

La religión del pueblo en América Latina

Manuel Hurtado Durán, SJ

Universidad Católica Boliviana

E-mail: manuel.hurtado@jesuits.net

Recibido: 04 de febrero de 2019

Aceptado: 13 de febrero de 2019

RESUMEN: Este artículo ofrece una visión concisa y panorámica de la religión del pueblo en América Latina, mostrando sus grandes potencialidades y desafíos.

PALABRAS CLAVE: Religión del Pueblo; Religión Popular; Religiosidad; Piedad o Espiritualidad Popular; América Latina; Interculturalidad; Pueblos Originarios; Pueblos Afroamericanos; Devociones Populares Emergentes.

People's Religion in Latin America

ABSTRACT: This article offers a concise and panoramic vision of the religion of the people in Latin America, showing its great potentialities and challenges.

KEYWORDS: Religion of the People; Popular Religion; Religiosity; Popular Piety or Spirituality; Latin America; Interculturality; Native Peoples; Afro-American Peoples; Emerging Popular Devotions.

1. Introducción

A pesar de fuertes procesos de secularización en algunos lugares específicos, América Latina continúa siendo fundamentalmente religiosa y debe enfrentar el gran desafío de pasar de la pluriculturalidad a la interculturalidad en el ámbito de lo socio-cultural. Para ello es necesario que surjan nuevas teologías interculturales, se profundicen las

teologías inculturadas que ya existen y se inicien procesos interculturales de reconocimiento de la alteridad ignorada y herida, así como de la creciente pluralidad, de modo que emerja una reflexión teológica capaz de pronunciar una voz pertinente delante del maravilloso patrimonio religioso del continente.

Latinoamérica está repleta de diversas religiones y religiosidades,

de procesos y horizontes simbólicos sorprendentes, de numerosas fiestas y ritos, de devociones y creencias. Cuando discernimos esta realidad variopinta hoy, es imperativo no entrar en la lógica dicotómica fácil. Por ello, cuando hablamos de religión, religiosidad, piedad, espiritualidad o de mística popular es necesario sortear las visiones dualísticas del pasado.

En este artículo, nos aproximamos a la religión del pueblo latinoamericano de manera sumaria e incompleta, sabiendo de antemano que no sería posible ofrecer aquí una visión amplia y completa de la gran complejidad y riqueza de la religión popular en América Latina.

2. Significado

¿Qué se entiende por religión del pueblo en América Latina? En esta expresión subyace una diversidad extraordinaria de fenómenos religiosos que acontecen en la vida del pueblo a lo largo y ancho de las tierras americanas en medio de una variedad de religiones y culturas originarias, las modificaciones por ellas sufridas durante las épocas colonial y republicana de la mayor parte de los países latinoamericanos y caribeños, los efectos patentes de la evangeliza-

ción durante más de quinientos años, los procesos simbióticos de hibridación o de mestizaje cultural y religioso todavía en plena efervescencia. A pesar de que a lo largo de mucho tiempo este continente ha sido caracterizado como católico, hoy sabemos que difícilmente podría ser sustentada esta caracterización sin matizaciones previas importantes. Cuando hablamos de religión del pueblo en América Latina ineludiblemente hay que remitir a la variedad de convicciones, creencias y prácticas religiosas de los pueblos de estas tierras, modeladas a través de su historia.

Al hablar de religión del pueblo conviene también esclarecer lo que se entiende por pueblo. En la tradición de la Iglesia Latinoamericana, la noción de pueblo está muy presente. Ya en Medellín hay una identificación de éste con campesinos, indígenas, marginados, pobres. Posteriormente en Puebla, con algunas matizaciones y sin separarse de Medellín, la noción de pueblo se amplía y se la aplica en general a todos los sectores más pobres, sin muchos distinguos y subsumiendo el conjunto de actores aludidos en Medellín, pero entendiendo el pueblo como un sujeto de una experiencia histórica singular que se abre a un horizonte común.

La teología latinoamericana habla del pueblo como “pueblo crucificado” y que la vida cristiana pasa por “bajar de la cruz a los crucificados de la historia”, que son parte del pueblo religioso. Gustavo Gutiérrez preguntaba: ¿Dónde dormirán los pobres? Manteniendo la urgencia de esa pregunta, nosotros podemos preguntarnos: ¿Dónde rezan los pobres? ¿Cuál es la religión de los pobres? ¿Qué celebran los pobres? Parafraseando a Ignacio Ellacuría, estamos invitando también a “cargar la realidad” religiosa del pueblo y “encargarse de ella”. Este matiz religioso le da una tonalidad nueva a la reflexión teológica en América Latina.

3. La importancia de la religión del pueblo en América Latina

Inmediatamente después del Vaticano II, Medellín (1968), dentro de un contexto de opresión del pueblo, ve a la religión popular con ciertas facetas de carácter mágico, a veces fatalista, otras egoísta. Probablemente por ello, la expresión que de hecho se usará en la mayor parte de los escritos eclesiales y teológicos hasta hace poco, será la de *religiosidad popular*. Esta expresión —hay que reconocerlo— porta y ha portado siempre una carga semántica despectiva.

De manera acertada los obispos en Medellín tienen claro que sólo se puede hacer una aproximación de la llamada religiosidad popular desde la cultura local y no desde una cultura occidentalizada. Asimismo se considera que la religión popular es la base para una segunda evangelización de estas tierras pero no tanto en espíritu de diálogo sino más bien como estrategia pastoral.

Once años después, la Conferencia de Puebla (1979) considera que la religiosidad popular está en la cultura misma del pueblo y esta es lugar de evangelización. Al mismo tiempo, se la ve como una espiritualidad y se aprecia que tenga el sentido de Dios, sabiduría, oración y caridad”, se critica “la ignorancia” y “la separación entre fe y vida”. También se subraya “la fuerza evangelizadora del pueblo y su religión popular”¹.

Los obispos reunidos en Santo Domingo (1992) vinculan la religiosidad popular con la inculturación, es decir con el resultado del proceso de inculturación de la fe. Sin embargo, no se avanza especialmente en la reflexión sobre

¹ D. IRARRÁZVAL, “Religión popular”, en I. ELLACURÍA – J. SOBRINO (eds.), *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, II, Trotta, Madrid 1990, 365.

esta temática que podría haberse desarrollado mucho más.²

La Conferencia de Aparecida (2007), yendo más allá del leitmotiv de la necesidad de purificación o de evangelización de la religiosidad popular, se enmarca en un tono claramente más positivo. Se subraya la “riqueza evangélica” en ella contenida, se valoriza la “espiritualidad popular” y se explicita que no puede considerarse sólo “un modo secundario de la vida cristiana”, ya que sería “olvidar el primado de la acción del Espíritu y de la iniciativa gratuita del amor de Dios”, además que esta se constituye como “expresión de la sabiduría sobrenatural” (DA 262-263).

De otra parte, la reflexión teológica sobre la religiosidad popular en América Latina es formidable y muy variada. Los estudios y trabajos teológicos sobre religiosidad popular en América Latina han sido clasificados en tres grandes perspectivas: a) Cultural, b) Pastoral y c) De la liberación³.

La *perspectiva cultural* concibe que América Latina tiene un substra-

to o una matriz cultural original. A partir de este presupuesto la evangelización es puesta en relación con la cultura y la religión del pueblo. Esta perspectiva considera que la fe popular persiste como elemento articulador de las tierras americanas. Inclusive si esta puede ser afectada por derivas, es la raíz de la configuración del ser de los pueblos latinoamericanos⁴.

La *perspectiva pastoral* parte de la historia cultural y de la centralidad del pueblo entendido como el sujeto de una experiencia histórica concreta que infunde el deseo de un horizonte común. Por ello, la misión evangelizadora encuentra en el pueblo la fuerza del Espíritu para la vivencia religiosa y la renovación de la propia fe.

La *perspectiva de la liberación* considera la religión del pueblo un grito del pobre y del oprimido. Sabiendo que la evangelización en América Latina no ha penetrado en profundidad y las situaciones de injusticia se reduplican, la religión del pobre puede tener una fuerza transformadora y propiciar un cambio en las estructuras sociales injustas, pues el pueblo busca constantemente nuevas formas de religiosidad más comprometida y liberadora⁵.

² J. LYNDON, “Aparecida y la religiosidad popular. Cumbre de un desarrollo de reflexión”, en *Medellín*, vol. XXXIII, 132 (2007), 545-547.

³ Cf. H. RIBEIRO, *Religiosidade Popular na Teologia Latino-americana*, Paulinas, São Paulo 1984.

⁴ *Ibid.*, 106.

⁵ *Ibid.*

Estas tres perspectivas tendrían que completarse y articularse con una *perspectiva intercultural e interreligiosa*, de modo que el diálogo intercultural e interreligioso esté más presente a la hora de considerar las nuevas configuraciones de la religión del pueblo en el continente. Habrá que dialogar con las devociones populares emergentes, la afirmación de las religiones originarias, el impacto del pluralismo religioso y la secularización en el imaginario popular.

Probablemente un primer intento de articulación en los años 70 y 80 es lo que algunos teólogos habían hecho en Argentina, rechazando el análisis social marxista y su praxis con tendencia violenta, optando más bien por un análisis de carácter más sintético, con elementos culturales, antropológicos, históricos y religiosos. La virtud de ese ejercicio teológico ha estado sobre todo en que se había pasado de una aproximación socio-económica a otra con rasgos culturales y religiosos. Sin embargo, esa teología no podía antever la necesidad de una perspectiva intercultural e interreligiosa que hoy es ineludible, especialmente en los contextos latinoamericanos en los que los pueblos originarios emergen con toda fuerza y las grandes periferias urbanas se han transformado en sociedades plurirreligiosas y multiculturales.

En los últimos años es evidente que ha habido una transformación religiosa en América Latina. Muchos han transitado de la no afiliación a una práctica explícita o han pasado de la confesión a la desafiliación, de ser católicos a ser pentecostales, de iglesias nuevas al catolicismo y de este a las espiritualidades y religiones de los pueblos originarios y viceversa. Sin embargo, la religión del pueblo en Latinoamérica siempre ha estado presente en todos esos trayectos y situaciones, pero ahora adquiere nuevas y sorprendentes formas, motivadas quizá por la gran cantidad de migraciones y las situaciones de crisis social y de violencia en muchos puntos de las Américas.

4. Matrices de la religión del pueblo en América Latina

A diferencia de la religiosidad popular tal como se configura en buena parte de Europa, además de la matriz hispano-lusitana popular, en Latinoamérica se suelen identificar la matriz indígena y la afro-americana.

La matriz amerindia es el sustrato sobre el cual se implanta la religión del pueblo en América Latina. Las creencias y ritos indígenas que se extienden en todo el continente están presentes especialmente –aun-

que no únicamente— en países como México, Guatemala, Honduras, Ecuador, Perú, Bolivia y Paraguay. La religión del pueblo hoy en América Latina no podría concebirse al margen del sustrato y componente amerindio en la mayor parte de los países, inclusive en aquellos en que actualmente la población indígena es minoritaria como en el Brasil. Es elocuente por ejemplo la importancia que va ganando la presencia del pueblo mapuche en Chile y la conciencia creciente del influjo de esta cultura y religión en muchas prácticas religiosas populares del conjunto de la población más allá de los enclaves propiamente mapuches. En general, los universos simbólicos de la matriz amerindia, enfatizan lo comunitario y lo ético, el culto a sus antepasados y a espíritus fastos y nefastos, la centralidad de la Madre Tierra (Pachamama) en las celebraciones que tienen que ver con el ciclo vital y agrícola, y se ha dado un proceso inédito de asunción y reinterpretación del cristianismo desde su propia matriz cultural y religiosa⁶.

La matriz afroamericana está particularmente presente en extensas regiones del Brasil, del norte de Sud América y en el Caribe. La religión afroamericana del pueblo lleva la marca indeleble de la esclavi-

tud. La exclusión y el desprecio ha acompañado durante años las prácticas religiosas afroamericanas. En ellas, las experiencias dignificantes e integradoras del trance y la posesión de espíritus son frecuentes en comunidades populares. El culto a los Orixás y Loas están ciertamente en simbiosis con elementos cristianos y alcanzan una notable parte de la población en algunas regiones del Brasil y del Caribe. Todas esas prácticas religiosas populares están en relación con procesos de sanación y de afirmación de la identidad como pueblo negro, aunque hoy tanto en el candomblé (la religión que los esclavos negros llevaron al Brasil), la umbanda (religión típicamente Brasileña, nacida de una síntesis consciente hacia la primera década del siglo xx) y el vudú (con su presencia sobre todo en el Caribe) no toca solamente a la población negra, sino que lo hace también a la población blanca e indígena.⁷

5. Religiones amerindias

Alrededor de las religiones amerindias, se ha tejido un sinnúmero de teorías de superstición y animismo. Las religiones indígenas

⁶ Cf. D. IRARRÁZAVAL, *op.cit.*, 351.

⁷ Cf. D. IRARRÁZAVAL, *op. cit.*, 351; M. PEIREIRA GOMES, *Antropologia*, Editora contexto, São Paulo 2014, 141-144.

desde el primer contacto con los misioneros cristianos han sido vistas con una serie de presuposiciones, tales como el infantilismo, la mentalidad pre-lógica y el primitivismo⁸. Sin duda, esa postura no se diferencia del juicio sobre las religiones tradicionales africanas o sobre las religiones aborígenes en otros puntos del planeta. Para entender la religión del pueblo en América Latina hay que conocer las religiones de los pueblos amerindios y liberarse de una serie de prejuicios sobre ellas⁹.

Sería desatinado intentar hacer aquí una síntesis de las religiones de los pueblos amerindios. Sin embargo, conviene resaltar algunos elementos frecuentes a la mayoría de ellas. Para ello, usaremos la perspectiva que es más conocida por nosotros: la andina.

A pesar de los procesos de modernización, sorprendentemente la religión andina, preserva todavía muchos de los rasgos de la cultura andina, tal cual fue registrada en los relatos coloniales más antiguos que están a disposición (Ondegar-

do 1559, Molina 1575, Acosta 1588 y 1590, Valera 1594, el Inca Garcilazo 1609 y Cobo 1633)¹⁰.

Como sucede en buena parte de las religiones amerindias, la religión andina contemporánea es el resultado de una relación simbiótica entre cristianismo y tradiciones religiosas originarias. La mayor parte de los quechuas y aymaras de los andes se consideran cristianos católicos o evangélicos y sincrónicamente tienen el sentido de pertenencia a su religión andina.

La religión andina a lo largo del tiempo ha modelado creativamente el cristianismo desde la vivencia cultural y religiosa de su religión ancestral, dando como resultado un cristianismo andino original que muchos lo califican como una realidad híbrida o mestiza. Por ejemplo, los andinos tienen la celebración del santo patrón y el pago de la Pachamama como práctica religiosa habitual y sería inconcebible hacer una separación entre lo uno y lo otro pues se ha tornado una unidad sin solución

⁸ Cf. L. SULLIVAN, *Incanchu's Drum. An orientation to Meaning in South American Religions*, Macmillan Publishing Company, New York 1990, 2-3.

⁹ Cf. M. HURTADO, "Hacer teología en medio de los pueblos originarios", en *Yachay*, 34/66 (2017), 59-78.

¹⁰ M. MARZAL, "Andean Religion at the Time of the Conquest" en G. H. GOSSEN, *South and Meso-American Native Spirituality*, Crossroad Publishing Company, New York 1997, 68-69; S. HYLAND, *Gods of the Andes. An Early Jesuit Account of Inca Religion and Andean Christianity*, Pennsylvania State University Press, University Park 2011, 27.

de continuidad la simbiosis entre la vertiente indígena y la vertiente cristiana.

Aunque la celebración del santo patrón difiera de lugar a lugar, dependiendo del santo patrón, los andinos toman los santos no tanto como modelo de vida, pues en muchos casos conocen pocos detalles de sus vidas, sino los toman sobre todo como la mediación entre Dios y la gente, haciendo que Dios se haga más cercano a la experiencia humana de los andinos. Los relatos sobre los santos se transmiten oralmente y frecuentemente crean mitos ligados a ellos, contando historias sorprendentes que han sido creativamente formuladas, tanto así que estos relatos actúan como fermento de comportamiento en el *ayllu* o comunidad.

En el contexto andino, la figura de Jesucristo es importante y juega un papel en la espiritualidad indígena, pero su centralidad ha sido remodelada según sus categorías religiosas propias que nos invitan a repensar a Jesucristo mucho más ligado a la madre tierra y en relación a las dinámicas de fertilidad de las comunidades. Tal es el caso del Señor de Qollariti en Perú y el Señor de Santa Vera Cruz en Bolivia. Está pendiente, por tanto, una reflexión cristológica en ese contexto que esté dispuesta a dejarse

enriquecer e interrogar por la fe y la religión del pueblo.

Tanto el bautismo como el matrimonio cristianos, totalmente aceptados por los habitantes de los andes, han pasado por un proceso de remodelaje. Desde la experiencia religiosa andina ambos sacramentos son reinterpretados tanto en su significado como en su organización¹¹. De alguna manera se da una especie de amplificación de sentido y generación de relaciones inéditas de padrinzago, más allá del ámbito espiritual tradicional.

6. Religiosidad popular tradicional

Probablemente lo más conocido sobre la religión popular en América Latina es la religiosidad popular tradicional. Sobre ella se ha escrito mucho y de hecho encuentra muchos paralelos con la religiosidad popular en España y en otros países europeos, especialmente la religiosidad que está presente en los santuarios marianos, aunque sea claro que la religiosidad del pueblo no se queda apenas dentro

¹¹ Cf. M. MARZAL, "The Religion of the Andean Quechua in Southern Peru" en M. MARZAL – E. MAURER – X. ALBÓ – B. MELIÁ (eds.), *The Indian Face of God in Latin America*, Orbis Books, New York 1996, 101-102.

de los márgenes del cristianismo sino que está presente en religiones como el judaísmo, el islam, los hinduismos y budismos.

Algo salta a la vista claramente: los sacramentales son más populares que los sacramentos. Conocidos con el nombre de “sacramentos de los pobres”, a saber: el agua bendita y la sal; las velas y la ceniza, las imágenes de santos y las procesiones; los ramos y las palmas; las flores y las bendiciones de todo lo que pueda imaginarse, especialmente la bendición de los frutos de la tierra; los pesebres de las familias y la bendición de las imágenes del Niño Jesús en la Iglesia durante la Navidad y su octava; el vía crucis, especialmente aquellos en que suponen alcanzar la cima de los cerros, acompañar en procesión al santo sepulcro el Viernes Santo, las posadas de navidad, la bendición de escapularios y un largo etcétera.

La religiosidad popular cristiana tradicional pasa por los sentidos del pueblo, pasa por la piel del pueblo y está ligada a la dimensión carnal de la gente. Ahí se entiende bien lo que significa que el cristianismo sea una religión de la encarnación y que la “carne es el eje de la salvación”¹². Es a través

de esta ritualidad que el pueblo expresa su fe en el Dios con nosotros, que se muestra y revela a través de realidades sensibles y experimenta el germen histórico de la salvación, ya que la carne se ha tornado instrumento de la salvación.

En la religiosidad popular tradicional hay que reservarle un lugar especial a la devoción a María. Largo sería enumerar la cantidad impresionante de santuarios marianos y advocaciones en América Latina. Se constata fácilmente la centralidad de la devoción mariana en la religión del pueblo y la identificación de muchas de las advocaciones con el rostro y cultura del pueblo pobre. Del Santuario de Guadalupe al de Luján, pasando por el de Chiquinquirá al de Copacabana y Aparecida, María se funde y confunde con la historia de sufrimiento y esperanza de los pueblos americanos. La Virgen María de Guadalupe en México, la Virgen Negra de los Ángeles de Atocha en Montalbán, Venezuela, la de Regla en Cuba, la Negrita de Cartago en Costa Rica, la de Aparecida en Brasil y las de Catamarca e Itati en Argentina tienen un rostro moreno como si se aunara sensiblemente con la religión del pueblo mestizo.

¹² “*Caro salutis est cardo*”, expresión de Tertuliano en *De carnis resurrectione*, 8,3: PL 2,806.

7. Algunos desafíos y tareas

a. *Hacia una teología de la interculturalidad del pueblo*

La interculturalidad es actitud y tarea. Es actitud en la acogida del otro en la que nace la posibilidad del encuentro y se torna experiencia de convivencia. También es tarea, ya que es búsqueda conjunta y constante de la verdad a la que el pueblo latinoamericano camina. Entrar en el campo de la teología de la interculturalidad supone un conjunto de aperturas hacia la tradición cultural y religiosa del otro y supone también una serie de desprendimientos de las certezas intolerantes de la propia tradición cultural y religiosa. La teología de la interculturalidad es un camino de diálogo crítico a lo largo de los itinerarios de la cultura y religión de los pueblos. Nunca ha sido un camino solitario sino que siempre se ha hecho en relación a las otras culturas y religiones que han compartido los mismos itinerarios que exigen el reconocimiento mutuo para que el pueblo latinoamericano no se confronte sino que se encuentre en su diversidad y en un enriquecimiento recíproco.

La religión del pueblo en América Latina es lugar privilegiado para hacer posible la comprensión de la diversidad como un enriquecimiento, renunciando a las diná-

micas purificadoras de algunos teólogos cristianos que consideran que el cristianismo se ha manchado en los procesos simbióticos y de hibridación. Esa perspectiva purificadora ha estado presente en la teología latinoamericana en una variedad de expresiones, inclusive en aquellas que parecen inocuas cuando se habla de “evangelizar la religiosidad popular”, de corregir “desviaciones de la piedad popular” o de tomar en cuenta los “elementos sincréticos no siempre del todo evangelizados” en la religiosidad del pueblo.

b. *Religión del pueblo como lugar teológico*

Puesto que muchas veces la religiosidad popular o la religión del pueblo está vinculada a lo mágico y sincrético, a lo supersticioso e irracional, contrariamente a lo que podría pensarse, este es lugar teológico. Dejándose empapar por la religión del pueblo, la reflexión teológica contemporánea se puede tornar relevante y fecunda, puesto que su punto de partida será la vida misma, las prácticas religiosas y devociones de los hombres y mujeres de este tiempo.

Porque Dios pasa y se da en la religión del pueblo, esta se convierte en el lugar en el cual Dios puede ser discernido y encontrado. Si es

verdad que la revelación es histórica y que encontramos a Dios en las mediaciones culturales y religiosas, entonces la reflexión teológica es también la tematización de la fe y la religión del pueblo. Desentrañar teológicamente la riqueza sapiencial del pueblo religioso es tarea urgente en las sociedades contemporáneas latinoamericanas. La religión del pueblo es el lugar donde se encuentran y se combinan el trabajo del intelecto religioso y la inteligencia de la fe.

c. Devociones populares emergentes

Aunque existe registro de devociones populares desde mediados del siglo XIX, sin embargo los últimos 50 años, desde México hasta Tierra del Fuego, ha surgido una variedad sorprendente de “santos populares”. También se los conoce con una serie de denominaciones tales como “almas milagrosas”, “santos profanos”, “almitas”, “animitas”, “muertos milagrosos”, “santos paganos”, “santos informales” o “santos no oficiales”.

Estos santos populares son personas fallecidas, consideradas milagrosas y son objeto de devoción y culto de un número considerable de gente. Ninguno de estos “santos populares” ha sido canonizado o ha tenido un reconocimiento oficial por parte de la Iglesia Ca-

tólica. Normalmente estos santos populares han pasado por una muerte trágica y ello funciona frecuentemente como catalizador de la devoción: una mujer asesinada en las pampas argentinas y que ha podido amamantar después de muerta al niño que cargaba (La Difunta Correa, en la Provincia de San Juan, Argentina), una joven embarazada asesinada por su novio (Shirley en Cochabamba, Bolivia), una hermana mayor que al zozobrar la canoa muere para salvar la vida de sus hermanitos (Euricléia, en el Acre, Brasil), una joven de 16 años que muere para preservar su virginidad ante el intento de violación de policías (Saritá Colonia, en Callao, Perú), etc.

Algunos de estos santos populares tienen amplio alcance y un enorme número de devotos, tal es el caso de la Difunta Correa en Argentina y el niño Fulgencio en México, cuyos cultos han traspasado las fronteras nacionales. Sin embargo, la gran mayoría de estas devociones del pueblo se circunscriben a ámbitos locales o regionales. Por ejemplo, en los valles de Cochabamba se pueden contar al menos una docena de santos populares y un gran multitud de devotos. De hecho en cada país latinoamericano es posible identificar un número considerable de santos populares.

La posición de un teólogo católico menos dialogante considera que “detrás de todos estos favores que ‘supuestamente’ se conceden a los devotos está la mano del diablo, que busca esclavizar a las personas”¹³. Sin duda esta posición extrema no está a la altura de la reflexión teológica contemporánea que se preocupa de cómo hablar de Dios en medio de una cultura desencantada y en honda crisis de incredulidad extendida en diversos ambientes.

La reflexión teológica en América Latina al interesarse por los santos populares desea aprender a escuchar la voz de los marginados, vulnerables y masacrados por la historia. Eso supone discernir la fe en contextos religiosos frecuentemente ambiguos y violentos. Ciertamente, la fe cristiana no quiere contribuir a la desesperanza a la que conduce el fanatismo religioso de algunos cristianos guiados por la intolerancia hacia lo diverso. Los santos populares y sus innumerables devotos en América Latina son una invitación a aprender a orar a Dios con esperanza en medio de las ruinas de las sociedades contemporáneas en las que nos toca vivir en Latinoamérica. Hay necesidad de recomenzar des-

de lo más profundo, desde el reverso de la historia y desde abajo.

¿Qué nos enseñan las devociones populares emergentes? Si en la religión del pueblo iniciamos una búsqueda incesante de “figuras de Evangelio”, entonces es posible identificar experiencias de solidaridad, de ejercicio de la compasión y de porfía, empeño y testarudez de la fe de los pobres en medio de una ambigüedad religiosa que atraviesa sociedades contemporáneas en plena recomposición. Este ejercicio teológico de encontrar figuras de Evangelio en contextos religiosos ambiguos puede alimentar el cuerpo debilitado de una humanidad agónica, especialmente en lugares de extrema violencia.

8. Conclusión

Cuando hablamos de religión del pueblo tocamos necesariamente la cultura del pueblo, sus búsquedas, su propio ser, su propia identidad, sus angustias y miedos, sus anhelos y su subjetividad. En formulación de Enrique Dussel, “el fenómeno de la religiosidad popular debe enmarcárselo dentro del de la cultura popular”¹⁴. Si esto

¹³ J. FERNÁNDEZ, “La Iglesia católica prohíbe oficiar misas y expresa su desacuerdo”, en *Opinión*, Cochabamba, Informe Especial (27 de marzo de 2016) 3.

¹⁴ E. DUSSEL, “Religiosidad Popular Latinoamericana (hipótesis fundamentales)”, en *Cristianismo y Sociedad* 88 (1986), 103.

es verdad, entonces el acceso real a la cultura popular latinoamericana no puede hacerse al margen del conocimiento interno de la religión del pueblo. Esta juega el papel fundamental de umbral del pensamiento popular latinoamericano y es lugar privilegiado para la reflexión teológica.

Los principales actores de la religión del pueblo son los pobres, el pueblo pobre en las ciudades y en el campo, en las grandes periferias urbanas, en la selva y en las montañas. El pueblo pobre y su religión, sin ninguna intención de idealizarlos, son ambos el lugar para discernir los signos de los tiempos y el paso de Dios por la historia en América Latina. Fuera de la religión popular, el acceso a la fe del pueblo pobre latinoameri-

cano sería sencillamente inviable y cualquier reflexión que pretendiera quedarse al margen, probablemente estaría apuntando a una fe inexistente y a un cristianismo sin la historia del encuentro con las religiones y culturas de este continente.

Finalmente, la religión del pueblo es una crítica a una Iglesia que separa religión, religiosidad y fe. Es una crítica a una Iglesia ilustrada, racionalista, dualista, moralista y poco cercana al pueblo. Es una crítica a una Iglesia occidentalizada, clerical, machista y jerarquizada, desprovista de sensibilidad simbólica y ecológica. Es una crítica a una Iglesia poco respetuosa de las culturas y religiones, especialmente de las religiones amerindias y afroamericanas. ■

Humanos

Entre lo prehumano y lo pos- o transhumano

Carlos Beorlegui

Un rasgo propio de nuestra especie es la búsqueda de su identidad. En la antigüedad, se definía en relación a lo divino y, en la actualidad, el elemento de contraste son los animales (lo prehumano) y lo poshumano (ciborgs, androides o robots).

Hoy más que nunca, nos hallamos ante la necesidad de ahondar en nuestra propia identidad y defender un renovado humanismo que reivindique nuestra diferencia cualitativa frente al resto de los animales, a la vez que construimos una sociedad futura basada en la defensa de la dignidad e igualdad de todos los humanos.



Humanos

Entre lo prehumano
y lo pos- o transhumano

Carlos Beorlegui

ISBN: 978-84-293-2821-9

Universidad P. Comillas y

SalTerrae, 2018.

SERVICIO DE PUBLICACIONES

INFORMACIÓN

edit@comillas.edu - <http://www.comillas.edu> - Tel.: 917 343 950