

## LA DIVERSIDAD RELIGIOSA COMO PROBLEMA TEOLÓGICO EN AMÉRICA LATINA. RELACIÓN ENTRE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN Y LA RELIGIOSIDAD POPULAR

THE RELIGIOUS DIVERSITY AS THEOLOGICAL PROBLEM  
IN LATIN AMERICA. RELATION BETWEEN LIBERATION  
THEOLOGY AND POPULAR RELIGIOSITY

**Patricio Merino Beas<sup>1</sup>**

Universidad Santo Tomás de Colombia

### Resumen

El actual debate que se da en América Latina y el Caribe sobre la diversidad religiosa tiene un capítulo importante y su antecedente, en la relación que ha tenido la teología de la liberación con la religiosidad popular. Este artículo muestra la relación entre ambas, sobre todo en su primera época, centrándose en la evolución del pensamiento de la teología de la liberación al respecto. En esa relación se forjaron unas categorías teológicas que, a nuestro juicio, permiten que hoy la diversidad religiosa sea un problema no sólo abordado por las ciencias sociales, sino también por la teología.

**Palabras clave:** Teología de la liberación, religiosidad popular, diversidad religiosa, teología de las religiones.

### Abstract

The current debate occurring in Latin America and the Caribbean on religious diversity, is an important chapter and its antecedent, the relationship that has had the liberation theology with popular religiosity. This chapter shows the relationship between the two, especially in its early days, focusing on the evolution of thought of liberation

<sup>1</sup> Doctor en Teología Dogmática. Académico de la Facultad de Teología de la Universidad Santo Tomás de Colombia y del CEBITEPAL – CELAM. Colombia. Perteneció al grupo de investigación Gustavo Gutiérrez de la Facultad de Teología USTA-Colombia. Correo electrónico: patriciomerino@usantotomas.edu.co

theology about it. In this relationship a theological categories that, in our view, allow religious diversity today is not only a problem addressed by the social sciences, but also in theology were forged.

**Keywords:** Liberation theology, popular religiosity, religious diversity, theology of religion.

## 1. La religiosidad popular y la teología de la liberación

Para nadie es un secreto que en los comienzos de la teología de la liberación la religiosidad popular y la diversidad religiosa no tuvieron buena prensa, ni fueron especial objeto de reflexión<sup>2</sup>, las prioridades eran otras. La más destacada fue la interpelación de la realidad de la pobreza, la injusticia y la exclusión en medio de un pueblo que se declaraba cristiano. Sin embargo, poco a poco se dio una cierta convergencia entre los cristianos preocupados por el tema de la liberación<sup>3</sup>, ya sea en sentido más político y socioeconómico (influenciados por las mediaciones marxistas), ya sea aquellos que la entendían en sentido más amplio (mediaciones antropológico-culturales, y biblio-teológicas), y aquellos que les preocupaban temas relacionados con la religiosidad misma y los signos de creciente secularización e indiferencia religiosa que se estaban percibiendo en América Latina en la década de los setenta.

A estas convergencias influyeron, ciertamente, documentos eclesiales tales como la *Evangelii nuntiandi*. Sin embargo, para explicar la evolución interna fue más importante la influencia de los teólogos que asumieron las categorías de “cultura” y “pueblo de Dios” para interpretar las transformaciones socio-culturales y la praxis de liberación. Ambas categorías hicieron que cobrara gran interés la cuestión de la religiosidad popular, ya que ésta es parte constitutiva de la identidad y de la problemática cristiana

<sup>2</sup> Por ejemplo, R. ALVES, “Religión ¿Opio del Pueblo?”, en: G. GUTIÉRREZ - R. ALVES - H. ASSMANN, *Religión ¿Instrumento de Liberación?*, Morava, Madrid 1973; J. B. LIBANIO, “Religión y Teología de la Liberación”, *Alternativas* 20/21 (2001) 78-79. P. MERINO, *Teología Latinoamericana y Pluralismo Religioso*, UPSA, Salamanca 2012.

<sup>3</sup> Cf. S. GALILEA, “La religiosidad popular en la teología de la liberación Latinoamericana”, *Concilium* 156 (1980) 370.

del continente. La convergencia entre liberación y religiosidad popular se plantea de la siguiente manera: “los sujetos de la liberación (los pobres y oprimidos) viven habitualmente la religiosidad popular”<sup>4</sup>. Agregaba S. Galilea: “durante siglos pareció que el catolicismo popular latinoamericano no tenía mucho que ver con la liberación social o con la política. Hoy día ya no podemos pensar así. Para bien o para mal, el catolicismo que empapa la mentalidad de nuestro pueblo está llamado a jugar un papel positivo o negativo en el proceso liberador y político y la pastoral popular que lo orienta será responsable de consecuencias socio-políticas”<sup>5</sup>.

Surgieron preguntas tales como: ¿En qué medida estos gestos y ritos de religiosidad popular reflejaban valores y motivaciones evangélicas? Éstos ¿potencian o alejan del proceso liberador?<sup>6</sup> Frente a estas preguntas, generalmente, aparecían tres actitudes típicas<sup>7</sup>:

- a) Una postura elitista europeizante que consideraba la religiosidad popular plagada de supersticiones y como una expresión equívoca de un cristianismo masificado y alienante, que no iba acorde con las justas aspiraciones de una adecuada secularización correspondiente a una sociedad moderna y adulta.
- b) Una actitud popular ingenua que pretendía que todo lo que emerge del pueblo y la cultura es bueno y que, por lo mismo, hace prácticamente superflua la evangelización.
- c) Una actitud crítica que valora lo evangélico presente en la religiosidad popular pero que, a su vez, requiere de un constante acompañamiento, discernimiento y evangelización. A ésta le correspondería una pastoral popular.

<sup>4</sup> S. GALILEA, “La religiosidad popular en la teología de la liberación latinoamericana”, 371.

<sup>5</sup> S. GALILEA, “La fe como principio crítico de promoción de la religiosidad popular”, en: AAVV., *Fe cristiana y cambio social en América Latina*, Sígueme, Salamanca 1973, 151.

<sup>6</sup> Cf., A. BÜNTIG, “Dimensiones del catolicismo popular latinoamericano y su inserción en el proceso de liberación. Diagnóstico y reflexiones pastorales”, en: AAVV., *Fe cristiana y cambio social en América Latina*, Sígueme, Salamanca 1973, 131.

<sup>7</sup> Para lo que continua seguimos a A. BÜNTIG, “Dimensiones del catolicismo popular latinoamericano...”, 132-135.

Los teólogos de la liberación necesitaron un tiempo para llegar a una valoración del potencial liberador que puede tener la religiosidad popular. En efecto, en ciertos teólogos y pastores latinoamericanos existió una equivocada equiparación entre religión o religiosidad popular o piedad popular con una pastoral o teología de “neo-cristiandad”<sup>8</sup>; esto hizo que se excluyera en un primer momento el tema religioso en sí del proceso de liberación.

El concepto de neo-cristiandad denotaba una determinada forma de encarnar el cristianismo que entraba en conflicto con los nuevos aires que buscaban introducir los teólogos de la liberación. No obstante, un paulatino proceso fue llevando a una precisión de la propia identidad latinoamericana que culminó, no sólo en la valoración de la religiosidad popular y su fuerza liberadora, sino que, además, consensuó toda una praxis pastoral de la Iglesia Latinoamericana.

En este proceso podemos distinguir, al menos, tres factores que catalizaron la inclusión de la religiosidad popular en la reflexión teológica de la teología de la liberación, pero también en toda la teología latinoamericana<sup>9</sup> y que la diferenciaron de una pastoral y teología de neo-cristiandad:

1. La superación de una visión religiosa y pastoral denominada elitista, ilustrada, que consideraba a la religiosidad popular o el catolicismo popular como una deformación religiosa<sup>10</sup> contraria al evangelio y que, por lo tanto, debería ser superada.

<sup>8</sup> Cf., A. METHOL, “La ruptura de la cristiandad Indiana”, *Medellín* 43 (1985) 384-410; J. FONTECHA, “La trayectoria histórica desde la unidad sacral al pluralismo secular”, en: AAVV., *Fe y nueva sensibilidad histórica*, Sígueme, Salamanca 1972, 33-62.

<sup>9</sup> Para una visión general de la religiosidad popular en la Iglesia y teología latinoamericana, como asimismo bibliografía, ver: F. LABARGA, “Religiosidad popular”, en: J. I. SARANYANA (dir.), *Teología en América Latina, vol. III*, Iberoamericana-Veruet, Madrid 2002, 393-441.

<sup>10</sup> Cf. F. CASTILLO, “Cristianismo: ¿Religión burguesa o religión del pueblo?”, *Concilium* 145 (1979) 210-221. El *Documento de Medellín* fue el que configuró la tendencia al equilibrio al concebir la pastoral de elites (formación de líderes) y la pastoral popular como complementarias y convergentes; supuso asumir positiva y críticamente la religiosidad popular, reconociéndola en sus elementos valiosos y necesitada de evangelización. Esto fue posibilitado por varios factores, entre ellos, la ampliación de la perspectiva eclesiológica a una Iglesia Pueblo de Dios, en la perspectiva del Concilio Vaticano II.

2. La progresiva valorización de la religiosidad popular como una riqueza continental propia de su identidad y como reserva religiosa frente al secularismo imperante en el primer mundo<sup>11</sup>.
3. La valorización del potencial liberador de la religiosidad popular<sup>12</sup>.

Estos factores implicaron en su momento un reconocimiento e interés por lo autóctono, por la cultura propia y por la configuración de una identidad<sup>13</sup> latinoamericana. También significó reconocer en el pueblo latinoamericano una historia y cultura maravillosamente rica y diversa. Una sabiduría de fe popular que puede ser explicitada por la teología y que posibilitó verla, no sólo como una degradación de una religión más pura o como una ruptura con la religión autóctona originaria, sino como un fruto nuevo, con una identidad que no es sólo discontinuidad sino continuidad elevada de la religiosidad y cultura ancestral.

La denominada escuela Argentina de teología popular hizo en su día un gran trabajo de sistematización del estatuto teológico de la religiosidad y praxis popular<sup>14</sup>, descubriendo un “logos sapiencial” en la cultura y religiosidad popular que configuraron la identidad latinoamericana<sup>15</sup>.

Analicemos ahora los tres procesos mencionados arriba.

## 2. De la pastoral de elite a la pastoral popular

En un primer momento la teología de la liberación cuestionó duramente

<sup>11</sup> Cf., M. ARIAS (dir), *Religiosidad y fe en América Latina*, Mundo, Santiago 1973; B. KLOPPENBURG, “El proceso de secularización en América Latina”, *Medellín* 7 (1976) 308-332; también, *El cristianismo secularizado. El humanismo del Vaticano II*, Paulinas, Bogotá 1971; A. SALVATIERRA, “Religiosidad popular y ateísmo en América Latina”, *Medellín* 7 (1976) 386-401.

<sup>12</sup> D. IRARRÁZVAL, “Religión Popular”, en: I. ELLACURÍA - J. SOBRINO (dirs.), *Mysterium Liberaciones II*, Trotta, Madrid 1994, 345-375; A. SALVATIERRA, “El potencial liberador de la religiosidad popular”, *Medellín* 71 (1992) 562-580.

<sup>13</sup> Cf. S. GALILEA, *Religiosidad Popular y Pastoral Hispano - Americana*, Cristiandad, Madrid 1979, 8; S. GALILEA - R. VIDALES, *Cristología y Pastoral Popular*, Paulinas, Bogotá 1976.

<sup>14</sup> Por ejemplo, L. GERA, “Religión y cultura”, *Sedoi-Documentación* 86-87 (1985) 86-87.

<sup>15</sup> J. C. SCANNONE, *Teología de la Liberación y praxis popular*, Sígueme, Salamanca 1976, 72.

el rol de la religiosidad popular en el proceso de promoción y liberación de la pobreza y la injusticia, principalmente por la sospecha de que aquella religiosidad promovía una falsa resignación y un conformismo secular. Los teólogos de la liberación se preguntaban si “¿la religiosidad popular es un punto de partida válido para la liberación?, si ¿es posible desarrollar una conciencia crítica y de cambio desde la religiosidad popular o ésta se convierte siempre en un lastre que debe ser superado? Y si ¿no habrá que distinguir entre esta religiosidad y un cristianismo liberador y auténtico, con el cual se identifica la teología de la liberación?”<sup>16</sup>.

Los cuestionamientos son anteriores a la teología de la liberación propiamente tal. Ya en la década de los cincuenta encontramos las primeras valoraciones sistemáticas sobre el denominado catolicismo popular, realizado principalmente por sociólogos y pastoralistas, quienes sostuvieron un juicio negativo. Aquella crítica no estaba dada por una perspectiva de liberación, sino por la idea de suscitar movimientos y comunidades de elites, comprometidas con un cristianismo calificado de adulto. Esta misma orientación siguieron años más tarde los pioneros de la teología de la liberación.

Para una mejor comprensión en este punto de nuestro recorrido, requerimos de una breve contextualización histórica. Las jóvenes repúblicas latinoamericanas nacidas en el siglo XIX bebieron de las ideas europeas de los ilustrados, con una presencia cada vez más fuerte de las ideas liberales, lo que, a su vez, se vio reforzado con el desarrollo del socialismo y el marxismo. Estas ideas ilustradas con su creciente desprecio por las expresiones religiosas de las masas, la exaltación de los valores intelectuales y de la burguesía europea, acompañados del consecuente desprecio de las culturas y de los valores del pueblo, pretendieron introducir en este pueblo los primeros gérmenes de pluralismo<sup>17</sup>. Todo esto fue configurando una suerte de dicotomía en la fisonomía cultural de las nuevas repúblicas que quedaban marcadas por una cultura dominante, más bien elitista, liberal

<sup>16</sup> Cf. S. GALILEA, “La religiosidad popular en la teología de la liberación Latinoamericana”, 372.

<sup>17</sup> Cf., R. POBLETE, “Secularización en América Latina”, en: EQUIPO SELADOC, *Pa-norama de la teología latinoamericana I*, Sígueme, Salamanca 1975, 46. (original en *Mensaje* 21 (1972) 521-530).

e ilustrada y una cultura popular dominada y marginal, muy religiosa y acrítica. Esta situación se vio complejizada con la llegada a Latinoamérica a fines del siglo XIX de nuevas congregaciones religiosas que introdujeron nuevas devociones, todo lo cual significó un despertar religioso popular, pero de significado ambiguo puesto que no fue acompañado de un proceso evangelizador propiamente tal<sup>18</sup>.

Hasta bastante entrado el siglo XX se fomentó una religiosidad sin crítica y sin buscar una educación de la fe, lo que llevó a un cuestionamiento del ejercicio pastoral y una mirada crítica de la religiosidad popular. Esta situación, paradójicamente, en vez de fomentar su estudio y búsqueda de posibilidades, implicó un abandono de ella a su suerte. Tanto así, que se comenzó a hablar de pastoral de elites, es decir, de la formación intensiva de pequeños grupos evangelizados y formados, que luego influyeran en la masa.

La relación entre pastoral de elites y popular recién alcanzó su equilibrio eclesial con la segunda Asamblea General del Episcopado Latinoamericano, celebrado en Medellín en 1968. Ésta concibió la pastoral de elites y las pastorales populares como complementarias y convergentes<sup>19</sup>. Para S. Galilea los factores que posibilitaron este proceso fueron: la ampliación de la perspectiva eclesiológica que procura integrar la dimensión de una Iglesia entendida como Pueblo (Iglesia de los pobres) y su perspectiva histórica, es decir, encarnada en una realidad histórica determinada y llamada a ser fermento en ella<sup>20</sup>.

Podemos ver en la evolución teológica de Juan Luis Segundo<sup>21</sup> un ejemplo claro del proceso del que estamos dando cuenta. Para este autor, el

<sup>18</sup> S. GALILEA, *Religiosidad Popular y pastoral Hispano- Americana*, 28.

<sup>19</sup> Cf., CELAM, *Documento de Medellín*, Paulinas, Buenos Aires 1968, n° 1-15 (Pastoral Popular) y n° 1-2 (Pastoral de Élités).

<sup>20</sup> S. GALILEA, *Religiosidad Popular y pastoral Hispano- Americana*, 30.

<sup>21</sup> Cf. J. L. SEGUNDO, *Esa comunidad llamada Iglesia*, Lohé, Buenos Aires 1966; del mismo autor, *La Pastoral Latinoamericana. Sus motivos ocultos*, Centro Fabro, Montevideo 1972, *Liberación de la Teología*, Lohé, Buenos Aires 1973; y, *Teología Abierta para el laico Adulto I-V*, Centro Fabro, Montevideo 1968. Para una visión de conjunto de la relación y diferencias entre el pensamiento de J.L Segundo y otros teólogos de la liberación ver: G. SAUERWALD, *Reconocimiento y Liberación: Alex Honneth y el pensamiento latinoamericano*, Verlag, Berlín 2008, especialmente el capítulo 9 "Liberación de la Teología", 169-183.

cambio cualitativo que requería el cristianismo de aquellos años en América Latina era el de movilizarse hacia una fe adulta y madura, esto implicaba una interpretación teológica y pastoral que no podía ser masiva, sino la formación de una minoría cristiana consciente y comprometida<sup>22</sup>.

En su obra *Liberación de la teología* propone una metodología para una teología más liberadora, donde es muy crítico con la religiosidad popular haciéndose eco de las críticas típicas de las que hemos dado cuenta, es decir, de ser ambigua y conformista. No obstante, en la segunda edición de su *Teología abierta para el laico adulto*<sup>23</sup> reconoce en aquellos comienzos de la teología de la liberación una teología muy ideologizada, con una mirada crítica de la fe cristiana popular por considerarla muy cargada de elementos mágicos<sup>24</sup> y necesitada de una desmitologización. J. L. Segundo cambió su pensamiento y vio en la religiosidad popular una esperanza de liberación real y en el cristianismo popular (así lo llama) un contrapeso a la secularización moderna<sup>25</sup>.

Segundo Galilea mostró al iniciarse la década del ochenta que la valoración positiva de la religiosidad popular llevó a abandonar la pastoral de elite y a una preocupación por la masa popular: “las comunidades cristianas descubren por un lado que su razón de ser es la misión en la masa, en el pueblo dejado; por otro lado, descubren que la religiosidad popular sigue presente en ellos (cf. DP 455)... este proceso de maduración ha cristalizado en lo que es tal vez la intuición fundamental de la pastoral actual: la inserción en el Pueblo, la evangelización y liberación de los pobres, que acercó los evangelizadores a su pueblo, les ayudó a descubrir sus valores, a comprender sus ambigüedades, en fin, a respetarlo verdaderamente. De ahí la reivindicación de la religiosidad de ese pueblo y su aceptación, a la vez, respetuosa y crítica... una Iglesia de los pobres que no asume su religiosidad sería un contrasentido”. Nace entonces la propuesta de que “la evangelización de la religiosidad popular debe estar unida al proyecto cultural y social de la liberación cristiana de los pueblos hispanoamericanos”.

<sup>22</sup> Por ejemplo ver: J. L. SEGUNDO, *Acción pastoral latinoamericana. Sus motivos ocultos*, Lohé, Buenos Aires 1972, y *Masas y minorías*, Lohé, Buenos Aires 1973.

<sup>23</sup> Cf. J. L. SEGUNDO, *Teología abierta para el laico adulto* I-V, Cristiandad, Madrid 1983ss.

<sup>24</sup> J. L. SEGUNDO, *Teología abierta...*, 22.

<sup>25</sup> J. L. SEGUNDO, *Teología abierta...*, 23.

Este enriquecimiento teológico-pastoral pudo realizarse gracias a la concurrencia, tanto de la opción por los pobres proveniente de una espiritualidad de la liberación, como por la incorporación de mediaciones en una perspectiva más antropológica-cultural de los análisis de la situación concreta de la Iglesia en Latinoamérica. Ambos permitieron rescatar el concepto de cultura y, con ello, la necesidad de su evangelización.

Todo esto se vio reforzado con la buena acogida en Latinoamérica de la Encíclica *Evangelii nuntiandi* (1975), la cual permitió fijar la mirada en la cultura popular y las culturas minoritarias, como asimismo, la reivindicación de la religiosidad popular. También posibilitó la crítica a la élite y la cultura dominante, por percibir las como una nueva forma de dominación cultural. Será en la Asamblea de Puebla donde converjan todos los elementos.

Frente a las primeras caracterizaciones de la religiosidad popular como religiosidad de la pobreza, vista ésta con desprecio por ser ya alienante, ya acrítica, conformista o esclavizadora, comienza a pensarse en que esta religiosidad en cuanto expresión de identidad cultural puede tener un sentido sapiencial que no la hace necesariamente susceptible de enjuiciamientos en perspectiva ilustrada o elitista. Se cae en la cuenta que el juicio debe venir de su conformidad con el Evangelio y no con la cultura dominante. De ahí la propuesta de una pastoral popular y de evangelización de la religiosidad popular, de modo que “ayude a liberar a toda religiosidad de sus esclavitudes inherentes. La liberación que nos deja Jesucristo es también una liberación religiosa, de las servidumbres del temor y del ritualismo formal”.

Una de las claves de interpretación del cambio y que apunta a uno de los centros más importantes de la teología de la liberación, la ofrece nuevamente S. Galilea cuando, al describir la nueva religiosidad del hombre urbano, dice: “(el hombre urbano) requiere un cristianismo donde la religiosidad no sea percibida tan exclusivamente como una necesidad del hombre, sino como una intervención en la historia de Dios que busca al hombre para asociarlo a su creación y a su utopía de fraternidad y liberación”<sup>26</sup>. En efecto, la movilización de grandes masas populares com-

<sup>26</sup> S. GALILEA, *Religiosidad popular y pastoral hispano-americana*, 9, 62, 61 y 21, respectivamente.

prometidas con cambios sociales ayudó a que la teología de la liberación fijara la mirada más en las mediaciones histórico-culturales, acentuado el aporte de las ciencias humanas sintéticas y hermenéuticas, matizando las socio-económicas (de influencias marxistas)<sup>27</sup>. Cobrando en aquello gran importancia la categoría de Pueblo de Dios<sup>28</sup> (pueblo-nación: en el caso de la rama teológica argentina)<sup>29</sup> que desde los tiempos de la conquista y pasando por las ideas ilustradas, liberales y las elites intelectuales urbanas, estaba más bien subyugada y desprestigiada. Cambiada la situación, el Pueblo pasó a considerarse como el agente liberador por excelencia: “y con el pueblo pasa a ser también liberador lo popular, incluso la religión. Se trata de que el pobre ha preservado valores esenciales de la convivencia humana... el teólogo que se precie de tal debe ponerse al servicio de ese pueblo pobre del continente”<sup>30</sup>.

La categoría de pueblo popular la definía Lucio Gera de la siguiente manera: “popular es lo propio de un pueblo... un pueblo es un sujeto

<sup>27</sup> Cf., J. C. SCANNONE, “Cambio de paradigma en la teología latinoamericana de la liberación. Del análisis socioeconómico y cultural”, *Medellín* 96 (1998) 637-658. A juicio de Scannone, también habría influido la filosofía de la liberación, especialmente las reflexiones del mismo Scannone y de Enrique Dussel al integrar las categorías del mundo y la diferencia de Heidegger, como también la de alteridad de Levinas. Al respecto ver: AAVV., *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Bonum, Buenos Aires 1973; También, del mismo grupo de autores, *Cultura popular y filosofía de la liberación*, Bonum, Buenos Aires 1975. Para una visión actual de la panorámica de la filosofía de la liberación y bibliografía, ver: J. C. SCANNONE, “La filosofía de la liberación: historia, características, vigencia actual”, *Teología y Vida* 1-2, vol. 50 (2009) 59-73; A. GONZÁLEZ, “El significado filosófico de la teología de la liberación”, *Miscelánea Comillas* 98 (1993) 149-166.

<sup>28</sup> Al respecto ver: L. GERA, “Pueblo, Religión del Pueblo e Iglesia”, *Teología* 27-28 (1976) 99-123; M. ARIAS, “El concepto de pueblo como base para la elaboración de una teología de la liberación”, *Teología y Vida* 26 (1985) 75-84; S. POLI, “La teología del Pueblo. Génesis y perspectivas”, *Nuevas Voces* 3 (1990) 1-22; C. GALLI, “La recepción latinoamericana de la teología conciliar de Pueblo de Dios”, *Medellín* 86 (1996) 69-119, también, *El Pueblo de Dios en los pueblos del mundo. Catolicidad, encarnación e intercambio en la eclesiología actual*, UCA, Buenos Aires 1993, tesis doctoral dirigida por Lucio Gera.

<sup>29</sup> Cf. CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA, “Documento de San Miguel” (1969), en: CEA, *Documentos del Episcopado Argentino 1965-1981*, Claretiana, Buenos Aires 1982, 66-101; L. GERA, “Pueblo, Religión del Pueblo e Iglesia”, *Teología* 27-28 (1976) 99-123, también, “Cultura y dependencia a la luz de la reflexión teológica”, *Stromata* 30 (1974) 11-64.

<sup>30</sup> J. L. SEGUNDO, “*Teología Abierta...*” 23.

colectivo, esto es, una forma específica de comunidad. Es entonces una pluralidad de individuos, una multitud reducida a unidad: unificada y (relativamente) totalizada” y frente a la pregunta de si hay un solo pueblo o muchos en Latinoamérica, se inclina por la tesis de que “existe un subsuelo de la conciencia latinoamericana, una voluntad común de estar unidos en un mismo pueblo y en la común aspiración a la plena autodeterminación (liberación)... La tesis puede ser entendida no en el sentido de negar la existencia de minorías culturales, sino de afirmar la existencia de una cultura (mestiza, mezclada o acrisolada) como cultura dominante o generalizada en América Latina; más aún, como el eje dinámico y unificador por donde pasa la historia futura”.

El próximo paso fue clarificar lo que se entendía por religión, su relación con la cultura y, finalmente, la relación de la Iglesia con la religión del pueblo. Para Gera la religión “designa el hecho de sentirnos referidos a lo sagrado (a Dios, y en general, al mundo de lo divino), y al modo como ponemos en práctica esa conciencia de estar referidos a semejante objeto”. Lucio Gera destaca dos aspectos de la religión, uno interno, es decir, la vivencia, la representación de lo divino y la actitud frente a él. En este caso, a partir de la revelación y la fe sería posible un reconocimiento y asunción del conocimiento natural de Dios, con las consiguientes tonalidades afectivas y posturas voluntariamente adoptadas. Y otra externa, dada por el conjunto de medios exteriores religiosos organizados e instituidos (por autoridad o costumbre) que incluyen, tanto las palabras (formulas, profesiones de creencia, etc.), como el rito y la conducta ética. Frente a este aspecto externo, la revelación y la fe deberían plantearse el tema de si éstas son posibles de ser asumidas.

Ahora bien, la relación con la cultura se establece porque la religión pone al hombre frente a la situación y a la pregunta por lo último, por el límite; entonces “la postura que el hombre adopte frente a lo último es la que sostendrá y marcará con su sello la totalidad de la cultura... pueden ser actitudes de fatalismo o de una difícil e interrogante espera e incertidumbre; las de la magia o de la humilde creación; las de la hybris o de la serena aceptación de su propio proporción humana. En todo caso, esas actitudes, auténtica o pervertidamente religiosas, son la substancia de su cultura”.

Finalmente, sobre la relación entre Iglesia y religiosidad del pueblo, piensa Gera que la fe cristiana debe encarnarse en la religión del pueblo,

ya que, así como las religiones necesitan de Cristo y de la fe cristiana, para ser sanadas y redimidas, la fe cristiana requeriría la religión como punto de inserción y modo para poder expresarse humanamente. Este pensamiento le lleva a oponerse a la tesis que hace incompatible la fe y la religión. El piensa que aunque se distinguen, en cuanto a que la fe es fruto de la revelación y no de la religión, no deben entenderse como contradictorias. Sintetizando, nos dirá Gera: “no solamente podemos descubrir en esa religiosidad semillas del Verbo, en el sentido de bienes y valores de carácter religioso o moral meramente natural, sino también elementos orgánicos de un verdadero cristianismo e impulsos y aspiraciones que nacen de la fe cristiana. Esta persuasión no significa desconocer la existencia de minorías religiosas no cristianas y no católicas, a las que hemos de reconocer fraternalmente y asumir solidariamente. La afirmación de la existencia de una auténtica fe cristiana en nuestros pueblos, aunque en muchos casos imperfecta o no suficientemente instruida catequéticamente, nos parece el presupuesto fundamental para toda elaboración de un programa de acción pastoral”<sup>31</sup>.

Hubo entonces un cambio de acentuación, si antes el catolicismo o religiosidad popular era considerado como enajenante, reaccionario y un freno para la liberación<sup>32</sup>, el pensamiento evolucionó hasta catalogarse a sí misma la teología de la liberación como reformista, pero no popular. Ésta estaba más bien orientada a una clase media occidentalizada, elitista y secularizada, dándole con ello la espalda a su propio pueblo pobre y religioso: “Por ende la teología de la liberación va a desentenderse desde entonces de ese reformismo basado en la crítica interna de la teología, para aceptar el discipulado del pobre”<sup>33</sup>.

Por otra parte, J.C. Scannone reivindica la identificación de la teología de la liberación con una teología profética, como interpretación de la situación latinoamericana a la luz de la Palabra de Dios y, por lo tanto, especialmente sensible a la desideologización de las teologías que adoptan sin saberlo la ideología de la cultura dominante. Desde esta perspectiva la teología de la liberación hizo un proceso que llevó a una autocrítica, que

<sup>31</sup> L. GERA, “Pueblo, Religión del Pueblo e Iglesia”, 104, 107, 115, 115, 116 y 122-123, respectivamente.

<sup>32</sup> S. GALILEA, “La fe como principio crítico...”, 152.

<sup>33</sup> J. L. SEGUNDO, “Teología Abierta...”, 23.

le permitió reconocer en el pueblo latinoamericano y en su historia una cultura propia popular, una sabiduría popular, que puede ser explicitada por la teología de modo que descubra un logos o racionalidad sapiencial en esa cultura popular y que no es, necesariamente, el logos de la modernidad ilustrada, ni se ajusta a los cánones de la razón técnico-instrumental. Tampoco se puede caracterizar negativamente como mero sincretismo, ni como subproducto sociocultural de una alienación socioeconómica, ni por cierto influjo protestante contraponerla con la fe, reproduciendo la polarización entre religión y fe<sup>34</sup>.

El asunto no sería buscar cuál cristianismo es el verdadero, si el elitista-burgués o el popular: “religión burguesa como religión capturada y neutralizada por la burguesía, impregnada por evidencias del mundo burgués (división de clases, relaciones de cambio como relaciones humanas, dinero como medio universal de comunicación, etc.) o religión del pueblo, como articulación religiosa de su experiencia de sufrimiento y de lucha, como religión que cuestiona las evidencias cosificadas, que no es ética ni políticamente neutral frente a la opresión y que toma partido por el oprimido”<sup>35</sup>, ya que esto mismo nos pondría en la búsqueda de una solución que se decidiría en el plano teórico. Más bien, la cuestión se resolvería en el plano histórico, en la práctica de los sujetos concretos de la Iglesia, porque el tipo de cristianismo existente en una sociedad sería el resultado de un tipo concreto de anuncio del mensaje cristiano, esto es lo que debe llevar a revisar las prácticas y estructuras eclesiales, de modo que no se dé la situación de que el pueblo viva un cristianismo (catolicismo) popular y la Iglesia sea de una elite. La convergencia se encontraría en que la opción por lo pobres (que viven esa fe como religiosidad popular) y su liberación, no es sólo una opción política, sino sobre todo de fe. Mística y política constituirían dos dimensiones de la experiencia concreta del amor al prójimo<sup>36</sup>, todo lo cual se plasmó en una espiritualidad de la liberación<sup>37</sup>. Por

<sup>34</sup> J. C. SCANNONE, *Teología de la Liberación y praxis popular*, 56, 72-73.

<sup>35</sup> F. CASTILLO, “¿Religión burguesa o popular?”, *Concilium* 145 (1979) 212.

<sup>36</sup> F. CASTILLO, “¿Religión burguesa o popular?”, 217- 219. En este punto coincide mucho con la postura de toda la obra de Segundo Galilea, para ver esto: P. MERINO, “Homenaje a una persona y obra: Segundo Galilea discípulo y misionero de Jesucristo”, *Medellín* 135 (2008) 541-557.

<sup>37</sup> Cf., P. MERINO, *Teología latinoamericana y pluralismo religioso*.

eso, la evangelización de la religiosidad popular no trataría de purificar la religión para hacerla coincidir con la religión oficial de las elites, sino que fue necesario entender la evangelización como un proceso que une el anuncio y la práctica, en el que ésta posee el papel decisivo. La evangelización de la religiosidad popular que sea reflejo de la opción por los pobres es una evangelización desde el lugar de los pobres. En concreto, F. Castillo habla de hacerse Iglesia del Pueblo<sup>38</sup>.

Otra pista para el cambio que se dio en la propia teología de la liberación la encontramos en continuidad con la toma de conciencia<sup>39</sup> de la situación latinoamericana y su teología pastoral. La toma de conciencia hizo pasar de una teología del progreso<sup>40</sup>, más bien influida por perspectivas no latinoamericanas, a una de la Liberación, que si bien en un primer momento también tenía fuertes influjos ilustrados, poco a poco y a la vez que se enriquecía la perspectiva evangélica por sobre la ideológica, permitió descubrir en la cultura religiosa latinoamericana un potencial liberador y una identidad propia<sup>41</sup>.

### 3. La religiosidad popular versus la secularización

El cambio de conciencia y de práctica que tuvieron teólogos de la liberación, en el sentido de abandonar una práctica pastoral de elite y de considerar su originaria actitud como ella misma incoherente, implicó la ruptura con una forma de hacer teología muy influenciada por planteamientos más bien protestantes y norte atlánticos, siempre muy críticos con la religiosidad popular. Gustavo Gutiérrez ha descrito este proceso y se alejó

<sup>38</sup> F. CASTILLO, “¿Religión burguesa o popular?”, 221.

<sup>39</sup> Recordemos el influyente libro del chileno R. MUÑOZ, *Nueva conciencia de la Iglesia en América Latina*, Nueva Universidad PUC, Santiago de Chile 1973. Esta nueva conciencia habría abarcado a toda la Iglesia latinoamericana con las Conferencias de Medellín y Puebla, ver A. METHOL, “La ruptura de la cristiandad Indiana”, 384-410.

<sup>40</sup> Cf. A. DE NICOLÁS, *Teología del progreso. Génesis y desarrollo en los teólogos católicos contemporáneos*, Sígueme, Salamanca 1972.

<sup>41</sup> En esto ha sido muy importante, como hemos señalado, el influjo de la Asamblea del Episcopado en Medellín y los aportes, entre otros, de Segundo Galilea y Juan Carlos Scannone.

de aquellos planteamientos en su obra *La fuerza histórica de los pobres* (1979). Piensa que aquellas teologías serían herederas de una concepción burguesa elitista e ilustrada, que tiene como premisa la afirmación de que las masas populares se hunden en la superstición y en la ignorancia, las cuales hay que combatir, porque niegan la racionalidad científica y la libertad<sup>42</sup>, como asimismo, porque no dan cuenta de la situación actual del hombre creyente, que tendría que aprender a vivir un cristianismo a-religioso.

Podríamos caracterizar la crítica que la teología de la liberación comenzó a hacer de sus orígenes relacionados con aquellas teologías de la siguiente manera: “El burgués no creyente, ateo o escéptico será el interlocutor privilegiado de la teología moderna”<sup>43</sup>, en cambio, para la teología de la liberación, crítica de sí misma, identifica en los pobres creyentes el sujeto de la liberación. Las diferentes teologías, que Gutiérrez llama en su conjunto progresistas, serán herederas de una u otra forma concepciones que desdeñan la religión popular. Gutiérrez hace en aquella obra algunas valoraciones diferentes de aportes de K. Barth, P. Tillich y D. Bonhoeffer.

Para Gutiérrez, de los tres fue Tillich quien más se ocupó del tema de la religión en sí y le concedió un lugar en la vida del hombre moderno. No obstante, fueron Barth y Bonhoeffer quienes tuvieron mayor acogida en América Latina. Barth había opuesto fe y religión, lo que Bonhoeffer consideró inadecuado e insuficiente para una interpretación no religiosa de los conceptos teológicos. Lo propio de la posición de Bonhoeffer no fue negar la distinción entre fe y religión, sino considerar que la crítica a ésta no fue llevada hasta sus últimas consecuencias<sup>44</sup>. La cuestión era cómo hablar de Dios en un mundo adulto, qué es el cristianismo y quién es Cristo. Esto implicaba para Bonhoeffer romper con un lenguaje metafísico e individualista, que más bien sacarían al hombre y a Dios del mundo y de lo público. Gutiérrez resume las diferencias entre Barth y Bonhoeffer de la siguiente manera: “para Barth la religión es el resultado del esfuerzo hu-

<sup>42</sup> Cf., G. GUTIÉRREZ, “Teología desde el reverso de la historia”, en: G. GUTIÉRREZ, *La fuerza histórica de los pobres*, CEP, Lima 1979, p. 321.

<sup>43</sup> G. GUTIÉRREZ, “Teología desde el reverso de la historia”, 322.

<sup>44</sup> Cf., G. GUTIÉRREZ, “Los límites de la teología moderna. Un texto de Bonhoeffer”, en: G. GUTIÉRREZ, *La fuerza histórica de los pobres*, 403.

mano... si se le toma como punto de partida (como hacía Schleiermacher) es imposible llegar a alcanzar al Dios de la Biblia. Para Bonhöffer la interpretación religiosa del cristianismo es algo históricamente situado, fenómeno occidental, hoy superado por la madurez de la humanidad... Pero hay otra gran diferencia. Para Barth la religión es en cierto modo un intento de apoderarse de Dios. Para Bonhöffer se trata más bien de una manera de entender a Dios como dominador de la persona humana<sup>45</sup>. Este es el meollo de la cuestión. Para Bonhöffer Dios es el Dios de Jesucristo, aquel que nos salva por su sufrimiento. Dios es el Dios sufriente, creer en Él es participar de su debilidad. De ahí la necesidad de una fe a-religiosa.

Según Gutiérrez, aunque esta línea de reflexión llevó a Bonhöffer a una valoración del sufrimiento y de los que sufren, no le dio tiempo para avanzar hacia el reconocimiento de la responsabilidad histórica, social y económica de ese pensamiento: “pensar dentro de la mentalidad moderna sin asumir teológicamente que ella ha acompañado y justificado un proceso histórico creador de un nuevo mundo de despojo e injusticia no da más. Ignorar en la reflexión teológica que el llamado espíritu moderno, interlocutor de la teología progresista es reflejo, en buena parte, de la ideología de la sociedad capitalista y burguesa, sólo permite combates de retaguardia con los restos de un mundo en descomposición<sup>46</sup>.”

Gutiérrez le concede a Barth el haber vislumbrado la importancia del pobre y su sufrimiento, lo que le hizo tener una sensibilidad que le mantuvo atento y crítico al aburguesamiento del Evangelio. Es interesante constatar lo que Gutiérrez concluye al terminar su reflexión sobre ambos autores: “Una vez más un profundo sentido de Dios conduce a una nueva sensibilidad hacia el pobre, sus carencias e incluso las expresiones de su fe en Dios<sup>47</sup>.”

<sup>45</sup> G. GUTIÉRREZ, “Los límites de la teología moderna...”, 408-409. Gutiérrez aporta en el escrito abundantes citas de Bonhöffer, Barth y otros teólogos protestantes.

<sup>46</sup> G. GUTIÉRREZ, “Los límites de la teología moderna...”, 410-411. Más o menos lo mismo planteó: J. COMBLIN, “El tema de la Liberación en el pensamiento cristiano latinoamericano”, en: EQUIPO SELADOC, *Panorama de la Teología Latinoamericana I*, Sígueme, Salamanca 1975, 229-245. (original en: *Perspectivas de Diálogo 7* (1972) 105-114).

<sup>47</sup> G. GUTIÉRREZ, “Los límites de la teología moderna...”, 412.

Anótense dos cosas que a mi juicio son gravitantes para comprender correctamente la evolución de la teología de la liberación: a).- La experiencia de Dios sería el punto de partida (mística-espiritualidad); b).- Le sigue la centralidad de la historia (compromiso). Ambos permiten valorar críticamente, sea positiva o negativamente, la fe y las expresiones concretas del pueblo (su cultura y su religiosidad, por ejemplo).

Desde un punto de partida bíblico y desde la experiencia de Dios en la tradición propia latinoamericana, se posibilitó un cambio de perspectiva que valoró la situación histórica del pueblo creyente. Esto supuso superar los esquemas teológicos heredados de teologías llamadas progresistas (o modernas). También superar, como ya hemos mencionado páginas arriba, las meras mediaciones socio-económicas, para incluir otras que permitieron superar el reduccionismo elitista-ilustrado-burgués; de modo tal que la cultura popular y la religiosidad popular tuvieran un papel importante en orden a superar la hegemonía de una cultura dominante y una forma secularizada de entender la vida.

¿Cómo fue asumida la relación entre secularización y religiosidad popular por parte del resto de la teología y pastoral latinoamericana y la influencia mutua con la teología de la liberación?

Segundo Galilea resume muy bien la valoración de la religiosidad popular que se comenzó a hacer en Latinoamérica, especialmente después de Medellín y que tuvo en Puebla<sup>48</sup> su culmen: “en la sociedad secularizada, el catolicismo popular es un grito que recuerda el primado de lo religioso en toda cultura. Es un testimonio de que Dios no ha muerto, que la persona y la sociedad necesitan a Dios”<sup>49</sup>. La misma idea tiene G. Gutiérrez: “(por lo leído en el documento preparatorio a Puebla) se va introduciendo el tema de la religión en sí misma, debido a los retos del cambio de un mundo rural a otro cada vez más urbano y por ende industrial, con el problema de la secularización como tema clave”<sup>50</sup>.

<sup>48</sup> Al respecto presenta una visión sintética y profunda, J. ALLIENDE, “¿Un Bogotazo en la religiosidad popular? Opinión sobre el Documento Iglesia y religiosidad popular en América Latina”, *Medellín* 10 (1977) 211-221.

<sup>49</sup> S. GALILEA, *Religiosidad popular y pastoral hispano-americana*, Centro Católico de Pastoral para Hispanos del Nordeste, Nueva York 1981, 19.

<sup>50</sup> G. GUTIÉRREZ, *La fuerza histórica de los pobres*, 189.

Ciertamente esto no estuvo libre de polémicas, puesto que el cambio de acentos, en opinión de la teología de la liberación, supondría el peligro de quitarle importancia a la realidad de injusticia social, pobreza y desigualdad, a favor de encarar el tema del secularismo como el peligro y cuestionamiento más radical a la fe, esto mismo implicó que se le diera mayor importancia al tema de la cultura (cristiana)<sup>51</sup>. La Iglesia Latinoamericana acogió activamente las directrices de la *Gaudium et Spes*; sabemos que la Asamblea de Medellín fue la instancia en que los obispos se reunieron para establecer la aplicación del Concilio a Latinoamérica y el Caribe. La justa autonomía de la realidad terrena de que hablaba el Concilio (GS 36), permitía diferenciar secularización de secularismo. La primera permite mantener lo sagrado y lo trascendente en la justa relación con lo profano, porque no elimina ni hace superflua la relación con Dios, dejando lugar a la religión. El segundo, en cambio, elimina toda relación y encierra al mundo y al hombre en sí mismo. La secularización deja entonces lugar a una evangelizada religiosidad popular, el secularismo en cambio la elimina por reducirla a una simple magia, pregonando, además, un profundo proceso de desacralización y desmitificación. El Documento de Puebla<sup>52</sup> acogió la preocupación por los síntomas de secularización.

La actitud de los teólogos de la liberación respecto de la religión en sí, siguió en un comienzo, como ya hemos señalado, una dirección más cercana a una visión secularista. Esto mismo hizo que hubiera un enfrentamiento entre ellos y teólogos y pastores que tenían una mirada distinta. Dentro de los más destacados se encuentran Boaventura Kloppenburg<sup>53</sup> y Alfonso López Trujillo<sup>54</sup>, ambos advirtieron síntomas en América Lati-

<sup>51</sup> G. GUTIÉRREZ, *La fuerza histórica de los pobres*, 156; 192.

<sup>52</sup> Una excelente panorámica de lo que significó Puebla para la reflexión teológica se encuentra en: EQUIPO SELADOC, *Panorama de la teología latinoamericana V (Puebla)*, Sígueme, Salamanca 1981.

<sup>53</sup> Destaca la obra, ya citada, de B. KLOPPENBURG, *El cristiano secularizado*. En ella el autor hace un acabado estudio de la secularización y de la doctrina católica sobre ella, especialmente a la luz del Concilio.

<sup>54</sup> A. LÓPEZ TRUJILLO, "Secularismo, liberación y ateísmo", *Javeriana* 370 (1970) 553-567. También, *De Medellín a Puebla*, BAC, Madrid 1982; y, *Teología Liberadora en América Latina*, Paulinas, Bogotá 1974, especialmente el capítulo "El desafío de la secularización".

na de una secularización que debía enfrentarse antes de que derivara en secularismo<sup>55</sup> y, a la vez, fueron fuertes detractores de la teología de la liberación.

Kloppenbug había advertido agudamente que: “la crisis de lo sagrado puede desembocar en crisis de religiosidad; la crisis de religiosidad puede parar en crisis de religión; y la crisis de religión puede terminar en crisis de fe. Por eso mismo, cuando deseamos la muerte de lo sagrado, debemos proceder con cautela y respeto para no provocar reacciones en cadena. La desacralización, incluso buena y legítima, podría llevar al ateísmo. La muerte de lo sagrado, bien orientada y llevada, es en realidad una purificación de la religiosidad y, por consiguiente, no lleva necesariamente a la muerte de la religión o, como dicen ahora, a la muerte de Dios. En un mundo desacralizado los cristianos tienen más oportunidad de vivir su fe de modo más auténtico y más humano (sigue una larga cita de GS 7)”. En este sentido, la desacralización entendida como secularización y no como secularismo, conlleva un proceso de liberación<sup>56</sup>.

Curiosamente se produjo un inesperado punto de encuentro entre los teólogos de la liberación que estaban valorando positivamente la religiosidad popular y estos críticos de la teología de la liberación; los primeros por el posible potencial liberador de la religión en sí y por ser constitutiva de los sujetos de la liberación; los segundos, por considerarla una reserva continental y de identidad propia, frente a los avances del secularismo, esta última como mentalidad más bien ajena al espíritu eminentemente religioso de América Latina<sup>57</sup>.

Todo esto tuvo como consecuencia que en el documento de Puebla, el tema de la religiosidad popular tuviera un lugar destacado y muy unido

<sup>55</sup> Podemos tener una panorámica de ambos autores y de toda su relación con la Teología de la Liberación y de la transición entre Medellín y Puebla en: J. I. SARANYANA, “La recepción de Medellín en la historiografía colombiana”, *Anuario de la Historia de la Iglesia* 14 (2005) 177-199.

<sup>56</sup> Cfr., B. KLOPPENBURG, *El cristiano secularizado...*, 26; 35-41.

<sup>57</sup> Mayores datos acerca de cómo era tratado el tema de la fe popular por parte del magisterio y los teólogos latinoamericanos en aquellos años, los aporta: M. ARIAS, *Religiosidad y fe en América Latina*; y en: “La religión del Pueblo. Documentos del Magisterio”, *Medellín* 11 (1977).

al tema de la evangelización<sup>58</sup>. El documento de Puebla define la religiosidad popular como: “el conjunto de hondas creencias selladas por Dios, de las actitudes básicas que de esas convicciones derivan y las expresiones que las manifiestan. Se trata de la forma o de la existencia cultural que la religión adopta en un pueblo determinado. La religión del pueblo latinoamericano, en su forma cultural más característica, es expresión de la fe católica. Es un catolicismo popular”<sup>59</sup>. Para Puebla la religiosidad popular expresa la identidad de un pueblo y ofrece un lugar privilegiado a la evangelización<sup>60</sup>. Esto en clara concordancia con las directrices de la *Evangelii nuntiandi*. Esta positiva valoración de la religiosidad popular no ha cegado a los obispos reunidos en Puebla, quienes también han advertido de sus ambigüedades y peligros, tales como: falta de pertenencia a la Iglesia; desvinculación o divorcio entre fe y vida; el hecho que en muchos casos no conduce a la acogida de los sacramentos; una exagerada valoración del culto a los santos con desmedro del conocimiento de Jesucristo y su misterio; su idea deformada de Dios; su concepto utilitario de ciertas formas de piedad; etc.<sup>61</sup>.

En este sentido, Puebla busca armonizar progreso con identidad y advierte de las amenazas que enfrentaba la religiosidad del pueblo: el consumismo; las sectas; las religiones orientales y agnósticas; las manipulaciones ideológicas, económicas, sociales y políticas; los mesianismos políticos secularizados; el desarraigo y la proletización urbana a consecuencia del cambio cultural<sup>62</sup>. Estas amenazas han sido parte de un proceso lento de secularización que hundiría sus raíces hasta fines del siglo XVIII y especialmente en el siglo XIX, cuando Latinoamérica sufrió el impacto del advenimiento de la civilización urbano industrial, con una pléyade de nuevas

<sup>58</sup> Destacan especialmente: CELAM, *Documento de Puebla*, Paulinas, Buenos Aires 1996, 250; 444-469. Para un estudio acabado de la religiosidad popular en Puebla ver: J. ALLIENDE, “Religiosidad popular en Puebla. Madurez de una reflexión”, en: EQUIPO SELADOC, *Panorama de la Teología Latinoamericana V*, Sígueme, Salamanca 1981, 473-504 (original en Revista *Medellín* 17-18 (1979) 92-114); D. IRARRÁZAVAL, “Medellín y Puebla: religiosidad popular”, en: EQUIPO SELADOC, *Panorama de la Teología Latinoamericana V*, 505-530. (original en *Páginas* 24 (1979) 31-49).

<sup>59</sup> DP, 444.

<sup>60</sup> DP, 250.

<sup>61</sup> DP, 914

<sup>62</sup> Cf., DP, 256.

ideologías que van desde el liberalismo, la tecnificación y su mentalidad de la eficiencia y la físico-matemática como únicas fuentes de la verdad y el progreso, la lucha de clases y el marxismo, la dependencia económica, racionalismo, etc.<sup>63</sup>. Todas estas amenazas que corren el peligro de transformarse en idolatrías, advertía Puebla, van configurando un carácter absoluto que desplazan al único Dios, por eso, se llama al discernimiento de los signos de los tiempos<sup>64</sup>, entre los cuales la religiosidad popular cobraba gran importancia. A tanto llega la valoración de la religiosidad popular del pueblo latinoamericano, que ven los obispos en su expresión un clamor por la verdadera liberación<sup>65</sup>, es decir, por ser arrancados de la mano de la idolatría y lo que esclaviza, para abrirse al único Dios de la vida.

#### 4. El potencial liberador de la religiosidad popular

El cambio de visión que sobre la religiosidad popular tuvo la teología de la liberación, poniéndose a la par con el resto de la pastoral latinoamericana<sup>66</sup>, materializado en las inmediateces de la Conferencia de Medellín a finales del sesenta y alcanzando su punto álgido en torno a Puebla, fue tan estrecha que Scannone llegó a decir: “el aporte universal de la teología latinoamericana en los últimos años puede quizás condensarse en dos conceptos: liberación y religión popular”<sup>67</sup>.

La tensión manifestada en torno a Puebla debido a que los teólogos de la liberación temieron que se produjera en sus conclusiones un desplazamiento del tema de la liberación por el de secularización, se apaciguó con la reflexión en torno al potencial liberador de la religiosidad popular y a la

<sup>63</sup> Cf., *DP*, 415-417.

<sup>64</sup> Cf., P. MERINO, “La categoría signos de los tiempos: sus significados e implicancias en el magisterio y en la teología católica”, *ATUCSC* 8.1 (2006) 65-167; en especial el capítulo 3 “Uso de la categoría signos de los tiempos en la teología latinoamericana”, 114-135.

<sup>65</sup> Cf., *DP*, 452-453.

<sup>66</sup> A. LÓPEZ TRUJILLO, “Religiosidad Popular en América Latina”, *Boletín CELAM* 109 (1976) 2SS; y *De Medellín a Puebla*; M. ARIAS, *Religiosidad y fe en América Latina*.

<sup>67</sup> J. C. SCANNONE, *Evangelización, cultura y teología*, Guadalupe, Buenos Aires 1990, 179.

importancia del sujeto (el pobre religioso) liberador. Asimismo, fue muy importante la ampliación del concepto liberación hacia uno de liberación integral que involucrara a todo el hombre y a todos los hombres, realizado a partir de un enriquecimiento bíblico y teológico-espiritual que matizó los aspectos ideológicos y metodológicos de algunos sectores y que denunciaran las Instrucciones vaticanas.

Dentro de los pioneros en advertir el potencial liberador que podía tener la religiosidad popular, por su importancia en la vida de los pueblos empobrecidos, destacó Lucio Gera<sup>68</sup>. Este teólogo argentino influyó mucho en el Documento de Puebla<sup>69</sup>, especialmente al unir evangelización y liberación entorno a las categorías de pueblo-cultura-religión<sup>70</sup>, alejándose con ello de los extremos que fluctuaban entre una teología secularista y otra sacralista<sup>71</sup>.

También destacan Raúl Vidales, Tohikuro Kudó<sup>72</sup> y Manuel Marzal. Pero sin duda, han sido de gran importancia para su sistematización y desarrollo, Segundo Galilea y Juan Carlos Scannone, a ellos se les fueron agregando otros, tales como Diego Irarrázaval<sup>73</sup>.

En páginas anteriores hemos dado cuenta de la importancia que tuvo

<sup>68</sup> Se puede ver una visión sistematizada de su aporte en: R. FERRARA - C. GALLI (coords.), *Presente y futuro de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera*, Paulinas, Buenos Aires 1997.

<sup>69</sup> Según el testimonio de J. Alliende, éste habría sido el redactor del capítulo de Puebla "Evangelización de la Cultura" (DP 385-433); Cf., J. ALLIENDE, "En torno a Puebla: Lucio Gera, vinculado vinculante", en: F. FERRARA - C. GALLI, *Presente y futuro de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera*, 142.

<sup>70</sup> Cf., L. GERA, "Pueblo, Religión del Pueblo e Iglesia", 99-123.

<sup>71</sup> Citado por J. C. SCANNONE, "Los aportes de Lucio Gera a la Teología en perspectiva Latinoamericana", en: V. AZCUY - C. GALLI - M. GONZÁLEZ (eds.), *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera. 1. Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)*, Ágape Libros, Buenos Aires 2006, 133.

<sup>72</sup> R. VIDALES, *Práctica religiosa y proyecto histórico. Hipótesis para un estudio de la religiosidad popular en América latina*, CEP, Lima 1975; T. KUDÓ, *La transformación religiosa peruana*, CEP, Lima 1983.

<sup>73</sup> Cf., J. C. SCANNONE, *Teología de la Liberación y praxis popular*; también, *Teología, cultura popular y discernimiento*, Sígueme, Salamanca 1977; F. BOASSO, *¿Qué es la pastoral popular?*, Patria Grande, Buenos Aires 1974; E. HEORNAERT, *Historia do catolicismo popular brasileiro*, Vozes, Petrópolis 1978; C. GALLI, "La recepción latinoamericana de la teología conciliar de Pueblo de Dios"; también su tesis doctoral dirigida por Lucio Gera: *El Pueblo de Dios en los pueblos del mundo. Catolicidad, encarnación e intercambio en la eclesiología actual*.

para la superación de la visión restrictiva de la religiosidad popular (reduccionismo marxista y burgués de un sector de la Teología de la Liberación), la llamada corriente de teología popular (Argentina) y la recepción latinoamericana de la categoría conciliar de Pueblo de Dios. Esta línea defendía que el constitutivo más hondo que identifica al pueblo es su cultura. Dentro de ésta se distinguió el catolicismo popular, término que es intercambiable con el de religiosidad popular cuando se entiende al catolicismo como el que mayoritariamente informa la religiosidad popular. L. Gera se preguntaba en la década del setenta: “dada la peculiar religiosidad del pueblo de América Latina, ¿cuál es la acción pastoral que, con respecto a él, ha de realizar la Iglesia?”<sup>74</sup>. Nótese cómo entonces ya se tiene en cuenta para la acción pastoral la especificidad cultural del pueblo latinoamericano, especialmente su religiosidad. A diferencia de la tónica que se daba en un principio, ahora la religiosidad es tomada en cuenta. El interlocutor no es el cristiano adulto (ilustrado), sino el cristiano religioso popular. Sobre su religiosidad se puede realizar un discernimiento, pero antes, hay que tomarlo en serio: “¿Cuál es la condición histórica en que el pueblo de América Latina, considerado en su religiosidad, estuvo y está ahora con respecto a la fe cristiana?”<sup>75</sup>.

La teología de la liberación inspiró en los pueblos latinoamericanos la conciencia de su dignidad, también ayudó a crear una conciencia crítica que alejó de la religiosidad la sombra de una falsa resignación y conformismo<sup>76</sup>. Poco a poco la visión que relegaba la religiosidad popular y le excluía un valor liberador, fueron catalogadas como ideas venidas de culturas del norte atlántico, propias de una modernidad ilustrada y secularizada, elitistas, ajenas y dominadoras. Por consiguiente, el proceso de liberación debería hacerse desde la cultura popular, en cuyo seno la religiosidad popular es parte principal. En síntesis: “la presunta incompatibilidad entre liberación y religiosidad es también criticada por juzgarla dominada por

<sup>74</sup> C. GALLI, “La recepción latinoamericana de la teología conciliar de Pueblo de Dios”, 99.

<sup>75</sup> C. GALLI, “La recepción latinoamericana de la teología conciliar de Pueblo de Dios”, 101.

<sup>76</sup> S. GALILEA, “La religiosidad popular en la teología de la liberación latinoamericana”, 372.

una noción ideológica de la liberación, opuesta a la liberación que parte del pueblo y de su cultura”<sup>77</sup>.

Ya sea por ver en la religiosidad popular un elemento constitutivo de la identidad de los pueblos latinoamericanos o porque ella constituye un factor de reserva contra la secularización que viene de fuera del continente, los teólogos de la liberación, los teólogos de sensibilidad pastoral y el magisterio latinoamericano coincidieron en valorarla positivamente. A la vez, concordaron en la necesidad de una evangelización liberadora de la religiosidad popular, todo lo cual quedó recogido en el Documento de Puebla y cuya tónica ha seguido hasta nuestros días<sup>78</sup>.

Se planteó entonces la necesidad de una pastoral popular que acompañara esta religiosidad. Y en esto se comprometieron fuertemente los teólogos de la liberación. Para Boasso la existencia de una pastoral popular pasa por la toma de conciencia que ha tenido la comunidad eclesial de que su praxis debe contribuir e influir en la historia, se trataría de encarnar la historia de la salvación en la historia de los pueblos. Porque la misión de la Iglesia no sólo abarcaría los individuos, sino también a los pueblos<sup>79</sup>. Para esto da una razón teológica: “el Creador no ha deseado solamente la diversidad de individuos, sino también de pueblos y naciones... La verdadera comunidad ha de surgir de una diversidad cultural, social, racial, etc. Y ella es constitutiva de la naturaleza humana”<sup>80</sup>. Este autor expresa explícitamente que la fe posee un potencial liberador y que ello debe abarcar la esfera de lo temporal, porque la historia de los pueblos se ve potenciada y enriquecida por la fe y, justamente, la pastoral popular es la que debe ayudar a desarrollar esta visibilidad liberadora de la fe en la historia. Agrega: “la fe del pueblo se expresa en su religiosidad popular con sus prácticas, sus devociones, sus ritos... la pastoral popular ha de captar la significación

<sup>77</sup> S. GALILEA, “La religiosidad popular en la teología de la liberación Latinoamericana”, 376.

<sup>78</sup> Cf., Además de lo que ya se mostrado en páginas anteriores, *DP* 452, 457-459, 479, 482-485, 1134, 1137, 1146, 1164. Para ver la evolución de su acogida en América Latina y las Asambleas Plenarias del Episcopado hasta Aparecida, se puede ver el número monográfico “Hacia una revalorización de la piedad popular”, *Medellín* 138 (2009) 183-343.

<sup>79</sup> F. BOASSO, *¿Qué es la pastoral popular?*, 17-20.

<sup>80</sup> F. BOASSO, *¿Qué es la pastoral popular?*, 21.

honda de tras los gestos y ritos a veces desconcertantes”<sup>81</sup>. Rescatar este lenguaje popular de la fe implica distinguirla de expresiones provenientes de una cultura ilustrada arropada con una racionalidad distinta, con esto se quiere advertir que antes de una crítica a la religiosidad popular, que de hecho generalmente se hace desde una racionalidad más bien ilustrada, se debe tratar de comprender la raíz eminentemente religiosa y teológica que posee la religiosidad popular. Ésta más que una postura fatalista o resignada frente a la realidad, representa una profunda apertura a lo trascendente y una actitud de esperanza<sup>82</sup>.

Además de los aportes de Segundo Galilea y Juan Carlos Scannone, las reflexiones de Diego Irarrázaval<sup>83</sup> constituyen una de las fuentes más autorizadas a la hora de ponderar la relación que la teología de la liberación tuvo con la religiosidad popular, especialmente a la hora de calificar el potencial liberador de ésta y para la valoración de la categoría religiosa en sí misma. Analizando su propia evolución teológica, está claro que la teología de la liberación no se acercó a la religiosidad popular debido a sus opciones y mediaciones sociológicas, económicas e ideológicas, las cuales más bien la alejaban de lo religioso propiamente tal. Hasta que no puso en el centro a la persona, al sujeto mismo de la liberación, su religiosidad y su cultura, esto no fue posible. El protagonista verdadero de la liberación es el sujeto (individual y colectivo-pueblo) con toda su gama de características, dentro de las cuales su religiosidad destaca como elemento unificador de este sujeto y de la identidad del pueblo en su conjunto. Por esta misma razón, Irarrázaval prefiere el término de religión popular al de catolicismo popular, ya que éste último da cuenta en mayor o menor grado de los sincretismos<sup>84</sup> (que además del cristianismo han permitido asumir elemen-

<sup>81</sup> F. BOASSO, *¿Qué es la pastoral popular?*, 59.

<sup>82</sup> Cf., F. BOASSO, *¿Qué es la pastoral popular?*, 63; 67.

<sup>83</sup> Una síntesis y bibliografía en D. IRARRÁZAVAL, “Religión Popular”, 345-375; además, *Religión del pobre y liberación*, CEP, Lima 1978; “Repercusión de lo popular en la teología”, en: AAVV., *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Trotta, Madrid 1993, 181-198; *Teología de la fe del Pueblo*, DEI, San José 1999; *Audacia evangelizadora entre culturas y entre religiones*, UCB-Ed. Guadalupe-Verbo Divino, Cochabamba 2001; “Religión del pueblo y teología de la liberación”, *Pasos* 61 (1973) 5-24.

<sup>84</sup> El concepto de sincretismo relacionado con la religiosidad popular comenzó a ponerse en tapete principalmente a partir de Puebla, algunos de los sus tópicos los presenta B. KLOPPENBURG, “Elementos para un seminario sobre sincretismos en América Latina”, *Medellín* 20 (1979) 547-556. De este tema nos ocuparemos más adelante.

tos provenientes de las religiones indígenas, afroamericanas y también de expresiones religiosas urbanas y de las elites) presentes en las expresiones religiosas<sup>85</sup>.

El proceso de análisis y acogida de la religiosidad popular fue avanzando y se fueron configurando sus múltiples visiones, tales como: contraposición a la fe lúcida (modernismo), funcional a la estructura eclesial y/o de poderes que la hacen alienante (modernidad-ideología marxista), acercamiento pastoral a ella bajo una visión netamente estratégica (populismo), etc., hasta que la teología de la liberación la consideró como una forma en que el pueblo de Dios, mayoritariamente pobre, acogió la revelación. De este modo, la religiosidad popular, aun cuando contenga elementos que necesitan ser evangelizados, expresa la identidad del pueblo, el cual debe ser sujeto y gestor de su propia evangelización<sup>86</sup>. Así las cosas, podemos decir que más que enfrascarse en una teorización de la función de la religión en sí misma, el centro lo constituyó la práctica creyente y social de este pueblo religioso, que dejó traslucir una sabiduría e identidad propia<sup>87</sup>, en contraste con la cultura y religión oficial. El mismo pueblo que es sujeto de su evangelización debe discernir si su religiosidad popular y su cultura son receptivas de los contenidos cristianos liberadores manifestados en los Evangelios.

Bajo este principio cobró gran importancia la lectura popular de la Biblia<sup>88</sup> en las comunidades eclesiales de base, por otra se invitó a realizar esta interpretación y discernimiento a los sujetos mismos, es decir, a quienes provenían de distintas tradiciones culturales (indígena, mestiza, negra, rural, urbana, marginal, etc.). La motivación primera fue su situación de marginación, tanto cultural como religiosa (popular), por parte de la cultura y religión oficial. El encuentro de esta cultura popular con el

<sup>85</sup> Cf., D. IRARRÁZVAL, "Religión Popular", 346.

<sup>86</sup> Nuevamente aquí se ve la cercanía con el *Documento de Puebla*: nn° 224, 396, 450, 910, 934, 959, 1147.

<sup>87</sup> D. IRARRÁZVAL, "Religión Popular", 347.

<sup>88</sup> Para una síntesis ver: C. MESTERS - F. OROFINO, "Sobre la lectura popular de la Biblia", *Pasos* 130 (2007) 15-25; T. CAVALCANTI, *O método de leitura popular da Bíblia na América Latina. A contribuição de Carlos Mesters*, Pontificia Universidade Católica, Rio de Janeiro 1991; C. MESTERS, *Hacer arder el corazón*, Verbo Divino, Navarra 2006.

evangelio les daba una dignidad radical: “así las tradiciones de los pobres de hoy entran en la dinámica de la fe cristiana y en su transmisión a todos los pueblos de la tierra”<sup>89</sup>.

## 5. Los fundamentos teológicos del potencial de la religiosidad popular y su apertura a la diversidad religiosa

Una vez que hemos narrado el proceso de valoración paulatino del potencial liberador de la religiosidad popular por parte de la teología de la liberación, debemos preguntarnos por los fundamentos teológicos que llevaron a esta valoración<sup>90</sup>.

Para la teología de la liberación ha sido muy importante la dimensión histórica de la revelación y la llamada a discernir los signos de los tiempos<sup>91</sup>, en este sentido la teología de la liberación ve en la vida religiosa cristiana (popular), un signo de los tiempos a discernir, buscando en el *sensus fidei* de ese pueblo una inteligencia de la fe particular. Hay que destacar entonces la raíz de fe y, por ende, teológica que tiene la religiosidad popular, que poniendo a Dios como centro y manteniendo su trascendencia, lo ve al mismo tiempo como presente en su historia.

La teología de la liberación alude como principios teológicos para su discernimiento la llamada universal a la salvación, la teología de las semillas del Verbo y la eclesiología conciliar, que habló de grados de pertenencia a la Iglesia de Jesucristo y de presencia de Cristo y de su Espíritu en las diversas culturas (LG, GS, AG, NA). Más concretamente, no sería sólo el aspecto religioso el que constituiría un signo de los tiempos, sino toda la vida y la pasión de los pueblos. Bajo la misma lógica anterior y agregándole la centralidad del Jesús histórico, tenemos que ella ve en la vida de los

<sup>89</sup> D. IRARRÁZAVAL, “Religión Popular”, 354.

<sup>90</sup> Seguimos de cerca a D. IRARRÁZAVAL, “Religión Popular”, 357-363; También, A. SALVATIERRA, “El potencial liberador de la religiosidad popular”, 571-580.

<sup>91</sup> Cf., J. SOBRINO, “Los signos de los tiempos en la teología de la liberación”, *Estudios Eclesiásticos* 64 (1989) 249-269; P. MERINO, “La categoría signos de los tiempos: sus significados e implicancias en el magisterio y en la teología católica”, 126-135; J. COSTADOAT, “Los signos de los tiempos en la teología de la liberación”, *Teología y Vida* 48 (2007) 399-412.

pueblos pobres los distintos rostros y rasgos de Cristo presentes en ellos. Se encuentran por lo tanto en la vida y religiosidad de ese pueblo signos cristológicos<sup>92</sup>, en el sentido de cómo la humanidad concreta de estos pueblos abraza o rehúye el camino de la salvación, cómo viven su pasión y su resurrección. En este mismo sentido, igualmente denuncia las idolatrías que pueden darse en la religiosidad popular<sup>93</sup>.

Esta perspectiva cristológica (y desde Cristo, mariológica) abre paso a dar una interpretación positiva a lo que antes era tenido por huida del mundo. En efecto, la acentuación en lo milagroso y maravilloso más que una huida de la realidad representaría un gusto por la libertad en medio de las humillaciones, un sentido por la utopía, un anhelo de cambio histórico y la esperanza en el triunfo de la vida; en este último sentido, sería posible asimilarlos a los signos del Reino, tal y como en Jesús lo tenían los milagros.

Pero, sin duda, el criterio teológico de fondo lo constituye el protagonismo de los pobres y marginados. Los últimos, los no hombres se convertirían en los maestros de teología, porque: “se toma en serio el misterio de Dios en la vida cotidiana de los marginados; sus miserias exponen la crueldad de la pasión de Cristo y de sus seguidores, y la belleza del pobre manifiesta la gloria de Dios. Todo el vasto campo religioso constituye un signo de los tiempos y es la materia prima de la teología. Por eso, cada vez más, el pobre con su historia y su universo simbólico aparece en eventos y escritos teológicos. Cuando no es así, la tarea de reflexión permanece incompleta y segregada de la fe del pueblo de Dios”<sup>94</sup>.

Cabe destacar que en esta valoración del potencial liberador de la religiosidad popular por parte de la teología de la liberación, ya a finales de los ochenta, manifiesta una vocación de universalidad<sup>95</sup>. Aunque estos

<sup>92</sup> Además de los textos que seguimos de cerca y señalados cf., S. GALILEA, “Intentos de un análisis teológico pastoral del catolicismo popular”, en: AAVV., *Religiosidad y fe en América Latina*, Mundo, Santiago de Chile 1973, 95-100.

<sup>93</sup> En esto sigue igualmente a Puebla, cf., DP 31-39; 316-319; 333-334; 491-506.

<sup>94</sup> D. IRARRÁZAVAL, “Religión Popular”, 359.

<sup>95</sup> Es sintomático que algunos teólogos de la liberación latinoamericanos dedican algún escrito a otras religiones, como por ejemplo I. ELLACURÍA, “Aporte de la teología de la liberación a las religiones abrahámicas en la superación del individualismo y del positivismo”, *Revista Latinoamericana de teología* 10 (1987) 3-27; J. SOBRINO, *Religiones orientales y liberación*, Cristianisme i Justícia, Barcelona 1988. Sobre este tema volveremos más adelante.

teólogos pertenezcan en su inmensa mayoría al cristianismo, se sienten solidarios y dialogan con los que vibran con otras tradiciones religiosas, descubriendo numerosos caminos hacia una vocación común de salvación. Diego Irarrázaval piensa que esto no implicó un relativismo, ya que éste queda cancelado por la especificidad del acontecimiento de Jesucristo que es manifestación concreta y universal de Dios amor. En consonancia absoluta con el Concilio, comprenden a la Iglesia como sacramento universal de salvación y maestra de la fe, pero entendiendo por eso, no un afán hegemónico, sino un espíritu de servicio. Irarrázaval acoge en ese sentido el principio de que la teología de la Iglesia indaga y discierne cómo cada religión está o no en la ruta de la salvación de acuerdo a la providencia divina.

Siguiendo esta idea, el autor da cuenta de que este proceso de discernimiento y de asumir creativamente la religiosidad popular desde la fe, ha estado presente en la misma Sagrada Escritura. Por lo mismo, encontramos en ella principios que iluminan la condición actual, tanto de religiosidad como de diversidad religiosa. Por ejemplo, la labor de los profetas mantiene la fidelidad al Dios liberador y ofrece resistencias frente a cualquier dejo de idolatría o absolutización. A partir del dato bíblico no sólo se pondera la religiosidad popular, sino también la oficial, especialmente cuestionando cualquier tipo de ritualidad vacía. Del mismo modo, el Nuevo Testamento asume, por ejemplo, las fiestas judías, pero las reinterpreta pascualmente. Igualmente es muy importante la acción de Jesús, crítico y libre frente a manifestaciones religiosas que no dan cuenta de su sentido original y fundamento. Se desprende de la actuación de Jesús un doble principio para la valoración de la religiosidad: la fidelidad al Dios revelado y la compasión humana<sup>96</sup>.

En síntesis, la actuación de los profetas, pero sobre todo las actitudes de Jesucristo y el acontecimiento pascual, testimoniados en las Sagradas Escrituras y el discernimiento eclesial a partir de la lucidez del Espíritu, constituirían el punto de partida para una lectura teológica de la religiosidad popular. Pero a la vez, constituyen el núcleo de origen desde donde los cristianos fueron encarnando el evangelio en una cultura determinada:

<sup>96</sup> Cf., D. IRARRÁZAVAL, "Religión Popular", 359-362.

“los paradigmas no tienen como finalidad suplantar la religión popular por una fe auténticamente bíblica, los mismos textos bíblicos tienen el sabor de la fe popular. Pero la Biblia tampoco legitima sin más la religión popular actual; más bien la interpela a una mayor fidelidad... En efecto, el pueblo creyente está llamado a modificar cada elemento de la religión popular que no lleve consigo la orientación de Cristo y su Iglesia... El pueblo de Dios es urgido a acentuar todo lo que en su religión popular es encuentro con el Dios liberador y todo lo que es amor fraterno”<sup>97</sup>.

Irarrázaval, además, plantea una reflexión sobre la religión y la teología del pobre<sup>98</sup>; en lo medular afirma que la religión popular es un lugar teológico, por cuanto constituye un acontecer histórico que da cuenta del encuentro entre sabiduría cultural y Evangelio, que se traduce en la fe de los sencillos y pequeños (Mt 11, 25 y Lc 10, 21). Junto con ello, alude a la doctrina de la LG 12 y 35 sobre el *sensus fidei* del Pueblo de Dios, fundamentado en el bautismo. A partir de ellos afirma: “es posible asentar que la religión del pueblo y la teología latinoamericana no son círculos separados, ni la primera es mero objeto para la segunda. Se trata de dos círculos que se entrelazan, y tienen un fértil terreno en común: la sabiduría cristiana del pobre”. Pero advierte que esta sabiduría requiere ser orientada y a veces corregida por la comunidad eclesial y su magisterio. Para este autor, la teología de la liberación dialoga con organizaciones y culturas populares, y reflexiona sobre la revelación y sobre la fe con que responde el pueblo de Dios. Esta forma de hacer teología tiene como protagonistas a los pequeños de este mundo, aunque sin idealizarlos, y ve en sus formas religiosas diversas: “signos de resistencia, alegría, creatividad, aunque también huellas de opresión en su religiosidad”<sup>99</sup>.

En los procesos descritos en las páginas anteriores y que marcan una evolución en la teología de la liberación hacia la valoración positiva de lo religioso en sí mismo para la praxis liberadora, ha quedado subyacente un factor de gran importancia para comprender lo señalado. Se trata del protagonismo del sujeto y la ampliación de estos en la praxis liberadora. El sujeto, es decir, el pobre religioso y su cultura serán los protagonistas

<sup>97</sup> D. IRARRÁZAVAL, “Religión Popular”, 363.

<sup>98</sup> D. IRARRÁZAVAL, “Religión Popular”, 366-375.

<sup>99</sup> D. IRARRÁZAVAL, “Religión Popular”, 367 y 375, respectivamente.

del proceso liberador. La ampliación de los sujetos, es decir, la superación de una comprensión restrictiva (económica) del pobre para dar paso a su ampliación, comprendiéndolo como el excluido, el marginado, el otro y el distinto, permitió la ampliación de los temas-sujetos de la teología de la liberación hacia el de la mujer, el indígena, el afroamericano, el campesino, e incluso la tierra y los temas denominados eco-humanos. Y más concretamente a nuestro problema el hecho de una diversidad religiosa, situación que sintetiza muy bien el axioma: “los muchos pobres en las muchas religiones”<sup>100</sup>. Esta situación fue decisiva para una valoración del otro-diverso, incluyendo su cultura y su religión.

## Bibliografía

- AAVV., *Cultura popular y filosofía de la liberación*, Bonum, Buenos Aires 1975.
- AAVV., *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Bonum, Buenos Aires 1973.
- ALLIENDE, J., “En torno a Puebla: Lucio Gera, vinculado vinculante”, en: FERRARA, F. - GALLI, C., *Presente y futuro de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera*, Paulinas, Buenos Aires 1997.
- \_\_\_\_\_, “Religiosidad popular en Puebla. Madurez de una reflexión”, en: EQUIPO SELADOC, *Panorama de la teología latinoamericana V*, Sígueme, Salamanca 1981.
- \_\_\_\_\_, “¿Un Bogotazo en la religiosidad popular? Opinión sobre el Documento Iglesia y religiosidad popular en América Latina”, *Medellín* 10 (1977).
- ALVES, R., “Religión ¿Opio del Pueblo?”, en: GUTIÉRREZ, G. - ALVES, R. - ASSMANN, H., *Religión ¿instrumento de liberación?*, Morava, Madrid 1973.
- ARIAS, M., “El concepto de pueblo como base para la elaboración de una teología de la liberación”, *Teología y Vida* 26 (1985).
- \_\_\_\_\_, “La religión del pueblo. Documentos del Magisterio”, *Medellín* 11 (1977).
- \_\_\_\_\_, (dir.), *Religiosidad y fe en América Latina*, Mundo, Santiago 1973.
- BOASSO, F., *¿Qué es la pastoral popular?*, Patria Grande, Buenos Aires 1974.
- BÜNTIG, A., “Dimensiones del catolicismo popular latinoamericano y su inser-

<sup>100</sup> Amplia bibliografía en: P. MERINO, *Teología latinoamericana y pluralismo religioso*.

- ción en el proceso de liberación. Diagnóstico y reflexiones pastorales”, en: AAVV., *Fe cristiana y cambio social en América Latina*, Sígueme, Salamanca 1973.
- CASTILLO, F., “Cristianismo: ¿Religión burguesa o religión del pueblo?”, *Concilium* 145 (1979).
- \_\_\_\_\_, “¿Religión burguesa o popular?”, *Concilium* 145 (1979).
- CAVALCANTI, T., *O método de leitura popular da Bíblia na América Latina. A contribuição de Carlos Mesters*, Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro 1991.
- CELAM, *Documento de Medellín*, Paulinas, Buenos Aires 1968.
- \_\_\_\_\_, *Documento de Puebla*, Paulinas, Buenos Aires 1996.
- COMBLIN, J., “El tema de la Liberación en el pensamiento cristiano latinoamericano”, en: EQUIPO SELADOC, *Panorama de la teología latinoamericana I*, Sígueme, Salamanca 1975.
- CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA, “Documento de San Miguel” (1969), en: CEA, *Documentos del Episcopado Argentino 1965-1981*, Claretiana, Buenos Aires 1982.
- COSTADOAT, J., “Los signos de los tiempos en la teología de la liberación”, *Teología y Vida* 48 (2007).
- DE NICOLÁS, A., *Teología del progreso. Génesis y desarrollo en los teólogos católicos contemporáneos*, Sígueme, Salamanca 1972.
- ELLACURÍA, I., “Aporte de la teología de la liberación a las religiones abrahámicas en la superación del individualismo y del positivismo”, *Revista Latinoamericana de teología* 10 (1987).
- EQUIPO SELADOC, *Panorama de la teología latinoamericana V (Puebla)*, Sígueme, Salamanca 1981.
- FERRARA, R.- GALLI, C. (coords.), *Presente y futuro de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera*, Paulinas, Buenos Aires 1997.
- FONTECHA, J., “La trayectoria histórica desde la unidad sacral al pluralismo secular”, en: AAVV., *Fe y nueva sensibilidad histórica*, Sígueme, Salamanca 1972.
- GALILEA, S., “Intentos de un análisis teológico pastoral del catolicismo popular”, en: AAVV., *Religiosidad y fe en América Latina*, Mundo, Santiago de Chile 1973.
- \_\_\_\_\_, “La fe como principio crítico de promoción de la religiosidad popular”, en: AAVV., *Fe cristiana y cambio social en América Latina*, Sígueme, Salamanca 1973.

- \_\_\_\_\_, “La religiosidad popular en la teología de la liberación latinoamericana”, *Concilium* 156 (1980).
- \_\_\_\_\_, *Religiosidad popular y pastoral hispano-americana*, Centro Católico de Pastoral para Hispanos del Nordeste, Nueva York 1981.
- \_\_\_\_\_, *Religiosidad popular y pastoral hispano-americana*, Cristiandad, Madrid 1979.
- GALILEA, S. - VIDALES, R., *Cristología y pastoral popular*, Paulinas, Bogotá 1976.
- GALLI, C., *El Pueblo de Dios en los pueblos del mundo. Catolicidad, encarnación e intercambio en la eclesiología actual*, UCA, Buenos Aires 1993.
- \_\_\_\_\_, “La recepción latinoamericana de la teología conciliar de Pueblo de Dios”, *Medellín* 86 (1996).
- GERA, L., “Cultura y dependencia a la luz de la reflexión teológica”, *Stromata* 30 (1974).
- \_\_\_\_\_, “Pueblo, Religión del Pueblo e Iglesia”, *Teología* 27-28 (1976).
- \_\_\_\_\_, “Religión y cultura”, *Sedoi-Documentación* 86-87 (1985).
- GONZÁLEZ, A., “El significado filosófico de la teología de la liberación”, *Miscelánea Comillas* 98 (1993).
- GUTIÉRREZ, G., “Los límites de la teología moderna. Un texto de Bonhoeffer”, en: GUTIÉRREZ, G., *La fuerza histórica de los pobres*, CEP, Lima 1979.
- \_\_\_\_\_, “Teología desde el reverso de la historia”, en: GUTIÉRREZ, G., *La fuerza histórica de los pobres*, CEP, Lima 1979.
- HEORNAERT, E., *Historia do catolicismo popular brasileiro*, Vozes, Petrópolis 1978.
- IRARRÁZAVAL, D., *Audacia evangelizadora entre culturas y entre religiones*, UCB-Ed. Guadalupe-Verbo Divino, Cochabamba 2001.
- IRARRÁZAVAL, D., “Medellín y Puebla: religiosidad popular”, en: EQUIPO SELADOC, *Panorama de la teología latinoamericana V*, Sígueme, Salamanca 1981.
- \_\_\_\_\_, *Religión del Pobre y liberación*, CEP, Lima 1978.
- \_\_\_\_\_, “Religión del pueblo y teología de la liberación”, *Pasos* 61 (1973).
- \_\_\_\_\_, “Religión Popular”, en: ELLACURÍA, I. - SOBRINO, J. (dirs.), *Mysterium Liberaciones II*, Trotta, Madrid 1994.
- \_\_\_\_\_, “Repercusión de lo popular en la teología”, en: AAVV., *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Trotta, Madrid 1993.
- \_\_\_\_\_, *Teología de la fe del pueblo*, DEI, San José 1999.
- KLOPPENBURG, B., “Elementos para un seminario sobre sincretismos en América Latina”, *Medellín* 20 (1979).
- \_\_\_\_\_, *El cristianismo secularizado. El humanismo del Vaticano II*, Paulinas, Bogotá 1971.

- \_\_\_\_\_, “El proceso de secularización en América Latina”, *Medellín* 7 (1976).
- KUDÓ, T., *La transformación religiosa peruana*, CEP, Lima 1983.
- LABARGA, F., “Religiosidad popular”, en: SARANYANA, J. I. (dir.), *Teología en América Latina, vol. III*, Iberoamericana-Vervuet, Madrid 2002.
- LIBANIO, J. B., “Religión y Teología de la Liberación”, *Alternativas* 20/21 (2001).
- LÓPEZ TRUJILLO, A., *De Medellín a Puebla*, BAC, Madrid 1982.
- \_\_\_\_\_, “Religiosidad Popular en América Latina”, *Boletín CELAM* 109 (1976).
- \_\_\_\_\_, “Secularismo, liberación y ateísmo”, *Javeriana* 370 (1970).
- \_\_\_\_\_, *Teología Liberadora en América Latina*, Paulinas, Bogotá 1974.
- MERINO, P., “Homenaje a una persona y obra: Segundo Galilea discípulo y misionero de Jesucristo”, *Medellín* 135 (2008).
- \_\_\_\_\_, “La categoría signos de los tiempos: sus significados e implicancias en el magisterio y en la teología católica”, *ATUCSC* 8.1 (2006).
- \_\_\_\_\_, *Teología Latinoamericana y pluralismo religioso*, UPSA, Salamanca 2012.
- MESTERS, C., *Hacer arder el corazón*, Verbo Divino, Navarra 2006.
- MESTERS, C. - OROFINO, F., “Sobre la lectura popular de la Biblia”, *Pasos* 130 (2007).
- METHOL, A., “La ruptura de la cristiandad Indiana”, *Medellín* 43 (1985).
- MUÑOZ, R., *Nueva conciencia de la Iglesia en América Latina*, Nueva Universidad PUC, Santiago de Chile 1973.
- POBLETE, R., “Secularización en América Latina”, en: EQUIPO SELADOC, *Panorama de la teología latinoamericana I*, Sígueme, Salamanca 1975.
- POLI, S., “La teología del Pueblo. Génesis y perspectivas”, *Nuevas Voces* 3 (1990).
- SALVATIERRA, A., “El potencial liberador de la religiosidad popular”, *Medellín* 71 (1992).
- \_\_\_\_\_, “Religiosidad popular y ateísmo en América Latina”, *Medellín* 7 (1976).
- SARANYANA, J. I., “La recepción de Medellín en la historiografía colombiana”, *Anuario de la Historia de la Iglesia* 14 (2005).
- SAUERWALD, G., *Reconocimiento y liberación: Alex Honneth y el pensamiento latinoamericano*, Verlag, Berlín 2008.
- SCANNONE, J. C., “Cambio de paradigma en la teología latinoamericana de la liberación. Del análisis socioeconómico y cultural”, *Medellín* 96 (1998).
- \_\_\_\_\_, *Evangelización, cultura y teología*, Guadalupe, Buenos Aires 1990.

- \_\_\_\_\_, “La filosofía de la liberación: historia, características, vigencia actual”, *Teología y Vida* 1-2, vol. 50 (2009).
- \_\_\_\_\_, “Los aportes de Lucio Gera a la Teología en perspectiva Latinoamericana”, en: AZCUY, V. - GALLI, C. - GONZÁLEZ, M. (eds.), *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera. 1. Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)*, Ágape Libros, Buenos Aires 2006.
- \_\_\_\_\_, *Teología, cultura popular y discernimiento*, Sígueme, Salamanca 1977
- \_\_\_\_\_, *Teología de la Liberación y praxis popular*, Sígueme, Salamanca 1976.
- SEGUNDO, J. L., *Acción pastoral latinoamericana. Sus motivos ocultos*, Lohé, Buenos Aires 1972.
- \_\_\_\_\_, *Esa comunidad llamada Iglesia*, Lohé, Buenos Aires 1966.
- \_\_\_\_\_, *La Pastoral Latinoamericana. Sus motivos ocultos*, Centro Fabro, Montevideo 1972.
- \_\_\_\_\_, *Liberación de la teología*, Lohé, Buenos Aires 1973.
- \_\_\_\_\_, *Masas y Minorías*, Lohé, Buenos Aires 1973.
- \_\_\_\_\_, *Teología abierta para el laico adulto I-V*, Centro Fabro, Montevideo 1968.
- \_\_\_\_\_, *Teología abierta para el laico adulto I-V*, Cristiandad, Madrid 1983.
- SOBRINO, J., “Los signos de los tiempos en la teología de la liberación”, *Estudios Eclesiásticos* 64 (1989).
- \_\_\_\_\_, *Religiones orientales y liberación*, Cristianisme i Justicia, Barcelona 1988.
- VIDALES, R., *Práctica religiosa y proyecto histórico. Hipótesis para un estudio de la religiosidad popular en América latina*, CEP, Lima 1975.

Artículo recibido el 10 de abril de 2014

Artículo aceptado el 07 de junio de 2014