

# Modo de Conocimiento Pastoral en Puebla

Francisco E. Tamayo R., Pbro.  
Director del Departamento de Pastoral, Bogotá

## 1. Ciencias versus Religiosidad

No se puede entender plenamente la Religiosidad Popular desde una posición epistemológica positivista o materialista. Casi diríamos que ni siquiera desde una teología "científica" de cuño filosófico racionalista (entiéndase "ilustrado"). Desde estas posiciones se puede hacer la crítica, implacable y radical, siempre con el supuesto de que la Religiosidad es una forma de conocimiento ilusorio, alienante, engañoso, o por lo menos pre-evangélico, que debe ser superado para entrar en un estadio superior, auténtico, científico, liberador, que estaría única y exclusivamente en el conocimiento científico.

1.1. *La muerte de los mitos.* Nada más ajeno al "espíritu científico" que la religiosidad. Se la considera un resago de magia, un reducto de supersticiones. Para la ciencia, la religiosidad pertenece al orden del mito. "Ahora bien, el mito está en trance de retroceder por todas partes. Ha jugado un papel preponderante en la experiencia religiosa: los teólogos se esfuerzan por resolverlo en 'Kerigma', como Bultman, o por reducirlo a una necesidad expresiva, un esquematismo, como Duméry. El mito se había inmiscuído en la reflexión de los metafísicos, incitándolos a construir, explicaciones totales, sistemas, con todo lo que eso implica de confianza tranquilizante: nuestros filósofos desconfían del sistema, casi no escriben más que monografías en las que la crítica y el autoanálisis tienen un gran lugar. El mito, fundamento y cima del conocimiento vulgar, ha sido pues extirpado de la vida especulativa. Lo ha sido también de la vida cotidiana, en la que el resorte principal era su suficiencia, el sentimiento que daba de ser válido, absoluto..."<sup>1</sup>.

A este conocimiento vulgar, a este orden del mito, en el cual se inscribe la religiosidad, se opone la ciencia que es metódica y crítica. Hay que dar a la palabra "ciencia" el sentido que propone Weizäcker, de combinación entre ciencia y técnica. Así entendida la ciencia representa el carácter y el destino de nuestro tiempo: ella genera en los hombres un sentimiento de seguridad gracias a su confiabilidad. De esta manera la ciencia desplaza a la religiosidad como la luz hace desaparecer las tinieblas. Más aún, la ciencia viene a producir con precisión y certeza verdaderos

---

<sup>1</sup> Van Lier H. *Le Nouvelle Age* Casterman 1964, pp. 91-92.

milagros. "Originalmente un milagro no era otra cosa que una manifestación de poder sobre-humano. Los milagros más notorios en la historia de las creencias religiosas han sido los relativos a la alimentación, la curación y la destrucción; pues bien, la agricultura y los transportes modernos, la moderna medicina, las modernas máquinas de guerra los realizan"<sup>2</sup>.

1.2. *Dimensión política del conocimiento científico.* Pero sabemos que el conocimiento humano no es neutro. Toda la maravillosa construcción científica y técnica que se fundamenta en el positivismo (o neo-positivismo) está al servicio del sistema económico-político llamado capitalismo liberal, y forma con él un todo que se reconoce como una concepción del hombre, como un humanismo.

La alternativa colectivista no es simplemente una fórmula política sino otro sistema completo, otra concepción del hombre y del mundo, y esto implica una toma de posición epistemológica, un modo de conocimiento correspondiente, incompatible con el positivismo. Para el marxismo, el conocimiento es esencialmente dialéctico, materialista e histórico. Por ser tal hará necesariamente la crítica más radical a toda forma religiosa o metafísica de conocimiento<sup>3</sup>.

Así pues la ciencia implica una concepción del mundo, y ésta a su turno exige un modo peculiar de conocimiento que corresponda a la inspiración del sistema: una epistemología científica<sup>4</sup>.

Siendo esto así, ¿cómo se puede articular un discurso sobre Religiosidad Popular? Ni el positivismo científico ni el materialismo histórico-dialéctico pueden proporcionarle base epistemológica. Y aunque esto fuera posible, en sana lógica adoptar uno de los dos modos de conocimiento significaría nada menos que tomar la correspondiente opción política<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> Weizsäcker von, C. F., *La Importancia de la Ciencia*. Barcelona 1972, p. 14.

<sup>3</sup> "En la enseñanza de la filosofía dedicada, no a informar al discípulo, sobre el desenvolvimiento de la filosofía pasada, sino a formarlo culturalmente, a ayudarlo a elaborar críticamente su propio pensamiento para participar de una comunidad ideológica y cultural, es preciso partir de lo que el discípulo ya conoce, de su experiencia filosófica (después de haberle mostrado que tiene tal experiencia, que es un "filósofo" sin saberlo). Y dado que se presupone cierta medida intelectual y cultural en los discípulos, que verosíblemente sólo han tenido informaciones inconexas y fragmentarias, y carecen de toda preparación crítica y metodológica, *no se puede sino partir del "sentido común"*, en primer lugar; en segundo lugar, *de la religión*, y solo en tercer lugar de los *sistemas filosóficos* elaborados por los grupos intelectuales tradicionales". Gramsci, *Notas Críticas* - P. y P. 19 - p. 100 (nota II).

<sup>4</sup> Ver: Lefebvre H., *El Marxismo*. Ed. Tiempo Crítico, Medellín, pp. 5-12. Este autor señala que hay sólo tres concepciones del mundo: la cristiana, la liberal y la marxista. Su presentación del cristianismo es inexacta. Precisamente por ser marxista el autor siente que la doctrina cristiana no es racional: "A partir de proposiciones sobre la muerte, la espiritualidad del alma y el más allá, es imposible deducir *racionalmente* proposiciones relativas al Estado y a la estructura social..." (p. 14).

<sup>5</sup> Aquí está precisamente el punto esencial hoy tan discutido, acerca de la posibilidad de separar el "método" científico marxista de su teoría materialista (y atea). Desde el punto de vista epistemológico, tal separación no parece viable.

## 2. Puebla supera la Contradicción

El episcopado latinoamericano fue consciente de este problema y por lo mismo en Puebla no se dejó atrapar por esta alternativa. Superó la contradicción de los sistemas ideológicos, creando su propio lenguaje, elaborando su propio modo de conocimiento. Desde el punto de vista epistemológico Puebla logra una formulación tan explícita que no deja lugar a dudas acerca de su peculiaridad.

“Para desarrollar su acción evangelizadora con realismo, la Iglesia ha de conocer la cultura de América Latina. Pero parte, ante todo, de una profunda actitud de amor a los pueblos. De esta suerte, no sólo por vía científica, sino también por la connatural capacidad de comprensión afectiva que da el amor, podrá conocer y discernir las modalidades propias de nuestra cultura, sus crisis y desafíos históricos y solidarizarse, en consecuencia, con ella en el seno de su historia” (397).

Notemos la secuencia: la *acción evangelizadora* supone *conocimiento*. Este se origina en una *actitud* de amor. Así se abre una alternativa (no excluyente) a la vía científica: la *connatural capacidad de comprensión que da el amor*. De un conocimiento así surge la *solidaridad* en el seno de la historia. (Actitud de amor Conocimiento Acción evangelizadora Solidaridad).

Paradójicamente, el conocimiento se enriquece. El comentario siguiente nos ilustra sobre esta apertura de horizontes que se opera en Puebla: “Hemos hablado de una preocupación por ahondar el encuentro con nuestro ‘pueblo concreto’. ¿Qué hay detrás de esto? Una toma de conciencia progresiva de que no basta adjetivar al pueblo latinoamericano como ‘pobre y oprimido’ para captar su identidad más profunda. Se imponía la urgente tarea de mirar a nuestro pueblo directamente, tal como es, con su fe concreta, sus dolores y esperanzas, sus valores y desvalores; en sus cualidades propias, en su historia y mundos culturales propios. Es un modo de ampliar y completar a Medellín, salvando y prolongando sus análisis socio-económicos, su vocación de liberación de los pobres, al incorporarlos a un marco histórico y cultural que permite captar la identidad de nuestro pueblo y el alcance de la gama de desafíos que enfrenta. La identidad de todo pueblo se genera en su historia y se expresa en su cultura. Sin conocer ambas no es posible una evangelización ni una liberación auténticas, pues no sabríamos ante qué sujeto concreto nos encontramos”<sup>6</sup>.

2.1. *Partir de la realidad*. Puebla renuncia a un esquema de interpretación que —por científico— obligue a una rigidez excesiva. Su discurso parte de la realidad, de una realidad que es mirada desde ángulos diversos, haciendo uso de instrumentos hermenéuticos variados pero sin quedarse en un solo aspecto: pasa de la visión histórica a una visión socio-cultural; de un análisis fenomenológico a planteamientos estructurales; hace diag-

<sup>6</sup> Equipo de Reflexión Teológico-Pastoral del CELAM: *Reflexiones sobre Puebla*. Bogotá 1979, nn. 31-32.

nósticos y aventura pronósticos; se plantea interrogantes e intenta respuestas. En una palabra, mira al mundo actual con ojos pastorales. Siempre tratando de entender el curso de los acontecimientos, en una perspectiva dinámica: "Un criterio importante que ha de guiar a la Iglesia en su esfuerzo de conocimiento es el siguiente: hay que atender hacia dónde se dirige el movimiento general de la cultura más que a sus enclaves detenidos en el pasado; a las expresiones actualmente vigentes más que las meramente folclóricas" (398).

Afectuoso y cordial acercamiento a las tendencias que lleva el proceso del hombre latinoamericano y de su cultura.

2.2. *Conocimiento comprometido.* Puebla se siente situada no "como aliada de los poderes de este mundo" (83), sino como defensora de los derechos humanos y principalmente de los pobres (79), comprometida preferencialmente con los más necesitados (1141). Estas opciones determinan su modo de conocimiento, su percepción de la realidad, su acercamiento al dato: es un conocimiento que "parte de una profunda actitud de amor a los pueblos" (397). Es un conocimiento comprometido, "una comprensión afectiva", no un estudio frío, "objetivo", cerebral.

En estas condiciones el conocimiento pastoral no puede imaginarse como una tranquila contemplación, ni como una distante y esquemática elaboración académica. Es un acto "conflictual", que implica personal e íntimamente al sujeto que conoce. Es un acto intrínsecamente marcado por una exigencia de *conversión*, y por esto mismo sometido a la tentación de fuga hacia lo "espiritual" (90), que evitaría el choque con "los grupos económicamente pudientes que se creían adalides del catolicismo" (79). Y por otra parte, sujeto también al riesgo del artificio ideológico (537) que le quitaría ese carácter radical irreductible que es esencial al Reino de Dios (193).

Si se elimina esta dialéctica del conocimiento pastoral, se cae necesariamente en otro tipo de conflictos: se substituye la tensión propia del seguimiento evangélico, por tensiones ideológicas y partidistas (92, 102, 1139).

2.3. *Conocimiento orientado a la acción.* En esta perspectiva epistemológica, el discurso se elabora a partir de hechos, de experiencias concretas, de contradicciones evidentes, sin caer en idealizaciones ni en teorías frágiles. Pero además, la praxis pastoral orienta el conocimiento.

La praxis pastoral con su intencionalidad esencialmente evangelizadora, condiciona la visión de la realidad y la subsiguiente reflexión teológica. Se trata de un discurso *para* la acción no de una simple contemplación platónica de la verdad. Esto significa que los tres momentos epistemológicos en que se estructura el discurso de Puebla (ver - juzgar - actuar), constituyen una unidad esencial, una totalidad dinámica y dialéctica. La *visión* lleva a la *reflexión* a la luz de la Palabra, en orden a la *acción*, que —por supuesto— debe ser de nuevo "re-visada", re-pensada, y nuevamente proyectada. Proceso permanente en la vida de la Iglesia.

En este contexto se puede hablar de un primado epistemológico pastoral, que en Puebla da vida a las opciones preferenciales (ver Cuarta

Parte nn. 1134-1205). Estas no se "deducen" a posteriori, como podría pensarse en una lectura "lineal" del documento, sino que las opciones inducen a una visión y a una reflexión, y penetran toda la dinámica del proceso de conocimiento y de su formulación en el discurso que elabora Puebla.

2.4. *Síntesis dialéctica.* Puebla produce un discurso pastoral que asume a Medellín y sus secuelas contradictorias, no de manera ideológica, no en controversia de escuelas teológicas, sino superando todo esto en una síntesis que integra los enunciados teológicos con las exigencias de la realidad y con las proyecciones de la acción pastoral.

Discurso teológico que no separa los polos "realidad-teoría", "ortopraxis-ortodoxia", aunque los afirme en momentos conceptuales diferentes, y los maneja dialécticamente. La afirmación sobre la realidad lleva implícita una opción teológica que orienta el mismo acto de ver (visión "pastoral", visión "eclesial"), y que anima la interpretación de la historia y de la cultura (visión "histórica", visión "socio-cultural").

Pero a la inversa, el discurso teológico no es una construcción abstracta, a-histórica, genérica, "meta-física", sino la afirmación de la verdad que da sentido a la realidad histórica, que pertenece intrínsecamente a esa misma realidad aunque la trascienda, que se relaciona con ella, no artificialmente o por casualidad sino en forma tal, que al mismo tiempo que la interpreta la constituye.

2.5. *Dimensión escatológica del conocimiento pastoral.* El modo de conocimiento pastoral está determinado esencialmente por la dimensión escatológica del Reino. Esto hace que su discurso no sea una ideología más, sino, por el contrario, "una poderosa fuente de cuestionamientos de sus límites y ambigüedades" (540). Este modo de conocimiento produce una visión global y universal, porque incluye una revelación, absoluta y trascendente, que viene de Dios (165; cf 230; 305; 325).

El conocimiento pastoral está pues condicionado por el mensaje evangélico que se juega tanto en el plano de la historia como en el de lo Absoluto, de lo radicalmente Otro. Esta dimensión se escapa al ateo, no es verificable científicamente, no se deja reducir por el querer del sociólogo, del antropólogo, del psicólogo, del politólogo, del economista (cf 305-315), pero sí "ilumina y completa la imagen concebida por la filosofía y los aportes de las demás ciencias humanas respecto al ser del hombre y a su realización histórica" (305).

Esta dimensión escatológica del modo de conocimiento pastoral hace que no se produzca un discurso teológico desencarnado, ni privilegiado con una inmunidad contra las tensiones propias del devenir existencial e histórico. La función de iluminar, de proyectar luz sobre las realidades humanas, se cumple en forma de tensa oposición, de franca interpelación que busca cerrar el camino hacia ese carácter totalitario y obligatorio que trata de asumir el discurso humano, sea científico, filosófico o político, y que lo convertiría en una forma de religiones laicas (536).

Más aún, el modo de conocimiento pastoral, cuando formula doctrina o enseñanza social, acepta la interpelación de las ideologías y se enriquece

con ellas (539), abierto como está al diálogo con los constructores de la sociedad temporal (1226), "en actitud de escuchar en forma sincera y acogedora la problemática traída por ellos desde su propio ambiente temporal" (1227).

Quiere ello decir que el conocimiento pastoral no da lugar a un discurso cerrado y definitivo, sino que acepta la posibilidad de ser profundizado y actualizado (1227), y admite el pluralismo en la elaboración de respuestas a los problemas que plantea la cambiante realidad social, política y cultural del Continente latinoamericano (523).

### 3. Para una Comprensión de la Religiosidad Popular

Las consideraciones anteriores, de carácter general, nos abren el camino para formulaciones más concretas que nos ayuden a una comprensión de la Religiosidad Popular. Podríamos proponerlas brevemente en forma de postulados o principios operativos.

3.1. Una comprensión pastoral de la Religiosidad Popular exige la renuncia a un modo de conocimiento "etnocéntrico" que erige en criterio de evaluación aquellas formas culturales (y religiosas) propias del sujeto cognoscente. Concretamente hay que superar aquella dicotomía "élites-masas" (455) y la supuesta superioridad de una "fe pura" profesada por cristianos "adultos" en contraposición a una religiosidad "infantil", contaminada y elemental que sería el producto de una cultura "atrasada" o primitiva.

Para ilustrar este primer postulado conviene escuchar estas palabras de J. B. Metz: "La teología crítica vive de dos distinciones muy peligrosas. Primero, de la distinción fe y religión, como si el creyente fuera una existencia abstracta y no un sujeto religado con sus experiencias y los acontecimientos de su vida, un ser personal que encuentra su identidad religiosa en la narración de esos acontecimientos y en la articulación simbólica de sus experiencias. En segundo lugar, de la curiosa distinción entre una Iglesia Popular y una Iglesia por la que se decide uno libremente, entre un cristianismo de tradición y un cristianismo de elección, como si pudiera existir la Iglesia sin el pueblo y sus recuerdos colectivos y como si una Iglesia que se fundara meramente en la libertad de los individuos no estuviera abocada a caer literalmente en el vacío, ya que se encontraría sin una libertad normativa, que es la que proporciona los contenidos que sirven de base a la decisión individual..."<sup>7</sup>.

3.2. Tener el sentido de la totalidad, que se manifiesta en la vida, en la experiencia cristiana. El conocimiento de la realidad necesita una permanente autocrítica que le revele sus propios límites y le haga reconocer humildemente que los sistemas teóricos, los modelos de interpretación, *no son* la realidad misma, ni se identifican con la vida religiosa de un pueblo. No se debe olvidar tampoco que el conocimiento procede por

<sup>7</sup> Citado en: Maldonado L., *Religiosidad Popular*, Madrid, 1975, pp. 10-11.

pasos, parcialmente y va de lo particular hacia lo sistemático. Pero en la organización del todo conceptual se puede creer que la realidad es en sí fragmentaria, atomizada, dispersa.

En verdad, como dice M. Mauss: "Los hechos sociales (= humanos = religiosos) no se reducen a fragmentos dispersos; son vividos por hombres, son una forma de su realidad... Lo esencial es el movimiento del todo, el aspecto viviente...". La religiosidad popular debe ser vista dentro del todo que es la vida del pueblo latinoamericano, inseparable de la totalidad de su cultura.

3.3. Buscar el sentido de la religiosidad popular desde *dentro* de la vivencia misma, no desde un andamiaje ideológico. Esta vivencia tiene sus raíces en la historia, en el largo proceso de formación y transformación cultural, en el cual han jugado su papel muy diversos factores. Sólo quien asume una actitud "empática", es decir de comprensión afectiva, puede acercarse a realidades tan complejas como la religiosidad del pueblo latinoamericano. Como en el aprendizaje de una lengua, hay que oír mucho, escuchar atentamente y hacer el esfuerzo para comprender —no traduciendo palabra por palabra a otra lengua— sino encontrando el significado en el juego de relaciones semánticas que es el alma de una lengua.

#### 4. Puebla y la Religiosidad Popular

Puebla trata el tema en la segunda parte, Capítulo II (Nº 444-469) en cuatro apartados así: 1 Noción y afirmaciones fundamentales (444-453); 2 descripción de la Religiosidad Popular (454-456); 3 evangelización de la Religiosidad Popular: proceso, actitudes y criterios (457-459); 4 tareas y desafíos (460-469).

4.1 *Distintivo del catolicismo latinoamericano*. Medellín había percibido la importancia de la Religiosidad Popular para preservar a la Iglesia del peligro sectario (Pastoral Popular 3). Puebla se siente en "mejores condiciones aún para reafirmar gozosa su realidad de Pueblo de Dios (234) y revalorar su historia, su cultura y su religiosidad.

La perspectiva es, pues, histórica y cultural. Lo cual, lógicamente, hace aflorar la función de distintivo del catolicismo latinoamericano (109) y de "signo de identidad histórica esencial" (445), que cumple la Religiosidad como encarnación y expresión de la fe. Y esto no solamente en lo eclesiástico: la religión del pueblo "es, a veces, uno de los pocos vínculos que reúne a los hombres en nuestras naciones políticamente tan divididas" (447).

Pero, ¿qué es en realidad esta religión del pueblo que cumple funciones tan importantes? Puebla la define sencillamente y en pocas palabras: "el conjunto de hondas creencias selladas por Dios, de las actitudes básicas que de esas convicciones derivan y de las expresiones que manifiestan" (444). No debe pues identificarse religiosidad popular con manifestaciones de piedad. Estas son parte —pero solo parte— de un conjunto, de una totalidad orgánica y dinámica, que incluye creencias (o convicciones) hondas y actitudes derivadas.

Por otra parte, estas convicciones o creencias son algo muy profundo y muy complejo. Constituyen una sabiduría cristiana, un humanismo cristiano que cumple, entre otras, estas importantes funciones:

- \* Afirma la dignidad de la persona humana.
- \* Establece una fraternidad fundamental.
- \* Enseña a encontrar la naturaleza.
- \* Ayuda a comprender el trabajo.
- \* Proporciona razones para vivir.
- \* Fomenta la alegría y el humor.
- \* Establece principios de discernimiento.

La religiosidad del pueblo tiene además, gran capacidad de convocación (449), fuerza evangelizadora (450) y dispone naturalmente a recibir la Palabra de Dios (451). Por otra parte, "se convierte muchas veces en un clamor por la verdadera liberación" (452). No obstante esto, adolece de defectos y deficiencias, como su carencia para lograr expresar una mayor igualdad en lo social, y desviaciones supersticiosas y fatalistas (456).

4.2. *Evangelización y religiosidad.* Todo en Puebla tiende a la evangelización. También la religiosidad debe ser evangelizada, aunque ella misma es evangelizadora. La Iglesia debe, pues, realizar cuatro tareas en este campo: Asumir, purificar, completar y dinamizar (457). Y este trabajo tiene exigencias muy fuertes que se sintetizan en:

- \* Establecer un diálogo pedagógico permanente.
- \* Esforzarse por conocer los símbolos del pueblo.
- \* Interpretar su lenguaje no verbal, silencioso.
- \* Mantener la reinformación catequética (458).

Todo lo cual supone amor y cercanía al pueblo y acción pastoral prudente, constante, firme y audaz, en orden a hacer que los bautizados sean más hijos de Dios, más hermanos entre sí y más apostólicamente responsables (459).

Concretando estas exigencias, Puebla propone algunas tareas de evangelización, catequesis, revisión y transformación (461-462). Invita a las élites a una revisión de sus actitudes frente al pueblo y a una conversión que las lleve a una nueva mística y sobre todo "a asumir el espíritu de su pueblo, purificarlo, aquilatarlo y encarnarlo" (462).

Finalmente, dentro del realismo pastoral que no pierde de vista el rumbo de la historia y la orientación del dinamismo socio-cultural, Puebla invita a reformular la religiosidad dentro del horizonte de una civilización urbano-industrial. Este es un "proceso que ya se percibe en las grandes urbes del Continente, donde la piedad popular está expresándose espontáneamente en modos nuevos y enriqueciéndose con nuevos valores..." (466). Gracias a la religiosidad del pueblo, en Latinoamérica no se puede hablar de apostasía de las masas. Más bien esa misma religiosidad facilita y reclama una personalización creciente y una solidaridad liberadora.