los difuntos facilita el sincretismo; en fin, la fachada cristiana con que se presenta el espiritismo, etc”. (o.c., 29).

También es notorio que el espiritismo, además de tener muchos centros con nombres de santos o siervos de Dios, algunos constituidos en “mediums”. El P. Galilea pone de presente cómo el primer centro espiritista, por ejemplo, creado en Brasil, se llamó Santa Teresa de Jesús. Por lo visto la santa doctora tiene mala suerte en este asunto, pues también en Cuba le cupo la de servir de título espiritista: “Santa Teresa, Medium”, que a su vez provocó un extenso tratado de réplica “*Santa Teresa y el Espiritismo*” por el P. Eusebio, carmelita de Burgos (2 tomos, Burgos 1929).

Hay dos grandes variedades de espiritismo, cada uno con muchas subdivisiones. El primero es culto, “clásico”, ya nacionalista, ya “cristiano” (en este caso es verdaderamente sincretista). Pero el más popular es otro, el *Umbánda*. Este es de origen africano, y asume facetas distintas según los estados, como *macumba*, *candumbé*, etc. el grado de sincretismo umbánda-cristiano es también diverso según las regiones.

Los rasgos sincretistas se notan preferencialmente en las sesiones de *candumbé*, en las que se inicia con el rezo

del padrenuestro, salve o invocación a un santo. Es frecuente también que los seres evocados en estas sesiones lleven nombres de santos. El más común es San Antonio.

A la par que el espiritismo en sí, Brasil produce, incluso para exportación, grandes y famosos “mediums”. El más famoso del momento es Divaldo Pereira, de quien se dice que ha escrito más de cuarenta libros “dictados todos por los espíritus, y afirma él mismo que tiene “comunicación directa con los espíritus”, con esa energía cósmica que nunca muere y de la que todos formamos parte” (Creencias populares, brujería, espiritismo, santería; p.8; Segundo Galilea, o.c., p. 31).

A pesar de las intervenciones de la conferencia episcopal de Brasil, no se ha podido frenar el ímpetu creciente —y contagioso para todo el hemisferio— del espiritismo, antes bien se propaga por muchos países de Latinoamérica.

Una nueva faceta del espiritismo la encontramos en la impresionante propagación del culto al Dr. *Gregorio Hernández*, particularmente en Venezuela, su patria natal, y Colombia, su vecina. Se lo evoca su espíritu, se propagan sus efigies, se multiplican los “mediums”, ya apetecido sobre todo por chicas de ciertos ambientes sociales de Venezuela y Colombia, y perfectamente compatible para ellas con Misa, Comunión diaria y confesión frecuente. Se habla insistentemente de “operaciones quirúrgicas” realizadas misteriosa e instantáneamente por el Dr. Gregorio Hernández, a quien ya muchos llaman “San Gregorio Hernández”.

Es una lástima que por este sincretismo se haya frustrado, quien sabe si definitivamente, el camino de este ejemplar siervo de Dios, hacia los altares, ya que la Santa Sede, en su prudente procedimiento de las Causas, exige que no se haya tributado culto supersticioso a ningún siervo de Dios.

Afirma Segundo Galilea que un buen antídoto contra el espiritismo es el incremento de la verdadera devoción al Espíritu Santo, a Nuestra Señora, a los ángeles, a las almas del purgatorio, y sobre todo la participación litúrgica (o.c., p. 31).

Otro caso muy llamativo de sincretismo espiritista-cristiano es el culto que en Venezuela se tributa a *María Lionza*.

“No existe una versión única en torno a la determinación del origen de este culto... Según la leyenda jirahara Caquetía, hace muchos años, antes de la llegada de los españoles, un cacique indio tenía una hija bellísima de ojos verdes. Según un presagio, el nacimiento de una hija de ojos verdes traería mala suerte a la tribu; pero como era tan bella, el cacique decidió no matarla, y la escondió en su bohío. Cierta día, ya adulta, la muchacha se alejó y se acercó a una laguna. El dueño de la laguna, una culebra anaconda, viendo a la bella joven se enamoró de ella y la tomó; y como expiación del hecho la serpiente reventó, el agua de la laguna se desbordó y en la inundación perecieron muchos indios. La bella muchacha se convirtió en la dueña de los peces y de los animales; la veneraron como guardiana de las montañas, haciéndole ofrendas en las cuevas”

“Según otra versión, María Lionza sería una española llamada *María Alonso*, rica en tierras y plantaciones de cacao, que posteriormente donó al convento de San Francisco de Barquisimeto. Dicha mujer, de origen español, y con alto nivel de prestigio en todas aquellas comarcas, almacenaba onzas de oro y las mantenía ocultas en subterráneos lugares cavados en las cercanías del cerro. María Alonso, utilizando los recursos de su imaginación, se rodeó intencionalmente de misterios y leyendas terroríficas... Al correr del tiempo la imaginación popular le ha colocado al recuerdo de aquella mujer una serie de faraños adventicios donde se mezclan confusamente vesti-

gios de viejas culturas, retazos de las más diversas religiones, toques de supersticiones y brujerías". Según una tercera leyenda, sería una diosa araucana y, en fin, otros, particularmente los mediums afirman que es una fuerza cósmica. La revista "SIC", de la que hemos tomado estos datos (n.354), describe así el culto a María Alonso o María Lionza:

"Un medium, un banco, ron, tabaco, tambores, velas, frutas, imágenes, crucifijos, hierbas, perfumes, oraciones, fórmulas, un ambiente misterioso, y fe en María Lionza son los elementos fundamentales de este culto. Mediante la combinación de estos elementos se realizan "Trabajos Sagrados", acciones rituales que benefician de alguna manera (salud, negocios, amor, suerte, etc.) al creyente que se somete al "trabajo". El trabajo es realizado por el Medium, ayudado por el Banco, que al entrar en trance de comunicación con algún espíritu de luz hace el tratamiento adecuado al creyente y lo beneficia".

"No existe un ritual único y una doctrina oficial del culto. En este sentido, cada Medium hace lo que le parece conveniente de acuerdo a la situación. Por esta razón, se encuentran diferentes y hasta contradictorios tratamientos para un mismo mal o para un mismo trabajo. Y, a nivel de doctrina, pueden encontrarse, hablando con diversos creyentes e incluso sacerdotes y sacerdotisas, diferentes explicaciones, y hasta contradictorias, de un mismo fenómeno.

"Así, pues, puede decirse que el culto a María Lionza es espontáneo y anárquico, a pesar de los intentos de algunas sacerdotisas por unificarlo en lo doctrinario y en lo ritual" (p. 159).

El "Vudú" de Haití. El otro gran sincretismo latinoamericano es el *Vudú* (algunos lo escriben "Voodoo"), de origen netamente negro-africano. Es el fenómeno sincretista indudablemente más típico y curioso de Latinoamérica, y

domina por completo la religiosidad popular de la república negra del Caribe. Apoyado por el gobierno, que ve en él la identificación del alma nacional, se arraiga cada vez más, aunque, curiosamente, no es de exportación.

"El sincretismo en el caso del *Vudú* es total. En los campos, y en las masas ciudadinas marginadas, es casi unánime. Sólo en una comarca campesina se han contado 148 adivinos y curanderos, 235 "hourgan" (jefe religioso vuduista), 26 "padres sabios". Otras tantas "mujeres sabias"... Todos creen en espíritus y "loas" (dioses del Vudú), y las grandes fiestas y peregrinaciones católicas han sufrido una metamorfosis "vuduizante"; los "loas" son asimilados a los santos, y en casi toda fiesta cristiana los sacramentos y ceremonias del culto alternan con el vudú. Este sincretismo es siempre yuxtaposición y es más ritual que doctrinal. Esta yuxtaposición es una especie de mimetismo que va del catolicismo al vudú, es decir, de la religión más débil a la más fuerte. Muy a menudo, también, las letanías de los santos".

... La miseria de esta población (procedente masivamente de África y bautizada también masivamente), con la Independencia, y por el cisma (1805-1860), cristalizó esta subcultura religiosa sin posibilidad de control. La enorme falta de sacerdotes tiene también que ser aquí considerada.

En su evolución, el vudú (y también bastante el espiritismo) se ha ido nutriendo más y más del catolicismo, agravando así el sincretismo.

"El culto del vudú está centrado en los "loas" (espíritus venerados). Se encuentran entre 100 y 130. Los santuarios del Vudú son autónomos; evidentemente no hay organización central del culto ni jerarquía. Cada santuario tiene al frente un jefe o jefa religiosa (papá o mamá Loa). Fuera de los santuarios públicos, en las casas hay oratorios. Entre los objetos rituales más típicos, hay que contar el *tambor* y

la *cruz*. Las ofrendas y sacrificios (fruta, etc.) son muy corrientes, motivados sobre todo por el miedo y por la necesidad de aplacar los “loas”. De ahí que haya una tendencia fuerte e innata hacia la magia, que es el peligro”.

Los ritos del vudú son siempre agrarios; incluyen la iniciación, la adivinación, algo de magia. La ceremonia vudú típica consiste en la danza loa (tal vez lo más característico; se ha dicho que el vudú es una religión bailada), acompañada de *tambor* (el tambor es el receptáculo de un espíritu, un verdadero fetiche). Siguen cantos y música de origen africano. En seguida los “mediums” (hourgan) sufren la “crisis loa”: posesos, se hacen los receptáculos de un espíritu, y comunican entre ellos y los asistentes” (Segundo Galilea, o.c. 32).

*Otros sincretismos.* Sería cosa de nunca acabar enumerar la infinidad de sincretismos que se encuentran, sobre todo en los países en los que más abunda la población de color, oriunda de Africa. Citemos, por lo desconcertante, la mezcla de religión *Yoruba* con culto a la Virgen y santería, sincretismo muy extendido en el Caribe y Florida. Su elemento negro lo constituye el panteón Yoruba, constituido por su dios supremo Olodumare, del que descienden Obatalá, el creador puro, Oduduwa, el primer rey de la tierra, Yemayá, madre de dieciseis “santos” o dioses que rigen las aguas, las tempestades, el mar, el río, el dinero y la suerte de los hombres. El culto Yoruba tiene en su sincretismo como parte “cristiana” el culto a la “Virgen de la Regla” una imagen de la Virgen María que, a veces, representa a una imagen morena estilo Montserrat, y otras es la Virgen de las Mercedes, según se descubre del escudo barrado que lleva. Esta Virgen de la Regla parece identificarse con la misma diosa Yemayá. En Hialeah, Florida, existe actualmente el principal lugar de peregrina-

ción para los devotos de este peregrino sincretismo. (Creencias populares, 36ss).

#### d) Cristianismo y brujería

La brujería es tan antigua como la humanidad. Por eso, no puede decirse que sea un cultivo específico de Latinoamérica ni de ninguna otra región del mundo, sino de todas partes y de todos los tiempos. La Biblia nos habla de magos, adivinos, consultas al más allá, prodigios realizados en Egipto en contraposición a los de Moisés, etc. Y todo el contexto de las prohibiciones del primer precepto de la Ley está enmarcado en las “abominaciones” de los cananeos, jebuseos, amorreos, etc., cuyas prácticas prohíbe severamente el Señor a su pueblo, no porque sean irreales, sino porque lo distraen del culto debido al único y verdadero Dios Creador, el solo digno de adoración y amor.

Sin embargo, es notorio que, particularmente en los últimos años, proliferan en los diversos países latinoamericanos, en cada lugar a su modo, prácticas más o menos supersticiosas, brujerías, magias de diverso género, curanderismo, etc., fenómenos que se notan cada vez más “compaginados” con vida cristiana, aun de cierto nivel y profundidad, si es que vale la antinomia. Baste considerar la trascendencia que se le dio al primer congreso internacional de brujería celebrado en Bogotá en el mes de septiembre de 1975, con cuya ocasión se presentaron contrastes interesantísimos, desde la seriedad científica de quienes se reunieron a debatir con hondura y elegancia los problemas de las energías extrasensoriales, parapsicológicas y espirituales —verdadero centro del congreso— hasta la charlatanería y utilitarismo de fabricantes y ven-

dedores de amuletos, y hasta vigiliias de oración organizadas por un grupo religioso tan bien intencionado como ignorante de lo que sucedía, “para pedir a Dios que fracasara el congreso de brujería” el que, por cierto fue un rotundo éxito en todos los campos, hasta en el religioso por ciertas clarificaciones que hacía falta acentuar. Con razón afirma en un artículo Boaventura Kloppenburg que “en la solución teórica de este problema, los teólogos y moralistas continúan, según mi modo de ver, excesivamente dependientes de teorías, principalmente de la tristísima época europea de los siglos XVI-XVII” (Irrealidad de la Magia o Brujería. Rev. Medellín marzo-77, p. 55).

Hay en nuestros pueblos infinidad de prácticas mágicas, cuyo origen se remonta, indudablemente, a tiempos anteriores a la Conquista, pues tanto nuestros aborígenes como los españoles y los negros tienen en su ancestro la inquietud por consultar el más allá, dar remedio inmediato a problemas cuya solución les parecía humanamente imposible, etc. Nuestra Inquisición colonial —y aun la vigilancia pastoral de los últimos decenios— está llena de incidentes con brujas, magos, hechiceros, etc. Aun en nuestros días conozco muchos casos de personas devotísimas a quienes el confesor les ha negado la absolución porque se han acusado de “leer el cigarrillo”, es decir, tratar de adivinar con más o menos perspicacia y seriedad el inmediato futuro, leyéndolo (sic) en las volutas de humo de un cigarrillo, o “leer la mano” u otra cualquiera de las prácticas corrientes y hasta divertidas de “ocultismo”.

No vamos a referirnos aquí a las prácticas serias de parapsicología, radiestesia, investigaciones sobre la energía extrasensorial, etc., que son de otro ámbito muy distinto, sino a algunas de las manifestaciones más populares de superstición, que, por mezclar elementos cristianos y supersticiones, afectan particularmente la seriedad y pureza de la religión popular. Sólo vamos a referirnos a tres

manifestaciones muy frecuentes entre nuestra gente sencilla, tanto del campo como de las ciudades, particularmente de los estratos más pobres y necesitados: lo cual ya de entrada da viso particular al fenómeno: el llamado “pacto con el diablo”, las “oraciones mágicas” y la curandería supersticiosa.

— *El pacto con el diablo*. Aunque la angelología y la demonología han sido prácticamente desplazadas a un lugar muy secundario en nuestros ambientes más o menos descreídos, y aun por algunos teólogos, sin embargo, es tan poderoso el influjo del ancestro —mezcla de animismo indígena y espiritualismo latino— que nuestros campesinos y en general toda la gente sencilla admite con facilidad las actividades diabólicas. Hasta hace pocos años era obligatorio rezar después de las misas no solemnes la “oración a San Miguel Arcángel”, que se expresaba de este modo:

“San Miguel Arcángel, defiéndenos en la batalla, sé nuestra ayuda contra la maldad y las asechanzas del demonio; hágale oír Dios su voz imperiosa, como rendidamente lo suplicamos. Y tú, príncipe de la milicia celestial, armado del poder divino, precipita en el infierno a Satanás y a los demás espíritus malignos que andan por el mundo para la perdición de las almas”.

Siendo así las cosas, no hay que extrañar que la gente crea en que muchos, para adquirir poderes y facilidades especiales, acudan al diablo (sin saber quién es ni cómo es) y pactan con él poderes a cambio de “su alma”.

En el reciente libro del P. Francisco Zuluaga sobre la religiosidad popular de los campesinos en ciertos parajes de Colombia en muchos aspectos aplicable a toda Latinoamérica, e indudablemente a toda la Región Andina, describe minuciosamente, con el lenguaje-jerga de los mismos campesinos, las experiencias diabólicas, que ciertamente, ocupan mucha parte de su pensamiento religioso.

De este modo le refirió un campesino la descripción del “pacto con el diablo”.

“Dicen que la persona berraca en la vida y qui’ a vivido mucho tiempo sufriendo y quiere conseguir plata, nu’ es sinó qui’ aga un pauto con el putas pa’ sacar el monicongo, pero tiene que ser un hombre que tenga los pantalones bien puestos. Pero teniendo en cuenta que la plata que conciga tiene que gastála en visios y sinverguensada, o porqui’ o sinó no le sirve pa’ nada. No puede comprar ropa sino que tiene que mantenesese mechudo.

Pa’ sacar el monicongo tiene qui’ acer lo siguiente: congeguise un gato pero bien negro sin un pelo blanco, íse pa’ un río bien feo, onde no si’ oiga cantar ni un gallo y aigan artos chiflones y peñas y también arto monte. A juntar una candela y cojer un’ olla con agua y ponéla a ervir. Peru’ antes tiene que colocar cruses carculando lo que resista corriendo endespues de sacao el monicongo, pero sin voltiar a mirar pa’ atrás y así asta llegar a la casa.

Endespues de tar irviendo el agua, cojer el gato vivo y lo mete al’ olla, peru’ el colocao d’ espaldas asta que se vuelva flecos de puro ervir. Endespues, de la misma jorma, mete la mano en l’ olla y saca un güeso y dice: ¿Este? y el diablo le dice: No. ¿Este?, hasta qu’ el diablo le dice: Sí, ese es. Antonces agarra duro el güeso, y sale corriendo sin mirar p’ atrás, y si se cansa, descansa en una de las cruses que dejó colocadas, pero sin mirar p’ atrás, porque se lo lleva el diablo.

...Disen que pa’ uno poder terminar bien limpio el pauto tiene que íse a consejar con un padre que lleve más de siete años de ordenao y contále todú el pauto que iso con el diablo, y tiene el cura que dále l’ asolución y uno sometése a cumplir la penitencia que le ponga, pa’ poder quedar así limpio de toda culpa y lavar el alma” (La religiosidad popular en Colombia, 50 y nota 60).

Otra descripción menos folklórica pero con más o menos el mismo contenido es la del ritual del pacto que reproduce Kloppenburg, entresacada de los fárragos de Del Río:

1. Renegar de la fe y del cristianismo, substraerse de la obediencia a Dios, repudiar la protección de María Santísima, renunciar al bautismo;
2. recibir un nuevo bautismo;
3. aceptar otro nombre, negando el primero;
4. renegar de los padrinos y madrinas y recibir nuevos, indicados por el demonio;
5. dar al demonio un fragmento del vestido propio;
6. hacer al demonio juramento de fidelidad;
7. solicitar al diablo que borre el nombre del “libro de la vida” para inscribirlo en el “libro de la muerte”;
8. ofrecer al diablo un sacrificio;
9. presentar cuentas al demonio cada año
10. imprimir en alguna parte del cuerpo el sello o la marca del diablo (este lugar se hará insensible y era de mucha importancia en la identificación de los brujos en los procesos judiciales);
11. prometer de modo especial no adorar más la santa hostia, injuriar perpetuamente a la Virgen, a los Santos y a las reliquias, no sólo con palabras sino conculcando, escupiendo y quebrando, jamás confesar los pecados, silenciando siempre el pacto hecho. Y el diablo, de su parte, promete estar siempre a las órdenes durante la vida terrestre, listo a hacer lo que se le pide” (art. cit. 56).

Como bien puede notarse por la simple comparación entre los dos textos, el pacto con Satanás a que se refiere nuestra gente es netamente sincretista, mezcla de fe cristiana y demoniolatría con mucho de angustia existencial, mientras que el descrito por Del Río es una propia y neta apostasía.

Lo importante de este fenómeno, dada su convicción

fuerte entre el pueblo, es saber si verdaderamente se da o no. Hay en la literatura inquisitorial disquisiciones interminables sobre lo que puede o no puede hacer el diablo con o sin permisión divina. Ciertamente estas disquisiciones ni las entiende el pueblo ni le interesan. Lo que hoy por hoy es incontestable, lo podemos resumir así:

1. La fe cristiana admite la existencia del diablo, su naturaleza espiritual y sus insidias.

2. Por permiso general divino, el cual se acomoda con el orden de la naturaleza, no puede el demonio ser evocado por los hombres para comparecer bajo formas visibles.

3. El demonio no puede ofender a los hombres ni hacer prodigios, sea por sí, sea mediante los magos; no puede excitar truenos y lluvias, destruir edificios y campos, causar enfermedades a los hombres ni a los animales.

4. En atención al permiso general divino, el cual se acomoda al orden de la naturaleza, no se puede pactar con el demonio, ni expresa ni tácitamente.

5. Los hechos que se afirman producidos por los magos con la ayuda del demonio, no merecen fe; son narrados principalmente por la gente ignorante, que no tiene la necesaria destreza para juzgar al respecto y están en boga en los lugares en los cuales “parum scitur de litteris”; semejantes hechos son todos falsos o fingidos; o, si son reales, no pasarán de efectos meramente naturales, o de imposturas de los hombres.

6. Todavía menos fe merecen, para probar la realidad de la llamada “magia negra”, las confesiones judiciales arrancadas por la tortura a los inculpados de este “crimen” y también las confesiones hechas sin aquellas circunstancias.

“En otras palabras: afirmase la irrealidad de la magia o brujería (siempre entendiendo como magia “la facultad de producir con certeza y frecuencia efectos maravillosos con el auxilio del demonio y a través de ciertas

señales”). Contra esta conclusión, sin embargo, se podrá objetar que hay “hechos”. Por cierto que *no podemos negar los hechos. Lo que se niega es la explicación o interpretación mágica de los mismos (mediante el pacto implícito con el diablo)*”. (Cf. Kloppenburg art. cit. 73).

El problema de la creencia tan arraigada entre el pueblo sencillo en las relaciones con el demonio, solamente puede resolverse a base de un mejor conocimiento de la naturaleza, de la psicología humana, de la física y, evidentemente, de los valores espirituales. Meta, a la verdad, muy lejana de conseguirse, pero posible.

— *Las oraciones mágicas.* Otro caso bien frecuente de superstición es el condicionamiento de la oración a determinadas circunstancias fórmulas, objetos, para que pueda producir el efecto deseado. Es un evidente caso de sincretismo, en el que, por una parte, entra lo más puro e íntimo de la vida cristiana, cual es la oración, comunicación con Dios, con Jesucristo, y por otra, medios inadecuados a los que se atribuyen poderes mágicos. Los campos y ciudades están llenos de oraciones, y de “rezadores” o “ayudados”. Es frecuente, sobre todo en lugares poco atendidos religiosamente, llamar a un brujo para que “rece a un enfermo”; la misma oración del sacerdote ante el lecho del enfermo se pide a veces con sentido mágico; hay también infinidad de oraciones impresas, sobre todo en forma de “cadenas”, en las cuales se conmina al destinatario de la hoja impresa o copiada a máquina, y aun manuscrita, a que haga varias copias —por lo general diez— de dicha oración y las envíe a otras tantas personas, que han de hacer a su vez lo mismo, bajo la amenaza de que, si no lo hacen, les vendrán ciertos males y calamidades, y si lo hacen conseguirán beneficios determinados de orden económico, amoroso, éxitos, etc.

Ejemplos de estas oraciones supersticiosas son “Jesucristo, Hijo de la Santísima Virgen del Carmen”, la “Ora-

ción del Justo Juez”, la “Oración y Novena del Anima Sola”, y los “conjuros”, de los cuales presentamos un ejemplo reproducido por el P. Zuluaga en su estudio sobre la religiosidad popular:

“Contra vos, espíritu rebelde, habitante y arruinador de esta casa; por los méritos de las llagas de Cristo, invocando el auxilio divino y la virtud del dulcísimo nombre de Jesús, junto con el de la sagrada Virgen María, de los santos ángeles y beatísimos apóstoles mártires, confesores, vírgenes y de todos los santos, conjuro contra vos y mando que sin demora marchéis de esta casa, haciendo disolver cualquier maleficio, que hayáis echado vos o cualquiera de vuestros ayudantes. Y cualquier maleficio yo lo disuelvo en nombre de Jesús de Nazaret y deseo que se disuelva; y te ato con el precepto formal de obediencia para que no puedas permanecer ni volver ni hacer venir a otros, y no puedas perturbar ni maleficar nuestra casa, bajo la pena de permanecer continuamente en el fuego y azufre por millares de años. En el nombre de Nuestro Señor Jesucristo quien vive y reina con el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, Amén” (p. 103).

Como puede verse en la oración citada, más que errores —que de por sí no hay más que uno— —posiblemente inconsciente— de “cuaternidad” en Dios (*Jesucristo* en compañía del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo) hay palabrería —propia de la solemnidad brujesca— y la creencia del poder mágico de la oración. Por eso la hacen acompañar generalmente de agua bendita, a la que también le atribuyen poderes mágicos: la beben, la mezclan en los alimentos, rocían con abundancia los rincones oscuros de la casa, le dan a los animales apestados, etc.

*La curandería.* Tampoco es propia y exclusiva de Latinoamérica la curandería, ni la curandería mágica. Son contemporáneas de las dolencias humanas. Los curanderos, escribe el parasicólogo González Quevedo, son innu-

merables. Repasando las páginas de la historia los vemos pulular en todas las épocas y en todas las civilizaciones. Ya en las cavernas del hombre primitivo encontramos inscripciones relacionadas con el “arte mágico” de curar. Varios jeroglíficos egipcios aluden al curandero mágico. En el Nuevo Testamento aparecen casos de “profesionales” del curanderismo. Modernamente el curanderismo constituye una práctica de enorme repercusión social, incluso en las naciones más adelantadas.

Atribuir poderes especiales a los curanderos es una herencia universal, un arquetipo por atavismo, como diría Jung. Algo como infiltrado en la humanidad.

Fácilmente se cae en un círculo vicioso: curanderos, propagandistas...

“Muchos de esos curanderos se han hecho famosos” (Los curanderos, 9).

Si esto lo afirma el sabio jesuita con respecto a los pueblos más adelantados, que gracias al progreso de la medicina y a los prodigios científicos de la cirugía, con las grandes conquistas de la previsión social, tienen a su alcance toda clase de medios de curación, es fácil figurarse las dimensiones que este fenómeno adquiere en Latinoamérica, donde, a causa del subdesarrollo social, al que se añade la desnutrición, las enfermedades que pululan, y por otra parte la escasez de médicos profesionales o su concentración en los núcleos urbanos, y en centros de salud caros y no accesibles al público de escasos recursos, una gran parte de la población rural y urbana se ve obligada a acudir al medio de curación que se le ofrezca, y lo que más fácilmente le sale al paso es el curandero.

Hay también el caso frecuente de que, aun los que tienen acceso a los médicos, acuden al curandero después de haber agotado los recursos de la medicina convencional, y esto es facilitado por la incontenible ola de propaganda que se hace por prensa y radio, de médicos “mila-



grosos”, diagnósticos “infalibles”, oraciones y remedios benditos que libran de toda clase de enfermedades corporales y espirituales, sobre todo de las enfermedades corporales... que no hayan podido ser curadas por la medicina” como reza el aviso que vi en un consultorio de un brujo que se autocalificaba de “psico-radiópata espiritual”.

La curandería más frecuente es la que se hace a base de parapsicología, de hipnotismo, de adivinación y diagnóstico a distancia, y últimamente está muy extendida la “espiritual” que gente menos avisada está confundiendo lamentablemente con el “carisma de sanación”.

Por su característica de notorio sincretismo de cristianismo y superstición, y por la frecuencia que se advierte en nuestras gentes, son especialmente dignas de mención las curanderías de carácter “ciencia cristiana” y “pentecostales”, de las que hace amplia mención González Quevedo:

“Una de las historias más absurdas de nuestros días en el campo del curanderismo es la de Mary Baker, más conocida por Mistress Eddy (por el nombre del tercer marido), fundadora de la “Ciencia Cristiana”.

No es posible encontrar un sistema coherente en la doctrina de la “Ciencia Cristiana”, doctrina que se debe exclusivamente a su fundadora. Su libro “Ciencia y Salud” constituye la única “biblia” para sus seguidores. Y Mistress Eddy prohíbe cambiar ni una sola letra en sus escritos, y sus discípulos no pueden leer nada que no haya salido de su pluma...

El fondo de su ideología, la idea base, es simple, o por mejor decir, simplista: Solo existe el espíritu divino. Nuestra alma es divina. Todo lo demás, el mundo material no existe, es pura ilusión. “El espíritu es sólo Dios, y el hombre juguete del sentido moral y humano, que en realidad tampoco existe, pues sólo existe el sentido divino...”

Pensando según Dios, desaparece la apariencia de en-

fermedad, como la sombra desaparece frente al sol. Si no llegamos a eliminar toda enfermedad, es señal de imperfección en la visión al modo divino, y por eso la ilusión no ha desaparecido enteramente. Los médicos son fabricantes de enfermedades. ¡Fuera médicos, tratamientos y operaciones quirúrgicas! Las enfermedades o apariencias de enfermedades sólo se curan con oraciones, manifestando la divinidad que tenemos.

Esta ciencia es cristiana, porque la supremacía del espíritu divino tuvo en Cristo su manifestación más perfecta. Por eso ante El desaparecerían las enfermedades”.

“El fanatismo, comenta González Quevedo, las oraciones a gritos, la exaltación y convencimiento de que todos somos Dios, la fuerza de persuasión que niega la enfermedad, etc., hacen de las reuniones de la “Christian Science” un verdadero alarde de histeria e imbecilidad”. (Los Curanderos, 252-53).

A pesar del duro contraste entre principios tan color de rosa y la dura realidad que hay que vivir, el movimiento curanderista de “Christian Science” cuenta con muchos practicantes en América Latina, en parte por el influjo que se recibe de cuanto produce Norteamérica, en parte por las innumerables publicaciones de divulgación que difunden y, más que todo, por la angustiada penuria de asistencia médica que anotábamos arriba. Es muy curioso aquí anotar, y sirva también de glosa a este sincretismo cristiano-panteísta, la frase con que González Quevedo se refiere a la muerte de la fundadora: “Mistress Eddy murió de una enfermedad “inexistente”. Mistress Eddy alcanzó los 90 años. Cuando ya se prometía la inmortalidad, como corresponde a quien posee la “Christian Science”, murió casi de repente, a consecuencias de una “inexistente” pulmonía” (Op. cit., p. 355).

*Curaciones pentecostales.* Análogos a la “Christian Science” por tener las curaciones como uno de sus atracti-

vos principales, son los movimientos pentecostales, hoy mucho más seguidores que la “Christian Science”.

El pentecostalismo nació también en Norteamérica y se desenvuelve principalmente a costa de las Iglesias Bautistas, tal vez por el realce que tanto aquél como éstas, dan al bautismo administrado por inmersión y solamente a los adultos...

“Las curaciones por la fe no son motivadas en los pentecostales por la consideración de que las enfermedades sean ilusorias. La liberación de la enfermedad —dicen— fue alcanzada por el sacrificio de Jesús en el Calvario—. Falta sólo la aplicación a cada enfermo, lo que se consigue mediante la infusión del Espíritu Santo, que en continuos nuevos Pentecostés está cada día a disposición de miles de curanderos, en las reuniones de la secta...”

Junto a esa base central (intervención sensible del Espíritu Santo) hay evidentemente en los diversos movimientos pentecostales otras muchas afirmaciones, con frecuencia apriorísticas y a veces además absurdas y aun contradictorias. Los miembros del pentecostalismo esperan el fin próximo del mundo, a pesar de que desde la fundación del movimiento el mundo ha seguido girando, sin hacer caso de las fechas que innumerables veces ellos le han marcado para acabar. Tampoco Cristo ha vuelto “en seguida”, pero es que se está retrasando la “latter rain”, aquella lluvia tardía de que habla el profeta Joel (Joe 2,23), y que consiste en la efusión de los dones del Espíritu Santo. Con el bautismo por inmersión, los pentecostales reciben, por obra del Espíritu Santo, el carisma de la profecía, el don de lenguas, y el poder de efectuar “curaciones” maravillosas, por la sencilla imposición de manos...

En las sesiones de pentecostalismo que hemos presenciado o de que hemos tenido noticias, lo único que hemos encontrado, fuera de esporádicos fenómenos parapsicológicos,

ha sido histeria, contagio psíquico, gritos vibrantes de alegría, oraciones “inspiradas” y profecías a grandes voces, trances agitados, etc...”.

*Pentecostales católicos.* “Los pentecostales católicos se parecen a los demás pentecostales en este aspecto “maravilloso”, aunque no adornan su pentecostalismo con tantos absurdos, si bien no falta algún dislate... Todo lo que allí se presenta como carismático (lenguas, visiones, entusiasmo, curaciones, etc.) es histérico y nunca pasa de parapsicológico. Todos los pentecostales reconocen que el curanderismo o “curaciones” por la imposición de manos y efusión del Espíritu Santo, constituye uno de sus más eficaces medios de propaganda. “La cura divina constituye el atractivo por excelencia de la multitud, y es el único medio de reclutamiento en las salas de evangelización” reconoce el reverendo pentecostalista Nicolle” (Cf. González Quevedo. Los curanderos, 358-359).

Las apreciaciones de González Quevedo sobre el curanderismo y las “sanaciones” que dicen verificarse en las asambleas de Dios de los bautistas y pentecostales y en los grupos carismáticos protestantes o católicos, son ciertamente críticas, que merecen todo el acatamiento de un científico como él. En algunos casos puede que caricature. Sobre todo en lo referente a las asambleas orantes. Su dictamen sobre curaciones cuyo testimonio momentáneo rubrican los fieles orantes con entusiastas “Alleluia”, “Amén”, “Gloria a Dios”, también tienen una inteligente rúbrica en la apreciación del científico, que invita de por sí a meditar en serio sobre el fenómeno: “Tomo nota: un cáncer, dos tuberculosis, dos úlceras, una hernia de disco. Demasiado para tres personas. Pero el público no es crítico. Se alegra con cada nuevo milagro anunciado, y gritan: ¡Alleluia, Alleluia!” (p. 358).

Hasta dónde es cierto que el Espíritu Santo esté prodigando en realidad de verdad los carismas de “lenguas”,

“profecía”, “interpretación”, y sobre todo tan prolíficamente la “sanación”, es asunto que no se debe asumir con la alegría y entusiasmo casi festivo que algunos pastores tan santos como incautos (¿le estarán haciendo el juego a las sectas bautistas y evangélicas?) ponen en todas las manifestaciones de este carisma desbordante. Más prudente me parece la actitud cauta, un poco recelosa, pero, en cierto sentido, respetuosa, de la autoridad de la Iglesia Católica. Por descontado, que no estamos aquí confundiendo la renovación en el Espíritu, de que habla el Papa Pablo VI con las manifestaciones más o menos auténticas de carismas.

6.

## **SINTESIS DE PERSPECTIVA**

Hemos dado un vistazo a las manifestaciones más corrientes de cristianismo popular en Latinoamérica. Sólo a algunos, porque son tantos y tan variadas como la geografía, la historia, la antropología, los “ethos” del continente, y sobre todo con muchas variantes según las diversas regiones de un todo que, aunque al nivel de documentaciones, de reuniones y de jerarquía eclesial, lo llaman “uno”, ciertamente está muy lejos de tener la unidad que se le adjudica.

Lo visto, sin embargo, ha sido suficiente para que podamos darnos cuenta de que la religiosidad popular latinoamericana plantea problemas agudos y urgentes.

A Latinoamérica, particularmente a Medellín, le deben la sociología religiosa y las investigaciones pastorales mucho porque, si bien es cierto que ya desde hacía casi un par de décadas, había empezado a darse importancia a las bases de la religiosidad popular, y particularmente a partir del Decreto “Ad Gentes” del Vaticano II se asumía especial conciencia de la obligación de respetar las culturas autóctonas, depositarias de grandes valores, en la obra de la evangelización, precisamente porque esos valores son también obra de Dios e instrumentos posibles para la encarnación del mensaje, sin embargo hay que reconocer que el primer paso efectivo para apreciar los elementos de la religiosidad popular los dio el llamado “Documento VI” de Medellín sobre la “Pastoral Popular”.

“El documento, afirman los comentaristas posteriores del mismo, prefirió describir el fenómeno de la religiosidad a definirlo; es una metodología muy apta, especialmente para los documentos eclesiásticos, cuando uno quiere abrir las puertas a investigaciones posteriores en vez de cerrarlas con la proposición de definiciones restric-

tivas. Es también una metodología que refleja el estado de la cuestión de 1968: una toma de conciencia sobre el significado de este fenómeno pero con diferencias grandes en la manera de interpretarlo” (Medellín, Reflexiones sobre el CELAM 1977 BAC p.91).

Nuestro paseo por las manifestaciones de esta religiosidad popular también ha sido descriptivo. Hemos visto que al lado de un cristianismo de buena ley, cada vez más rico en vida y testimonio, como lo está demostrando la cruz que padecen en muchos de nuestros países, hay otro flojo, deficiente, y, diríamos, uno tercero, de sincretismos.

El documento de Medellín es objetivo al señalar la pluriformidad de las expresiones de religiosidad popular, aunque no lo es tanto cuando atribuye todo su origen, en el n. 4, a la primera evangelización de los colonizadores. Por una parte, es imposible que una pluriformidad, una variedad tal de vivencia como es dado encontrar a lo largo y ancho de todo el continente latinoamericano, pueda tener como único origen la primera predicación del Evangelio por parte de los misioneros ibéricos. Y que más adelante fue deformado este cristianismo por la mezcla posterior con el patrimonio religioso ancestral. Es contradictorio, paradójico. Por una parte, la “tabula rasa”, sistema teórico de evangelización-culturación, hemos visto que no fue tan radical como para que el único remanente fuera del cristianismo. Los estudiosos de Medellín se olvidaron de que hubo un verdadero choque de “ethos”, y el resultante no fue totalmente el “ethos” cristiano, porque eso era imposible humanamente. También, de admitir la deformación posterior de las expresiones cristianas por el patrimonio religioso ancestral, parece querer decir que la religiosidad —incluida la religiosidad cristiana—, es de por sí regresiva, cosa que, de no mediar circunstancias muy graves que externamente deterioren su práctica, no podemos admitir.

En todo caso, la visión conjunta del cristianismo popular de Latinoamérica, habida cuenta de los necesarios condicionamientos del hombre de hoy y de ayer, encierra en sí factores claramente detectables de la idiosincrasia india, del talante cristiano-latino y del patrimonio negro-africano. Los dos primeros, por lo general, han llegado a formar una verdadera simbiosis, digna de ser fomentada, por la peculiaridad de asimilación cristiana en el alma indígena; el tercer elemento ha contribuido, forzoso es decirlo, a la mayoría de los sincretismos con que nos hemos encontrado con nuestro viaje religioso-cultural por Latinoamérica. Por eso, más que la dicotomía de que nos habla Medellín y la aceptan los más famosos pastoralistas de la talla de Segundo Galilea, yo vería una tricotomía: los **cristianos sencillos, auténticos**, conservadores o no, igual da, pero al fin y al cabo auténticos, que son los que están dando su testimonio con sangre en varios lugares —y no son élites—; en segundo lugar, los **cristianos no fervientes**, “cristianismo” descristianizado o en período de descristianización, en su gran mayoría bienestante en las ciudades, al cual habría que añadir los grupos renuentes o contestatarios y, por fin, los **grupos sincretistas**.

Otra constatación que se puede hacer, por lo menos a nivel empírico, es la de que el caldo de cultivo de los sincretismos en general, y de la brujería y curanderismo en particular, es con toda certeza la situación de bajo nivel social y económico que afrontan quienes practican tales sincretismos cristiano-paganos o cristiano-supersticiosos. En este sentido yo daría plena razón a quienes afirman que se está formando una sub-cultura en este nivel, y desgraciadamente más numerosa y compleja de cuanto pudiera parecer a primera vista, ya que en ella está implicada la angustiada situación socio-económica de tantas personas en el continente, sin esperanzas de solución a la vista, al menos a corto y mediano plazo. En este caso tienen una

gran trascendencia los postulados de teología y praxis de liberación, que tiene mucho que decir ante una marginalidad que está ocasionando, no solamente su efecto normal de escasez y situación infrahumana, está produciendo en la actualidad un deterioro lamentable en elementos tan valiosos de la vida cristiana, como son la confianza en Dios Padre —sustituida por la confianza en el brujo o mago o hacedor de prodigios— la sustitución de signos sacramentales por signos de magia y, digámoslo también con preocupación, la distorsión de la oración cristiana.

### No generalizar. No partir de cero

“La religiosidad popular latinoamericana, dice Segundo Galilea, plantea agudos problemas, un verdadero dilema pastoral. Por una parte la Iglesia no es una secta; la secta es una institución religiosa destinada a grupos seleccionados, limitados. La secta no es universal, la Iglesia sí. Ella está destinada a conducir a la unidad en Cristo a todos los hombres —también a las masas—. Debe comunicarles su Mensaje y llevarlos a la fe, debe hacer de las masas Pueblo de Dios. La tendencia al sectarismo, al “elitismo” no ha estado ajena a la historia de la Iglesia, pero ésta ha sobrepuesto siempre su vocación universal, católica.

Ahora bien, cuando la Iglesia entrega su mensaje a las multitudes, éste tiene el grave riesgo de diluirse, de opacarse. Lo hemos analizado ya suficientemente; la multitud recibe la religión criticándola y adaptándola inconscientemente a su ancestro y a sus creencias concebidas. Se forma la religión de masas, con todas sus ambigüedades. Esto ha sido reforzado por toda una pastoral decadente.

La pastoral tiene que aceptar estos hechos: la religión y herencia populares, y los diferentes niveles de compromiso

con el cristianismo. La comunidad cristiana está formada de círculos concéntricos que representan los diferentes grados de conciencia de pertenencia a la Iglesia. Hacia el centro, se encuentran aquellos en que la fe es más formal y operante. En la periferia encontramos las diversas formas de religión de masas y de religiosidad popular. Se encuentran a veces en el límite entre la fe y el sincretismo; el abandonar las masas entregándolas a su suerte, para centrar el apostolado en la selección de cristianos con fe auténtica, no tiene sólo el peligro de “sectorizar” la Iglesia, sino el aún mucho más grave de que estas mismas masas caigan en la magia, que es la válvula de escape popular a la religiosidad bloqueada...

La acción apostólica debe aceptar estas ambigüedades, pero partir de ellas para realizar una evangelización. En este caso, la evangelización va a consistir en gran parte en dar elementos de crítica, para permitir la autocritica y superación de las formas religiosas degradadas. Consistirá también esta evangelización en hacer pasar de actitudes externas a convicciones de fe que influyen en la vida y en la sociedad. Es dar valores humanizantes y liberadores a gestos que por el momento son ambiguos y conformistas...

La evangelización de la religión popular *supone partir de “injertos” adecuados, de valores salvables*, aunque muchas veces ambiguos. *No se trata de iniciar una siembra desde cero*. Se trata de promover del ritualismo al evangelio, del devocionalismo a la liturgia, de la religiosidad a la fe, del sentido popular de la resignación, a la esperanza cristiana, de la solidaridad y hospitalidad, a la caridad. De reactivar los valores humanos envueltos en el catolicismo popular.

Aun en los sincretismos y semisincretismos, habrá que partir de ese hecho, y llevar del culto de los espíritus a la mediación de Cristo y de los ángeles; del culto a los muertos al sentido de los santos cristianos; de la sujeción a los

espíritus a la filiación divina; de la posesión por los espíritus, a la inhabitación divina por la gracia; de los sacrificios materiales y puramente externos, el sentido del sacrificio espiritual y de la Eucaristía, que lleva al compromiso con el hermano” (Intr. a la religiosidad latinoamericana, 35).

Estos criterios que estudia Segundo Galilea para salir, con una efectiva y actual pastoral popular, al paso de las situaciones diversificadas de cristianismo popular en Latinoamérica son por demás sabias, por cuanto nacen de una constatación de la realidad objetiva y no imaginaria. Sólo me permito discordar en la ubicación de las élites en el centro del círculo, a no ser que esas élites sean “élites” entre comillas, es decir, los que convencionalmente se dicen o suponen cristianos de fe madura, cual habría que suponer que es el clero y son los cristianos comprometidos. Es que yo tengo para mí que la verdadera élite está en el campo, en la vereda, en la parroquia pequeña, en la parroquia urbana media y marginada. He recibido tantas y tan desagradables sorpresas de desconocimiento elemental de la Palabra en quienes creía élites, que cada día me hago menos ilusiones de la dicotomía, y por consiguiente de la “pastoral de élites” y la “pastoral de masas”. Ni lo uno ni lo otro: pastoral de grupos diversificados.

La no generalización —para no correr el peligro de hacer de la Iglesia una secta, una doctrina, y no el acontecimiento salvífico; y el no partir de cero, para saber aprovechar los valores —aun en los sincretismos— que, depurados, prudentemente transformados y llevados al ámbito de la razón y la crítica, podrían ser instrumentos maravillosos de acercamiento a la fe, como signos que son. El signo (por ejemplo una cruz, una imagen, una manda, etc.) en tanto sirve en cuanto es instrumento eficaz de transmisión de una idea. Es, pues, a la idea, adonde hay que llegar, para que los signos dejen de ser mágicos y se

conviertan en lo que simplemente deben ser: mediaciones intelectivas, recordatorios, monitorios.

¿Y la brujería, y el curanderismo? Entran en la misma terapéutica. Aunque aquí hay que añadir algo que no depende propiamente de la evangelización: la promoción cultural. El que aprende a conocer la naturaleza, las fuerzas físicas y psíquicas, las posibilidades de la ciencia y de la técnica, llegará seguramente a convencerse que un gesto-truco no produce los efectos que le hicieron ver, sino que es una mampara para ocultarle lo que verdaderamente sucede, como en la tira cómica de “Mandrake-el Mago”. El que aprende por medio de una conveniente instrucción los principios de la higiene y de la medicina y cirugía, estará en condiciones de asumir con serenidad el espectáculo de sesiones de sanación; el que llegue a conocimientos de psicología y parapsicología, no se llamará a engaño al ver los prodigios que estas ciencias realizan. Finalmente, el que llegue a disfrutar de una conveniente asistencia social, no tendrá que acudir ni en última ni primera instancia a ritos más o menos supersticiosos o mágicos para su curación. Esto avala lo que afirma Segundo Galilea:

“La superación del ritualismo también depende del desarrollo humano y cultural de los pueblos. Aunque multipliquemos los catequistas y evangelizadores, su tarea quedará siempre incompleta, es decir, la fe del pueblo subdesarrollado —no por eso menos posible y auténtica— se expresará siempre en forma ritualista y masificada... No puede ser de otra manera. En la medida que un sujeto es aún incapaz, por falta de liberación de su personalidad, por falta de concientización y desarrollo, de convicciones independientes, libres, adultas; y de expresiones culturales maduras y “seculares”, su fe participará de estas mismas deficiencias. Aunque don de Dios, la fe se encarna

en naturalezas, en existencias, con lo que comparte su situación.

En los países pobres, la pastoral tiene que contar con este factor. De ahí que interese al apóstol y a la Iglesia, aun desde este solo punto de vista, el auténtico desarrollo, integración y progreso de los pueblos. Toda verdadera liberación humana predispone y refuerza el mensaje evangélico, que es libertad y liberación en Cristo. Liberación de medios cosmobiológicos, de la alienación religiosa, de “dioses” tiránicos y exigentes, de deberes morales míticos o formales. Liberación de condicionamientos culturales económicos, sociales y políticos que impiden la completa libertad en Cristo... Todo lo cual no significa que la pastoral depende del desarrollo... La pastoral, libera dando la libertad del Evangelio, prepara y acompaña el desarrollo transformando el hombre e inspirando y profetizando sobre la acción temporal” (o.c., 36).

Todo esto es un desafío que se hace a los cristianos —rasos y líderes— a tomar conciencia del gran recurso que, para bien o para mal, y en nuestro caso de cristianos y el deseo de evangelización, tiene que ser para bien, supone la religiosidad popular, la cual, como dice Pablo VI en *Evangelii Nuntiandi* “está expuesta frecuentemente a muchas deformaciones de la religión, es decir, a las supersticiones. Se queda frecuentemente a un nivel de manifestaciones culturales, sin llegar a una verdadera adhesión de fe. Puede incluso conducir a la formación de sectas y poner en peligro la verdadera comunidad eclesial. Pero cuando está bien orientada, sobre todo mediante una pedagogía de evangelización, contiene muchos valores. Refleja una sed de Dios que solamente los pobres y sencillos pueden conocer. Hace capaz de generosidad y sacrificio hasta el heroísmo cuando se trata de manifestar la fe. Comporta un hondo sentido de los atributos profundos de Dios: la paternidad, la providencia, la presencia amorosa

y constante. Engendra actitudes interiores que raramente pueden observarse en el mismo grado en quienes no poseen esa religiosidad: paciencia, sentido de la cruz en la vida cotidiana, desapego, aceptación de los demás, devoción...

La caridad pastoral, concluye Pablo VI, debe dictar, a cuantos el Señor ha colocado como jefes de las comunidades eclesiales, las normas de conducta con respecto a esta realidad, a la vez tan rica y tan amenazada. Ante todo hay que ser sensibles a ella, saber percibir sus dimensiones interiores y sus valores innegables, estar dispuesto a ayudarla a superar sus riesgos de desviación. Bien orientada, esta religiosidad popular puede ser cada vez más, para nuestras masas populares, un verdadero encuentro con Dios en Jesucristo” (*Evangelii Nuntiandi* 48).

De no constarnos del fuerte influjo que ejercieron los documentos de Medellín y sus posteriores desarrollos acerca del cristianismo popular en el Sínodo de los Obispos de 1974, del cual emanó la Exhortación “*Evangelii Nuntiandi*”, nos hubiéramos figurado al Papa Pablo VI dando una nueva gira, después de la iniciada en agosto de 1968 por los países de Latinoamérica para observar de cerca sus manifestaciones de fe popular e inspirarse en ellas para el párrafo citado.

Todo esto nos indica que, con la fuerza y luz del Espíritu, podemos esperar días muy claros en el futuro del cristianismo latinoamericano. A pesar de sus deficiencias. A pesar de sus sincretismos. A pesar de todo.



## INDICE

|   |     |
|---|-----|
| <i>Introducción</i> .....   | 5   |
| 1. <b>Por ciudades, pueblos y campos</b> .....                      | 7   |
| 2. <b>¿Qué estamos entendiendo por “religiosidad popular”?</b> .... | 17  |
| 3. <b>¿Existe la “unidad” en el pueblo latinoamericano?</b> .....   | 27  |
| a) Condicionamiento geográfico .....                                | 32  |
| b) Condicionamientos étnicos .....                                  | 34  |
| c) Condicionamiento histórico .....                                 | 40  |
| 4. <b>Lo indígena y lo cristiano en nuestra religiosidad</b> .....  | 45  |
| 1º La dicotomía cultural-religiosa de Latinoamérica .....           | 48  |
| 2º Elementos indígenas y cristianos .....                           | 53  |
| A) Religiosidad indígena .....                                      | 53  |
| B) Elementos religiosos cristianos .....                            | 58  |
| 3º ¿Asimilación o sincretismo? .....                                | 70  |
| 5. <b>Los sincretismos</b> .....                                    | 75  |
| a) El hecho de los sincretismos .....                               | 77  |
| b) Modos de sincretismos .....                                      | 78  |
| c) Sincretismos más frecuentes en Latinoamérica .....               | 80  |
| d) Cristianismo y brujería .....                                    | 87  |
| 6. <b>Síntesis de perspectiva</b> .....                             | 101 |