

CATOLICISMOS POPULARES  
GLOBALIZACIÓN,  
INCULTURACIÓN

*Cristián Parker G. y Thomas Bamat (eds).*

Center for Mission Research and Study  
Maryknoll N.Y. - USA

Centro de Estudios de la Realidad Contemporánea  
Universidad Academia de Humanismo Cristiano  
Santiago - Chile

© Cristián Parker G.

Centro de Estudios de la Realidad Contemporánea  
Universidad Academia de Humanismo Cristiano  
Santiago - Chile

Center for Mission Research and Study  
Maryknoll N.Y. - USA

Enero - 2001

Registro de Propiedad Intelectual N° 118.273  
I.S.B.N.: 956-288-881-9

Impresores: LOM Ediciones.



## ÍNDICE

PRESENTACIÓN Cristián Parker G.	7
UN ESTUDIO INTERNACIONAL SOBRE CATOLICISMO POPULAR Thomas Bamat y Jean-Paul Wiest	13
ESTUDIOS DE CASOS DEL ESTUDIO INTERNACIONAL	19
EL CATOLICISMO POPULAR: PARADOJA GLOBAL Y PROMESA Thomas Bamat	21
UNA EXPERIENCIA RELIGIOSA AYMARA EN PILCUYO (PERÚ) María José Caram Padilla	33
CATOLICISMOS POPULARES URBANOS Y SOCIEDAD DE CONSUMO GLOBAL Cristián Parker G.	53
CATOLICISMOS POPULARES E INCULTURACIÓN; DESAFÍOS EN EL CONTEXTO DE LOS CAMBIOS CULTURALES. Cristián Parker G.	79
PREGUNTAS PARA LA REFLEXIÓN	93
BIBLIOGRAFÍA	97
SOBRE LOS AUTORES	105

---

PRESENTACIÓN:  
CATOLICISMOS POPULARES EN LA GLOBALIZACIÓN, UN  
ESTUDIO INTERNACIONAL Y PRESENTACION DE CASOS

*Cristián Parker G.*

Los cambios globales están transformando no sólo a la economía y a la política internacional, están también afectando a las creencias, rituales, devociones y formas de culto de las grandes mayorías, incluyendo, por cierto, a los católicos, en distintas partes del mundo. Con el objeto de estudiar más a fondo qué está ocurriendo con las diversas formas en que los católicos comunes y corrientes viven y expresan su fe, y qué les aporta esta fe en su vida diaria, en la resolución de sus problemas y en su lucha por una vida mejor y más justa, a iniciativa de la sociedad misionera norteamericana de Maryknoll se llevó a cabo entre 1995 y 1999 un estudio internacional sobre el catolicismo popular, sus cambios y sus desafíos en el contexto de una Iglesia mundial.

Esta Investigación interdisciplinaria y comparativa internacional, titulada: **Forging Vital Christian Identities: Popular Catholicism in The Emerging Global Church**, organizada por el Center for Mission Research and Study de Maryknoll, incluyó estudios de casos en siete países del Sur, en el contexto de los cambios producidos por los procesos de modernización y globalización. Se estudiaron casos de pescadores Mukkuvar en el Sur de India, con larga tradición católica a causa de las misiones portuguesas; un movimiento carismático mariano católico en Dar es Saalam, Tanzania; habitantes chinos de la parroquia católica de Tuen Mun, un barrio de Hong Kong, de clases medias y trabajadoras enfrentados al proceso de reunificación; grupos aymaras en Puno, Andes peruanos, donde se expresan católicos y adventistas; católicos del norte de Ghana, que pertenecen a la etnia dagomba que en su mayoría son musulmanes; campesinos afro-caribeños de una parroquia católica en el occidente de la isla de Santa Lucía; y pobladores católicos de secto-

res medios y populares en la comuna de San Joaquín, Región Metropolitana de Santiago, Chile.

El estudio implicó un conjunto de actividades y dinámicas no siempre fáciles de coordinar. Una de sus grandes virtudes ha sido ciertamente el poder enfocar al catolicismo popular bajo un enfoque semejante en contextos tan diversos como los de Tuen Mun (Hong Kong) y Tamale (Ghana), Pilcuyo (Perú) y Dar es Salaam (Tanzania), Tamil Nadu (India) y Jacmel/Roseau (Santa Lucía).

El gran foco de la investigación internacional era el “catolicismo popular” en sus diversidad de expresiones y su multiculturalismo, desde una perspectiva ecuménica, es decir, analizándolos en el contexto del “cristianismo popular” en cada contexto sociocultural preciso.

Se entiende al catolicismo popular como el complejo de creencias y prácticas religiosas en el ámbito sacramental, devocional, de resolución de problemas y de cambio social, de los católicos que pertenecen a los sectores populares de la sociedad. Se le considera una expresión religiosa dinámica y evolutiva de la experiencia de vida de la gente. Revitaliza las tradiciones de las cuales emerge: sostiene una relación ambivalente con el catolicismo oficial, al cual contribuye a forjar, e interactúa con la cultura y otros actores. En este proceso el Catolicismo Popular redefine los símbolos y rituales establecidos oficialmente.

El catolicismo popular ha sido considerado, como dicen las Conferencias de Obispos de Puebla y Santo Domingo, como una “expresión privilegiada de la inculturación de la fe” (S.D. 36). Se da en él, una tendencia a objetivar los símbolos, buscando que los símbolos no sean abstractos. Se refleja así una simbología que muestra una necesidad de vincular objetos tangibles y sensibles a los poderes divinos.

Las preguntas que guiaron las actividades en los estudios de casos fueron las siguientes: ¿Cómo se expresa el catolicismo popular y cómo se relaciona con la Iglesia Institución? ¿Cómo se relaciona el catolicismo popular con la cultura popular? ¿Es, de qué forma, una contracultura?

¿El catolicismo popular le ayuda a la gente a sobrellevar sus problemas, responder a la opresión y enfrentar el cambio social? En cada caso; ¿qué es lo común de ser católico y qué es diferente? ¿Cómo están siendo forjadas y mantenidas las identidades cristianas en cada contexto? ¿Hay conflictos de identidad que amenazan a la identidad cristiana, o a la identidad cultural, o nacional?

La idea de que fuesen cualitativamente representativos a nivel de los cinco continentes le dio el carácter de global al estudio. Las investigaciones bajo dicho propósito unitario, frente a la riqueza de la diversidad de expresiones, emplearon una metodología flexible, con técnicas cuantitativas y cualitativas pero en donde el enfoque global fue principalmente comprensivo y comparativo.

El estudio ha dado origen a variadas publicaciones, entre las que cabe destacar un folleto resumen de ella (CMRSM, 1999), un libro publicado por Orbis Books, (Thomas Bamat, Jean Paul Wiest, 1999) y un número especial de la revista Internacional *Social Compass* (C. Parker, y T. Bamat, 1998), ninguna de las cuales en español.

Este librito, con el fin de difundir este estudio entre el público de habla española, y especialmente entre peruanos y chilenos, da cuenta en forma abreviada de los resultados del estudio en términos generales y de dos de esos estudios, especialmente aquellos realizados en los Andes peruanos y en Santiago de Chile.

– Al inicio del libro se reproduce la traducción de dos artículos que fueron incluidos en un folleto-resumen del estudio a nivel internacional (CMRSM, 1999) y que corresponden a la introducción de Jean Paul Wiest y Thomas Bamat, quienes fueron los coordinadores de la investigación internacional. A continuación un capítulo comprensivo acerca de los rasgos que sobresalen de los siete estudios de casos por Thomas Bamat.

El capítulo de María José Caram OR, responsable del estudio en Perú, desde un enfoque teológico-pastoral, analiza y reflexiona sobre los datos antropológicos que muestran cambios en las comunidades católicas.

cas aymaras de Pilcuyo en Puno, Andes peruanos. Su foco de atención se centra en la identidad creyente, el ecumenismo, la inculturación del Evangelio, y el desafío de los rituales en la resolución de los conflictos, esto a partir de la observación entre los campesinos aymaras de tres temas claves de su vida diaria: la salud y la enfermedad, el techamiento de una casa y la venta de ganado. Se trata de una búsqueda teológico-pastoral, orientada por la misión de la Iglesia, que es anunciar el evangelio a las culturas de hoy.

Los dos capítulos que siguen a continuación resumen en forma separada, tanto los principales resultados sociológicos del estudio realizado en San Joaquín (Chile), como la reflexión teológica sobre inculturación a la cual aportaron diversos teólogos y pastoralistas.

El primer capítulo sintetiza los resultados de las entrevistas realizadas a líderes populares de San Joaquín, acerca de sus identidades cristianas, sus creencias y rituales, su relación con la Iglesia Católica, y la forma cómo el catolicismo constituye un factor significativo en medio de una sociedad influida por la “sociedad de consumo”, atravesada por la injusticia y en proceso creciente de modernización. La reflexión teológica lo hace precisamente acerca de la dimensión ecuménica y vivencial de las creencias populares, acerca del desafío del ritual popular, de las urgencias de autoevaluación e inculturación para la Iglesia, y de la relación entre catolicismo popular y la dimensión de la justicia propia del Reino de Dios.

Todos los casos estudiados muestran que a inicios del siglo XXI la mentalidad católica del pueblo está siendo forjada por un contexto religioso y cultural pluralista, por las presiones seculares del nuevo orden económico y político internacional, por las contradicciones entre la afirmación de las identidades locales y la globalización, así como por la persistencia de las injusticias y la búsqueda de relaciones sociales más justas, equitativas y pacíficas.

El catolicismo popular puede ser comprendido como una forma de expresión de fe de la gente sencilla, especialmente de medios popula-

res, gente que quiere contar y vivir su historia personal y social “en el contexto afirmativo de la vida que ofrece la historia de Dios en la Biblia”. Por lo mismo uno encuentra que estos católicos del Tercer Mundo, -de culturas no occidentales- “que han unido sus historias a la de Dios en la escritura y la tradición, sabiamente están dispuestos a dejar en manos de Dios el final del camino de la larga historia de la fe” (Lamin Sanneh, 1999).



# CAPÍTULO 1

## UN ESTUDIO INTERNACIONAL SOBRE CATOLICISMO POPULAR

*Thomas Bamat y Jean-Paul Wiest*



Este librito, producido por el Center for Mission Research and Study de los misioneros de Maryknoll<sup>1</sup>, resume resultados de un estudio de tres años sobre el Catolicismo Popular en el Hemisferio Sur, el “mundo de los dos tercios” en el que vive la mayoría de los que se identifican como católicos. El objeto de este estudio ha sido acrecentar la comprensión del catolicismo de los creyentes comunes y corrientes de hoy, y examinar algunos de los desafíos prácticos que las Iglesias deben enfrentar con respecto al cristianismo, a los patrones eclesiásticos tradicionales y al pluralismo cultural. El estudio fue financiado generosamente por The Pew Charitable Trusts y la Sociedad Maryknoll. Su enfoque estuvo centrado en el área de las creencias, la oración y ritualidad, la solución de problemas cotidianos y el cambio social.

Este proyecto de investigación comenzó en 1995 y llegó a su fin en los primeros meses de 1999. Fue una empresa estimulante y que reportó grandes satisfacciones. Sobre la base del trabajo realizado por investigadores locales muy capaces, se examinó simultáneamente y con un mismo enfoque, fenómenos de religiosidad popular en siete lugares del mundo muy lejanos y apartados unos de otros. Tres de ellos fueron urbanos, otros tres rurales y el otro es un conglomerado de comunidades pesqueras. De los estudios realizados dos lo fueron en localidades de África, otros dos de Asia, uno del Caribe, y dos de Sudamérica. Entre ellos se da una amplia gama de situaciones en cuanto a la población católica: desde lugares en que los católicos constituyen una amplia mayoría, hasta otros en que son una pequeña minoría. Los lugares son los siguientes:

-San Joaquín, una comuna de 100 mil habitantes en el Gran Santiago, Región Metropolitana, la capital de Chile, donde uno encuentra

servicios, industrias y barrios marginales urbanos, así como barrios de clase baja y media baja. Sector con mayoría católica que incluye seis parroquias y corresponde a un decanato de la Arquidiócesis de Santiago.

-Quince villas rurales, dedicadas fundamentalmente a una agricultura de subsistencia, en las cercanías de la ciudad de **Tamale**, en el norte de **Ghana**, con un promedio de 1.500 habitantes cada una, que viven en construcciones de adobe. Las tasas de alfabetismo, los niveles de ingreso y los servicios de salud están por debajo del promedio nacional.

-La parroquia católica de **Tuen Mun**, de 4.000 fieles, en el noroeste de **Hong Kong**, que constituye un área marginal relativamente nueva de la ciudad, compuesta principalmente por familias de clase media y clase media baja, en la que abundan los problemas sociales de la vida moderna y cuyos jefes de hogar deben hacer un largo viaje al centro de la ciudad cada día para trabajar.

-Treinta villas de pescadores mukkuvares, en la costa de **Tamil Nadu**, en el sur de la **India**, donde los hombres salen a pescar mientras las mujeres se ocupan del hogar, y donde gran parte de la gente es analfabeta; casi todos los habitantes de esta zona han sido católicos durante siglos gracias a una temprana actividad misionera de los portugueses.

-El distrito de **Pilcuyo** (departamento de **Puno**), en el sur del **Perú**, habitado por unos 20 mil campesinos, la mayoría de los cuales pertenece a la nación indígena **Aymara**. Allí el catolicismo y el adventismo han coexistido desde comienzos del siglo XX.

-Seis asentamientos rurales en la parroquia de **Jacmel/Roseau**, en el lado occidental de la isla caribeña de **Santa Lucía**, cuya fuerza de trabajo la conforman 4 mil católicos afro-caribeños de lengua **Kweyol**, empleados en la agricultura (producción bananera, básicamente), artesanías y servicios.

-La capital de **Tanzania**, **Dar es Salaam**, donde el producto nacional bruto ha estado virtualmente estancado desde 1980 y donde la

pobreza es extrema y la expectativa de vida ha bajado a 49 años para los hombres y a 50 para las mujeres; allí el joven Movimiento Mariano de Sanación por la Fe ha alcanzado mucho auge.

Estos siete lugares de “estudio de casos” no fueron seleccionados para “representar” regiones del mundo, sino para ofrecer una muestra significativa de la diversidad global. No se efectuaron estudios entre las considerables poblaciones católicas de Brasil, por ejemplo, o México, Filipinas, Corea del Sur, Nigeria o la República Democrática del Congo. Tampoco se examinaron casos de Europa o Norteamérica. El foco de atención se puso en el nuevo centro demográfico de gravedad del cristianismo en el Sur Global; y los recursos eran limitados. De ninguna manera se pretende insinuar que el catolicismo popular no esté expresado entre los católicos comunes y corrientes que hoy en día peregrinan a Medjugore o impulsan el movimiento carismático en Ontario o se reúnen en comunidades de base en Texas.

Un conjunto de preguntas básicas sirvió para orientar el estudio; entre ellas estaban las siguientes:

\* ¿Cómo se expresa el catolicismo popular en estos lugares y de qué manera se relaciona con la Iglesia institucional?

\* ¿Cómo se relaciona el catolicismo popular con la cultura popular?

\* ¿Se dan conflictos de identidad que amenacen la identidad cristiana o la identidad nacional o cultural?

\* ¿Existen indicios de que el catolicismo popular ayude a la gente a responder a la opresión o a luchar por el cambio social?

\* ¿Se está produciendo algún avance significativo en estos lugares en cuanto a la “inculturación” del Evangelio?

\* ¿Cuál parece ser el desafío principal para los misioneros extranjeros y las Iglesias locales?

En un momento de la historia del mundo en que los fundamentalismos religiosos crecen con rapidez, y la intolerancia hacia todo aquel que es diferente prevalece peligrosamente por doquier, es importante explorar, afirmar y celebrar la diversidad. En una época en

que muchas autoridades eclesíásticas promueven una mayor centralización y buscan imponer más uniformidad, es importante valorar la riqueza de las expresiones religiosas populares. Vale la pena recordar que el catolicismo popular cumple -en realidad- un rol normativo en la Iglesia Católica y que debiera existir una relación crítica y recíproca entre la religiosidad popular y el catolicismo oficial.

Al igual que la mayor parte de los esfuerzos de investigación, éste estuvo marcado por preguntas dirigidas a tratar de entender la vida y el pensamiento de otros. Pero las preguntas que formulamos fueron las que el sociólogo Otto Maduro llama “preguntas reales”, preguntas de cierta importancia para las cuales no tenemos respuestas definitivas; preguntas hechas en la esperanza de llegar al menos a respuestas provisionarias y de lograr transformar algunas cosas para mejor. Las respuestas no se utilizan para encasillar a la gente, sino para examinar con ella, y con otros, lo que se ha descubierto y determinar qué significa. Estamos profundamente agradecidos de nuestros compañeros de investigación y de los consultores en asuntos teológicos que trabajaron con nosotros en este proyecto, como también de aquellos que con su compromiso y perseverancia ayudaron a hacerlo realidad. Nos corresponde agradecer en forma especial a los habitantes de los lugares escogidos para esta investigación. Con apertura, generosidad y entusiasmo, nos permitieron explorar junto a ellos lo que ahora podemos compartir con ustedes.

Es nuestra esperanza que los resultados de este estudio, presentados en mucho mayor detalle en el libro *Popular Catholicism in a World Church, Seven Case Studies in Inculturation* (Bamat y Wiest, 1999) conduzcan a una apreciación más profunda del catolicismo popular y sean el punto de partida para la búsqueda intelectual y la investigación personal de otros.

<sup>1</sup> Se refieren al librito Center for Mission Research and Study at Maryknoll (1999), *Popular Catholicism in the Two-Thirds World: Changes and Challenges for the Churches*, CMRSM. New York, publicado en inglés y del cual el presente artículo es la traducción de su introducción.

# ESTUDIOS DE CASOS DEL ESTUDIO INTERNACIONAL

Localidad	Responsables
<b>África</b>	
Poblados de Tamale- Ghana	Vicent Boi-Nai, S.V.D. y Jon
Dar es Salaam – Tanzania	S.V.D. Cristopher Comoro y John Sivalo
<b>América Latina y Caribe</b>	
Distrito de Pilcuyo – Perú	María José Caram, O.P.
San Joaquín- Santiago, Chile	Cristián Parker G.
Valle de Roseau – Santa Lucía	Patrick A.B. Anthony
<b>Asia</b>	
Tuen Mun – Hong Kong, China	Kit-Man Li, Ka-Hing Che
Costa de Tamil Nadu – India	Kan-Sun Chan Francis Jayapathy, S.J.

## Datos de los países en que se realizaron los estudios:

	Población (1)	Urbana (1)	Católicos (2)	Tasa Alfabetización (3)	IDH (3)
Chile	13.805.000	83,5%	80,7%	95,2%	0,844
Ghana	16.050.000	34,9%	18,7%	66,4%	0,544
Hong Kong	5.979.000	100,0%	0,8%	92,4%	0,880
India	913.747.000	25,7%	1,4%	53,5%	0,545
Perú	23.383.000	71,8%	92,5%	88,7%	0,739
Santa Lucía	142.000	44,1%	79,0%	82,0%	0,737
Tanzania	27.296.000	34,2%	24,4%	71,6%	0,421

1. Britannica Book of The Year, 1995.

2. OSV Catholic Almanac, 1998.

3. PNUD, Informe de Desarrollo Humano, 1999:

-Tasa de alfabetización de adultos

-IDH: Índice de Desarrollo Humano

## CAPÍTULO 2

### EL CATOLICISMO POPULAR: PARADOJA GLOBAL Y PROMESA

*Thomas Bamat*



Aunque el catolicismo se caracteriza por su jerarquía, doctrina, leyes eclesiales y ritos oficiales, se puede decir que internamente presenta más diferencias que cualquiera otra institución religiosa del mundo. Su diversidad ha ido creciendo a escala mundial en años recientes. Ello es fuente de tensiones y desafíos para la Iglesia, pero también es fuente de gran riqueza.

Hoy en día, de los 6 mil millones de habitantes que hay en el mundo, mil millones se declaran católicos. Viven en una impresionante variedad de contextos globales y culturas. Se encuentran presentes literalmente por millones en Europa, Australia y las Américas, pero también en Papúa Nueva Guinea, Filipinas, India, Sri Lanka, Pakistán, Indonesia, Corea del Sur, Vietnam, El Líbano y en 18 países africanos, seis de los cuales tienen más de cinco millones de católicos cada uno. El dramático cambio demográfico que ha experimentado el cristianismo en el siglo XX ha llevado a que un 70 por ciento de los católicos del mundo hoy día vivan fuera de Europa y de Norteamérica.

La diversidad católica no es meramente un asunto geográfico. Es un asunto de status y de cultura. Aunque el catolicismo tiene fuertes mecanismos de control desde las élites, comparte con otras religiones del mundo un componente popular muy significativo. En otras palabras, no sólo es moldeado y definido por los profesionales eclesiásticos, sino también por gente común que se halla muy lejos de las oficinas de El Vaticano, y a menudo lejos de iglesias, rectorías y conventos. Los valores y creencias culturales y las devociones religiosas de esa gente con frecuencia existen en contraposición a la religión "oficial". Y las manifestaciones predominantes del catolicismo "popular" son las que han surgido del Sur Global.

La mayoría de quienes se consideran católicos en el mundo de hoy habitan zonas que en algún momento fueron conquistadas o colonizadas por potencias europeas. La dominación extranjera y aun la esclavitud son parte de su herencia histórica. Su bienestar, identidad y seguridad se ven afectados en el presente por la difusión de la modernidad, la dinámica del capitalismo en constante evolución y la globalización de la vida social. Muchos de ellos confrontan las deplorables consecuencias de la vasta y creciente desigualdad en la distribución del poder y la riqueza. No pocos entre ellos pertenecen a minorías étnicas, y sufren la desconfianza y aun el desprecio de las mayorías culturales o religiosas. Más del 50 por ciento son mujeres, y llevan las múltiples cargas que les impone el patriarcado. A pesar de las dificultades de la vida, sin embargo, estos católicos son capaces de resistir la adversidad, con creatividad y fe.

Durante el tiempo que estuve coordinando el estudio sobre este tema con mi colega Jean-Paul Wiest, me he encontrado rezando con jóvenes católicos dagomba entre las chozas de una villa dominada por los musulmanes en Ghana, siendo testigo de la expulsión de demonios durante una vigilia de oración de toda una noche en Tanzania, participando en la bendición de una casa Aymara a la cual le había caído un rayo en las altas llanuras del Perú, observando los ensayos para una ceremonia de Sábado Santo que revive la historia de esclavitud de los campesinos en la isla caribeña de Santa Lucía, y comunicándome en forma regular con antropólogos, sociólogos y teólogos locales que dirigen nuestros siete estudios de casos.

Probablemente aquí es necesario hacer una advertencia respecto a los resultados, ya que los casos no representan estrictamente a un supuesto "universo" de catolicismo popular. Al mismo tiempo, hay que señalar que la deliberada diversidad de los casos escogidos, el profesionalismo del trabajo y el hecho de que los investigadores usaron métodos y enfoques comunes han ayudado a proveer resultados de gran valor, que servirán de base para hacer reflexiones profundas.

Un importante descubrimiento fue la gran capacidad de sobrevivencia de la religión popular a través del mundo, a pesar de los ataques

constantes que sufren las creencias y prácticas religiosas tradicionales, a manos del culto al mercado, el individualismo y los procesos de secularización, todos ellos propiciados por la modernidad. La modernidad y la globalización no han logrado -en modo alguno- barrer con el pasado o desarraigar totalmente a la gente. Desde el Chile urbano, donde la piedad y las devociones católicas establecidas persisten, aunque hayan cedido algo de terreno a creencias más racionalizadas e incluso a prácticas “new age”; a Tanzania, donde un movimiento mariano de sanación por la fe vuelve a prácticas y tradiciones pre-Vaticano II, a la vez que adopta una visión del mundo más africana y hace exorcismos públicos; a Ghana, donde las comunidades católicas que emergen están comenzando a transformar las estrategias tribales de solución de problemas y los rituales, encontramos que las creencias y prácticas religiosas populares perduran y evolucionan entre los fieles católicos locales. Ellas forman parte integral de complejos procesos en los que la gente re-inventa su mundo, se resiste a lo que se le impone y forja sus identidades colectivas y personales.

No encontramos ni el sometimiento propio de esclavos a la Tradición ni una hostilidad generalizada a lo Moderno. Católicos aymaras de gran apego a la tradición valoran la escuela, los nuevos materiales para la construcción, la electricidad y los empleos urbanos; e incluso parecen adoptar el ritmo más agitado de la vida moderna, al trasladarse en bus desde y hacia los mercados del altiplano del Perú. Los católicos dagomba en Ghana aprecian la escuela y la medicina, los proyectos de desarrollo comunitario y el agua potable de los “occidentales”, y han adoptado relaciones de mayor igualdad entre el hombre y la mujer. Los católicos de Hong Kong, orgullosos de su ancestro chino, creen firmemente en las comodidades tecnológicas de la vida moderna, en los derechos individuales y la democracia representativa. Al vivir entre lo antiguo y lo nuevo, la gente hace distinciones, separa aquello que parece tener valor, escoge lo que es útil y está dentro de sus posibilidades, y trata de crear sus propias versiones de modernidad, llenas de vigor y colorido.

Qué es ser católico -por supuesto- es algo que tendrá muy distintos significados y consecuencias. Algunas veces, es algo que vincula a la

gente con tradiciones culturales muy vitales. En otras situaciones, es algo que puede poner en peligro esos mismos vínculos. Los aymaras en Perú dicen que el ser católico -más que el ser evangélico o adventista- significa libertad para mantener las tradiciones. Pero los católicos dagomba en Ghana y los feligreses de una parroquia en Hong Kong deben defenderse de acusaciones que les hacen sus compatriotas en el sentido de que -por ser cristianos- ya no son verdaderamente dagomba o verdaderamente chinos. En Ghana, al cristianismo se le llama con frecuencia “religión del hombre blanco”, y en Hong Kong existe el dicho de que “un cristiano más es un chino menos”.

Algunas veces, el tener una identidad católica aparte puede ser algo socialmente liberador. Los pescadores mukkuvaes en el sur de la India, separados en forma tajante de sus vecinos hindúes, se liberan del trato indigno que entrega el sistema de castas que los rodea. Y las mujeres dagomba de Ghana señalan que ellas reciben mucho mejor trato de sus esposos cristianos que el que reciben sus vecinas musulmanas o tradicionalistas.

La identidad católica parece estar íntimamente conectada con la familia y la comunidad local. Ante una situación de consumismo globalizado y de mayor individualismo, el catolicismo popular puede dar lugar a expresiones contraculturales que cuestionen la lógica del sistema social imperante y promuevan -aunque sólo sea de modo indirecto y sutil- vínculos de solidaridad y un sentido básico de justicia.

La gente de las comunidades estudiadas no son en absoluto indiferentes a la injusticia. La mayoría de los líderes comunitarios encuestados en Santiago declararon que no hay justicia en Chile. Los campesinos en la isla de Santa Lucía denunciaron una falta de apoyo gubernamental a su producción de bananos. Los miembros de las parroquias de Hong Kong conmemoran anualmente la masacre de los manifestantes pro-democracia de la Plaza Tiananmen. Los wanamaombi de Tanzania denuncian regularmente la flagrante corrupción de los funcionarios de gobierno. La religión popular, en estos casos, no parece haber tenido un efecto alienador sobre la conciencia político-social. Pero salvo progra-

mas comunitarios de autoayuda que prevalecen y unos proyectos de desarrollo de poca monta, hay una muy escasa acción organizada para el cambio social. Esto es así aun en áreas del mundo en que ha habido una notable movilización política y social en años recientes, como la capital de Chile, las altas llanuras del Perú, Dar es Salaam o Hong Kong. En los casos de Perú y Tanzania, en particular, los investigadores dan cuenta de que prevalece un escepticismo popular acerca de proyectos políticos o sociales de cualquier tipo. Los fracasos del pasado parecen hacer que el estado actual de cosas, por muy ingrato que sea, aparezca inevitable, al menos por ahora.

Aunque una acción organizada por el cambio esté, en gran medida, ausente, la mayoría de los católicos de base no exhiben pasividad, fatalismo o una esperanza simplemente proyectada hacia la otra vida. En muchos casos hay una resistencia diaria que el cientista político James Scott (1985) ha señalado como una característica de la gente relativamente desprovista de poder.

Las “armas de los débiles” en estos casos son esgrimidas, de modo predominante, en el ámbito de la ritualidad. Hay una protesta simbólica en las ceremonias, oraciones y sanaciones en que la falta de poder es transformada en acción concreta. Los rituales a menudo parecen aumentar la autoestima y la autoconfianza, mantener relaciones de reciprocidad y alimentar la esperanza en el contexto de situaciones que se ven muy desesperanzadoras.

Encontramos una amplia variedad de rituales y formas de ver el mundo que pueden dejar perplejo a un ciudadano del hemisferio occidental de hoy.

Muchos de los católicos entrevistados ven el mundo como un lugar habitado por seres espirituales poderosos, que frecuentemente son buenos y malos a la vez. Muchos creen también que hay individuos con peligrosos poderes sobrenaturales, como los brujos que se dice se reúnen de noche en Ghana para planear sus fechorías, la gente que “le roba” los beneficios del bautismo a un niño en Santa Lucía, o los que en Chile lanzan la temida maldición del “mal de ojo”.

Entre los católicos comunes del mundo, hay un sentido muy agudo de las relaciones que traspasan el velo entre la vida y la muerte. Los santos son parte de esta red mística, pero también lo son los antepasados de la gente. En Hong Kong, donde ciertas formas de honrar a los antepasados han sido aprobadas por la Iglesia mientras que otras son miradas con desdén, los católicos a veces llaman a su párroco para que presida ceremonias que cuentan con aprobación oficial, pero cuando quedan solos llevan a cabo -separadamente- ritos de sepultación tradicionales para enterrar a sus familiares.

Cuando sufren problemas, muchos de los católicos del mundo no sólo consultan a profesionales de la salud o a un sacerdote, sino también a adivinos o curanderos que son parte de su cultura local, como los “vaidyars” en la India o los “yatiris” en Perú. La mayoría no ve ningún conflicto en esto. Para ellos, no es cosa de elegir esto o lo otro, sino de tomar ambos y algo más. “Uno tiene que golpear todas las puertas”, nos dijo una mujer pobre de Chile. Era su forma de decir que lo que importa es cómo encontrar ayuda y sanación, y no dónde.

Pese a la gran cantidad de pronunciamientos eclesiales sobre la necesidad de “inculturación” y a las evaluaciones más positivas del catolicismo popular en documentos oficiales recientes, hay quienes en la Iglesia siguen viendo esta forma de religiosidad como signo de simple ignorancia o como un “sincretismo” profundamente errado, acaso no como pura idolatría. La jerarquía a menudo opta por ignorar esta religiosidad, valorar sólo algunos elementos de ella que le parecen aceptables o controlarla por el bien de la ortodoxia, la unidad de la Iglesia o el poder.

No todo es positivo respecto a las culturas populares y la religión popular, así como no todo es positivo respecto a las culturas y religiones de elite. Sería difícil defender prácticas que buscan infligir dolor a otros o el fatalismo que suele resultar de algunas creencias. Pero es importante que aquellos que no comparten ciertas creencias o concepciones populares no se apresuren a emitir juicios sobre una supuesta ignorancia o superstición de los demás, o a decir que allí hay mezclas inapropiadas de

lo religioso con lo cultural. A través de todo el mundo, gente que profesa una fe combina, a su manera, creencias y ritos que provienen de tradiciones diferentes. Los elementos de tales combinaciones pueden operar en distintos ámbitos y realmente no chocan entre sí. Asimismo, pueden ayudar a la gente a sobrellevar los momentos difíciles y los cambios rápidos, como también a mejorar su calidad de vida. Como lo ha dicho el misiólogo Robert J. Schreiter: “Las formas populares del cristianismo ya no requieren ser desechadas como desviaciones generadas por necesidad psicológica o por falta de una adecuada evangelización. Ellas pueden considerarse una auténtica manera de encarnar el mensaje del Evangelio. Sin duda, estas formas también se prestan para la exageración y la heterodoxia; pero la historia demuestra que las formas oficiales de practicar la fe cristiana tampoco han sido inmunes a tales fallas” (Schreiter, 1997).

El misiólogo Michael Amaladoss (1989 y 1999) se refiere a la importancia de reconocer y respetar verdaderamente lo que los obispos de Latinoamérica reunidos en Puebla, México, una vez llamaron “la sabiduría católica de la gente común”, una sabiduría que afirma la dignidad humana, crea comunidad, muestra a la gente cómo integrar la naturaleza y el trabajo, y da lugar a la celebración, aun en medio del dolor. La Iglesia moderna y occidentalizada, dice, necesita volver a valorar el poder del símbolo y del sacramento, y reconsiderar su actitud ante el mundo de los espíritus y la comunión con los antepasados. Necesita valorar la diversidad, como parte de la verdadera catolicidad, y por sobre todo, concentrarse de lleno en el tipo de conversión al que Jesús llamó a la gente, la conversión desde Mamón al Reino de Dios.

El desafío clave para los misioneros cristianos y las iglesias locales pareciera ser el de facilitar el diálogo interactivo sobre vida y fe; diálogo en el que las comunidades locales sean sujetos activos de verdad. Como lo plantean Diego Irrarrázaval y sus colegas en el libro *Catolicismo Popular* (González, Rodríguez, Irrarrázaval, 1993), la meta no debiera ser la “purificación” del catolicismo popular, sino más bien su fortalecimiento. Su enfoque parte de un reconocimiento de la sabiduría del pueblo y de la convicción que ellos tienen de que la religiosidad popular

ayuda a la gente a mejorar su vida. Los misioneros y la comunidad local, juntos, promueven la riqueza espiritual tradicional, la vida comunitaria y la creatividad sacramental. Juntos estudian temas bíblicos y doctrinales que respondan a necesidades del momento que viven. Sólo en ese contexto -y juntos- pueden señalar y reflexionar sobre posibles vacíos, ambigüedades o problemas, con la mirada en lo que se puede hacer.

Aunque algunos elementos del catolicismo popular en contextos diferentes pueden parecer extraños, hay muchos aspectos de los que todos -y especialmente los occidentales- podemos aprender y recibir inspiración. La espiritualidad de la mayoría de los católicos de base contiene un profundo sentido de lo sacro y hasta un misticismo. Del mismo modo, hay una profunda conexión con la naturaleza: la tierra, que los aymaras llaman “la Pachamama” (Madre Tierra) o el mar, que a los pescadores mukkuvares de la India los llena de reverente admiración. Hay una visión holística de la vida y la salvación que enfatiza la salud y el bienestar en este mundo como en el próximo. Las enfermedades se toman como algo que involucra a la persona entera con todas sus relaciones, y existe desconfianza hacia las técnicas médicas que buscan aislar y curar un mal determinado, más que abordar la sanación de la persona entera. Hay fuertes lazos de comunidad, afincados en “lo que yo he tenido que pasar junto a mi gente”, como lo dijo una mujer, lo cual demuestra la existencia de un sentido de pertenencia real y de una red muy duradera de ayuda mutua. En el catolicismo popular, la gente tiende a forjar una espiritualidad adaptada a sus necesidades, a echar raíces firmes en un mundo que es inestable y a encontrar una vitalidad que da vida.

Como cristianos, hemos aprendido a valorar la unidad, y lo hacemos. Pero también necesitamos valorar la diversidad. Necesitamos conocer y apreciar casos como el de Silvia Ticona, una campesina aymara cuya rigurosa rutina diaria está permeada por una búsqueda contemplativa de “integridad y armonía”; el de John Amadu Shaibu, un musulmán de Ghana que se integró a la comunidad cristiana local, porque allí parecían amarse unos a otros; el de Angilammal, una mujer mukkuvar en cuyo mundo hindú la diosa Maariamamma coexiste confor-

tablemente con San Antonio; el de Wai Bing, una mujer china que se integró al grupo de reflexión sobre China de su parroquia, desde que ocurrió la masacre de la Plaza Tiananmen; el de Helena, que insiste en pertenecer al Movimiento Mariano de Sanación en Tanzania, pese a que el obispo local se opone; el de María Hernández, una pobladora chilena que sabe exactamente cómo sanar a un niño que tenga “mal de ojo”; y el de Dunstan St. Omer, quien se atrevió a pintar un mural de la Sagrada Familia con rostros africanos en una parroquia de Santa Lucía. Tal vez la fe y las experiencias de esos católicos puedan ayudarnos a cada uno de nosotros a tomar un poco de distancia respecto a nuestra propia manera de ver las cosas, a ver más claramente lo que significa -en estos tiempos difíciles de cambio de milenio- orar al Dios de todos nosotros por el pan de cada día y para que nos libre de todo mal, o incluso a comprender más plenamente el Evangelio de la libertad. Ese Evangelio, como sabemos, fue predicado no tanto a aquellos que tenían un buen nivel educacional, sino a gente común y corriente del pueblo.



## CAPÍTULO 3

### UNA EXPERIENCIA RELIGIOSA AYMARA EN PILCUYO (PERÚ) Búsqueda de caminos de las Iglesias en tiempos de cambio

*María José Caram Padilla*



Pilcuyo es un distrito de la provincia del Collao, del departamento de Puno, Perú. Se encuentra ubicado en la zona geográfica de la sierra sur, a 3.836 msnm. Según el censo de 1993, su población total es de 17.227 habitantes, de los cuales el 37,9% es menor de 15 años.<sup>1</sup> La elección de Pilcuyo se realizó teniendo en cuenta que ofrecía condiciones suficientes para alcanzar los fines de la investigación. Señalamos las siguientes:

- La identidad aymara de sus pobladores, expresada en la lengua cotidiana y el cultivo de sus tradiciones y costumbres.

- Los altos indicadores de pobreza, que caracterizan al 63% de los hogares: vivienda con características físicas inadecuadas, con hacinamiento, sin desagüe, con niños que no asisten a la escuela o con alta dependencia económica.

- La convivencia de católicos y adventistas desde la segunda década del siglo XX.

- La apertura al cambio y la voluntad de progreso manifestada en el fuerte sentido comercial desarrollado mediante el intercambio con centros urbanos y en la intensa dinámica migratoria.

En el proceso de la investigación se realizaron entrevistas abiertas con la gente en torno a tres temas de la vida diaria, a saber: techamiento de una casa; salud y enfermedad, y venta de ganado. También se llevaron a cabo grupos de enfoque, buscando precisar algunos elementos sobre identidad religiosa y obtener datos más claros sobre la relación que la gente establece entre su fe y los problemas que a diario deben afrontar. Para interpretar los datos se siguió el curso argumentativo de los testimonios recogidos, procurando en todo momento comprender el material a partir de las formas de expresión que la gente utiliza. Para el trabajo de análisis se revisaron los estudios realizados sobre la religión

popular en las zonas aymaras de Perú y Bolivia. Para reflexionar sobre las repercusiones pastorales de la investigación, se llevó a cabo una consulta ecuménica con representantes de las diversas iglesias que actúan en la zona.

El equipo de investigación estuvo conformado por una coordinadora y responsable de la elaboración del informe de investigación; cinco jóvenes aymaras, encargados de realizar las entrevistas y los grupos de enfoques en su propia lengua y de traducirlos al castellano. Finalmente, se contó con el asesoramiento de un grupo de expertos en la religiosidad popular peruana.

En cuanto a la perspectiva epistemológica, el carácter que se ha querido dar a este estudio es el de un esfuerzo de búsqueda teológico-pastoral, orientada por la misión de la Iglesia, que es anunciar el evangelio a las culturas de hoy. La investigación realizada en Pilcuyo nos ha sugerido cuatro vertientes de reflexión, a saber, la inculturación del evangelio, el ecumenismo, el papel de las iglesias frente al cambio social y los rituales con relación a la resolución de conflictos. En la exposición se partirá de una caracterización de la identidad creyente en Pilcuyo. A continuación se ofrecerá una síntesis de lo que implica cada una de ellas junto con algunas preguntas que podrían ayudar a esclarecer la búsqueda de caminos para las iglesias en tiempos como los que vivimos.

### **La identidad creyente en Pilcuyo**

La gente de Pilcuyo evidencia un sentido religioso de la vida que actúa como urdimbre que conecta todas sus facetas. Para muchos pueden resultar extrañas sus maneras de nombrar a Dios y de relacionarse con Él. Pero lo cierto es que, aun los aspectos que se podrían denominar más secularizados, como el comercio, se encuentran presididos, enmarcados e imbuidos por ese fuerte sentido religioso, que la gente de Pilcuyo denomina fe.

La vivencia religiosa en Pilcuyo se caracteriza por ser concreta e integral, vivencial y dinámica, presuponiendo y construyendo una visión unitaria del mundo. Esta fe se expresa cada día en la búsqueda

constante de la armonía en las relaciones. Tiene que ver con las etapas de la vida, la familia, la comunidad, la educación de los hijos, el trabajo de la tierra, la crianza de los animales, los viajes, los negocios.

No hay en Pilcuyo una religión aymara oficial. Lo que actualmente se encuentra son creencias, costumbres y un modo de concebir el mundo y la vida en el que el mensaje cristiano ha sido recibido y constantemente reelaborado. La decisión de integrarse a uno u otro grupo religioso es de cierta manera secundaria y posterior. Los testimonios revelan que la gente se siente libre de escoger a qué iglesia quiere pertenecer. Por otra parte, tanto fieles católicos como adventistas participan en las celebraciones propuestas por las distintas iglesias. Esto se debe a que hay varios referentes que inciden en la identidad de los pobladores de Pilcuyo. Uno de ellos es la organización barrial o comunal que cuenta con lo religioso como elemento portador de identidad, en cuanto contribuye a dar sentido a su existencia entretejiéndose en la vida cotidiana. Hay también referentes grupales centrados en lo religioso y que confluyen en la convicción de que existe un solo Dios. En efecto:

“Sabemos cómo son las otras religiones, como pentecostales, israelitas, alfa y omega. Eso para mí es igual porque hay un solo Dios. La conducta del hombre hace que se creen *miramientos* entre religiones” (GE1).

La combinación de ambos referentes hace posible la convivencia religiosa en común entre católicos y adventistas, lo cual es vital en un ambiente donde la lucha cotidiana por la sobrevivencia es tan fuerte que requiere la colaboración de todos. El reconocimiento de un solo Dios, de una sola comunidad y de una única Biblia son elementos esenciales que aglutinan al pueblo en función de una vida común y relativiza las diferencias entre las iglesias.

Para la gente la religión es necesaria por ser humanizadora, porque regula las relaciones entre las personas y les impide dar curso libre a los impulsos destructivos. Además, encuentran en ella protección y seguridad. La religión es, entonces, una especie de garantía para *estar bien*. Cuando un adventista de Pilcuyo ora en el momento de construir su

casa o cuando un familiar sufre una enfermedad, o cuando un católico aymara ofrece un despacho o realiza una *ch'alla*<sup>2</sup> en honor a la *Pachamama*<sup>3</sup> o enciende una velita al santo patrón, lo que buscan, uno y otro, es andar bien, estar bien, que no sucedan desgracias, que no haya enfermedad, ni accidentes, ni peleas. Para los informantes la religión ocupa un lugar importante en la generación, guarda, restauración y promoción de la vida en su totalidad.

“Si no perteneciéramos a ninguna religión seríamos como salvajes, por pertenecer nos limitamos de muchas cosas, evitamos problemas, equivocaciones, nos corregimos pensando en una religión y en Dios”.

Las identidades religiosas específicas se construyen por comparación entre ellas. De este modo, el convivir en un ambiente marcado por la heterogeneidad de credos lleva a afirmar lo propio frente a lo que se percibe como diferente en el otro. En este proceso la gente va reconociendo marcas en sí mismos y en los demás que les permiten orientarse en el grupo y afirmarse en su propia opción.

Las marcas de identidad que hemos encontrado se refieren, más bien, a creencias y a conductas éticas y rituales, que a concepciones dogmáticas. La iglesia católica es percibida por quienes adhieren a ella como un ámbito de libertad donde es posible practicar las costumbres de los antepasados, celebrar las fiestas patronales, beber licor y bailar, así como también comer todo tipo de alimentos. Por el contrario, la Iglesia adventista es caracterizada por los católicos por la rigidez de las normas y prohibiciones que impone a sus miembros.

Los conflictos cotidianos hacen aflorar sentimientos de desconfianza y agresividad ante el que es diferente. Los informantes católicos juzgan de inconsecuente la conducta de los adventistas y éstos, por su parte, también señalan incoherencias en sus vecinos católicos: los tildarán de agresivos con sus familiares a causa del alcohol y de dispendiosos debido a los grandes recursos que invierten en las celebraciones religiosas.

La fe, asociada a determinadas creencias, es concebida ante todo como una convicción, como una actitud interior que acompaña todos

los momentos de la vida, impregnándola de sentido, fortaleciendo a las personas, animándolas a seguir adelante a pesar de las dificultades. Para la gente la fe no se identifica con el contenido de religiones particulares:

“Para mí fe es rezar con toda voluntad, con todo sentimiento, con confianza vas rezando y pides al santo para que te ayude, para que te acompañe, por ejemplo, cuando uno pide para negocios, para andar bien, entonces lo haces con toda tu voluntad”.

Para que en la vida las cosas *vayan bien*, la fe es indispensable y carecer de ella es causa de muchas desgracias. No se trata de una actitud intimista replegada al ámbito individual. Por el contrario, siempre tiene una dimensión comunitaria y familiar, ya sea en su intención como en su expresión.

### **Una mirada: Reacciones de una identidad de base ante la globalización**

El actual contexto de cambio y globalización va incidiendo notablemente en la transformación de las identidades colectivas de base. Para aproximarse a este proceso histórico se ha formulado la siguiente hipótesis: estaría emergiendo un nuevo perfil de catolicismo desde el interior de los pueblos excluidos. El camino de verificación ha asumido la experiencia religiosa cotidiana de la gente de Pilcuyo. La conclusión es que, efectivamente se va gestando un rostro católico popular, que se alimenta en dos vertientes. Una antigua, que le viene de sus ancestros, mediante la tradición, es decir, la comunicación de experiencias de padres a hijos marcadas por sucesivas adaptaciones, reformulaciones y transformaciones. Una nueva, que le hace llegar las invitaciones y ofertas del mundo moderno, a través del sistema formal de educación, los medios de comunicación social y la migración.

## La inculturación del evangelio

### a) *Mirando la realidad*

La modernidad impacta y provoca algunas crisis en la región de Pilcuyo. Sin embargo, a la vez su gente posee una especial capacidad para autodeterminarse ante las múltiples ofertas que recibe: los habitantes del lugar elaboran síntesis entre sus tradiciones y los elementos nuevos, que, considerándolos valiosos, deciden hacerlos suyos.

Esta capacidad se manifiesta además al construir la gente la propia identidad religiosa. En efecto, las personas de Pilcuyo poseen un profundo sentido religioso de la vida, que les proporciona una sabiduría práctica y existencial. La gente dice ser religiosa, y particularmente, católica *para andar bien*. Los medios para alcanzar esta finalidad son *levantar el nombre de Dios* y celebrar sus rituales.

En Pilcuyo, no sólo se hace la experiencia, sino que también se habla de Dios. De esta manera los sencillos de esta región ofrecen a la humanidad y a la Iglesia universal una sabiduría y una lectura teológica de su historia, expresadas en la búsqueda de mejores condiciones de vida, en el afán por superar la situación de pobreza y de los riesgos en que se ven inmersos, en la práctica de la reconciliación para sanar las relaciones, y en la atención a lo que une por encima de lo que los divide.

En el distrito se ha constatado que no existe en sus moradores una referencia clara a la persona de Jesucristo ni a sus exigencias para la comunidad de creyentes. Con todo, en el pueblo hay apertura a ello por los valores evangélicos de reconciliación, perdón, solidaridad e identificación con el sufrimiento de Jesús que están de alguna manera presentes en su espiritualidad.

Se reclama de manera fuerte por un templo católico en el pueblo de Pilcuyo, debido en parte a la presencia de la Iglesia adventista, pero también porque la situación ha cambiado. Dado que desde hace un tiempo Pilcuyo se independizó políticamente de Ilave, es normal que

los católicos del distrito sientan necesidad de un templo en su propio territorio.

### *b) Reflexionando los hechos*

Según el Concilio de Jerusalén, que trató específicamente el tema de la inculturación de la Buena Noticia de Jesús en los pueblos paganos (año 48 d.C.; Hch 15,1-29), *ninguna cultura puede arrogarse una identificación total con el Evangelio, pues el Evangelio pertenece a un orden distinto de las culturas: es absolutamente gratuito. Hacer lo contrario no es evangelizar, sino colonizar* (Riquelme, 1994:12).

En el paradigma de la inculturación se advierten las siguientes características:

-El destinatario del anuncio de la Buena Nueva es el pueblo. Así la gente es sujeto de su propia historia y de su propia fe.

-La finalidad de la misión consiste en compartir el don de la revelación que, bajo la guía del Espíritu Santo, las personas van descubriendo en la Palabra de Dios, en sus propias vidas y en sus tradiciones culturales.

-Todo hombre y mujer, para llegar a la comunión plena con el Señor, anhelo profundo de vida plena presente en todo corazón humano, debe aprender a transitar el camino de la historia de su pueblo y su cultura. Tal es la condición para ser Iglesia y para que el mensaje, que llevamos como en vasijas de barro, pueda ser escuchado, aprehendido y proclamado por voces diferentes.

-Descubrir con la gente la presencia del Reino en la historia, aprendiendo a buscar con ella, nuevos sentidos para la vida en estos tiempos de cambio, abandonando toda pretensión proselitista, toda voluntad de imposición y de dominio sobre el otro.

-Mirar como Comunidad-Iglesia, en lo profundo de la vida, las huellas de la presencia de Dios, para proclamarlas luego como anticipos y garantía del Reino prometido. De este modo no se pondrá obstáculo al Espíritu, que actúa en la relación recíproca de evangelizados y evangelizadores, donde todos son a la vez portadores y oferentes de buenas noticias.

-Reconocer la multiplicidad de ministerios y la corresponsabilidad frente a la historia, para preparar el advenimiento del Reino de Dios en la comunidad humana.

La igualdad que no admite diferenciaciones, es un principio vital para una comunidad campesina, que debe enfrentarse a un mundo totalmente hostil *como un solo puño*. Ella sirve de antídoto contra todos los disolventes que puedan darse en su interior o provenir desde fuera, y se manifiesta en la organización económica, en la división del trabajo y hasta en la religiosidad.

Ciertamente una comunidad campesina puede ofrecer un piso sólido sobre el cual desarrollar una identidad eclesial comunitaria. Sin embargo, puede contener límites inhumanos, principalmente contra la justicia.

La identidad católica se define por un conocimiento vivo de Jesucristo. Él nos invita a seguirlo por el camino que, partiendo de la encarnación, pasa por la cruz, para alcanzar la obra cumbre del Espíritu, que es la resurrección.

Construir la comunidad cristiana supone reforzar la conciencia personal, es decir, la dimensión única, diferente, libre y responsable de cada ser humano con el don de la gracia y las exigencias del seguimiento de Jesús.

La construcción del templo plantea también muchos interrogantes. La respuesta a estas preguntas tiene que darlas el saber de la gente, es decir, su sabiduría práctica.

La casa familiar concebida en Pilcuyo como templo podría ser reforzada con la construcción de la iglesia. Así la concurrencia de varias familias reuniría una comunidad más amplia, para compartir, fortalecer y celebrar la fe común y el testimonio cotidiano de ser sal de la tierra y luz del mundo (Cfr. Mt 5,13-14).

Si el eje de la espiritualidad de este pueblo es la vida misma, los católicos particularmente *esa vida la celebramos en la eucaristía, tarea primera de la comunidad eclesial... y en ella se expresa la comunión profunda en el dolor humano, provocado muchas veces por la falta de pan, y se reconoce, en la alegría, al Resucitado que da la vida y levanta la esperanza del pueblo convocado por sus gestos y palabras* (Gutiérrez, 1990: 29-30).

Visto de esta manera el asunto y dado que Pilcuyo es un nuevo distrito, un nuevo templo ofrecería una oportunidad única para edificar una comunidad cristiana con renovado ardor. Por tanto, apoyar esta inquietud podría dar pie para acompañar un proceso de consolidación de la comunidad cristiana, templo construido con piedras vivas, verdadero lugar de encuentro con Dios y con los hermanos, a semejanza de aquel que es edificado con elementos materiales (Cfr. 1 P 2,5).

### *c) Tratando de influir en los procesos históricos*

Respecto a la inculturación del Evangelio, corresponde a la Iglesia misionera ofrecer los insumos necesarios para potenciar y desplegar las raíces culturales aymaras, dado que están llamadas por Dios a crecer.

Esto exige una buena cuota de ingenio y un serio esfuerzo por hacer posible la creación de espacios de formación cristiana. En ellos la gente tendría acceso al conocimiento de las Escrituras y la posibilidad de reflexionar a la luz de la Palabra de Dios su propia experiencia de vida, resignificándola y celebrándola.

Entendida la misión como diálogo, en razón de justicia, la evangelización puede aportar a Pilcuyo el enlace con la gran Tradición, que parte del Jesús histórico, y la posibilidad de reencontrarse con el Cristo de la fe, para que fecunde e impregne de un sentido nuevo la vida de este pueblo. Por tanto, a los misioneros se les exige liberarse del verticalismo y del paternalismo o maternalismo, para dialogar con la gente como *sujetos* capaces de ser interlocutores válidos en el marco de un diálogo de salvación.

A su vez la Comunidad Cristiana de Pilcuyo también está llamada a ser luz de las naciones, pues el principio que da la identidad propia

a la Iglesia es la misión (cf. CELAM, 1993:259). Además, desarrollada la capacidad de escucha, en este pueblo florecerán las vocaciones para los distintos ministerios, es decir, se revelará ese impulso irresistible a ser testigos de la acción salvadora del Señor en el mundo, a través de diversos servicios, carismas y ministerios, reconocidos como dones del Espíritu Santo en la misma comunidad cristiana.

En cuanto a la edificación del templo, no corresponde al equipo pastoral tomar la iniciativa de construirlo, pues convendría que sea fruto de la convicción, acuerdo y esfuerzo de los mismos católicos de Pilcuyo. Es más, tal decisión no puede venir sólo de los agentes pastorales ni solamente de la gente: debería ser fruto de una larga y profunda reflexión conjunta.

Por último, es tarea de la Iglesia que el pueblo no identifique a la Iglesia Católica como procedente del mundo blanco, occidental y económicamente poderosa, reforzada por la presencia, casi exclusiva durante muchos años, de misioneros extranjeros.

## El ecumenismo

### *a) Una historia con luces y sombras*

La interrelación religiosa de católicos y adventistas en la zona de Pilcuyo es una historia con luces y sombras.

Con luces, porque la gente ha encontrado caminos para unirse a pesar de las diferencias religiosas. Con sombras: pues entre ambos grupos cristianos ha habido conflictos muy serios, agresividad, descalificación mutua y hasta persecución.

### *b) Fundamentos para el diálogo*

El diálogo es una conversación sostenida entre dos o más personas o grupos, que alternativamente manifiestan sus ideas. Esta conversación es más fluida, transparente y profunda en la medida en que los

dialogantes se tengan más confianza y se liberen de los distintos miedos que puedan acosarles. La confianza crece cuando se respeta y se valora al otro y cuando a la vez se cultiva en uno mismo el sentido de la igualdad personal. Además, los miedos desaparecen en la medida en que se los analiza y cuando quienes dialogan, depuesta toda agresividad, se esfuerzan en buscar juntos la felicidad u otros altos valores, que les permiten crecer.

Por otra parte, los diversos pueblos y culturas expresan su sentido religioso en variadas formas. Las distintas religiones poseen un gran valor, pues hombres y mujeres esperan de ellas respuesta a los interrogantes *que hoy como ayer conmueven íntimamente su corazón: ¿Qué es el hombre? ¿Cuál es el sentido y el fin de nuestra vida? ¿Qué es el bien y qué es el pecado? ¿Cuál es el origen y el fin del dolor? ¿Cuál es el camino para conseguir la verdadera felicidad?... ¿Cuál es, finalmente, aquel último e inefable misterio que envuelve nuestra existencia, del cual procedemos y hacia el cual nos dirigimos?* (Concilio Vaticano II, 1965, N° 1).

El ecumenismo es el movimiento que existe entre las Iglesias cristianas en busca de la unidad en una sola Iglesia. Este movimiento quiere ser la respuesta a la palabra de Jesús: “Que todos sean uno” (Jn 17,21).

En una ocasión Jesús dijo a Juan que no impidieran que otros echaran demonios en su nombre “porque uno que hace milagros en mi nombre no puede luego hablar mal de mí” (Mc 9,38-40; Cfr. Lc 9,49-50). Porque el Señor no está contra los discípulos, está por los discípulos. Hay una identificación, pero no una confusión de identidad, entre Jesús y sus seguidores (cf. Bravo, 1986: 177).

Finalmente, Jesús, al entregar la gran encomienda a los suyos, proclama: “Vayan, pues, y hagan discípulos de todos los pueblos” (Mt 28,19). Con esto, no los envía a hacer discípulos de los discípulos, sino de Él, que es el Señor de la historia. Por tanto, la primera adhesión que exige Cristo en la conversión es precisamente a Él.

Por consiguiente, quienes creen en el Dios Trinitario y confiesan a Jesucristo como Hijo de Dios y han recibido el mismo bautismo han

de trabajar por integrar comunidades abiertas y acogedoras de las diferencias, que, a modo de círculos concéntricos, se expandan, desde las experiencias más pequeñas y localizadas, hacia dimensiones cada vez más amplias y universales.

Entendido así el ecumenismo, es un camino de conversión, que lleva a romper con la idea de que determinada Iglesia es la única propietaria de la fe.

### *c) Hacia la superación de las dificultades*

En Pilcuyo hay muchos elementos que ayudan a superar las dificultades que surgen de la diversidad de afiliaciones religiosas. Entre ellos señalamos, en primer lugar, la experiencia de la vida familiar de la gente, que ofrece muchas posibilidades de diálogo y encuentro, porque muchos cuentan, entre sus parientes más próximos, con personas de distintos credos religiosos. En segundo lugar, en la Biblia, aceptada por todos, se encuentran pistas para superar las divisiones. Particularmente en un contexto de pobreza extrema, la invitación que hace la Palabra de Dios a las Iglesias es a sumar fuerzas al servicio de la vida: todos han de contribuir a la construcción de un proyecto distinto de sociedad junto con los pobres, orientados por la perspectiva del Reino de Dios. Finalmente, en el ámbito de la expresión comunitaria de la fe, hay también en la zona otro camino realizado. Es el compartir, a veces, las celebraciones litúrgicas de una y otra Iglesia, de las cuales nadie se siente totalmente excluido. Al contrario, esta experiencia de oración en común contribuye a fortalecer el sentido de unidad que existe dentro del pueblo.

## **Las iglesias frente al cambio social**

### *a) La gente de Pilcuyo ante la pobreza*

La gente de Pilcuyo ciertamente detesta la pobreza. Su lucha cotidiana por la vida y el progreso es un vivo testimonio de que ellos no quieren seguir siendo pobres. Este pueblo entiende muy bien que Dios condena la pobreza impuesta, porque es una afrenta a su proyecto de amor por la humanidad.

## *b) Evaluación de esta actitud*

Vivir en sociedades desarrolladas, en las cuales las necesidades básicas están más que aseguradas, y sin referencia a los pobres, constituye un hecho ambiguo, desde la perspectiva de una opción por la vida de todos. Pues, por un lado, permite desplegar algunos valores humanos que serían deseables para todos, pero, por otro lado, dificulta percibir la elemental contingencia de la vida.

Cuando hay conciencia formada y justas aspiraciones en los grupos, la pobreza, que priva de lo necesario para una vida digna, es detestada por quienes la padecen. Estos pobres no quieren seguir siendo tales.

Para la Sagrada Escritura hay dos tipos de pobreza: una, impuesta, y otra, voluntaria.

La pobreza impuesta es producida por gobiernos o imperios fuertes, que amplían su poder y su riqueza a costa de la opresión y la explotación de los más débiles; generalmente crean la desigualdad en la mayoría y propician la corrupción entre sus líderes. Esto ocurrió en Palestina entre los años 783 y 740 a.C., en tiempos del profeta Amós, cuando incluso los dos santuarios, Jerusalén y Betel, se convirtieron en símbolo del poder real y de la aparente protección de Dios (Am 2,5; 4,4; 5,4-6; 7,10-13). El Dios vivo, a través de Amós, condena esta pobreza impuesta, convoca a la vivencia de la Alianza, y declara que el culto está vacío si no se practica la justicia para con los pobres (cf. Am 5,1-27).

La pobreza voluntaria es presentada por Jesús de Nazareth como la condición fundamental de la Nueva Alianza: "Dichosos los pobres en espíritu, porque de ellos es el Reino de los cielos" (Mt 5,3). Es la puerta, que permite entrar en el mundo, esfera o realidad del Reinado de Dios inaugurado en forma definitiva por el Mesías. Los "pobres por decisión" son quienes deciden, eligen y optan por una vida sencilla; la Biblia los llama también 'anawim' o "aniyim" (cf. So 2,3; Dn 3,87; Mt 11,29), es decir, pobres sociológicos, que ponen su esperanza en Dios por no encontrar apoyo ni justicia en la sociedad. Desean la Venida del Reino, esto es, que la felicidad llegue a toda la tierra.

### *c) Deducciones*

No se trata, pues, aquí de caer en romanticismos, que idealicen la pobreza impuesta, encontrando así un argumento para justificar el flagelo de los escandalosos abismos existentes entre ricos y pobres.

La gente de Pilcuyo, en su lucha cotidiana para superar la pobreza, testimonia un modo de ser sujetos de una historia impregnada por la presencia de Dios; además, invita a todos, hombres y mujeres, creyentes o no, a sensibilizarnos y a sumarnos a su lucha.

Por consiguiente, las comunidades católicas y las adventistas de dentro y fuera de Pilcuyo deberían apoyar las justas aspiraciones de los pobres de este lugar, porque coinciden con el Plan de Dios (cf. Jn 10,10). En este sentido, el respaldo a las alternativas de este pueblo es un camino privilegiado para que nuestras Iglesias, a través de sus compromisos, acompañen el cambio social.

### **Los rituales y la resolución de problemas**

#### *a) Papel de las acciones rituales en Pilcuyo*

En Pilcuyo la vida de cada día debe conquistarse mediante un esfuerzo, que no ofrece ningún tipo de garantías. Fuertes amenazas acosan la existencia y van desde lo natural hasta lo estructural. Tanto en la búsqueda de solución de problemas vitales como en la experiencia del cambio, se encuentran señales de una actitud religiosa, que en el fondo encierra una percepción de la vida como don. Esta percepción genera y moviliza una serie de acciones tendientes a mantener viva la relación con el Señor, de quien se considera que se recibe la vida, la salud, el alimento, la armonía y la paz.

A través de estos dones se acepta la presencia misma de Dios, y, a cambio, la gente de Pilcuyo se da en sus ofrendas, ritos y oraciones; se entrega a su Dios mediante el trabajo diario, sus luchas y solidaridades. Así se dispone a recibir la vida como don, a agradecerla, a ser quienes realmente son, y a comunicarse de manera nueva con sus semejantes.

Con todo, cabe destacar que las acciones rituales juegan un papel importante en la vida de Pilcuyo. Como las experiencias límites requieren que los sujetos se recarguen de energías, el rito, en cuanto acumulador de ellas, ayuda a la gente a servirse de su poder vitalizador a través de las periódicas vivencias de las celebraciones religiosas.

### *b) Análisis del fenómeno*

En la mayoría de los grupos humanos el rito religa a lo trascendente, en un acto de afirmación, proyección y realización de lo que se desea de la vida: que sea buena, abundante, prolongada y sin peligros. En una palabra, el rito une lo trascendente y la vida en crecimiento.

Desde el punto de vista teológico, los ritos religiosos son lugares manifestativos del misterio de salvación, para quienes desde la fe los practican como para quienes recibimos los frutos de su testimonio, sobre todo si esas acciones litúrgicas contienen el carisma de la gracia del Dios vivo manifestado en Jesucristo. ¿Cuáles son los criterios para discernir qué culto se aproxima más al proyecto de Dios?

Si bien es altamente conveniente que la acción ritual brote de una densa experiencia religiosa, cuya simbología exprese una relación desbordante con la divinidad, sin embargo ha de ser concretada en nuevas relaciones vitales con los demás seres humanos y con el cosmos.

Para los profetas, por ejemplo, Isaías en el siglo VIII a.C., sin práctica de la justicia no hay una verdadera experiencia de Dios. Cuando se da este caso, la comunidad o las personas orantes cultivan la hipocresía y Dios a veces se enfada o está ausente de estas actividades rituales. Al respecto es iluminador leer Is 1,11-17 (Nolan, 1988: 16-18).

El libro de Job fue compuesto probablemente en Judea por los años 430 a.C. Su mensaje central contiene una serie de interrogantes, como éstos: ¿Qué sentido tiene el sufrimiento? ¿Se puede explicar el sufrimiento de los inocentes? ¿Existe alguna clave para interpretar el dolor humano? ¿Hay alguna relación entre padecimientos y justicia?

En este libro sapiencial se encuentra la siguiente consigna: “Dios me lo dio, Dios me lo quitó” (Jb 1,21). Cuando este convencimiento se convierte en el alma del culto se percibe que todo viene de Dios y la religión comienza a ser desinteresada, no basada principalmente en los méritos. Esta clave es muy profunda e introduce en el umbral de las esferas cada vez más hondas de la gratuidad, que es el núcleo fundamental de la espiritualidad definitivamente revelada en Cristo Jesús (cf. Gutiérrez, 1986:12-44).

En la medida en que las acciones rituales de las personas se acerquen y unan a la entrega de Jesús celebrada en su última cena, convierten a esas mismas personas en “adoradores del Padre en espíritu y en verdad”<sup>4</sup>.

En aquella venerable cena el pan partido es símbolo de la persona de Jesús, de su cuerpo roto por los sufrimientos, de su vida entregada a la muerte por amor a nosotros y a todas las personas; además, el pan contiene al mismo Cristo. Por su parte, la entrega de la copa indica que la sangre del Señor, su amor hasta el extremo, será el sello de la Alianza, que constituye al Nuevo Pueblo de Dios (cf. Bonnard, 1976: 564-569 y Mateos y Camacho, 1981: 254-256).

Cuando los ritos están enriquecidos por este sentido y su misma naturaleza relacional y comunicativa lo expresan adecuadamente, estos ritos hablan por sí mismos, llaman a despojarse de todos los condicionamientos que se oponen al Reino de Dios, y nutren de una poderosa fuerza contemplativa para resolver de alguna manera todos los problemas. San Justino (100-165), padre de la Iglesia, opina que todo lo verdadero y razonable es en cierta manera cristiano y procede del Verbo (“Logos”), extendido por doquier a modo de semilla, pero que en su plenitud sólo se ha manifestado en Cristo. Actualizando el pensamiento de Justino habría que reconocer la acción del Espíritu Santo en las distintas culturas, y, por lo tanto, en sus ritos, en la medida en que las personas que los practican se aproximen más a la Pascua de Jesús en sus actitudes<sup>5</sup>.

### *c) Repercusiones en la misión*

La vida cultural y la resolución de los problemas así entendidos generan una nueva conciencia misionera, que no se entiende a sí misma como conquista espiritual, sino como un compartir fraterno de mutuo enriquecimiento. En este compartir sólo el Evangelio actúa como principal elemento de crítica y como un llamado a la conversión de todo aquello que hace menos humanas a las personas al interior de sus propias culturas. Toda otra adición es neocolonialismo.

Desde esta perspectiva, la acción evangelizadora se manifiesta como esencialmente recíproca. En su ejercicio se aprende a aceptar las diferencias, en el respeto, la reciprocidad y la mutualidad. Estas dimensiones son esenciales a toda relación humana, sobre la cual y en la cual la gracia lleva a cabo su acción transformadora. En otras palabras, aparece una nueva concepción de la acción evangelizadora (Porcile, 1995: 136).

El fundamento de estas repercusiones en la misión reside en que los dos sujetos que interactúan en estos procesos, son portadores de la Buena Nueva de Jesús. Al interior de esta realidad, cabe notar la incalculable riqueza espiritual de este pueblo, sujeto de nuestro estudio, pues él ya ha recibido el Evangelio y lo ha hecho suyo, aceptándolo en su propia matriz socio-cultural.

#### Abreviaturas utilizadas\*

E.V.: Entrevista sobre venta de ganado realizada en el Barrio 18 de Enero.

C.V.: Entrevista sobre venta de ganado realizada en Caña Maquera.

E.C.: Entrevista sobre techamiento de una casa realizada en el Barrio 18 de Enero.

C.C.: Entrevista sobre techamiento de una casa realizada en Caña Maquera.

E.S.: Entrevista sobre salud y enfermedad realizada en el Barrio 18 de enero.

C.S.: Entrevista sobre salud y enfermedad realizada en Caña Maquera.

G.E.: Grupo de Enfoque.

O.E.: Otras entrevistas realizadas.

\* Toda esta información se encuentra registrada en los archivos del Instituto de Pastoral Andina. José Carlos Mariátegui B-11. Apartado 1018. Cusco. Perú. Dirección electrónica <ipacusco+@qcnqo.rcp.net.pe>.

<sup>1</sup> Los datos estadísticos han sido tomados de Perú: mapa de necesidades básicas insatisfechas de los hogares a nivel distrital, Tomo I, Dirección Técnica de Demografía y Estudios Sociales, Lima, 1994.

<sup>2</sup> La *challa* consiste en derramar un líquido sobre la tierra como ofrenda a la *Pachamama*. Es uno de los rituales más utilizados en la vida cotidiana de los aymaras.

<sup>3</sup> Con este nombre la cultura andina denomina al espíritu de la Madre Tierra. Mediante ella, los campesinos reciben todos los bienes y la protección que necesitan para vivir felices. Por eso siempre se dirigen a ella con veneración, respeto, confianza y gratitud.

<sup>4</sup> Cfr. Mt 26,26-29; Mc 14,22-25; Lc 22,15-20; 1 Co 11,23-26; Jn 4,23.

<sup>5</sup> Cfr. "Conclusiones de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, celebrada en Santo Domingo", República Dominicana, 1992, Números 17, 138 y 245.

CATOLICISMOS POPULARES URBANOS Y  
SOCIEDAD DE CONSUMO GLOBAL  
(Estudio de Caso en San Joaquín, Chile)

*Cristián Parker G.*



El proceso de globalización (Robertson, 1992) ha desencadenado un conjunto de cambios que han afectado a la Iglesia y a su misión evangelizadora.

Especial relevancia tiene, en estos cambios, la preponderancia que ha adquirido el mercado como ente regulador de las relaciones sociales y no meramente económicas; el paso del foco de atención centrado en lo político a uno centrado en lo económico, y, finalmente, la internacionalización de los mercados y de las comunicaciones provocada por los vertiginosos cambios científico-técnicos de fin de siglo.

Todos estos cambios desbordan la esfera económica. No sólo se trata de una nueva economía sino que también de una nueva cultura que se está gestando en el tránsito hacia una sociedad post-industrial. Aun cuando sometidas a los procesos contradictorios, a la subsistencia de la pobreza y las desigualdades sociales, las sociedades latinoamericanas no están exentas de las influencias de esta globalización comandada por los modelos neoliberales de desarrollo.

Ante este panorama, la Iglesia se ve enfrentada a la necesidad de encontrar una estrategia apropiada para llevar a cabo su misión de evangelización inculturada en este nuevo marco global emergente.

Si la cultura dominante que surge de la globalización y el predominio del mercado es la del pragmatismo y el consumismo, la pregunta que cabe formularse sería: ¿hasta qué punto, y a pesar de la existencia de esta cultura hegemónica, la gente mantiene sus valores y su iden-

tividad cristiana? ¿Cómo se conjuga esta cultura del mercado consumista con la vitalidad religiosa del pueblo en los últimos tiempos?

Al respecto, una de las claves a considerar, desde el análisis weberiano (Weber 1958), es el hecho de que el catolicismo, a diferencia del protestantismo en general, no se corresponde adecuadamente con el espíritu capitalista, su actitud frente a la acumulación no está centrada en una base de austeridad y del individualismo sino que desarrolla un ethos comunitario del compartir y del “derroche festivo”. ¿Está cambiando nuestro catolicismo a causa de los nuevos cambios culturales, privatizándose, perdiendo su carácter comunitario y solidario?

En el presente artículo se sintetiza lo fundamental del estudio de caso realizado en la Comuna de San Joaquín, entre 1995 y 1997 en Santiago de Chile. El estudio de caso en Chile,<sup>1</sup> en el marco de la investigación comparativa internacional, debía centrarse en los cambios producidos por rápidos procesos de modernización y globalización en un contexto netamente urbano y popular. Hemos realizado nuestro estudio entre dirigentes de sectores urbanos diversos: barrios de clase media baja, barrios de trabajadores y “poblaciones” marginalizadas en San Joaquín. Se trata de líderes populares urbanos<sup>2</sup>, con experiencia y **buen nivel educacional** y representativos de una mentalidad popular sometida a las influencias de los cambios modernizadores.

Este estudio se preguntó acerca de los cambios culturales provocados por el mercado y el proceso de globalización y su impacto en el campo religioso: ¿El catolicismo popular sigue ofreciendo una identidad vital? ¿Cómo se transforma frente a las modernizaciones?

## 1. IDENTIDADES CATÓLICAS Y CREENCIAS: ¿DEL CATOLICISMO OFICIAL AL CATOLICISMO DIFUSO?

### 1.1. Adhesiones religiosas: se borran las fronteras simbólicas

El catolicismo popular, que en la historia del pueblo chileno ha sido un elemento de relevancia en su **identidad religiosa**, social y nacio-

nal, de hecho constituye todavía un factor de **identidad vital** en medios populares urbanos sometidos a procesos de modernización y globalización creciente. Sin embargo hay una toma de distancia creciente del católico popular respecto al catolicismo oficial, junto con el incremento de adhesiones religiosas más difusas, con fronteras simbólicas abiertas.

En los hechos esto es lo que encontramos en el estudio en San Joaquín.

<i>Categoría</i>	<i>Porcentaje</i>
Católicos	70.9
Creyentes sin religión	15.4
Evangélicos	7.7
Ateos	5.1
Otros	0.9

Según los datos, la mayor parte de los entrevistados declara ser “católico”, en un 70.9%. La segunda categoría con mayor porcentaje, un 15.4%, es la de los “creyentes sin religión”, lo que nos muestra una tendencia novedosa. Los “evangélicos”, en esta muestra, alcanzan un 7.7%. Los que declaran pertenecer a “otra religión”, apenas constituyen un 0.9% de los encuestados. Mientras que los “ateos” llegan al 5.1%.

La inmensa mayoría de los “creyentes sin religión” son hijos de familias católicas. Por otra parte hay un número importante de creyentes católicos cuyas prácticas fundamentales no consisten en acatar las prescripciones eclesiales y rituales oficiales (un ejemplo de esto es que un 50% de los católicos declara asistir a misa “casi nunca” o “nunca”), y que en cambio son afectos al “catolicismo popular” caracterizado por prácticas populares más o menos autónomas del control clerical. Sumados ambos grupos nos da un porcentaje aproximado de 50% de los entrevistados (cerca de un 60% de los católicos o miembros de familias católicas) que manifiestan una amplia distancia respecto a la institución Iglesia y sus ritos oficiales.

Los datos del cruce de creencias según nivel educacional nos muestran que a mayor nivel educativo alcanzado mayor tendencia a encontrarnos con una racionalización de creencias con desafección institucional, ejemplo, creyente sin religión. A menor nivel educativo alcanzado, mayor es la adhesión a las religiones instituidas, a la Iglesia Católica y a las Iglesias Evangélicas.

En general el estudio indica que la identidad religiosa del católico popular analizado, no es cerrada ni intolerante. Pero la identidad del “creyente sin religión” es de un ecumenismo sin ninguna frontera institucional. Como afirmaba un entrevistado tipificando estas adhesiones religiosas fluidas:

M.H.: “Yo soy católico, mi señora es metodista pentecostal. Mi suegro es evangélico. Lo espiritual va más allá de toda religión y de todo materialismo. Nosotros nos casamos con mi señora, porque yo soy bautizado como católico, no estoy ni ahí con la religión católica, yo creo en un Dios, respeto todo idealismo, toda política. (...) Pero yo creo en un Dios...”

## 1.2. Creencias religiosas ¿creencias oficiales o mágico-supersticiosas?

En cuanto a las creencias religiosas, se interrogó a los dirigentes si creían en un conjunto de seres sobrenaturales, entregándose una lista en la cual se incluían seres sagrados que obedecen a los dogmas del cristianismo oficial junto con seres sobrenaturales que obedecen, o bien a creencias populares, o bien a creencias tipo “New Age”, donde varias de ellas tienen connotaciones mágico-supersticiosas.

El resultado general puede ser observado en las tablas correspondientes.

### Creencias Oficiales:

	MUESTRA	CATÓLICOS
Dios	93.3	100.0
Jesucristo	92.2	97.6
Biblia	88.8	97.6
Espíritu Santo	80.2	80.2
Virgen María	74.8	88.9
Diablo	65.2	69.5
Santos	59.6	78.8

### Creencias Populares:

	MUESTRA	CATÓLICOS
Otra Vida	64.4	66.6
"Angelitos"	62.6	71.6
Paraíso	61.4	71.6
Fin del mundo	57.4	62.4
Infierno	53.0	59.2
Almas Purgatorio	45.2	54.3
"Animitas"	41.7	53.1
Males	33.9	39.5
Sañumerio	28.0	36.3
Brujas	27.0	30.8
Duendes	20.0	23.4

## Creencias Tradicionales y New Age

	MUESTRA	CATÓLICOS
Hierbas	75.9	78.0
Horóscopo	52.2	61.3
Extraterrestres	46.9	43.2
Espíritus	42.1	46.3
Reencarnación	42.1	39.5
Telepatía	40.7	37.5
Iriología	38.2	36.2
Yoga	38.1	40.0
Acupuntura	36.9	32.1
Astrología	36.8	40.7
Autoconocimiento	30.7	29.6
Sanación por manos	30.4	29.6
Gnosis	28.8	24.7
Espiritismo	26.5	30.0
Quiromancia	26.3	28.4
Fantasmas	21.9	24.6
Tarot	21.4	26.6

En cuanto al tema de las Creencias Religiosas Oficiales, se puede observar que las creencias que poseen mayor aceptación son las creencias dogmáticas de las Iglesias instituidas (católica y protestante): Dios, Jesucristo, la Biblia. Por otra parte es natural que los católicos populares crean más en la Virgen María, dado que el marianismo es una característica definitoria de su fe.

En cuanto a creencias católicas populares, es interesante destacar que en lo que más creen los dirigentes es en las creencias escatológicas del Fin del Mundo, en La Otra Vida, en el Paraíso y en el Infierno (entre 60 y 70%). La creencia en "angelitos" vinculada a los rituales funerarios de los niños (el famoso "ritual de velorio de angelitos") es una

extendida creencia popular de que los bebés se van al cielo en forma directa por no haber tenido ocasión de pecado por su corta edad.

En relación a las creencias religiosas tradicionales de corte mágico-religioso, junto a los elevados porcentajes de creencia en animitas (53%), los “males” (maleficios, 40%) y los sahumeros (36%) habría que agregar al elevado porcentaje de dirigentes católicos que dicen creer que una guagua puede ser “ojeada” (38,8% contestó SÍ; un 36,3% contestó “no sé” si puede ser ojeada). La creencia en el “mal de ojo” o “aojo” es una tradición relativa a una enfermedad popular chilena (Parker, 1992b) y latinoamericana de bastante y antigua difusión. Esta creencia se transmite por la tradición oral que reconoce orígenes remotos en la historia de las religiones. Está presente en el Antiguo Testamento, en la Grecia clásica y también se difunde hoy por el África (Plath, 1981; Read 1966). Su etiología posee claras connotaciones mágico-religiosas, “existiendo en ningún caso una explicación empírico-racional del fenómeno” (Grebe, 1971). El bebé que ha sido “ojeado”, es decir que ha sido visto por una persona con “sangre pesada” recibe un maleficio que lo enferma gravemente con riesgo de muerte. El único remedio a dicho “mal” que provoca la enfermedad es el “santiguamiento” o “santigüerio”, un ritual mágico religioso de sanación realizado por una curandera popular, la “santiguadora”.

La alta adhesión a creencias o rituales vinculados a lo que se ha llamado la New Age, entre los católicos, horóscopo (60%), yoga (40%), astrología (40%), es destacable. Es interesante que las creencias fuertes en esta sensibilidad religiosa que tiene otros referentes en religiones orientales y otras, (y no en fuentes católicas), como extraterrestres (ovniología), reencarnación, telepatía, iriología, acupuntura, autoconocimiento, se expresan en porcentajes similares entre los católicos y no muy por debajo de la media.

En este sentido, en estos católicos populares, existe un acercamiento a visiones más cosmológicas de la religión y la religiosidad, con un sincretismo que reúne elementos tradicionales de la religión católica, de las religiones indígenas, de las religiones orientales, de la ciencia y

tecnología actual, en fin, de la New Age (cf Valvecius, 1995) . Se estaría dando una secularización que influye en la relativización de las creencias católicas tradicionales y ortodoxas, y en la diversificación y relativización general de las creencias, es decir, secularización sin secularismo, secularización que paradójicamente incrementa la magia y el esoterismo.

### 1.3. Tipos de Católicos Populares

Teniendo en consideración los objetivos de la investigación elaboró un índice de católicos en relación a su proximidad al catolicismo oficialmente predicado y practicado por la Iglesia institución. Se pudo construir así una tipología de los católicos más cercanos al catolicismo oficial eclesial; los católicos que estarían practicando con mayor frecuencia rituales del folklore urbano católico tradicional y finalmente los católicos que tienden a expresar creencias próximas a la New Age.

#### 1.3.1. Los tipos:

De hecho si analizamos las creencias religiosas según tipo de católico veremos que en cuanto a las creencias oficiales no hay grandes diferencias: todos comparten las creencias católicas básicas en Dios, Jesucristo, la Biblia, la Virgen María, el Espíritu Santo, y los Santos.

#### *1. CATÓLICOS POPULARES OFICIALES (CPO)*

Se trata de católicos(as) “practicantes” es decir, que asisten con cierta frecuencia a misa, y creen fundamentalmente en las creencias dogmáticas del catolicismo: Dios, Jesucristo, el Espíritu Santo y la Virgen María. La mayor creencia en la “otra vida” de estos católicos resulta coherente con la afirmación clásica de la fe cristiana en la Resurrección.

Este tipo de católicos(as) se encuentra claramente más cercano a las creencias institucionalizadas de la Iglesia que a las creencias no oficiales como las de origen mágico-religioso popular y las de la Nueva Era, a las que critica.

## *2. CATÓLICOS POPULARES TRADICIONALES (CPT)*

Son católicos(as) que creen y practican creencias mágico-religiosas populares de origen rural reproducidos o recreadas en la urbe: mandas (promesas), mal de ojo, “males” (maleficios), santiguamiento (ritual de sanación de mal de ojo), y finalmente hierbas medicinales.

Destaca este tipo por su mayor creencia en la tradición del folklore religioso chileno, aquél de las “animitas”, (almas intercesoras).

Coherente con sus creencias mágico-religiosas populares, este tipo de católico(a) percibe a Dios, Jesucristo, la Virgen y los Santos de manera concreta y bajo una iconografía tradicional.

## *3. CATÓLICOS POPULARES DE LA NUEVA ERA (CPNE)*

Se trata de un nuevo tipo de sincretismo al interior del catolicismo popular dado por la combinación de rasgos del folklore religioso tradicional con nuevas creencias y la nueva sensibilidad espiritual de tipo New Age.

No se identifica con ninguna religión en particular y critica a las Iglesias, aunque señala encontrarse marcado por la religión católica.

### *1.3.2. Identidad abierta/cerrada y tipo de católico*

Finalmente un aspecto de especial relevancia para la investigación lo constituye el grado de identificación de los católicos con su propia “identidad católica”.

Si bien el tipo popular-oficial (CPO) permanece más cerrado a religiones diferentes de la suya, al considerar que su fe es la única verdadera, los tradicionales (CPT), muestran una apertura mayor que la de

los oficiales, pero muy inferior a la de los New Age (CPNA).

Podemos apreciar claramente cómo los CPNA son los que muestran un mayor grado de apertura hacia otras religiones, esto resulta ser bastante coherente con el tipo de creencia difusa y desinstitucionalizada que caracteriza a estos católicos.

## 2. CATOLICISMO POPULAR URBANO: PRÁCTICAS Y RITUALES OFICIALES Y POPULARES

Tanto para los recientes campesinos migrados a la ciudad, como para aquellos que ya son segunda generación nacida en la ciudad, como en el caso de San Joaquín, la piedad popular se ve afectada por la situación urbana y su modo de vida. Ello afecta particularmente la práctica ritual.

Es claro que los “católicos practicantes” son una minoría entre los católicos estudiados: sólo 22% declara asistir “siempre” a Misa, 32% “a veces” y 46% “casi nunca” o “nunca”. Por cierto los católicos son relativamente más practicantes que los creyentes sin religión o no creyentes, pero menos que los evangélicos.

Como afirma un católico no practicante: M.H.: “Están los católicos-católicos, que van todos los domingos a misa, y que están ahí con su ternito esperando que comience la misa, que van a la misa del gallo, esperan la pascua de resurrección y todo el chiste. Está el católico que va de vez en cuando a misa. Y el católico creyente que le simpatizó la religión pero que nada más con el catolicismo, yo creo que en esa tercera estoy yo”.

Si los católicos asisten menos frecuentemente a la misa dominical que es el rito prescrito oficial de la práctica católica, en cambio asisten con cierta regularidad a los ritos de pasaje como el bautismo, los velorios, y a ciertos ciclos litúrgicos especialmente “populares” como el Mes de María o la Misa de Ramos.

## Prácticas rituales

	Católicos	Muestra
Bautizo	54.2	45.3
Velorio	53.0	45.3
Misa Ramos	53.0	38.5
Mes de María	47.0	34.2
Manda	37.3	29.1
Misa DDHH	27.7	22.2
Velr. Angelitos	26.5	20.5
Novena	24.1	17.9
Peregrinación	15.7	12.8
Misión Gral.	9.6	8.5
Nguillatún	6.0	4.3
Adivinación	6.0	4.3

En cuanto a los tipos de católicos podemos observar que los CPO son más “practicantes” pero no necesariamente en forma intensiva.

Es claro que las prácticas rituales “populares” en los medios católicos analizados son extendidas y hay un abanico muy amplio de ritos que llenan los diversos momentos de la vida de los entrevistados.

Los rituales y actividades que corresponden a una práctica de una Iglesia más renovada de acuerdo a la doctrina postconciliar, a saber una Misa en que se rece por los Derechos Humanos (28%) y la Misión General (10%) indican que la influencia de este tipo de misión más inculturada entre los fieles no es despreciable y que inspira a un número reducido pero significativo de líderes comunitarios.

Es interesante anotar, sin embargo, que la recurrencia a prácticas de tipo “Religión popular” como las mandas corresponde sólo a un 30% de los entrevistados. Lo cual contrasta paradójicamente con el nivel de las creencias religiosas, donde, como hemos visto, en cambio, la influencia de creencias mágico-sincréticas es más relevante.

En cuanto a rituales de sanación los datos entregados por el estudio indican que si bien hay un porcentaje no mayoritario de católicos que llevaría a un enfermo incurable a un curandero (a un curandero solamente o al curandero y al sacerdote) (30%), la mayoría (más de 80%) sabe lo que significa un “santiguamiento” como ritual de sanación del mal de ojo.

En relación a esta última creencia ya analizada, si cruzamos por tipo de católicos tenemos que a la pregunta “Una guagua puede ser ojeada”: responden “sí” en su mayoría los CPT (61%), luego los CPNA (46%) y con menor convicción los CPO (38%).

### **3. RELACIONES CON LA IGLESIA CATÓLICA: VISIÓN POSITIVA E IMPORTANCIA FORMATIVA**

Hemos visto ya que los diversos tipos de católicos tienen una relación especial con la Iglesia católica institucional siendo los CPO los que presentan una mayor cercanía con prácticas e instancias del catolicismo eclesial oficial y los católicos CPNA son los más desafectos a la Iglesia institucional.

Analizaremos ahora dos aspectos importantes para analizar el tipo de relación e interacción entre el catolicismo oficial eclesial y los catolicismos populares.

#### **3.1. Importancia relativa de la Iglesia en la socialización religiosa**

Si bien “la familia” es una instancia de socialización religiosa básica para todos, para los católicos lo es en mayor importancia, mencionándola un 92% de los entrevistados.

En seguida se menciona a la “escuela”, ya sea por las “clases de religión” en la escuela pública o por haber estado en alguna escuela católica (76%). Con porcentajes que bordean el 65% se mencionan dos instancias muy relevantes en cuanto dice relación a la importancia de la

pastoral eclesial como instancia de socialización en la fe: el “Mes de María”, que es una celebración católica parroquial de tipo tradicional y muy extendida, y la “catequesis” que generalmente se refiere a la catequesis pre-sacramental renovada; hoy en día actividad central y obligatoria para todos los católicos en sus respectivas parroquias. De manera relevante podríamos también destacar que para los católicos ha sido importante la prédica dominical del sacerdote (40%), tanto como una conversación con un sacerdote o agente religioso (religiosa o cristiano (a) laica) (40%).

Las instancias menos masivas de formación en la fe, tales como la Comunidad Eclesial de Base (23%), las Jornadas, Talleres y Cursillos de formación (26%), los Retiros (21%), en fin los Movimientos Apostólicos, se ve que tienen menos llegada a los católicos en general, es decir, a los que hemos llamado “católicos populares”. Son actividades que se mencionan con menor frecuencia por los entrevistados y que en cambio resultan decisivas en la formación de cuadros católicos militantes y activos miembros de una Iglesia postconciliar en medios populares.

Con todo, desde el punto de vista misionero, resulta decisivo reconocer la relevancia que sigue teniendo la familia, y en ella con toda seguridad las madres y abuelas, en la socialización religiosa de los niños de clases populares<sup>3</sup>. En seguida es importante destacar la relevancia de actividades eclesiales que constituyen como puentes privilegiados de interacción entre el Catolicismo Oficial y el Catolicismo Popular en medios urbanos modernizados, como son: el Mes de María y la Catequesis.

### 3.2. Opinión favorable hacia la Iglesia Católica

En general, la imagen de que goza la Iglesia católica entre los dirigentes entrevistados es positiva, lo que es coincidente con encuestas de opinión pública nacional en Chile que sitúan a la Iglesia católica como una de las instituciones con mayor credibilidad en el país.

En efecto, los dirigentes católicos opinan que la Iglesia Católica es mejor ahora que antes que “era más tradicional”.

La mayoría de los católicos está de acuerdo con esta afirmación (62%), contra un 31% de los “no católicos” (evangélicos, sin religión o ateos). Sólo un 17% de los católicos dice estar en desacuerdo con la afirmación, mostrando cierta distancia crítica de la Iglesia católica actual.

Por otra parte, los líderes populares católicos, en general, piensan que la Iglesia católica debe jugar un rol importante en la “cuestión social” y en materias de bien común.

#### 4.- CATOLICISMO POPULAR, IDENTIDAD LOCAL Y SOCIEDAD DE CONSUMO

Nuestra pregunta aquí será cómo la religión y en particular el catolicismo popular interactuaba con la tensión identidad-modernización que tiende a provocar la globalización cuando por efecto de los procesos de cambio tiende a desarriagar, o por lo menos a desafiar, las identidades, especialmente las identidades locales y comunitarias.

Se ha dicho que la religión ha cumplido en las sociedades premodernas un componente muy relevante de aquella “tradición” que conforma y sostiene a las identidades colectivas. Nuestro objetivo era estudiar con mayor detalle a este subgrupo de católicos, a los tipos de católicos populares, respecto a algunos elementos especialmente relevantes para nuestra investigación: construcciones identitarias y percepciones acerca de ciertos valores culturales.

##### 4.1. El catolicismo como factor de refuerzo de lazos primarios e identidades locales

Los católicos fueron interrogados acerca de lo que “sentían como más suyo”, y en primera preferencia y segunda preferencia, se menciona a la familia (78%), la fe (28%), mi población (26%), mi nación (20%) y “mi sector” (19%).

Destacamos, entonces, el hecho de que la mayoría siente como “propio” o “suyo”, es decir se siente identificado en forma inmediata por grupos sociales en los cuales priman lazos de sangre y primarios, la familia en primera instancia, y luego por espacios colectivos locales que se caracterizan por relaciones próximas de vecindad: el sector y la población.

Llama la atención la poca trascendencia que tiene para los entrevistados el lugar de nacimiento como elemento de identificación (12%). Esta identificación de corte tradicionalista propia de las sociedades rurales, cerradas y particularistas, que antiguamente tuviera bastante importancia para la identidad campesina, hoy en día aparece como irrelevante para las clases populares urbanas.

El eje espacial en la forma como se semantiza la identidad, propio de la sociedad agraria tradicional, es reemplazado por el eje social, “la familia”. Pero este espacio social en el cual “yo nací” y con los cuales “yo me crié”, está fuertemente marcado por lazos de tipo comunitario y no sociales. En la tipología de Tonnies (1955) el privilegio de la familia significaría el predominio de la comunidad por sobre la sociedad. Por lo mismo no hay identificaciones espontáneas y preponderantes con la clase social (12%), la nación (20%) (salvo en los católicos tipo CPNA).

En forma coincidente con lo afirmado, la adhesión política, que en décadas pasadas tuviera tanta relevancia identificatoria, hoy en día aparece totalmente relegada a un segundo o tercer plano. Incluso aparece en muchos casos como un factor de des-identificación.

En cuanto a la fe es importante destacar que viene luego de la familia, siendo mencionada por un tercio de los católicos (cerca de 40% en tercera instancia) lo que significa que ella es un factor de importancia, incluso vital, al momento de expresar identidades, al menos para un grupo menor pero significativo de católicos populares.

La fe, tanto para los CPO como para el tipo popular, aparece como factor de identificación en segunda instancia. Resulta importante destacar que tanto la familia, como el sector en que viven y la población

hacen referencia a relaciones sociales de tipo particularista y/o localista, en cambio la identificación con la fe católica, constituye un factor que hace referencia a un tipo de relación universalista (la Iglesia universal, Roma, el Papa, etc.). En las entrevistas en profundidad hemos constatado que la identificación con la comunidad local va generalmente asociada con la identificación con la fe vivida en el seno de esa comunidad local. El catolicismo popular constituye así un elemento significativo asociado generalmente a relaciones de tipo primario y localista pero a la vez posibilita un puente de identificación con una ecúmene universal. En este sentido el catolicismo aparece como un factor que ayuda a insertarse en la dinámica de lo global y de lo local, *lo glocal*, que emerge con los actuales procesos de modernización.

Un análisis del discurso popular nos ofrece el siguiente cuadro de ejes semánticos donde se confronta un “espacio propio”, el espacio de la comunidad y de la localidad en la cual se vive, y un espacio ajeno, el espacio de la “sociedad”, el centro urbano, de la metrópolis, de la sociedad moderna altamente urbanizada.

<i>ESPACIO PROPIO</i>	<i>ESPACIO AJENO</i>
<i>Vivido</i>	<i>(Deshumanizado)</i>
<i>Compromiso</i>	<i>Sin compromiso</i>
<i>Organización</i>	<i>Desunión</i>
<i>Artesanía</i>	<i>(Industria)</i>
<i>Fiesta</i>	<i>(Pasarlo mal)</i>
<i>Seguridad</i>	<i>Violencia</i>
<i>Buen ambiente</i>	<i>Mal ambiente</i>
<i>Personas</i>	<i>Poder</i>
<i>FE</i>	<i>DESCREÍDO</i>
<i>IDENTIDAD</i>	<i>DESARRAIGO</i>

Por lo tanto el espacio ajeno es la antinomia del sentido de identidad, es el espacio amenazante del desarraigo, un espacio donde “no se preocupan” y “hay mal ambiente”. En cambio en el espacio propio, vivencial, seguro, personalizado, festivo, unido, es donde se encuentra la “fe” que se asocia a la propia “identidad”.

#### 4.2. El catolicismo ¿contra la sociedad de consumo?

La sociedad chilena ha vivido y está viviendo fuertes cambios marcados por el modelo capitalista de economía social de mercado que provoca: a) la pérdida del rol regulador que el Estado tiene de las relaciones sociales y b) la preponderancia creciente del mercado y de su lógica mercantil. La búsqueda del incremento de la rentabilidad de las empresas está, en buena parte, dependiendo de la capacidad que éstas tengan de incrementar su productividad y su competitividad en el mercado nacional e internacional. Es una lógica que promueve una actitud “competitiva” signada por valores culturales característicos de la sociedad liberal: prima el interés individual y el ethos individualista. Al mismo tiempo la relación entre productor y consumidor se da mediada exclusivamente por el dinero, de una parte, y la industria de la propaganda o “marketing”, de otra. La influencia creciente de la “sociedad de consumo” con su marketización de la economía, se extiende con su lógica disruptora de las tradicionales solidaridades sociales y va amenazando arraigadas pautas, normas y estilos de vida.

Por su parte, la cultura católica ha sido siempre refractaria de la cultura liberal y no sólo porque doctrinalmente el magisterio eclesial se ha opuesto al liberalismo (aunque no tan claramente como al marxismo), sino además porque es posible reconocer en las poblaciones católicas un cierto “ethos” comunitario que se contrapone al individualismo liberal tanto como al mercantilismo propios de la modernidad occidental, especialmente anglosajona.

Frente a este cambio cultural resulta necesario analizar el grado en que el catolicismo de los dirigentes sigue constituyendo un ethos que

se contrapone a este espíritu capitalista nuevo que significa el mercantilismo competitivo de la sociedad de consumo.

Consultados los dirigentes en qué lugar hacen sus compras habituales es, clara la preferencia por comprar en el negocio del barrio y en la Feria antes que en el Mall de “Plaza Vespucio”. Es decir, predomina el espacio tradicional de las relaciones “cara a cara” de la “Feria del barrio”, relaciones en un espacio social comunitario, por sobre el impersonal Mall que tipifica la modernización de una sociedad de consumo con pautas y estilos “norteamericanizantes” e individualistas.

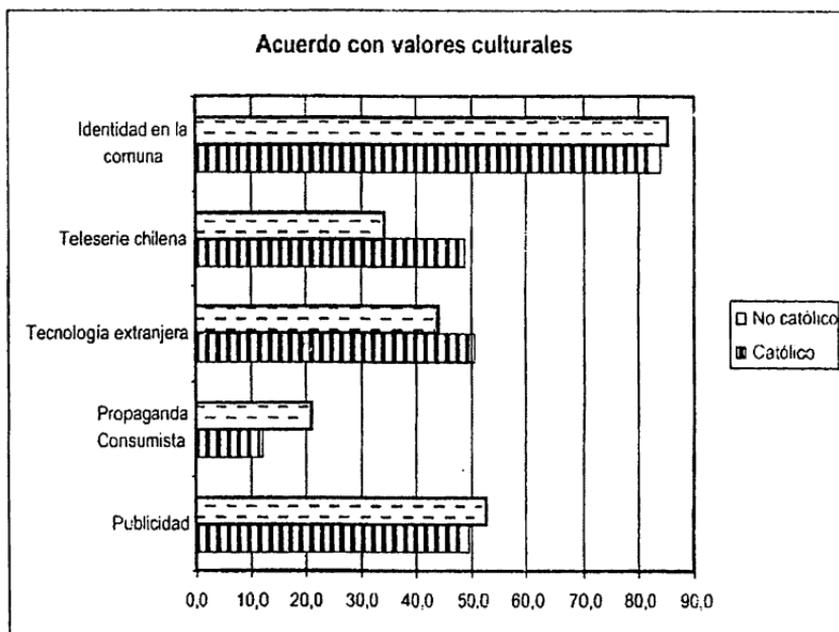
Es decir, en los católicos entrevistados a pesar de que prácticamente todos los dirigentes se hallan expuestos a la sociedad de consumo, a través de la influencia permanente de la TV en el hogar, aún parece que permanecen ligados a prácticas de consumo comunitarias que desafían de alguna forma las nuevas prácticas consumistas.

Con el objetivo de poder comparar el grado de acuerdo de los entrevistados con valores que tienden a reafirmar la identidad comunal con valores que concuerdan más bien con las tendencias modernizantes, hemos construido el siguiente gráfico comparativo entre católicos y no-católicos, que resume las adhesiones de los católicos a orientaciones valóricas que se mueven en un espectro que va desde la reafirmación de la identidad y la que se abre indiscriminadamente hacia lo foráneo, lo moderno, el mundo del consumo.

Consideramos valores asociados a la reafirmación de la identidad cultural: los aspectos referidos a la “necesidad de realizar actividades que revitalicen la identidad cultural de la comuna” (“identidad en la comuna”) y a la valoración de la “teleserie nacional” por sobre una serial de TV extranjera, una forma de reafirmar “lo chileno”.

En este mismo sentido, como valores modernizantes, hemos considerado a las preguntas referentes a la valoración de la tecnología extranjera “que siempre será beneficiosa para el país”, a la valoración positiva de la “propaganda consumista” (porque no necesariamente promueve

ve al individualismo), y consecuentemente a la valoración positiva de la publicidad entendida como necesaria información que asegura la soberanía del consumidor.



La hipótesis subyacente es que en la medida en que el mercado con sus pautas pragmáticas e individualistas tiende a romper solidaridades sociales, en esa misma medida decrecería el interés por asuntos como la identidad comunal que representan dimensiones culturales colectivas, no-pragmáticas y no-mercantiles de la realidad en que viven los dirigentes.

Podemos ver, entonces que para los católicos lo más importante es realizar actividades que revitalicen la identidad de la comuna (84%); mientras que a la propaganda consumista de la TV muestran un claro rechazo (82% desfavorable), dado que según ellos “promueve el individualismo y el egoísmo”, lo que atentaría claramente con la idea de comunidad y de cultura popular solidaria. Su grado de apertura a la tecnología extranjera, es importante pero no absoluto (un 50% se muestra favorable y un 23% se muestra desfavorable).

Según tipos de católicos, los CPT y los CPO se muestran favorables a la identidad con la comuna y con “lo chileno” y su grado de apertura a la tecnología extranjera resulta ser relevante.

Los CPNA, de los tres grupos analizados, resultan ser los mayormente permeados por la mentalidad moderna y mercantil. Favorecen plenamente a la tecnología extranjera y su grado de rechazo a la propaganda consumista es relativamente menor al de los otros dos grupos. Al igual que en los casos anteriores, reafirman la identidad de la comuna y “lo chileno” de las teleseries nacionales.

Podemos ver que la afirmación planteada en nuestra hipótesis, a la luz de los resultados del estudio, requiere ser relativizada. No se presenta con tanta claridad la disminución de los valores de identidad cultural con la introducción de tendencias modernizantes. Se reafirma la identidad de lo propio, pero se muestra también un grado de apertura a lo modernizante asociado a lo extranjero, siempre y cuando no se atente contra las solidaridades sociales por medio de modelos que fomenten el individualismo y el egoísmo, los cuales tienden a ser rechazados.

En general la afirmación de una fe religiosa en los católicos populares no parece influir en forma decisiva en la afirmación o negación de valores de la modernidad, sí en cambio, puede estar indirectamente favoreciendo un conjunto de valores culturales que reafirman las identidades comunitarias y locales y que rechazan -con mayor o menor criticidad- los valores individualistas y competitivos de la sociedad de consumo.

## 5.- CATOLICISMO POPULAR Y CONCIENCIA SOCIAL: EL ANHELO DE JUSTICIA

Los entrevistados fueron interrogados acerca de un valor que los estudios acerca de la cultura popular han indicado que está muy presente en la población: la justicia.

¿Existe la justicia en Chile?				
	Hombres	Mujeres	Católicos	Muestra
SÍ	15,4	4,4	10,0	5,9
Más o menos	43,5	35,3	37,5	41,2
NO	41,3	60,3	52,5	52,9

Esta profunda valoración del sentido de justicia, tanto como el sentido crítico respecto a la realidad nacional, presente en todos los tipos de católicos, nos muestra que en ningún caso el catolicismo popular, la fe y la piedad popular, cualquiera sean sus expresiones, al menos en dirigentes de base populares, constituye un factor de "alienación" o un "opio del pueblo" en el sentido clásico que tanto la teoría marxista, como la teoría weberiana dan a la religiosidad popular. La presencia de rasgos mágico-religiosos -mayor en CPNA y en CPT- no obsta para que en el plano de sus representaciones de la sociedad manifiesten un agudo sentido crítico. Es interesante notar que las mujeres tienen un sentido crítico mayor en este ámbito que los hombres.

Por otra parte, interrogados acerca del sentido del progreso social, la mayoría no lo ven asociado con la búsqueda individualista del éxito. Es decir, para una mayoría simple de los dirigentes, el valor del progreso debería ser compatibilizado con la solidaridad.

## 6. CONCLUSIONES:

### ¿VIGENCIA DEL CATOLICISMO POPULAR URBANO?

Resulta difícil elaborar conclusiones únicas y simples de los resultados encontrados en nuestro estudio. Sin embargo, hay ciertos elementos de la realidad cultural y religiosa vivida por los líderes populares católicos, entrevistados en San Joaquín, que en su coherencia y a la luz de otras investigaciones realizadas en medios populares semejantes, nos posibilitan, a modo de hipótesis, avanzar ciertas generalizaciones.

El catolicismo popular urbano, como forma de expresión de la misma cultura popular urbana, a pesar de las influencias disgregadoras de los procesos de modernización globalizante y mercantilizante, que acelera cambios en la culturas locales, contribuye a elaborar formas de sentido y significado sociocultural que, en parte, pueden interpretarse como una **contracultura no contradictoria con la modernidad**.

Cuando no explícitamente y conscientemente, al menos estructuralmente, el catolicismo popular **resiste, se transforma y se proyecta** en medio de los procesos de **mercantilización y globalización** de la vida urbana popular por medio de complejos procesos y constituye, así, un abono y refuerzo del sentimiento de **identidad comunitaria y local** presente en las culturas populares urbanas y reivindica el sentido de **solidaridad y justicia** que son valores integradores propios y constitutivos de una mayoría de los habitantes urbanos de sectores populares.

En efecto, frente a la modernización y sus tendencias **secularizantes**, no declina como oferta de sentido e identidad religiosos, pero parece transformarse de diversas maneras:

a) acentuando su **pluralidad interna**, tal como hemos apreciado en este estudio en cuanto a los “tipos de catolicismos urbanos” los cuales constituyen ciertamente un desafío a la pastoral inculturada, y b) a pesar de una relativa racionalización de las creencias (como hemos visto en los CPT y en los CPNA), subsisten rasgos y prácticas mágico-religiosas que incluso son revitalizadas en el marco de nuevos sincretismos como los de Nueva Era.

En relación a este último fenómeno, si bien para un sector de católicos la fe constituye una esperanza profunda en la intervención providencial de un Dios que está allí presente y disponible para ofrecer un significado y la seguridad de que nada le ha de faltar en la vida y de que los dolores, pecados y fallas serán sanados y perdonados; para otro segmento de católicos, especialmente los que hemos calificados como New Age, Dios se ha transformado en una energía poderosa, una fuente de poder benéfico, pero se han borrado las fronteras simbólicas de las religiones y las instituciones eclesiales aparecen como sin sentido. Por lo mismo, sociológicamente hablando hay que reconocer que ciertas contracorrientes culturales propias de la cultura “postmoderna global” como las creencias New Age tienden a permear, no sólo a las clases medias urbanas, sino también a los sectores urbano-populares más influidos por la modernidad.

Por otra parte, es necesario anotar que los catolicismos populares urbanos no se revelan como elementos alienantes. Tienden a favorecer (o al menos a no contradecir) corrientes democratizantes, y comunitaristas y cuestionan tendencias elitistas. Si bien se observan algunos rasgos tradicionalistas (con mayor presencia en el tipo CPT, tradicional), o bien otros rasgos influidos por la mentalidad pragmática y mercantilista (más presentes en el tipo CPNA), tampoco aparecen los catolicismos populares urbanos como obstáculos al progreso y a los procesos de modernización, mostrándose, eso sí, críticos a sus efectos negativos y deshumanizantes, en mayor o menor medida.

Finalmente, estamos en presencia de sectores católicos populares entre los cuales, una vez más, se manifiesta la dinámica necesaria entre catolicismo popular y catolicismo oficial. La Iglesia católica sigue siendo un referente importante para los catolicismos populares urbanos, no importando el tipo de relación ambivalente que se tenga con ella. De hecho, como hemos visto, los tipos de catolicismos populares urbanos interactúan con la Iglesia -en tanto expresión de catolicismo oficial-, y esas relaciones no son contradictorias sino complementarias y complejas, y lo son de manera diferencial de acuerdo a los tipos de catolicismo. La Iglesia, su actividad pastoral y catequética, sus sacramentos y rituales

así como sus liturgias, templos, santos y devociones siguen siendo un referente institucional insustituible, que dice relación con la posibilidad de renovar la fe en el Dios vivo, a pesar de que entre varios católicos sencillos del pueblo la Iglesia institución pueda aparecer muy alejada del ideal de santidad y salvación que predica.

<sup>1</sup> El estudio se desarrolló por medio de una metodología múltiple, de triangulación, teniendo a la encuesta como eje central, y complementando esa aproximación cuantitativa con metodologías cualitativas, entrevistas en profundidad a líderes seleccionados, observaciones en terreno, y fuentes secundarias, así como investigaciones previas sobre religión popular. Durante todo el período de trabajo de terreno y análisis de datos, funcionó un Taller Permanente de Agentes Pastorales del sector que se reunía periódicamente. En él participaron: la hermana Marie Aimé, y los sacerdotes Mariano Puga, Carlos Coopman, Oscar Berger SDV, Santiago Wechesser MM y Eugenio Toland MM.

<sup>2</sup> Se entrevistaron un total de 147 dirigentes. Un 66% del universo de dirigentes de la Comuna. Para alcanzar representatividad estadística se procesó una muestra de 117 dirigentes, 48 hombres y 69 mujeres, 55% de Juntas de Vecinos y 45% de Comités de Adelanto de 14 Unidades Vecinales: 7 de ellas con un alto porcentaje de extrema pobreza y otras 7 con un bajo porcentaje de extrema pobreza. De la muestra un 28% son empleados, comerciantes y profesionales, 16% trabajadores, 25% dueñas de casa, 28% jubilados y la media general de edad es de 50 años. Pertenecen principalmente al estrato socioeconómico medio-bajo: 64%. Un 20% es de estrato social bajo, el resto de estrato medio-medio. Un 58% de los hombres tienen estudios de enseñanza media, y 50% de las mujeres sólo estudios de enseñanza básica. Un 14% en ambas categorías tienen estudios superiores. No hay analfabetos.

<sup>3</sup> "El catolicismo popular latino es fundamentalmente dependiente para su existencia de la comunidad entera, de las familias en esa comunidad y especialmente de las mujeres de mayor edad en esas familias" (Espín, 1997:4).

CATOLICISMOS POPULARES  
E INCULTURACIÓN;  
DESAFÍOS EN EL CONTEXTO  
DE LOS CAMBIOS CULTURALES.

*Cristián Parker Gumucio<sup>1</sup>.*

<sup>1</sup> Este artículo reconoce co-autoría a Manuel Ossa y Cristián Johansson, a quienes debe agradecerse lo sustancial del núcleo teológico de lo afirmado. También incluye ideas entregadas por el Seminario-Taller Teológico Local realizado sobre el tema en Santiago de Chile en 1997. Sin embargo, la redacción y formalización final del autor supone que asume la responsabilidad total de lo dicho. (cf. Ossa, 1997, Parker et al. 1997).



Los cambios culturales de fines del siglo XX van influyendo en forma relevante en las creencias y rituales de los catolicismos populares y se proyectan hacia el siglo que comienza en términos de transformaciones sustanciales en dichas expresiones religiosas. Frente a este nuevo panorama la reflexión teológica y pastoral, en términos de la misión evangelizadora con perspectiva ecuménica, debe saber asumir estos nuevos desafíos y ofrecer pistas de interpretación y de acción que sean coherentes con el objetivo de la inculturación del Evangelio en este contexto de cambios (cfr. Arroyo et al, 1992, Bosh, 1991, Shorter, 1988). Es en base a este propósito que a continuación se ofrecen las reflexiones que surgieron de un Seminario Taller realizado con esta finalidad<sup>1</sup>.

## 1. SENTIDO DE IDENTIDAD CRISTIANA EN LOS CATOLICISMOS POPULARES

El punto de partida de la evangelización inculturada arranca de los anhelos y búsquedas de sentido de los hombres y mujeres, que surgen en el marco de sus condiciones concretas de existencia. En este sentido, lo primero que hay que reconocer es que se encuentra en las respuestas de los líderes populares estudiados, varias pistas y puntos de partida para una evangelización inculturada y más profunda.

Confrontados a sus precarias y subordinadas condiciones sociales que incluyen el desempleo, la miseria y el hambre, la incertidumbre

psicosocial y toda clase de violencias psíquicas y físicas, los sectores populares buscan en el cristianismo la esperanza para enfrentar y prolongar la vida. El sentido común de las mayorías populares en América Latina atesora una secreta esperanza en las fuerzas sobrenaturales que significan una oportunidad de sobrevivencia y a veces de resistencia cultural, y en todo caso una fuente de seguridad y sentido que no encuentran en los referentes simbólicos seculares que les ofrece la cultura oficial y global (Parker, 1996).

Dé hecho a partir de este estudio, podemos observar que hay fuertes señales de una búsqueda sincera de Dios, y de una espiritualidad que acompañe la vida, en sus creencias, en sus prácticas religiosas, e incluso en aquellas que hemos calificado de «catolicismo de New Age».

Todos los católicos, por más alejados de la Iglesia institucional que se sientan, se identifican como “católicos” e incluso aquellos bautizados que no lo hacen como “católicos” se autoidentifican como “creyentes”<sup>2</sup>.

A partir de aquí hay que reconocer una base, una semilla, desde la cual predicar un Evangelio inculturado: todos profesan su creencia en la Providencia, en Jesucristo, en el Espíritu Santo, en la Biblia, y casi todos en la mediación de los Santos y de la Virgen María.

La fe popular y su contribución a la gestación de la identidad religiosa y cultural sugiere dos líneas de reflexión:

a) La fe es un elemento de identidad vital y no una simple identificación con una doctrina tradicional. La fe vista desde la gente es más una actitud subjetiva de confianza que contenido doctrinal. Es, en ellos, más una aspiración a la vida, que vinculación al contenido cristiano de la fe según la doctrina de la Iglesia.

La fe, desde una perspectiva teológica, conforma identidad en tanto constitutivo interno trascendental en el largo proceso de formación de una identidad personal, concediendo un sentido último a la

existencia. Para el cristiano, este sentido está dado por Dios en la comunidad de los creyentes que confiesa a Jesucristo como Señor.

Esta forma de considerar la fe que no la reduce a lo categorial (creencias); puede ser asimilada por creyentes con o sin iglesia, e incluso por no creyentes (y en ese sentido es ecuménica), pero tiene su expresión privilegiada en la confesión de Jesús como Señor.

Ella es también una fe compatible con la secularización y más capaz de resistir los embates de la modernidad que una fe reducible a creencias. Este último tipo de fe tiende a plasmarse en fórmulas rígidas, y éstas se vuelven caducas al desgastarse los términos histórica y culturalmente condicionados en que se expresa. En su ecumenismo y desde la profundidad en que se sitúa, la forma de fe que describimos aquí es capaz de comprender también símbolos religiosos populares como portadores transitorios de un impulso más profundo que los trasciende.

b) La fe existencial de los líderes populares tiene, sin embargo, manifestaciones concretas que reclaman un discernimiento teológico y misiológico.

Es claro que no hay tendencia a la pérdida secularista del sentido religioso pero cabe interrogarse: ¿qué experiencia del Dios trascendente de los cristianos que se revela en la historia, tiene esa gente?

En el caso de los católicos de tipo New Age, incluso los «creyentes sin religión» hay un gran desafío a la misión inculturada. ¿Qué vacío les hace buscar a muchos entrevistados respuestas en la astrología, en el tarot, en los talismanes, y los extraterrestres un sentido a su vida?

Parece haber un sinsentido desde el cual arranca toda búsqueda espiritual, sinsentido que posiblemente tenga que ver con las condiciones existenciales de opresión social, o de ahogo materialista en la sociedad de consumo. Pero esa búsqueda que no es respondida por la sociedad secular tampoco parece satisfacerla existencialmente la institución eclesial.

Es posible interpretar ese vacío como fuente de una búsqueda de trascendencia, y, de otra parte, como reacción frente al catolicismo institucional. Como un elemento de crítica y cansancio frente a un discurso teológico insípido, y a una presentación de la fe cristiana por parte de la comunidad eclesial que no está respondiendo a sus anhelos más profundos.

Las imperfecciones de la fe en los catolicismos populares son, en este sentido, un espejo crítico de las imperfecciones de la fe vivida en el seno de la Iglesia institución.

Es pues la recuperación más plena del sentido de la comunidad y de su centro que es Jesucristo vivo en el corazón de las personas, un desafío central para la misión inculturada.

## 2. INCULTURACIÓN EN UN CONTEXTO DE PLURALISMO RELIGIOSO

Es posible cuestionar la teoría de la secularización como declinación de lo religioso, puesto que nuestro estudio refleja que lo religioso se ha transformado y diversificado, pero como tal sigue muy vigente, cumpliendo un papel relevante en la identidad personal y comunitaria del pueblo.

Las entrevistas en profundidad revelan que las creencias son incluso bastante más diversas que lo que la Iglesia oficial se imagina. ¿Hay aquí una pluralización de la fe?

Bíblica y teológicamente, la pregunta se justifica por la comprobación de que hay una pluralidad de formas posibles de entender y vivir el mensaje cristiano. Esta pluralidad queda atestiguada desde el período neotestamentario, tanto a nivel doctrinal, como a nivel disciplinar y organizativo, y se sigue verificando a lo largo de la historia de la Iglesia, a pesar de las tendencias jerárquicas y centralizantes. La existencia de una pluralidad de expresiones doctrinales y de figuras organizativas su-

pone la posibilidad y libertad de seleccionar, dentro del inventario a disposición, aquellas formas que mejor expresen las creencias, la postura ética, el proyecto social y el compromiso de grupos cristianos en cada momento histórico determinado.

En cuanto a la reflexión sobre inculturación, esta resultará distinta si tomamos en cuenta el dato del pluralismo religioso, o seguimos pensando de alguna manera con un concepto, aunque sea difuso, de cristiandad.

Resulta legítimo, desde este punto de vista, levantar una sospecha: la reflexión sobre inculturación, particularmente en el mundo católico, pero también en algunos sectores del mundo protestante, no ha terminado de asumir el dato de la pluralidad de las sociedades contemporáneas. La implicancia de esta manera de ver la inculturación es que se la tiende a definir como un proceso unilateral de «conversión de la cultura». Cuando la evangelización inculturada busca restaurar o instaurar una «cultura cristiana» se termina negando la diversidad cultural real de nuestras sociedades.

Dos notas deben considerarse: una antropológica, la otra teológica.

a) Antropológicamente toda cultura no es sino resultado histórico de un complejo y dinámico proceso de producción social. Es una constante producción de significados, mediada y objetivada por lenguajes y objetos, por parte de actores que constantemente la recrean y reinventan.

Si la inculturación del Evangelio es un proceso cultural, entonces hay que entenderla como el modo activo en que los sujetos cristianos (personas o comunidades) receptionan creativamente el Evangelio, a partir de su historia, de su geografía y su contexto cultural y social local.

La propia historia del cristianismo muestra cómo la comunidad cristiana asume una recepción activa, que transforma, y de hecho reelabora lo que es el cristianismo en cada contexto concreto.

b) No tenemos nunca acceso al Evangelio en un estado puro. Lo que realmente tenemos son encuentros de encarnación específicos y culturalmente mediados del Evangelio. Toda mediación, entonces, nos revela a la vez que nos esconde el Evangelio.

La consecuencia teológica de esto es que la difusión y proclamación del Evangelio, elemento central de nuestra fe, hace que por definición y necesariamente, ese Evangelio va a vivir continuamente procesos de encarnación y de sincretización.

El problema reside en cómo discernir esos sincretismos.

¿Quiénes y con qué criterios discernen? La pregunta queda lanzada. En todo caso un papel privilegiado le cabe a la comunidad. Se trata, entonces, no de cómo evitar la mezcla o de cómo mantener la pureza de la fe, cuanto de preguntarse: ¿cómo es que como comunidad cristiana debemos aprender a discernir y a dialogar con otras versiones o lecturas del Mensaje Evangélico?

### 3. EL RITUAL: DE LA SUPERSTICIÓN AL CULTO DEL DIOS VIVO

Como hemos observado entre los católicos populares hay un porcentaje que participan en rituales oficiales y otros en ritos más populares y de tipo mágico-religioso.

En sus prácticas religiosas muchos entrevistados buscan sinceramente una forma sensible de acceso a Dios y un culto que tenga que ver con su vida diaria. Son más proclives a los ritos oficiales que a los «no oficiales», por lo que la búsqueda de solución a sus problemas aparece menos mágica que entre los campesinos.

Las entrevistas muestran que la gente está usando los símbolos sacramentales y otros, pero no están conscientes del sentido total que

estos símbolos y ritos les ofrecen. Por otra parte, las prácticas sacramentales oficiales de la Iglesia católica no parecen mostrar un vínculo dinámico con la vida diaria, lo que desestimula su participación.

Pero a este cuadro se le pueden plantear otras preguntas, como por ejemplo: ¿hasta qué punto la participación en el culto es indicador de religiosidad en el sentido cristiano? Y aún más, precisando, la participación en un culto no oficial, ¿es siempre un indicador negativo de religiosidad en el sentido cristiano?

Hay tres líneas de reflexión que esbozar:

a) La sacramentalidad y la mediación: fundamento de la religión popular.

El punto de partida reside en que a Dios nadie lo ha visto. Y en la fe cristiana esa visibilidad de Dios es muy compleja. Los cristianos creen que Dios se ha hecho visible en Jesús de Nazaret. El Cristianismo no es una doctrina, o un conjunto de ritos, o una estructura institucional, sino que es una persona que revela a Dios: gran novedad y maravilla de la fe cristiana. Esto relativiza todas las conclusiones.

El encuentro del creyente con la persona de Jesús será inédito porque, precisamente, sucede en el ámbito de la invisibilidad: el corazón humano. A Jesús lo han visto, oído y tocado y de Él se vuelve a hablar. Pero para volver a producir ese encuentro con ese Jesús yo tengo que hablar, decir y hacer cosas externas a esa experiencia primordial. Para acceder a Jesús necesito la mediación de lo corpóreo. Pero en la predicación, los símbolos y las prácticas rituales y éticas de los cristianos nunca está plenamente Jesús. Hay, pues, una provisoriedad de la Iglesia cristiana que está en su propia esencia.

Por ello, se puede decir que el creer siempre tiene un componente material, físico, corpóreo. Jesucristo es sacramento de encuentro con Dios, pero, como no lo tenemos al frente va a ser siempre mediado por un acceso simbólico-sacramental. El verdadero culto es espiritual, pero,

ese culto, como lo dice el mismo Evangelio, tiene que ser a la vez un culto visible. El mundo invisible hace que pasen cosas en el interior, y aquí cabe la importancia de la dimensión ritual, precisamente para potencializar el culto espiritual, la donación del sufrimiento.

Pero, es allí donde se produce uno de los dilemas más importantes del proceso de institucionalización, dilema del símbolo ritual. Este está como herido, tiene dos grandes polos que lo hacen morir: la idolatría que identifica lo visible con lo invisible, y por lo tanto, la tensión entre estas dos realidades se pierde, y la postura iconoclasta que, contra la identificación, separa de tal manera estos aspectos que precisamente niega la posibilidad del acceso de lo invisible a través de lo visible. Y, en torno a la religiosidad popular esta tensión es permanente.

Ahora bien, es en la tradición católica, más que en la Reformada, que se da una acogida más favorable hacia la religión popular. Ello por la sacramentalidad desde la perspectiva católica que va a reafirmar el hecho de que los sacramentos tienen una capacidad y una eficiencia operante por el rito mismo.

#### b) El verdadero culto cristiano

La teología sacramental anterior tiene, sin embargo, su complemento necesario en una lectura teológica paulina que ubica al culto cristiano en relación a la vida. En efecto, tradicionalmente en casi todas las religiones, el culto a Dios se realiza en tiempos y espacios sagrados, es decir separados de la vida diaria, y las personas que ofrecen este culto son sacerdotes, también separados de los demás por su estilo de vida, su vestimenta, su jerarquía y status social.

Pero, según Pablo, no ha de ser así entre los cristianos: «Os exhorto, pues, hermanos, por la misericordia de Dios, que ofrezcáis vuestros cuerpos como una víctima viva, santa, agradable a Dios: tal será vuestro culto espiritual»(Rom 12:1). Aquí queda abolido el sacerdocio de una casta aparte. Pues la misericordia de Dios (ver Romanos 11:30) que se ha manifestado en Cristo ha consistido en quitar las distancias que separaban a los hombres de Dios.

Al contrario, según Pablo, el culto espiritual -o sea el verdadero culto- se realiza por el ofrecimiento de nuestros cuerpos. Con esta expresión, él quiere decir toda nuestra vida en el mundo: relaciones sociales, trabajo, intercambio de bienes y servicios, acción social, civil y política, afectos y sexualidad. Todo esto constituye en adelante nuestro culto y es toda la comunidad la que lo ofrece. El ministerio pastoral es un simple recordatorio de esta función sacerdotal de todos los fieles. El culto como ritual no queda suprimido en la práctica y la teología de Pablo, pero lo que le importa en él, por ejemplo, el eucarístico, es que se corresponda con la vida.

A la pregunta sobre la participación en los rituales, se puede responder, pues, que la conveniencia del culto no se deduce en línea directa del mensaje cristiano, sino es un dato antropológico necesario. Cuando el ritual se convierte en finalidad en sí mismo, entonces ha dejado de apuntar a aquello que lo trasciende, y se banaliza.

No es el ritual en sí, ni la frecuencia con que se participa, lo que constituye el mejor indicador de religiosidad en el sentido cristiano, sino el contenido del ritual en relación con la vida. Por ejemplo, la participación en el «velorio de un angelito» puede ser expresión de estrecha fraternización con vecinos y parientes en un caso extremadamente doloroso. La participación en él tendría una cualidad muy cristiana, aunque no se catalogue como «práctica oficial». En cambio, la Misa del Domingo de Ramos puede carecer de dicha calidad cristiana o asemejarse a la participación interesada que unos pocos tienen en sesiones de espiritismo.

c) Discernir las practicas rituales supersticiosas de las prácticas valederas

La alta participación en “velorio de angelitos”, y la creencia en «santiguamientos», a pesar de ser prácticas no oficiales y poco racionales, nos hace preguntarnos si el carácter que las hace perdurar no es más bien su capacidad de tocar profundamente la vida concreta de las personas, acompañando y reforzando las redes de solidaridad.

La adherencia a las prácticas de la “nueva era” muestra que, aun en las sociedades modernas y de alto desarrollo económico y tecnológico, persisten anhelos por un espacio, tanto trascendental como inmanente (concreto y encarnado). Estas prácticas expresan un cierto contacto con “el más allá” y también ofrecen un sentido de comunidad y pertenencia.

La tarea de la inculturación necesita conocer y valorar estos polos, de una manera que corresponda a las realidades específicas (de mujeres, tanto como de hombres, de pobres como de ricos).

Cabe preguntarse también si la propia Iglesia oficial (y no sólo la modernidad ilustrada) no ha fomentado en el pueblo un grado de autodesprecio de la fe de la gente, y por lo tanto, un rechazo de lo no verificable, de lo irracional. ¿Cómo distinguir entre una fe que respeta las tradiciones comunitarias, y nos acerca a Dios, de una fe basada en supersticiones que pueden resultar dañinas?

#### 4. JUSTICIA Y COMUNIDAD DEL REINO

Como hemos observado, la percepción de la mayoría abrumadora de los católicos entrevistados es que en Chile no se hace justicia, sea como quiera que se interprete el término en cuestión. Por otra parte, hay una clara opción por valores de solidaridad, se privilegia el compromiso y se critica al darwinismo social de la lógica de mercado. En general hay apreciación de valores culturales como la familia, la comunidad, su propia población, su cultura.

Estos valores presentes en la mentalidad de los católicos populares nos llevan a reflexionar acerca de la justicia y la comunidad del Reino.

La justicia es en el Antiguo Testamento la meta del reinado de Dios, el cumplimiento de que lo que debería lograr todo gobernante, pero ninguno consigue plenamente. En el reinado de Dios en este mundo sucede que, por fin, Amor y Verdad se han dado cita, Justicia y Paz se

abrazan (Salmo 85:11) En el Nuevo Testamento el panorama de la justicia se despliega todavía con mayor amplitud y profundidad cualitativa. Pues no se trata sólo de que cada cual reciba lo suyo, sino que la dignidad y el fundamental derecho a existir y la parte que cada cual tiene de los bienes comunes no se ajustan a mérito o demérito ni a prestaciones o servicios, sino a la bondad de Dios sin méritos previos y muy a contrapelo de lo que suelen ser los criterios de sentido común para valorar a la gente.

Si el reinado de Dios, como lo proclamó Jesús, comienza ya en esta historia, entonces las formas juánica y paulina de entender la justicia traen una aportación crítica y de contenido a los criterios con que se distribuyen los ingresos y se acumulan las riquezas (justicia distributiva, justicia social), como también a la justicia en los tribunales. Por otro lado, la percepción de la injusticia, sobre todo si se acompaña de una acción consecuente por obtener justicia en los diversos dominios, es ya una actuación que, en términos cristianos, está encaminada hacia el Reinado de Dios. Que tales percepciones y actuaciones estén igualmente inspiradas en una visión de este Reinado, ello es algo que puede ir siendo el resultado de una labor misionera conscientemente llevada a cabo con tal finalidad.

1. Seminario-Taller Teológico Local realizado en Santiago de Chile en 1997, con el aporte y la participación de Manuel Ossa, Cristián Johansson, Doris Muñoz, Juan Sepúlveda, María José Caram OP, Julián Riquelme OP, Osvaldo Herreros, Brigitte Cook MM, Eugenio Toland MM, Santiago Weckesser MM, Mariano Puga, Hernán San Martín, Ana Urmeneta, Mauricio Palominos y Cristián Parker.

2. El incremento de los evangélicos es comprendido aquí desde una mirada ecuménica y no con el recelo que genera una perspectiva de «cristiandad» católica.



# PREGUNTAS PARA LA REFLEXIÓN PASTORAL



Los estudios de Perú y Chile han arrojado un conjunto de datos y sobre todo desafíos para la práctica pastoral de una Iglesia que se quiere inculturada. A continuación se proponen algunas preguntas a ser respondidas por las comunidades cristianas a la luz de su misión evangelizadora en medio de la gente sencilla, de su fe, de su historia sufrida y de sus rasgos culturales propios.

a) Sobre la identidad cristiana y las creencias:

-¿Cuáles son los rasgos más auténticos de una identidad cristiana vital que revela una fe en el Dios de la Vida de parte de los católicos de tu sector?

-¿Cuáles son las creencias de los católicos con que vives y trabajas y cómo ellas expresan un compromiso cristiano con la vida de los semejantes?

-¿Qué creencias y rituales de tipo mágico-supercioso pueden ser discernidas como una auténtica búsqueda espiritual de la gente para obtener el favor y la misericordia de Dios, la Virgen y los santos en sus problemas diarios?

-¿Qué creencias de tipo carismático o bien de New Age pueden ser discernidas como una búsqueda de sentido y para el progreso personal y espiritual?

b) Sobre la inculturación:

-¿Cuáles son los indicios de apropiación del mensaje cristiano en la vida de la gente con la que vives y trabajas?

-¿Cuál es la actitud de la Iglesia oficial frente a las iniciativas de las personas con relación a su vida de fe?

-¿Qué rasgos del paradigma de la inculturación habría que fortalecer en tu Iglesia local?

c) Sobre el ecumenismo:

-¿Cuáles son los grupos religiosos que actúan en tu barrio?

-¿Qué luces y qué sombras encuentras en las relaciones entre las personas pertenecientes a los diferentes grupos?

-¿Qué aportes al diálogo ecuménico hace entrega la Iglesia católica en tu localidad y región?

d) Sobre la relación entre fe y cambio social:

-¿Qué papel cumple la fe en la apuesta por un cambio y en la lucha por la justicia social en tu sector y en tu región?

-¿Cómo acompañan las iglesias la búsqueda creyente de una historia más justa y sin discriminaciones?

e) Sobre las prácticas rituales:

-¿Cuáles son las prácticas rituales más frecuentes en tu zona?

-¿Qué aspectos positivos y qué elementos negativos podrías señalar en las expresiones de la fe de la gente con la que te relacionas cotidianamente?

-¿Qué propuestas tiene tu Iglesia local para vincular los gestos y expresiones religiosas de la gente con la Pascua de Jesús?

# BIBLIOGRAFÍA



Aguilar Arce, Marcelino; Mercado Ventura, Pedro, 1991, **La realidad educativa en las comunidades campesinas circunlacustres**. Tesis presentada en la Facultad de Educación de la Universidad del Altiplano para optar al título profesional de licenciado en Ciencias de la Educación, Puno, Perú.

Albó, Xavier, 1991, "La experiencia religiosa aymara", en, **El rostro Indio de Dios**, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, Lima.

Amaladoss, Michael, 1989, "Popular Religion: Some Questions", *VJTR*, 53, pp. 357-369.

Amaladoss, Michael, 1999, "Toward a new Ecumenism", en Bamat, Thomas, y Wiest, Jean Paul, eds. **Popular Catholicism in a World Church, Seven Case Studies in Inculturation**, Orbis, New York, pp. 272 - 301.

Arroyo, Gonzalo, et al., 1992, **Por los Caminos de América... Desafíos socio-culturales a la Nueva Evangelización**, Paulinas, Santiago.

Bamat, Thomas, y Wiest, Jean Paul, Eds., 1999, **Popular Catholicism in a World Church, Seven Case Studies in Inculturation**, Orbis, New York.

Bravo Gallardo, Carlos, S.J., 1986, **Jesús, hombre en conflicto, El relato de Marcos en América Latina**, Ed. Sal Terrae, Santander.

Bonnard, Pierre, 1976, **Evangelio según San Mateo**, Ediciones Cristiandad, Madrid.

Bosch, David J., 1993, **Transforming Mission**, New York, Orbis.

CELAM, 1992, **Nueva Evangelización, Promoción Humana, Cultura Cristiana, Jesucristo ayer, hoy y siempre** (Documento de Santo Domingo), Cuarta Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Ed. CECH, Santiago.

CELAM, 1993, *Secunda Relatio. Albores de Santo Domingo. Hablan las Conferencias*. Colección documentos, CELAM, 129, Bogotá.

Concilio Vaticano II, 1965, *Nostra Aetate, Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas*, 28.10.

Center for Mission Research and Study at Maryknoll, 1999, *Popular Catholicism in the Two-Thirds World: Changes and Challenges for the Churches*, CMRSM. New York.

Debray, Régis, 1996, *El arcaísmo postmoderno, Lo religioso en la aldea global*, Manantial, Buenos Aires.

Dussel, Enrique, 1986, "Popular Religion as Oppression and Liberation: Hypothesis on its Past and Present in Latin America", *Concilium*, 186, August, 82 - 94.

Eapin, Orlando O., 1997, *The Faith of the People*, Orbis, New York.

González, José Luis; Rodríguez Brandao, Carlos; Irrarrázaval, Diego, 1993, *Catolicismo Popular, Historia, Cultura, Teología*, Petrópolis, RJ, Vozes.

Grebe, María Ester et al., 1971, "Enfermedades populares chilenas. Estudio antropológico de cuatro casos", *Cuadernos de la Realidad Nacional*, Santiago, N° 9, Septiembre, pp. 207 - 238.

Gutiérrez, Gustavo, 1986, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente: Una reflexión sobre el libro de Job*, Instituto Bartolomé de Las Casas, CEP, Lima.

Gutiérrez, Gustavo, 1990, *La Verdad os hará libres*, Pedal, Sígueme, Salamanca.

Hervieu-Léger, Danièle, 1989, "Tradition, Innovation and Modernity", *Social Compass*, 36 (1), 71 - 81.

Instituto de Pastoral Andina (IPA), 1993, *La juventud surandina comparte su problemática y perspectivas*, Taller de Diagnóstico y Planificación Pastoral, Chucuito, 28, 29 y 30 de mayo de 1993.

Instituto de Pastoral Andina (IPA), 1996, *Catolicismo Popular en el Contexto de la Globalización emergente: forjando identidades cristianas vitales*, Memoria de la Consulta Ecuménica. Materiales de (in) Formación, Cusco. Perú, noviembre.

Johansson, Cristián, 1990, "Religiosidad Popular entre Medellín y Puebla: Antecedentes y Desarrollo", *Anales de la Facultad de Teología*, XLI, Santiago de Chile, Pontificia Universidad Católica de Chile.

Lanternari, Vittorio, 1982, "La religion populaire. Perspective historique et anthropologique", *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 53 (1), pp. 121 - 143.

Levine, Daniel H., 1996, *Voces Populares en el Catolicismo Latinoamericano*, Lima, CEP.

Marzal, Manuel, 1986, "Análisis etnológico del sincretismo latinoamericano", *Cristianismo y Sociedad*, XXIV, 88, 27 - 40.

—Mateos, Juan y Camacho, Fernando, 1981, *El Evangelio de Mateo, Lectura comentada*, Ed. Cristiandad, Madrid.

Nolan, Albert, O.P., 1988, *Espiritualidad de la justicia y del amor*, ECU Ediciones, Panamá.

Ossa, Manuel, 1997, "Reflexión Teológica", en Parker G., C. y equipo, *Forging Vital Christian Identities: «Popular Catholicism in The Emerging Global Church»*, Informe Final, Estudio de Caso de Chile, San Joaquín - CHILE, Centro de Estudios de la Realidad Contemporánea,

Pace, Enzo, 1995, "Tendencia y corrientes de la sociología de las religiones", *Sociedad y Religión*, N°13, Buenos Aires.

Parker G., Cristián, 1992a, "Fe popular urbana y campo cultural: las lógicas en juego", en Gonzalo Arroyo, et al., *Por los Caminos de América... Desafíos socio-culturales a la Nueva Evangelización*, Paulinas, Santiago, pp. 113 - 187.

Parker G., Cristián, 1992b, *Animitas, Machis y Santiguadoras en Chile*, Rehue, Santiago.

Parker Gumucio, Cristián, 1996, *Otra Lógica en América Latina, Religión Popular y Modernización Capitalista*, Fondo de Cultura Económica, México - Santiago.

Parker G., C. y equipo, 1997, *Forging Vital Christian Identities: «Popular Catholicism in The Emerging Global Church»*, Informe Final, Estudio de Caso de Chile, San Joaquín - CHILE, Centro de Estudios de la Realidad Contemporánea, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago.

Parker, Cristián y Bamat, Thomas (Eds), 1998, "Globalization and Popular Catholicism", *Social Compass*, Vol. 45, N° 4, Sage, Londres.

Plath, Oreste, 1981, *Folklore Médico Chileno*, Nacimiento, Santiago.

Porcile Santiso, María Teresa, 1995, "La mujer, espacio de salvación", en *Misión de la mujer en la Iglesia, una perspectiva antropológica*, Publicaciones Claretianas, Madrid.

Read, Margaret, 1966, *Culture, Health and Disease*, Tavistock, Londres.

Riquelme, Julián, OP., 1994, *Evangelio y Culturas, Seis talleres bíblico-antropológicos*, OPALCA, Santiago de Chile.

Robertson, Roland, 1992, *Globalization, Social Theory and Global Culture*, Sage, Londres.

Sanneh, Lamin, "Popular Catholicism in the Emerging Global Church", en Bamat, Thomas, y Wiest, Jean Paul, Eds., *Popular Catholicism in a World Church, Seven Case Studies in Inculturation*, Orbis, New York, pp. 265 - 271.

Scott, James, 1985, *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Pesant Resistance*, Yale University Press, New Haven.

Shorter, Aylward, 1988, *Toward a Theology of Inculturation*, Orbis Books, New York.

Shreiter, Robert J., 1997, *The New Catholicity, Theology Between the Global and the Local*, Orbis Books, New York.

Soneira, Jorge Abelardo, et al, 1996, *Sociología de la Religión*, Docencia, Buenos Aires.

Toennies, Ferdinand, 1955 [1895], *Community and Society*, Routledge, New York.

Valvecius, A., 1995, "Le Nouvel Âge ou l'éternel retour du même", *Nouvelle Revue Théologique*, 117, 694 - 709.

Van den Berg, Hans, 1985, *Diccionario religioso aymara*, CETA - IDEA, Lima.

Van den Berg, Hans, 1990, "La Tierra no da así nomás. Los ritos agrícolas en la religión de los aymaras-cristianos, en Yachay". *Temas Monográficos*, N° 5, Universidad Católica Boliviana, Cochabamba.

Vrijhof, Pieter H. and Jacques Waardenburg, Eds., 1979, **Official and Popular Religion. Analyse of a Theme for Religious Studies**, Mouton, The Hague.

Weber, Max, 1964 [1922], **Economía y Sociedad**, Fondo de Cultura Económica, México.

Weber, Max, 1958, **The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism**, Charles Scribner's Sons, New York.

## SOBRE LOS AUTORES



María José Caram, OP, Directora del Instituto de Pastoral Andina (IPA) en Cuzco, Perú. Destacada teóloga y religiosa dominica. Ha realizado estudios y trabajos pastorales en el altiplano peruano centrándose en la religiosidad popular y la religión andina. Ha escrito varios trabajos entre los que destaca un reciente artículo en *Allpanchis*, "Identidades creyentes en tiempos de cambio."

Jean Paul Wiest, Doctor en Historia. Ex Director de Investigaciones en el Center for Mission Research and Study de los misioneros de Maryknoll. Actualmente vive en Hong Kong y en Shangai, China. Especializado en historia china, ha escrito numerosos trabajos, entre los que se cuenta *The Catholic Church in Modern China, Perspectives*, Orbis, 1993, y co-editó el libro que recoge el estudio internacional: *Popular Catholicism in a World Church, Seven Case Studies in Inculturation*, Orbis, New York, 1999.

Thomas Bamat, Director de Investigaciones del Center for Mission Research and Study de los misioneros de Maryknoll en Nueva York. Doctor en Sociología. Misionero laico que ha trabajado en América Latina y Norteamérica. Ha escrito numerosos artículos sobre religión y política, derechos humanos y nuevos movimientos religiosos. Ha coeditado recientemente dos libros: *Cualidade de Vida e Reforma Agraria na Paraiba*, Imprell, Brasil, 1998 y *Popular Catholicism in a World Church, Seven Case Studies in Inculturation*, Orbis, New York, 1999.

Cristián Parker Gumucio, Doctor en Sociología. Actualmente es investigador en el Instituto de Estudios Avanzados de la Universidad de Santiago de Chile. Ha encabezado numerosos estudios sobre religión, cultura y desarrollo en América Latina. Entre sus trabajos se cuenta, *Otra Lógica en América Latina*, FCE, México - Santiago, 1996; *Religión y Posmodernidad*, Kairos, Lima, 1998; *Ética, Democracia y Desarrollo Humano*, Lom, Santiago, 1998 (Ed.); *Ética, Cultura y desarrollo, alternativas para el siglo XXI*, Subirana, Tegucigalpa, 1998; *Modern Popular Religion*, *International Sociology*, V 13, N° 2, 1998, pp. 195 - 212.