

II Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Valdivia, 1995.

Pensamiento Católico y Sincretismo Religioso: Notas para una Historia de la Comprensión de lo Religioso por parte de la Intelectualidad Católica Latinoamericana en las Últimas Décadas.

▪

Miguel Alvarado Borgoño.

Cita:

Miguel Alvarado Borgoño. (1995). *Pensamiento Católico y Sincretismo Religioso: Notas para una Historia de la Comprensión de lo Religioso por parte de la Intelectualidad Católica Latinoamericana en las Últimas Décadas. II Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Valdivia.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/ii.congreso.chileno.de.antropologia/43>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/e7nO/udO>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

SIMPOSIO CULTURA E IDENTIDAD

PENSAMIENTO CATÓLICO Y SINCRETISMO RELIGIOSO:

Notas para una historia de la comprensión de lo religioso
por parte de la intelectualidad católica latinoamericana en
las últimas décadas

Miguel Alvarado Borgoño^[182]

INTRODUCCIÓN

Al interior de la historia de la ciencia son escasas las sistematizaciones que intenten realizar un balance de la historia de la antropología y sociología de la religión latinoamericanas, contándose sólo con revisiones parciales en las cuales aún no es posible identificar tesis definitivas sobre el quehacer antropológico y sociológico en esta área de interés en América Latina durante este siglo. Es debido a esto que nuestro interés en la presente ponencia es dar cuenta de algunos aspectos de las reformulaciones de la antropología y sociología de la religión en su tratamiento de las formas culturales religiosas latinoamericanas particularmente en lo que respecta al sincretismo religioso de nuestro continente, por parte de la intelectualidad católica que crea categorías desde la ciencias sociales y hacia la reflexión doctrinaria.

En este sentido como primera afirmación podemos decir que la historia de los distintos modos en que los sectores de la elite católica latinoamericana de orientación más progresista han percibido, desde principios del siglo XIX, nuestras formas religiosas populares, es en mucha medida, la historia del modo en que se ha asumido el mensaje del racional iluminismo, en un proceso de activo discernimiento, al cual han venido las ciencias sociales, durante el presente siglo, a aportar elementos verdaderamente significativos, ya sea desde una adhesión casi total a este mensaje o ya sea, como en los últimos años, desde una profunda crítica.

Para Kant la razón es la herramienta por medio de la cual el hombre se libera de la "culpable incapacidad" que implica el no atreverse a pensar por si mismo. Este filósofo apela al entendimiento humano el cual sería, según él, capaz de lograr por medio del uso de la razón que el hombre descubra el curso natural de la historia humana, el cual se define según él por un continuo "progreso".

Esta forma de percibir la realidad tuvo sin duda una notoria influencia en la manera cómo la Iglesia asumió desde la primera mitad del siglo XIX la religiosidad popular latinoamericana. En este período los procesos independentistas en América van aparejados con un quiebre en la visión de algunos de los sectores más cultos del clero, con respecto a la fe sincrética propia del cristianismo barroco hispano lusitano que asume elementos precolombinos y africanos.

Este quiebre implica una descalificación de muchos elementos de la fe popular, lo que sólo es el preludio de la postura eminentemente ilustrada que sectores progresistas de la Iglesia asumen frente a esta. Postura que permanece presente en nuestra Iglesia hasta la segunda mitad del siglo XX.

[182] *Antropólogo Social, Magíster en Ciencias Sociales. Académico Jornada Completa Departamento de Antropología, Universidad Católica de Temuco.*

Lo anterior a primera vista resulta incomprensible si consideramos el significativo proceso de secularización que la Ilustración acarrea, sin embargo, la Iglesia en tanto es una institución humana se ve fuertemente influida por la Ilustración, debido a que esta corriente cultural predomina en occidente sin contrapeso desde finales del siglo XVIII. En su momento existió una oposición tenaz al pensamiento Ilustrado, pero desde la segunda mitad del siglo XIX es, primero el laicado católico y luego el clero progresista, quienes asumen elementos del pensamiento ilustrado como forma de acercamiento y de reconciliación con la modernidad, asumiendo en algunos ámbitos el impulso al cambio social propio de los proyectos desarrollistas que desde distintos horizontes se han intentado implementar en América Latina, proceso en el cual la introducción de categorías propias de las ciencias sociales representa uno de los puntos más altos, siendo lo anterior el tema primordial del presente artículo.

El actual proceso de reconciliación fue posible en gran medida debido a que se legitima aquella parte del discurso ilustrado que asume las concepciones como las kantianas del progreso humano. En tanto, lo valórico no se desvincula de la idea de progreso, de forma tal que frente a reelaboraciones más contemporáneas de la Ilustración que se plantean más preocupadas por los medios que por los fines, la Iglesia contrapone un mensaje que es deudor de la Ilustración pero que también es consecuente con el esquema axiológico del cristianismo, lo que en algunos casos se expresa en un abierto cuestionamiento del discurso racional iluminista.

También la penetración del discurso ilustrado implica para la Iglesia en Latinoamérica una nueva postura hacia la cultura en tanto se replantea, por ejemplo, la percepción que la Iglesia tendrá del sincretismo hispanoamericano.

Expresión radical de lo anterior es la obra de dos importantes intelectuales católicos el Jesuita peruano Manuel Marzal y el chileno Pedro Morandé. Tanto como rescate del Proyecto de la Ilustración como también en el sentido de replanteamiento y de crítica de éste.

Es debido a esto que la hipótesis fundamental de esta ponencia estaría dada por nuestra afirmación en torno a que el paso existente desde la ruptura de sectores progresistas de la Iglesia con la fe popular, consolidada en la primera mitad del siglo XX en América Latina, hasta el actual proceso de recomposición de nuestras formas religiosas sincréticas, guarda relación con la historia del pensamiento católico latinoamericano y en particular con el modo en que desde el horizonte católico se ha asumido a las ciencias sociales y se ha realizado investigación y teorización, en torno a estas formas religiosas.

El sentido de esta reflexión se encuentra en el hecho de que constituye un sondeo de la retroalimentación entre ciencia social y pensamiento católico, en lo que respecta a las mutaciones de la percepción que este último a tenido en torno al sincretismo religioso latinoamericano, siendo imprescindible para la profundización en esta problemática la revisión del recorrido histórico de la antropología y sociología de la religión que ha nutrido al pensamiento católico en nuestro continente, tarea que espera el aporte tanto de sociólogos y antropólogos, como de historiadores preocupados de la historia cultural de América Latina.

Esto cobra importancia a partir de la necesidad de mayor precisión de los límites entre ciencia social y la teología asociada a la Doctrina Social, requiriéndose una mayor claridad para discernir el momento de la reflexión científica de inspiración católica del momento propio del discernimiento teológico.

Por otra parte el sentido del esfuerzo aquí emprendido con respecto al rastreo de las fuentes teóricas del análisis cultural de la D.S.I. en nuestro continente, en lo que respecta al tema religioso sincrético, se vincula con la influencia radical que la catolicidad posee en los cambios culturales en el campo religioso que se producen en Latinoamérica. La indagación en torno al modo en que la catolicidad latinoamericana va edificando su visión del sincretismo religioso, nos permite sin duda reconocer un modo de percibir este fenómeno que repercutirá tanto a nivel de la intelectualidad no católica como a nivel del sentido común, debido al innegable peso cultural del pensamiento católico en general y de la Doctrina Social de la Iglesia en particular.

En base a las anteriores consideraciones, hemos intentado realizar este sondeo de las fuentes del pensamiento católico, en lo que respecta al análisis sociológico y antropológico de las formas religiosas latinoamericanas, con el fin de dar cuenta del modo en que se ha generado un diálogo fructífero entre D.S.I y ciencia social, lo que conlleva por parte del mundo católico latinoamericano la adopción de una postura que hemos denominado como "polifónica" en tanto allí se entremezclan en pos de la armonía teología y ciencias sociales.

EL CONCEPTO DE SINCRETISMO RELIGIOSO LATINOAMERICANO

Con el fin de definir el objeto de análisis del presente artículo, debemos de precisar los límites de este concepto y su relación con otros términos vinculados con el ámbito religioso- cultural en América Latina.

Existen en América Latina expresiones religiosas vinculadas fundamentalmente a las formas culturales del mundo popular tanto del campo como de la ciudad, las cuales han sido denominadas de distintas maneras, tales como: religiosidad popular, catolicismo popular, piedad popular, etc., guardando estas denominaciones directa relación con las diversas teorías y disciplinas a partir de las cuales se ha intentado abordar el fenómeno.

Preliminarmente podemos denominar estas expresiones religiosas vinculadas a estos sectores populares, como "religiosidad popular" y la definir las como...*"los patrones de símbolos religiosos que significan y motivan la conducta religiosa y que han sido elaborados y reinterpretados por los sectores populares de la sociedad que de esta manera, se apropian de las doctrinas y fórmulas técnico oficiales"* (Marzal, 1975:78). Sin embargo, pensamos que este concepto no aglutina a todas las formas religiosas originales de nuestro continente, en tanto el término popular, nos hace restringir nuestra comprensión del fenómeno exclusivamente a las capas subalternas, y nos hace difícil el comprender la razón última, por lo cual expresiones denominadas generalmente como "piedad popular" o "religiosidad popular", se encuentran presentes incluso al interior de los estratos altos de nuestras sociedades.

Es por ello, que escogemos como término genérico para denominar a las formas religiosas originales latinoamericanas el de "sincretismo religioso". El sincretismo religioso en Latinoamérica ha sido ante todo, el modo en que más poderosamente se ha expresado la disputa, en lo relativo a la religión, entre distintos grupos sociales de este continente, tratándose también de un fenómeno en permanente cambio, lo cual guarda directa relación con el carácter dinámico que la cultura posee. La religión sincrética en nuestro contexto es ante todo un fenómeno en permanente transformación y su ubicación en un momento del tiempo y en un lugar del espacio, con el fin de que sea estudiada, debe dar cuenta de aquellos elementos que determinan el devenir histórico-social de los sujetos insertos en estos procesos.

Esta expresión religiosa sólo posee la capacidad de generar conciencia a partir de la influencia de los flujos culturales que van cruzando la realidad social, es así como al ser influida por estos flujos, la fe popular se vincula con las esperanzas y temores de los hombres, en tanto expresa el modo en que el sujeto se inserta en el devenir histórico, por lo cual su estudio nos puede dar pistas fundamentales para la mejor comprensión de la historia cultural de América Latina.

El sincretismo religioso latinoamericano guarda directa relación con la apropiación de símbolos y procedimientos técnico oficiales tanto proveniente de la Iglesia Católica como de otros "lugares" de las culturas que influyen en América Latina desde la conquista, el sincretismo es según nuestra opinión lo que ha permitido a la red religioso cultural latinoamericana la producción y la reproducción de sus elementos constitutivos. En tanto el sincretismo religioso en nuestro continente es el lugar donde se presenta la búsqueda de la trascendencia, lo cual se proyecta directamente en expresiones concretas de la identidad cultural expresadas icónicamente al interior de estas formas religiosas.

Desde la conquista estos sincretismos fueron selectivamente aceptados por la Iglesia Católica hasta el siglo XVIII, con la llegada del proyecto de la Ilustración a América Latina el sincretismo es sistemática-

mente descalificado por los sectores de la Iglesia más influidos por éste proyecto, y es sólo hasta la segunda mitad del siglo XX que la Iglesia Católica, entre otros, vuelve a aceptarlo.

Durante alrededor de 200 años se produce en la religiosidad de los sectores populares una "autonomía de símbolos" frente a algunos significados atribuidos por la Iglesia Católica, debido a la independencia con que se manifiesta religiosamente estos sectores frente a las directrices teológicas de los sectores de la Iglesia Católica más imbuidos en el proyecto de la ilustración, produciéndose una situación singular debido a que, si bien es cierto, el sincretismo religioso es aquel lugar donde lo ilustrado y lo popular se funde, no es menos cierto que en muchos momentos de la historia de nuestro continente este sincretismo se ha constituido en una forma de "disidencia contra-ilustrada".

Lo antes expuesto ha llevado a que frente a la piedad popular la Iglesia de orientación más ilustrada y el Mundo Popular Laico interactuantes en el fenómeno, hayan en el pasado hecho presentes sus símbolos y sus visiones de mundo en mayor o menor medida, generándose en muchos casos conflictos entre ambas formas de simbolizar y percibir la realidad, produciéndose esto según las particularidades de cada época y de cada contexto histórico-cultural.

En la actualidad la Iglesia Católica como conjunto ha legitimado elementos de las formas religiosas populares como manera de "inculturar la fe", y a su vez el sector popular laico vinculado al fenómeno ha aceptado la introducción de símbolos y contenidos propios de la Iglesia, logrando de esta manera mantener y difundir sus expresiones religiosas rituales.

Sin embargo, lo anterior no ha significado necesariamente una "liberación", en el sentido "ilustrado" del término, en tanto, si bien ha implicado la sobrevivencia de las formas culturales propias de las culturas populares, las fuerzas que operan al interior del sincretismo religioso tienen que ver directamente con la articulación de las relaciones de poder, en tanto en la apropiación del aparato simbólico de las formas culturales de la élite, propia del sincretismo, esta la base sobre la cual se activa el potencial opresor de la red religiosa cultural latinoamericana, expresándose esto tanto en los planos socio económicos como sico-cultural.

Este escenario ha contribuido a confundir las formas religiosas propias de cada uno de los sectores participantes de esta red religiosa, produciéndose una interpretación simbólicas que prolonga aquello que durante mucho tiempo ha sido denominado como "religiosidad popular", más allá de las capas subalternas, penetrando directamente en los estratos altos y en las capas medias, en tanto, aunque estas formas religiosas han significado un espacio de disidencia para los sectores populares, en estas expresiones religiosas se ha producido un proceso de mutua interpenetración a nivel de las formas culturales propias de cada uno de los estratos sociales presentes en nuestro continente. El proceso de sincretización supera la esfera de lo popular en tanto asume y penetra gran parte de la red cultural latinoamericana. Es debido a esto que creemos necesario el asumir el concepto de "Sincretismo Religioso Latinoamericano" como modo de denominar en forma más acertada a este fenómeno, correspondiendo esta categoría analítica a los replanteamientos actuales de las ciencias antropológica y sociológica originados en un desarrollo histórico particular de estas disciplinas en su preocupación por nuestras formas religiosas sincréticas.

BREVE SÍNTESIS HISTORIA DE LA ANTROPOLOGÍA Y LA SOCIOLOGÍA DE LA RELIGIÓN EN AMÉRICA LATINA

El tratamiento de este sincretismo por parte de las ciencias sociales ha consistido en un proceso progresivo de construcción del objeto, en el cual el desarrollo de cada ciencia ha estado asociado tanto a los replanteamientos epistemológicos universales de las ciencias sociales, como a procesos históricos específicos.

Con el fin de exponer una visión esquemática del desarrollo de la antropología y la sociología preocupada de nuestras formas religiosas sincréticas es que presentamos esta síntesis dividida en distintos periodos históricos de estas disciplinas y de las principales preocupaciones en cada uno de ellos.

PERÍODOS DE LA ANTROPOLOGÍA DE LA RELIGIÓN

1. Al primer momento en la historia de la antropología referida al tema del sincretismo religioso, podemos fijarle su inicio con el nacimiento de la antropología científica a finales del siglo XIX. Desde la publicación de la obra "La cultura primitiva" por Edward Tylor en 1871, la cual da inicio a la utilización científica del concepto de cultura y dentro de esto presta atención preferente a lo religioso. Realizándose fundamentalmente en este primer periodo en América Latina una antropología indigenista marcada por la búsqueda de lo exótico y realizada principalmente por investigadores no latinoamericanos.
2. En un segundo periodo podemos apreciar el surgimiento de una antropología vinculada al proceso modernizador en América Latina, que se preocupa del sincretismo religioso, en tanto elemento fundamental de culturas en cambio desde lo tradicional a lo moderno.

A partir de la década del 50 la antropología en América Latina comienza a independizarse, parcialmente en lo que respecta al origen latinoamericano de los investigadores, sin embargo el influjo teórico de la antropología, en la región, sobre todo en lo que respecta a la influencia de la obra de dos autores, Robert Redfield y Oscar Lewis, quienes influyen en la orientación de la antropología latinoamericana en general, y por añadidura en el modo en que se conciben y estudian nuestras formas religiosas. Ambos tienen como tema primordial de preocupación "*el proceso de modernización que debía vivir América Latina como pre requisito para el desarrollo*". Redfield, se preocupa de las transformaciones en la sociedad folk o tradicional hacia la sociedad moderna. Por su parte, Oscar Lewis, plantea la existencia de una cultura de la pobreza que produciría patrones que posibilitan la sobrevivencia de los marginales y los campesinos desplazados que y que en definitiva constituiría un límite para la modernización y el desarrollo.

3. En un tercer periodo, el actual, podemos encontrar una antropología que identifica en este sincretismo particular la medula desde la cual es posible adentrarse en la matriz cultural latinoamericana, más allá incluso de la pregunta por el desarrollo. Es a partir del trabajo con los pueblos "primitivos" de nuestro continente y luego con campesinos y marginales, que los investigadores latinoamericanos hoy han tomado conciencia del cambio cultural y del sincretismo, lo cual lleva a la antropología, al igual que a otras ciencias sociales en Latinoamérica, a buscar la "identidad" de nuestros pueblos.

PERÍODOS DE LA SOCIOLOGÍA DEL SINCRETISMO RELIGIOSO LATINOAMERICANO

1. El primer periodo de la sociología de nuestras formas religiosas sincréticas comienza en la década de los 50 y puede remontarse hasta finales de los años 60. Durante él se supera la llamada sociología de cátedra, que tendía hacia una teorización en torno a los social sin base empírica, hacia otro tipo de sociología fundamentalmente empírica, que desde la sociología marxista o funcionalista intentaba pensar y analizar la sociedad latinoamericana a partir de las bases formuladas en términos generales del método científico.
2. El segundo gran periodo en esta historia de la sociología de nuestras formas religiosas sincréticas, está fuertemente determinado por la reflexión sociológica, que acompaña al documento de Medellín. Creemos que con posterioridad a este documento, desde la década del 70 en adelante, existe una maduración progresiva de esta sociología de la religión, en tanto visualiza el fenómeno más allá del proceso de modernización. Pensamos que aquello que caracteriza a la reflexión en torno a lo religioso sincrético durante este segundo periodo es la pregunta por la relación entre fe y cultura, la que es planteada fundamentalmente por sociólogos católicos, vinculados a organismos como el CELAM, o a Universidades Católicas vinculadas estrechamente a las orientaciones del Vaticano, de manera que al entrar a la década de los 90, podemos apreciar una reflexión sociológica en torno al tema que no hace depender el análisis de este fenómeno, de la investigación en

torno a la modernización, sino que concibe a estas formas religiosas sincréticas, como un rasgo insoslayable de nuestra identidad.

Hemos asumido a Medellín como línea divisoria entre una primera y segunda etapa en la historia del análisis sociológico del fenómeno debido a que, si bien no se trata de un hito rígido e inamovible, representa la expresión de un tipo de pensamiento católico, que venía desarrollándose desde la década de los 50, que corresponde a un modo de ver la realidad, que como ya se planteó, está marcado por el desarrollismo y por la crítica de las estructuras socio-culturales y político económicas de nuestro continente.

DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA, CULTURA Y SINCRETISMO RELIGIOSO

Creemos apropiado insertar el pensamiento católico en torno a nuestras formas religiosas sincréticas en el contexto de la D.S.I., entendiendo esta como la manera por medio de la cual la Iglesia orienta al mundo católico en tono a "lo social", ejerciendo de esta forma su magisterio a través de una enseñanza que es coherente por una parte con los fundamentos de la fe identificables en el Antiguo y Nuevo Testamento, y particularmente en la vida de Cristo mismo, y por otra recibe una profunda influencia de las elaboraciones de los padres de la Iglesia que pensaron en la "Cuestión Social" a la luz del evangelio. Se trata ante todo de un mensaje a través del cual se intenta señalar un camino para el cristiano, a través de la cual la Iglesia entrega una guía al hombre inserto en la sociedad industrial y post-industrial, esta asume el bagaje axiológico del cristianismo y al mismo tiempo constituye una instancia de reconciliación del pensamiento católico el mundo moderno.

La razón última por la cual la Iglesia a entregado este mensaje esta dada sin duda por "Los signos de los tiempos", en tanto la Iglesia ha mirado a la sociedad contemporánea y ha sentido la necesidad de plantear sus puntos de vista en relación a esta, para ello ha valorado el aporte de múltiples disciplinas sociales y de variados marcos de análisis, pero el eje que ha articulado sentido al discurso de esta doctrina ha sido la teología católica legitimada por el Vaticano.

Esta doctrina es históricamente una reacción a las condiciones de miseria imperantes fundamentalmente en Europa y América durante los S. XVII y XIX, frente a esta situación existieron en aquella época múltiples elaboraciones que intentaron hacer un diagnóstico de la situación para lograr de esta forma levantar una propuesta de tipo ideológica; los socialistas utópicos y Marx dieron muchas de las claves a partir de las cuales era posible hacer un análisis adecuado de la situación, y paralelamente se desarrollo en la Europa del S. XIX una corriente denominada como "Catolicismo Social", la cual aportó muchos elementos para la redacción de la encíclica Rerum Novarum en 1891.

Rerum Novarum marca el comienzo de la preocupación sistemática hacia la cuestión social por parte de la Iglesia contemporánea, si consideramos a la Iglesia como una institución que debido a su longevidad y envergadura lleva asociada una compleja "Cultura", debemos decir que el comienzo de esta preocupación como "hecho eclesial" dio origen a un profundo cambio en la "Cultura Católica" a nivel mundial, y esto se hace evidente en el primer elemento del discurso católico, el que acarreo un terremoto de grandes dimensiones: Ya no puede justificarse el que existan los pobres alegando "Designio divino", se sostiene que la miseria no es querida por Dios, ni tampoco es provocada por él, la miseria sería producto del egoísmo del hombre. Esta idea lleva asociada una transformación que desplaza aquella lógica según la cual el equilibrio social se basaba en que debían existir "pobres resignados" y "ricos caritativos", la nueva propuesta sostiene que el trabajador que colaborando responsablemente en el proceso productivo y aún así vive en condiciones infra humanas debe, para superar esto, organizarse para conseguir el respeto de sus derechos, los cuales posee en tanto hijo de Dios.

Sin embargo no debemos pensar que por este afán de justicia social la Iglesia deja de valorar la iniciativa individual, al contrario la Iglesia sustenta firmemente el valor del principio de subsidiariedad según el cual el estado debe apoyar la iniciativa individual con el fin de que en el seno de una sociedad

a los miembros de esta les sea posible el desarrollo de todas sus potencialidades, tanto en los planos político y económico como en el socio-cultural.

La Iglesia piensa que una sociedad justa no puede lograrse si no se consigue antes el desarrollo integral de todos los hombres, y en este desarrollo estaría, según la Iglesia, la base de toda liberación, esta relación entre justicia, desarrollo y liberación esta dada por el simple hecho de que el hombre sólo se desarrolla en tanto cuenta con lo necesario para su subsistencia y en tanto puede organizarse y expresarse en forma libre, es por esto que la D.S.I. condena algunos esquemas de organización social en los cuales, o no se distribuyen los bienes en forma justa o no se dan los márgenes necesarios para el desarrollo integral de la persona humana, dentro de lo cual el respeto a las expresiones culturales particulares es un eje fundamental.

Todo lo anterior se basa en un principio teológico según el cual el cristiano no sólo debe "suplicar por la venida del reino de Dios" a nivel de un futuro impreciso e inasible, sino que también debes, a través del amor, tender hacia la anticipación concreta y contemporánea de ese reino, evangelizándose la sociedad a través de la cristianización de la cultura.

La lucha de la Iglesia en los últimos años por la justicia social se ha centrado en la idea de que la tarea esencial de todos aquellos que quieren ser fieles a Cristo es buscar la "evangelización de la cultura" con el fin de convertir al hombre hacia una verdadera "cultura de la solidaridad", se busca el cambio cultural debido a que se postula que las estructuras socio-económicas sólo condicionan y no determinan la realidad social y la conducta individual.

La Iglesia sostiene que la cultura es una realidad distinta a partir de la cual es posible una transformación social y económica profunda ya que sólo por medio del cambio cultural es posible lograr una "conversión personal", esta conversión podría lograrse fundamentalmente gracias a la acción de instituciones como la familia, ya que solamente por este medio sería posible lograr una transformación que conlleve un proceso de producción, reproducción y transmisión cultural que permita el anticipo del Reino por medio de pequeños y de profundos cambios sociales.

Debido a esto es que la cultura es un tema central para la Iglesia de hoy, tanto así que el tema del "cambio cultural" fue fundamental en la reunión de Santo Domingo.

Este concepto es uno de los más utilizados en los últimos tiempos. En base a conceptos como el desarrollado por Tylor, que lo define como...*"aquella totalidad compleja que incluye conocimientos, creencias, arte, costumbres y cualesquiera otras aptitudes o hábitos adquiridos por el ser humano como miembro de la sociedad"*.

Desde este tipo de definiciones el recorrido histórico de este concepto ha sido abrupto, siendo principalmente la antropología socio-cultural la responsable de ubicarlo en la cúspide del debate, por lo que el paso de esta disciplina desde el estudio de los "primitivos", hacia el análisis de las sociedades complejas ha llevado al concepto, de ser un término genérico para denominar aquello de las sociedades no occidentales que era más difícil de definir, hasta ser un concepto de múltiples usos que pasa a expresar los límites de la comprensión al interior de nuestra propia sociedad.

La proyección concreta de este concepto en el ámbito de lo religioso, es sin duda evidente, tanto en el mundo católico como en el protestante. Se habla de la conversión religiosa como un cambio, que en su aspecto más tangible, conlleva una transformación cultural. Es así como se habla de "cultura de la solidaridad", "cultura del amor", "cultura de la reconciliación", en oposición dialéctica con otras culturas como "cultura del odio", "la cultura de la muerte" y la "cultura del consumismo".

En el escenario latinoamericano esta tendencia es aún más radical, debido principalmente al papel que el sincretismo cultural en general a ha tenido en la constitución de nuestras sociedades, y la proyección más concreta de esta situación la podemos encontrar en las transformaciones que ha sufrido el análisis socio cultural al interior de los documentos de Puebla y Sto. Domingo, en tanto esta nueva valoración

del concepto es sin duda la expresión del modo en que en América Latina se piensa la realidad, a la luz de una matriz religiosa cristiana que, aunque discutida su relevancia, es imposible negar su existencia.

Es por tanto en la fértil interacción entre el concepto de cultura y la D.S.I., expresado en documentos como los antes mencionados, donde podemos insertar más adecuadamente aquel ámbito del pensamiento católico que define el modo en que desde Puebla y Sto. Domingo se comprende el sincretismo religioso latinoamericano. Si la Iglesia intenta hablar de los "social en América Latina" no le es posible obviar el sincretismo religioso latinoamericano, en tanto "lo social" es definido a partir de su interrelación con nuestras especificidades culturales, y dentro de estas hay consenso en relación a que nuestras formas religiosas ocupan un papel preponderante.

DE PUEBLA A SANTO DOMINGO

En nuestra opinión a continuación de la línea de la Iglesia fijada en el Concilio Vaticano II y en Medellín, se comienza a gestar una nueva forma de análisis del fenómeno religioso sincrético.

El intento de esta nueva corriente es proponer una alternativa a las visiones del fenómeno que hasta ese momento se definían, oponiéndose incluso entre sí, y su inicio puede fecharse en 1976 con el encuentro sobre religiosidad popular, realizado en Bogotá, Colombia, y su confirmación por parte de la Santa Sede con el documento sobre "Libertad Cristiana y Liberación", redactado en 1986, en el cual se señala expresamente... *"En la religiosidad popular se da un hecho de alcance teológico pastoral fundamental: son los pobres, objeto de la predilección divina, quienes comprenden mejor y como por instinto que la liberación del pecado y de la muerte, se ha cumplido por medio de la muerte y resurrección de Cristo"* (Congregación para la doctrina de la Fe, 1986:22). Los sostenedores de esta postura tienen su sustento teológico, en la idea de que la religiosidad popular es... *"un movimiento del hombre hacia su creador.... una fuerza que Dios mismo puso en el hombre de nuestro continente"* (Alliende, 1978:68).

A nivel teórico ha tenido esta corriente entre sus principales gestores en el ámbito de la reflexión teológica al chileno Joaquín Alliende, quien se encuentra en la misma línea del encuentro de Bogotá de 1976. Con una serie de ensayos Alliende ha influido profundamente en la Jerarquía eclesiástica Católica; en uno de esos textos titulado "Diez Hipótesis Sobre Pastoral Popular", Alliende plantea dos ideas fundamentales las cuales han influido en el tratamiento que el episcopado latinoamericano ha dado al fenómeno: En primer lugar el que la religiosidad popular debe ser apoyada y aceptada por parte de la Iglesia Católica y en segundo que la religiosidad popular debe ser conducida por la Iglesia Católica para prevenir deformaciones tanto en el ámbito teológico como en el práctico.

Creemos que estas ideas influyeron poderosamente en la redacción del documento de Puebla, en 1979, ya que no se trata de una postura "liberacionista", ni una corriente conservadora la que triunfa en Puebla, sino que resulta triunfante aquella posición que acepta como expresión cultural original, pero que también cree firmemente que ésta debe ser orientada por la Iglesia, para lo cual el análisis propio de las ciencias sociales resulta una herramienta indispensable.

Es preciso decir, sin embargo, que esta corriente es aceptada públicamente por primera vez cuando es legitimada, por medio de la elaboración de un documento, durante un sínodo realizado por el Vaticano en 1974, cinco años antes de Puebla, que lleva el nombre de "Evangelii Nuntiandi". Como dice J. Alliende... *"este documento es el gran hito que divide las aguas. Lo anterior es preparatorio, lo posterior es maduración o expansión"* (Alliende, 1981:175) por lo cual, según Alliende, es este documento el que abre el camino para la reflexión sobre el tema en Puebla.

Con posterioridad a "Evangelii Nuntiandi", en 1977, se elabora un documento de consulta llamado "El Libro Verde de Puebla", pues este texto preparó el camino a Puebla; el planteamiento fundamental de este libro es también la idea nuclear de Evangelii Nuntiandi: *"La evangelización de la cultura, y por ende la evangelización del mundo popular se debe hacer a partir de la evangelización de su fe"*.

Una de las preocupaciones fundamentales de estas líneas es dar cuenta en forma preliminar del modo en el que la sociología y la antropología se han planteado frente al sincretismo religioso latinoamericano. En este sentido consideramos como medular la obra de Pedro Morandé dentro del espectro de la sociología referida a este tema y la de Manuel Marzal dentro del ámbito de la antropología cultural. El análisis de sus obras y de las obras de otros autores del período que, va desde la década de los 50 hasta la redacción de Santo Domingo, conforma la base sobre la cual reconocemos los lineamientos generales a partir del cual la sociología y la antropología influyen en el modo en que la intelectualidad católica se define en torno al fenómeno.

En lo que respecta a la obra de Morandé, podemos afirmar, a manera de síntesis, que la preocupación fundamental de este autor es el identificar los aspectos esenciales del ethos cultural de nuestro continente, en tanto asume una no relación de identidad entre estructura y valores, es decir que la cultura como conjunto de valores y la estructura como pilar del ordenamiento de la sociedad, mantienen un tipo de relación, en la cual la cultura posee amplios márgenes de autonomía, por lo cual la preocupación por la identidad cultural, entendida esta como sistema axiológico, tiene para él un significado preponderante, superando de esta forma el clásico encapsulamiento en el paradigma modernizante propio de la sociología de la década de los sesenta y setenta.

En lo que respecta al sincretismo religioso, este autor ve a la religiosidad popular como *"aquel espacio no conquistado"* (Morandé: crf, 1978), es decir, el ámbito en el cual los pueblos latinoamericanos se expresan libremente. Según Morandé sería en la fe popular donde mejor se expresaría la identidad cultural de nuestros pueblos. Para ello Morandé usa como base concepciones que provienen desde la sociología clásica y parte importante la producción que en torno al tema se ha realizado en América Latina.

Desde esta identidad estaría determinada la matriz católica de nuestras formas religiosas sincréticas, las cuales se originan en la dialogia básica generada en el encuentro entre lo europeo y lo precolombino. La esencia católica de estas formas religiosas da cuenta, según Morandé, de la esencia católica de toda nuestra identidad, ya que la conquista y colonización no se realizaron dentro de las claves de la modernidad ni del capitalismo, sino que por el contrario fue la catolicidad el mecanismo fundamental de penetración de la cultura occidental en Latinoamérica, con todas las implicancias económicas y sociales que esto conlleva.

La relevancia de este autor no radica solamente en la originalidad de su propuesta teórica sino en la posibilidad que su obra presenta de servir de punto de referencia para el análisis de toda la disquisición paralela que en torno al tema se ha hecho desde el documento de Puebla en adelante.

Por su parte Marzal, como ya planteamos, aporta una visión de las formas religiosas populares que las reconceptualizan, llevándolas más allá de lo exclusivamente referido a la "cultura de la pobreza". A partir de su particular modo de asumir el pensamiento de autores como C. Geertz, Marzal llega a un tipo de comprensión del fenómeno según la cual este sería, antes que nada una perspectiva o modo particular de ver el mundo, y la religiosidad popular sería una verdadera cultura, en el sentido antropológico del término, ya que se transmite sobre todo por el proceso de socialización. Esta tendría además un origen básicamente sincrético, que mezcla y sintetiza en forma dinámica las distintas formas conceptuales y simbólicas que han confluído y confluyen en el escenario cultural latinoamericano.

Su postura a influido en otros autores, ya que es capaz de comprender el fenómeno religioso popular más allá de caracterizarlo como una expresión de fe campesina o como una expresión exclusiva de los sectores marginales. Para él la religiosidad popular es la manera en que se expresa religiosamente el pueblo pero entendido no como categoría económica, sino como masa con escaso cultivo religioso... *"no es la religión de las clases menos favorecidas económicamente, sino la religión de las mayorías, que se contraponen a las de las minorías tanto oficiales, religiosos y elites eclesiásticas) como no oficiales (grupos laicos próximos al clero)"* (Marzal, 1975:80).

EL DOCUMENTO DE PUEBLA

Puebla es el gran corolario de un proceso que comienza con Medellín y la teología de la liberación, y continúa con Evangelii Nuntiandi. Para Puebla la religión del pueblo Latinoamericano, en su forma cultural más característica, es expresión de la fe católica, es un catolicismo porque... *"La religiosidad popular es la forma, de la existencia cultural que la religión adopta en un pueblo determinado"* (Puebla, 1980:129); se acepta por lo tanto la religiosidad popular y se sostiene que... *"esta cultura se manifiesta en las actitudes propias de la religión de nuestro pueblo, penetrados de un hondo sentido de la trascendencia y, a la vez, de Dios"* (Op.cit.: 130). También se plantea que... *"la religiosidad popular latinoamericana sufre desde hace tiempo por el divorcio entre elites y pueblo... esto significa que hay una falta de educación, catequesis y dinamismo, debido a la carencia de una adecuada pastoral"* (Op.Cit: 139), ya que esta fe debe ser pulida y orientada porque... *"como toda Iglesia, la religión del pueblo debe ser evangelizada siempre de nuevo"* (Op.cit.: 143).

En el documento de Puebla se plantea una visión de la cultura que la entiende como... *"el modo particular como en un pueblo los hombres cultivan su relación con la naturaleza entre sí mismos y con Dios"* (gs 5, 3b). Según esta visión la cultura posee un carácter básicamente axiológico en tanto está compuesta por "valores y desvalores" y es justamente en la evangelización de los valores donde está la base de la evangelización profunda que el catolicismo debe intentar realizar en nuestro continente.

En este sentido podemos afirmar que para Puebla la cultura tiene un carácter totalizante, que implica el sostener que los valores culturales que animan la sociedad y los desvalores que la debilitan estén estrechamente vinculados con el horizonte de lo religioso en tanto este constituye "la zona más profunda" de la cultura. Por otra parte, para Puebla existe una estrecha vinculación entre cultura y realidad histórico social, en tanto el hombre como ser social e histórico posee la capacidad de reinterpretar la cultura que recibe. Es por ello que la evangelización se vuelve urgente en nuestra época a partir de considerar la aceleración con la que se presenta hoy el carácter dinámico de los fenómenos culturales. En tanto en el contexto latinoamericano la Iglesia debe evangelizar en un clima de cambio permanente.

Se entiende a la cultura latinoamericana como el producto de un "mestizaje cultural" originado en la influencia del indígena, el europeo hispano lusitano y el de diversas corrientes migratorias, lo que históricamente ha determinado el que desde el siglo XVI al XVIII se ensanchan las bases de esta cultura y de su substrato católico a partir de una evangelización profunda que tiene la capacidad de penetrar la matriz cultural de este continente lo que, sin embargo, no significa el que no existan interpretaciones autónomas por parte de los sectores populares.

Posteriormente el advenimiento de la modernidad trae consigo profundas transformaciones en el escenario latinoamericano como es el caso de la proletarianización y de la migración campo ciudad, lo que acarrea una transformación en la racionalidad del hombre latinoamericano lo que produce... *"no sólo una legítima y deseable secularización si no también el secularismo"*.

A partir del insertar a la religiosidad popular en este contexto se plantean con respecto a ellas tareas pastorales que de una u otra forma intentan el rescate de las conceptualizaciones de ésta, que apoyen la evangelización de una sociedad que se debate entre la influencia de su matriz mestiza y la aceleración del cambio cultural por su inclusión en la modernidad.

En lo que respecta al sincretismo religioso no católico estos son genéricamente rechazados en tanto se habla sincretismos "foráneos" y de sincretismos "regresivos" en tanto el sincretismo al no vincularse con los contenidos de la acción pastoral y no haber sido sujeto de evangelización representarían en muchos casos degeneraciones de las formas religiosas teológicamente legítimas.

SANTO DOMINGO FRENTE AL SINCRETISMO RELIGIOSO LATINOAMERICANO

En relación a nuestro tema, en el Documento de Santo Domingo se plantea primeramente la necesidad de una "nueva evangelización" que redefina el diálogo entre fe y cultura en América Latina, a partir del diálogo del evangelio con las culturas tradicionales, con lo moderno y con lo postmoderno. En tanto, se sostiene la necesidad de "inculturar el evangelio" como proceso internalización de la verdad revelada a partir de nuevas estrategias pastorales que integren la pluralidad de cosmovisiones, categorías y signos del escenario cultural latinoamericano de nuestro tiempos, es así como se entiende por nueva evangelización...

"Es el conjunto de medios, acciones y actitudes aptos para colocar el evangelio en diálogo activo con la modernidad y lo postmoderno, sea para interpelarlos, sea para dejarse interpelar por ellos." (Documento de Santo Domingo. 1993,24).

La clave de interpretación, para comprender el cambio cultural en América Latina parte del concebir como eje de nuestra identidad las formas religiosas, en las cuales, desde el mundo precolombino, se hacen presentes las "semillas del verbo", las que, presentes en el hondo sentido religioso de las culturas precolombinas, esperaban el fecundo rocío del espíritu". Sin embargo esa esencia de la identidad presente en las distintas formas religiosas que han existido y existen en nuestro continente, no son aceptadas sin cuestionamiento en tanto se plantea que la revisión histórica de estas expresiones nos debe hacer asumir la necesidad de purificación, lo cual constituye uno de los principales motores de la primera evangelización que se lleva a cabo desde la conquista hasta la actualidad. En lo substancial se asume las "impurezas" de las formas religiosas tradicionales sin embargo se asume su valor como momento primero de una concepción de la realidad que orienta hacia la verdad revelada.

En el análisis del devenir histórico se piensa el contacto entre lo español y lo indígena como un sincretismo esencialmente religioso. En tanto, el proceso de mezcla privilegia lo religioso como aquel punto de contacto en el cual se define el universo cognoscitivo del mestizo. Es así como se ve a la ruptura provocado por la conquista y la redefinición cultural que esta provoca como un proceso en el cual la religión ocupa un papel de tal envergadura que desde el hecho religioso es posible explicarse otros ámbitos de la realidad social, por lo cual el proceso de conquista, colonización y mestizaje deben ser interpretados desde la profundidad de la comprensión religiosa del mundo, vista esta como edificadora del sentido oculto de la historia en tanto poseería la capacidad de modelar una identidad que mantiene el espíritu de la religiosidad natural del indígena y de la piedad católica de la España medieval, lo cual sincretizado y expresado en la cultura mestiza no hace más que producir fenómenos como el arte barroco latinoamericano en el cual esta sincretización religiosa esta presente.

En este contexto de creación cultural desde una matriz religiosa se presentaría la religiosidad popular como la más excelsa expresión de esta identidad mestiza.

Es así como se entiende a la religiosidad popular como un lugar de la cultura latinoamericana donde se presenta con particular nitidez la profundidad del arraigo de la fe católica en nuestras categorías culturales, en tanto en esta práctica hay un proceso de conservación y por lo tanto de transmisión de "valores, criterios, conductas y actitudes" que reflejan la esencia de la identidad religiosa del mestizo latinoamericano.

Pero este valorar la religiosidad popular conserva el sello de un tipo de aproximación unida al proceso evangelizador, por lo que paralelamente se plantea la necesidad de purificación de la misma. *"Es necesario que reafirmemos nuestro propósito de continuar los esfuerzos por comprender cada vez mejor y acompañar con actitudes pastorales las maneras de sentir y vivir, comprender y expresar el misterio de Dios y de Cristo por parte de nuestros pueblos, para que purificadas de sus posibles limitaciones y desviaciones lleguen a encontrar su lugar propio en nuestras Iglesias locales y en su acción pastoral"* (op cit.36).

En este contexto la pastoral emprendida hacia el mundo popular debe cuidar de la pureza, de la piedad expresada sincréticamente. Es por ello que el "acompañamiento", entendido este como un tipo de acción pastoral no invasiva y respetuosa de las formas culturales del evangelizado.

Muy vinculados con la preocupación sustantiva planteada por la acción pastoral, sobre las formas religiosas sincréticas populares, surge un lineamiento esencial es la denominada "evangelización inculturada" la que tendría su núcleo en el respeto de las formas culturales en la cual la evangelización penetra, de forma tal, que esta permanezca en cada cultura, particularmente la indígena y afroamericanas, unida a la cultura toda, inserta dinámicamente de manera que el contenido evangelizador deja rápidamente de ser un elemento externo para pasar a ser un elemento más de la cultura, que es evangelizada. Por lo cual, no sólo se trata de renovar los métodos pastorales sino de realizar una reflexión teológica que acompañe el proceso evangelizador, lo cual tiene como consecuencia por una parte la efectividad del intento de inculturar el evangelio, y además, conlleva procesos anexos como la "promoción humana de las etnias", pre-requisito de toda evangelización fecunda.

Es así como la inculturación de la fe tanto en las formas culturales indígenas, afroamericanas y populares urbanas y rurales, implica una asumir al otro cultural en toda su multiplicidad conductual y axiológica por lo cual se debe reconocer los rasgos primordiales y secundarios de cada cultura. Sin embargo, esta tolerancia intercultural no implica una lectura en el vacío. Es así como la ciencia social apoya el reconocimiento y una traducción de la cultura del otro a los términos culturales del evangelizador, presentes en las ciencias sociales. Pero las ciencias sociales sólo pueden ser instrumentos del discernimiento de la evangelización sin embargo esta además se mueve en base al bagaje valórico de la teología católica, por lo que la conducción última de la pastoral le cabe al teólogo. Es por ello que podemos afirmar que en Santo Domingo, las ciencias sociales mantienen su papel como iluminadoras del discernimiento teológico en el plano cultural.

EL APOORTE RENOVADO DE LA ANTROPOLOGÍA Y LA SOCIOLOGÍA

Pensamos que en los documentos de Puebla y Santo Domingo existe un significativo aporte de las ciencias sociales, particularmente de la sociología y de la antropología cultural, lo cual se expresa específicamente en el influjo que sobre estos documentos poseen el pensamiento de Manuel Marzal y de Pedro Morandé, pudiéndose identificar esta influencia en los siguientes puntos:

1. Tanto en el documento de Puebla como en el de Santo Domingo se asume una distinción entre los conceptos de sociedad y de cultura, a partir de una distinción anterior entre las instancias donde la Modernidad se expresa.

La sociedad es comprendida como la sumatoria de las acciones de los sujetos inmersos en un devenir histórico, lo que esta determinado por un proceso de asimilación y reinterpretación de los valores compartidos.

Por su parte la cultura es vista como el conjunto de valores que definen la racionalidad propia de una sociedad, en este caso la de la sociedad latinoamericana.

En este sentido vemos que se asumen claramente categorías como las de Pedro Morandé, que niegan la existencia de una relación de identidad entre la sociedad, entendida ésta como una estructura, y los valores, entendidos estos a su vez como los articuladores de las acciones sociales, por lo cual la preocupación por la identidad cultural pasa a ser relevante. Es así como por ejemplo, el reordenamiento de la sociedad que significa la implementación de estrategias de desarrollo, chocaría con una identidad cultural poseedora de valores con una orientación radicalmente distinta.

Es así como la enculturación, concepto tomado del análisis antropológico de la cultura, es un tópico recurrente, en tanto un proceso enculturativo podría orientar un cambio cultural, lo que daría paso al cambio en la estructura social.

2. Se asumen categorías como las provenientes de la obra de Manuel Marzal, que ven a la religión no sólo como un sistema social, sino como un modo concreto de interpretar el mundo y asumir "el caos de la existencia", es por ello que en la religión se expresarían los otros sistemas que componen la realidad social, constituyendo esta el sincretismo básico de la red cultural latinoamericana.

También se asumen categorías como las de Morandé, en lo que respecta a la caracterización del ámbito sincrético religioso como la médula de la cultura latinoamericana, lo que habría originado una identidad cultural mestiza en la cual la dimensión católica sería el punto cumbre de esta identidad, lo cual surgiría de la necesidad de interpretación y sedimentación de un sincretismo complejo y en permanente cambio.

3. En lo que respecta al concepto mismo de Religiosidad Popular, podemos percibir la influencia del tipo de ciencia social que Marzal y Morandé representan, en tanto existe en ambos documentos una crítica del proceso de modernización subyacente en el tratamiento, por parte de la elite ilustrada, del fenómeno religioso popular, lo que en Puebla se expresa en una revalorización de nuestra identidad mestiza y en Santo Domingo es retomado desde la búsqueda de discernimiento frente a las formas culturales latinoamericanas, que vaya en rescate de la esencia cristiana de nuestro continente. Lo anterior se puede graficar en las siguientes afirmaciones:

- 3.1. La Religiosidad Popular es una forma cultural básicamente católica expresándose así las ideas de Morandé en torno a este punto.

- 3.2. En este fenómeno se expresa la identidad latinoamericana.

- 3.3. Se trata de un fenómeno en permanente transformación, que sobrevive y sobrevivirá, independientemente de la visión que de él tenga la elite latinoamericana, en tanto es una verdadera cultura en el sentido antropológico otorgado por Marzal al término.

- 3.4. Se le distingue de los sincretismos no cristianos, los cuales no corresponderían a la verdadera identidad cultural de nuestro continente.

RECONSIDERANDO

A partir de lo anteriormente expuesto podemos tentativamente afirmar que existe una directa relación entre los planteamientos y los replanteamientos de la sociología y la antropología cultural, y el análisis cultural presente en la Doctrina Social de la Iglesia elaborada en América Latina, lo cual es posible de ser apreciado en los documentos de Puebla y Santo Domingo.

Estos documentos han sido contruidos desde una "polifonía" donde la ciencia social es un elemento de apoyo al proceso de discernimiento teológico y doctrinario, dentro del cual el nivel de influencia de las disciplinas sociales es cada vez más ascendente.

Lo anterior se debe, por una parte a la percepción de los límites del discurso teológico en si mismo, que al encapsularse dentro de los márgenes de una "monodía" autorreferente se limita en su posibilidad de abrirse a otras formas de comprensión del mundo, y por otra a replanteamientos epistemológicos y teóricos de la antropología y sociología, que les permitirá adentrarse con propiedad al interior del diálogo fe y cultura.

Estrechamente vinculado con esto, pensamos que las obras del chileno Pedro Morandé y del peruano Manuel Marzal, representan el corolario de una tradición de pensamiento social latinoamericano, principalmente católico, que se expresa tanto en el área de la sociología como en la de la antropología cultural.

Pedro Morandé es la más alta expresión de este replanteamiento, en él se sintetizan las tesis sociológicas que acogen la originalidad de nuestras formas religiosas sincréticas. En su visión está presente una recompreensión de América Latina, que desde un intento de superación del paradigma modernizante busca definir el ethos cultural latinoamericano.

En el caso de la antropología cultural, podemos afirmar, que se trata de una tradición laica, pero que sin embargo vive en los últimos años un proceso de acercamiento recíproco con el pensamiento católico.

Este acercamiento se ha producido, por parte de la Iglesia Católica, debido a una crisis de interpretación, surgida en la imposibilidad de dar cuenta plenamente de la identidad cultural latinoamericana, lo cual acarreó una búsqueda de marcos conceptuales, más cercanos al estudio científico de los valores existentes en una sociedad, por lo cual la antropología reviste hoy un particular atractivo para el pensamiento católico vinculado a la D.S.I.

Este acercamiento se ha fundado en un uso con características instrumentales y éticas, en forma simultánea, del concepto de cultura. Sin embargo, este término aún no se afina lo suficiente en su relación significado/significante, moviéndose desde espacios conceptuales de carácter teológico, en la esfera de lo escatológico, a otros más propios de la ciencia positiva que lo relacionan este discurso con las categorías ilustradas.

Lo anterior ha repercutido en la valoración del Sincretismo Latinoamericano de tipo religioso el cual, estudiándose principalmente en el plano de la religiosidad popular, ha sido asumido como un aspecto esencial, en el intento de comprensión de la identidad cultural latinoamericana. Debido a lo cual podemos decir que las categorías ilustradas propias de la ciencia positiva han significado un aporte en la comprensión polifónica de nuestras formas religiosas.

Esto ha sido así debido a la influencia de categorías propias de la teoría antropológica que sitúan a la religión en el centro de toda cultura, dándole al fenómeno una importancia tal, que se le comprende como una pantalla donde se proyecta y expresa toda la realidad social.

En relación a esto, creemos que es clara la influencia de Manuel Marzal, en tanto es él quien lleva el pensamiento católico hacia aquellos elementos de la antropología de la religión que asumen a este fenómeno más allá de su sentido clásico como un imperativo de integración, sino que por el contrario se asumen las categorías de la teorización antropológica liderada por C. Geertz, en tanto es este autor quien aporta a Marzal, y por ende al pensamiento católico latinoamericano expresado en la D.S.I., una recompreensión del fenómeno religioso.

También podemos percibir el aporte de la antropología cultural, en lo que respecta a la recompreensión del sincretismo latinoamericano, particularmente el religioso, en tanto este concepto va siendo sistemáticamente asumido ha medida que la antropología latinoamericana va abordando un objeto de análisis que se mueve cada vez más dentro de los límites de la modernidad.

Es así como se cuestiona fuertemente el concepto de "popular" en tanto categoría socio-económica, para referirlo cada vez más a la esfera de las categorías cognoscitivas.

Estas categorías surgen de un contexto en el cual la tensión entre lo tradicional y lo moderno está permanentemente presente, bajo la forma de un sincretismo en el cual la mezcla asume no sólo elementos tradicionales sino que también hace suyos, para reinterpretarlos, categorías propias de la modernidad tanto en el plano simbólico como en el axiológico.

Marzal aporta en este sentido, en tanto, lleva el concepto de religiosidad popular más allá de los límites de la religiosidad de la pobreza, para comprenderlo más bien, como el tipo fundamental de sincretismo que se genera en América Latina, el cual es, como todo sincretismo, un fenómeno en proceso cuya dinámica es la dinámica del cambio cultural en contexto de nuestro continente.

Es así como la nueva visión de lo moderno en América Latina presente en la sociología, particularmente en la obra de Morandé, que sitúa a la identidad cultural en el centro del debate, y el aporte de la antropología, particularmente en la obra de Marzal, que ensancha los límites explicativos del concepto de cultura en lo que respecta a la comprensión de nuestras formas religiosas sincréticas, son on elementos fundamentales en el proceso de elaboración de una historia de la catolicidad latinoamericana, historia que desde una visión multidisciplinaria tendrá que adentrarse en la compleja arquitectura y en el turbulento itinerario del pensamiento católico como corriente cultural esencial de nuestro continente.

BIBLIOGRAFÍA

Alliende, Joaquín: "Religiosidad Popular en Puebla", en: **Panorama de la Teología Latinoamericana**, Editorial Sígueme, Salamanca, España, 1981.

"Diez Hipótesis Sobre Pastoral Popular", Celadoc, Madrid, 1976.

Documento de Puebla. Editorial Sígueme. Salamanca. 1980.

Documento de Santo Domingo. CECH, Santiago, Chile, 1993.

Kant, Immanuel: **"Filosofía de la Historia"**. Fondo de Cultura Económica, Mexico, 1987.

Marzal, Manuel: "Interpretación de la Religiosidad Popular", en **La Fe de un Pueblo, 2, Religiosidad y Fe en América Latina**, Editorial Mundo, Santiago, 1975.

"Historia de la antropología indigenista", Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1981.

"Sincretismo Iberoamericano". Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú. 1989.

Morandé, Pedro: "Consideraciones Acerca de la Discusión Actual Sobre Sincretismos Religiosos y Religiosidad Popular en América Latina", en **Anuario del Intercambio Cultural Alemán-Latinoamericano**, 1978.

"Cultura y Modernización en América Latina", Editorial Pontificia Universidad Católica, 1983.