

Religiosidad popular latinoamericana (hipótesis fundamentales)

Enrique Dussel

Dividiremos nuestra exposición en cinco partes. En primer lugar, discutiremos un cierto marco teórico de lo que sea “religiosidad popular” en América Latina. En segundo lugar, estudiaremos el desarrollo histórico del fenómeno. En tercer lugar, efectuaremos una descripción estructural de la religiosidad popular. En cuarto lugar, y de una manera muy general, propondremos los contenidos principales de este tipo de religiosidad. Por último, y quizá en el nivel de mayor pertinencia, abordaremos la problemática del “sentido político” de dicha religiosidad, sea en la vertiente de su manejo “populista” o propiamente liberador.

I. Reflexiones introductorias

La Academia de Ciencias de Cuba acaba de fundar un departamento de Sociología de la Religión. En 1984 discutía con sus miembros un trabajo sobre “La religiosidad popular en Cuba”. El tema, entonces, interesa hoy a los más diversos niveles de la vida latinoamericana.

a. Cultura popular

El fenómeno de la “religiosidad popular” debe enmarcárselo dentro del de la “cultura popular” latinoamericana.

No entendemos “cultura” como un nivel supraestructural o ideológico que sería un “reflejo” de una infraestructura. Muy por el contrario, “cultura” indica un sistema de prácticas (entre las que se encuentran en primer lugar las productivas, las económicas, etc.) que determinan la subjetividad (individual o social) por el trabajo y sus productos, por las relaciones mismas de producción, por el sentido existencial que ellas tengan en la subjetividad. Cultura es tanto la totalidad de objetos (cultura material) en el mundo como totalidad de sentido (cultura espiritual), siendo portada por sujetos (individuales, grupos, clases, bloques sociales, etc.). Por ello hay diversidad de culturas, confrontación y dominación de una cultura sobre otra; tienen diversas extensiones (de una clase, una nación, una región de naciones como Latinoamérica, de una época de la historia mundial, etc.).

Cultura “popular”¹ es una cultura específica, y más aún la cultura popular latinoamericana. Si “pueblo”² no es la nación como totalidad —contenido populista que incluye en él a las burguesías nacionales, como en el nazismo, fascismo, peronismo, cardenismo, etc.—, sino el “bloque social” de los oprimidos, esto quiere indicar que en el seno del “pue-

blo” se incluyen las clases oprimidas del régimen capitalista (obreros asalariados y campesinos), pero igualmente tribus, etnias, marginales, desocupados y otros sectores sociales oprimidos (en especial en las naciones periféricas, dependientes y subdesarrolladas del sistema capitalista mundial).

“Cultura popular” se distingue así de la cultura transnacional o imperial, de la cultura nacional, de la cultura de las clases dominantes y aún de la cultura “de masa”.³

¹ Cfr. mi artículo “Cultura Latinoamericana y Filosofía de la Liberación”, en *Cristianismo y Sociedad* 80 (1984), pp. 9-45.

Veáse sobre la Religiosidad popular: E. Dussel, *Historia General de la Iglesia en América Latina (HGIAL)*, Tomo I/1 Introducción General Sígueme, Salamanca, 1983; y además mis obras: *Historia de la Iglesia en América Latina — Coloniaje y liberación* (1492-1983). Mundo Negro-Esquila Misional, México, 1983; *El catolicismo popular en la Argentina* 5 (Histórico), Bonum, Buenos Aires, 1969 (Ver bibliografía pp. 167-233); CEHILA, *Religiosidad popular en América Latina*, Revista de Cultura Vozes 4 (1979); Equipo Seladoc, *Religiosidad Popular*, Sígueme, Salamanca, 1976; Riolando Azzi, *O episcopado do Brasil frente ao catolicismo popular*, Vozes, Petrópolis, 1977; Ecléa Bosi, *Cultura de massa e cultura popular — leituras de operárias*, Vozes, Petrópolis, 3a. ed., 1977; Vários, *Fe cristiana y revolución sandinista en Nicaragua*, Instituto Histórico Centroamericano/Celadec, Managua, 1980; Gilberto Giménez, *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, CEE, México, 1978; CELAM, *Iglesia y religiosidad popular en América Latina*, Secretariado General del CELAM, Bogotá, 1977; Eduardo Hoornaert, *Formacao do catolicismo brasileiro 1550-1800*, Vozes, Petrópolis, 2a. ed., 1978; Günter Paulo Süss, *Catolicismo popular no Brasil*, Loyola, Sao Paulo, 1979; Miguel Jordá (dir.), *Religiosidad y fe en América Latina*, Mundo, Santiago, 1975; Miguel Jordá, *La sabiduría de un pueblo*, Mundo, Santiago, 1975; Miguel Jordá, *El catecismo criollo*, Mundo, Santiago, 1975; CELAM, *Los grupos afroamericanos — Aproximaciones y pastoral*, Paulinas, Bogotá, etc.

² Cfr. mi obra *Para leer los Grundrisse*, cap. 18 Siglo XXI, México 1985.

b. Religiosidad popular latinoamericana

La “religiosidad” popular, y en especial en América Latina, es un momento de la cultura popular. Es el “núcleo” fundamental de sentido de la totalidad de la cultura popular porque se encuentran allí las prácticas que enmarcan la significación última de la existencia. La vida cotidiana del sufriente pueblo latinoamericano no recibe ni en las estructuras educativas del Estado, ni en la cultura de masas de las media, ni siquiera en ciertos partidos de izquierda, el sentido de la vida, del trabajo, del matrimonio, de la familia, del sufrimiento, de la muerte. Todo esto ha quedado reservado a la religiosidad popular.

Por otra parte, esta religiosidad, es un núcleo popular incontaminado. Sea porque el Estado liberal del siglo XIX, antipopular, ignoró totalmente este nivel y permitió al pueblo mismo ser el protagonista de su propia religiosidad. Sea, en un nivel aún religioso, porque la “romanización” de la Iglesia católica en la segunda mitad del siglo XIX la alejó en sus prácticas oficiales de las prácticas en donde el mismo pueblo era el sujeto y actor. Es decir, la religiosidad popular quedó bajo

³ Cfr. art. nota (1).

el control del pueblo mismo, en la familia, la aldea, el barrio; en las cofradías, rezadores, alcaldes, mayordomos, o simplemente en las “creencias” populares sobre las que la religión oficial no tiene dominio ni conocimiento.

Es esta actoría —el ser actor, tener el control y conocimiento de su estructura— lo que define la religiosidad popular como un campo” privilegiado del protagonismo popular (aunque frecuentemente sea simbólico).

Por ello podríamos concluir indicando que la religiosidad popular son las creencias subjetivas populares, símbolos y ritos, junto a comportamientos o prácticas objetivas con sentido, producto de historia centenaria —que no puede confundirse con la religión oficial sacerdotal—. Es un “campo religioso” propio, con autonomía relativa, que tiene por sujeto al pueblo, aunque inciden sobre él sacerdotes, shamanes y profetas.

II. Proceso histórico de constitución

La religiosidad popular latinoamericana es el fruto de un centenario proceso histórico, que tiene al menos tres componentes fundamentales.

a. Puntos de partida

a.1. Religiosidad popular hispano-lusitana⁴

El imperio romano latino, desde el advenimiento de Constantino, se constituye como una Cristiandad (donde el cristianismo se identifica a la cultura dominante) desde el siglo IV. Por otra parte, la liturgia de Roma, en latín —una en-

tre muchas otras—, se impone despóticamente sobre un cristianismo de masas. Fijada fuertemente la liturgia oficial romana y masificada la comunidad cristiana, aparece inevitablemente en el seno de la Cristiandad medieval la “religiosidad popular” feudal.

En este proceso, la provincia Hispania del Imperio latino, invadida por los visigodos y convertida al cristianismo desde el siglo VI, sigue el mismo camino. La “religiosidad popular” hispánica, es todo un cuerpo de creencias y prácticas mezcla de la religiosidad de íberos y romanos, de cristianos primitivos y visigodos, que con las invasiones musulmanas producirá nueva riqueza en su estructura mozárabe. Santiago apóstol es incomprensible si no fuera un anti-Mahomet de la “reconquista” contra los moros.

Muchas tradiciones de la religiosidad popular latinoamericana son de antiguo origen hispano-lusitano, medieval, visigodo-musulmán.

a.2. Religiosidad amerindia

Con mayor o menor medida —según sea la presencia actual de la raza amerindia, como en México y Centroamérica, Perú, Ecuador o Bolivia— la religiosidad popular latinoamericana procede igualmente de las tradiciones del indígena americano.

Así como el cristianismo del Mediterráneo se implantó sobre la religiosidad romano-helenística (y la celebración de la Navidad, p.e., es de puro origen pagano), o el de Germania sobre la religiosidad de los habitantes de las selvas (sobre sus árboles y rocas de extrañas formas, sobre sus adoratorios y templetos surgirán elementos religiosos simbólicos y lugares de procesiones y peregrinaciones medievales), de la misma manera las antiguas creencias y prácticas de indígenas caribe, aztecas, mayas, chibchas o incas —por nombrar algunas— vienen a ser el

⁴ Cfr. tomo I/1 HGIAL, pp. 157ss; 96ss; 566ss.

trasfondo sobre el que se implanta el árbol de la religiosidad popular latinoamericana.

a.3. Religiosidad africana

Por su importancia en el Caribe, en Centroamérica, Brasil o Colombia, las religiones africanas deben igualmente ser tenidas en cuenta como momento constitutivo de la religiosidad popular latinoamericana. Los "orishás" se expresan por los danzantes y pueblan la vida cotidiana de la población afroamericana en América Latina.

b. Religiosidad de la Cristiandad de las Indias (tiempo de fusión)⁶

El violento choque* de la conquista torna profundamente equívoco el hecho de la presencia del cristianismo en América Latina. De todas maneras, por la obra a veces silenciosa y otras veces heroica de millares de franciscanos, dominicos, mercedarios, jesuitas, etc., hubo una **recepción original y creativa del evangelio** por parte del pueblo indígena oprimido, por el mestizo, por el esclavo negro, por el zambo, por el español empobrecido. Ese pueblo construyó por propia cuenta, frecuentemente contra la cultura dominante y aún contra la Iglesia oficial, un mundo religioso, un sistema de creencias y prácticas, que dan sentido a la totalidad de la vida cotidiana, al trabajo, las luchas, el dolor, la muerte, la sobrevivencia, etc.— Es un mundo cristiano pero latinoamericano.

Es un mundo original y frecuentemente desconocido por las clases dominantes,

⁵ *Ibid.*, 103ss: "La prehistoria religiosa latinoamericana"

⁶ Cfr. "La evangelización latinoamericana" (*Ibid.*, pp. 281ss); "La vida cotidiana" (*Ibid.*, pp. 561ss).

por la cultura y religión hegemónica, y aún por los estudiosos —y, hasta hace poco, despreciado por los intelectuales y los partidos de izquierda, desconocido por los liberales y manipulado por los conservadores—.

Fruto de siglos y siglos de vida popular, la religiosidad del pueblo es hoy un campo fecundo en cuyo seno se debate el mundo viejo que desaparecerá y el nuevo que agónicamente lucha por afirmarse.

c. Tiempo de desarrollo (siglos XIX y XX)

Desde el proceso de la emancipación de España y Portugal, la religiosidad popular se autonomiza de la Iglesia institucional, y se transforma en un campo de resistencia popular ante el régimen liberal, que no sólo es anticonservador sino igualmente antipopular.

III. Estructura esencial

Hay un cierto populismo que tiende a fetichizar todo lo popular en cuanto tal, sin discernir que el pueblo, por la opresión alienante que sufre, ha introyectado en sus propias estructuras religiosas a su enemigo, a su dominador. Y es el mismo pueblo el que transmite en su tradición las estructuras de su propia dominación. Es necesario entonces un discernimiento fundamental y profundo.

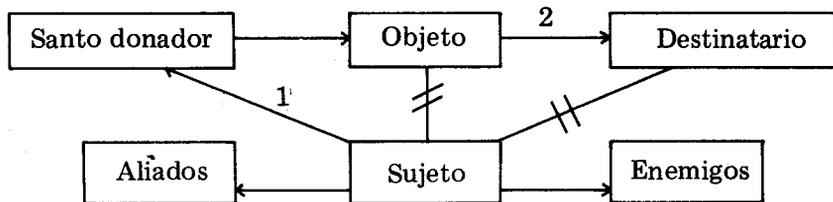
a. La religiosidad popular como dominación

En su aspecto negativo, alienante, y teniendo en cuenta la descripción de Gilberto Giménez,⁷ a partir de un análisis

⁷ Gilberto Giménez, *op.cit.*

de las prácticas desde categorías de la lingüística —considerando el modelo “actancial” de Propp o Greimas⁸—, podría pensarse en la siguiente estructura:

los “enemigos” (el demonio, las maldiciones, etc.). El campo religioso ocupa toda la vida, los “actantes” son numerosos y exigentes. En el campo, en las al-



El pueblo cristiano (**sujeto**), al no poder alcanzar por su estado de opresión, pobreza, sobreexplotación, los bienes cotidianos de subsistencia (salud, alimento, trabajo, casa, educación, buena cosecha, buen viaje, etc.) (**el objeto**), encomiendan dichos bienes al patrono, al santo, a la divinidad (**santo donador**) que otorga por milagro o especial don el **objeto** deseado. De esta manera el **sujeto** es activo en el culto (flecha 1), pero destinatario pasivo en la recepción del don (flecha 2).

De esta manera la vida cotidiana del pueblo dominado y alienado, transcurre así en un “más allá” de la cotidianidad profana. En realidad todo es sagrado. Todo acto está reglado por normas: tipos de comida, tipos de saludos, oraciones, culto hogareño, lugares de los santos, las velas encendidas. Hay que congraciarse con los “aliados” (santos, “ánimas del purgatorio”, etc.); hay que defenderse de

deas, en los barrios marginados, en todas partes el hombre vive como en un “espacio mítico”. La vida está transida de trascendencia. Es un orden perfectamente regulado. “La creencia en la supervivencia del alma, por ejemplo, es una página densa. Todo el miedo del campo se nutre de ellas. Las apariciones, los espantos, los gritos y los silbidos de las ánimas, obligan todavía a la práctica del sortilegio, a mostrar la empuñadura en cruz del cuchillo, a santiguarse con fervor siempre creciente. La teología popular, con sus ángeles y demonios, con sus espíritus de la naturaleza y del otro mundo, con sus ánimas de purgatorio, forma el cuerpo voluminoso de nuestras leyendas y mitos”.⁹

b. La religiosidad popular como liberación

Pero el “campo religioso-popular” no

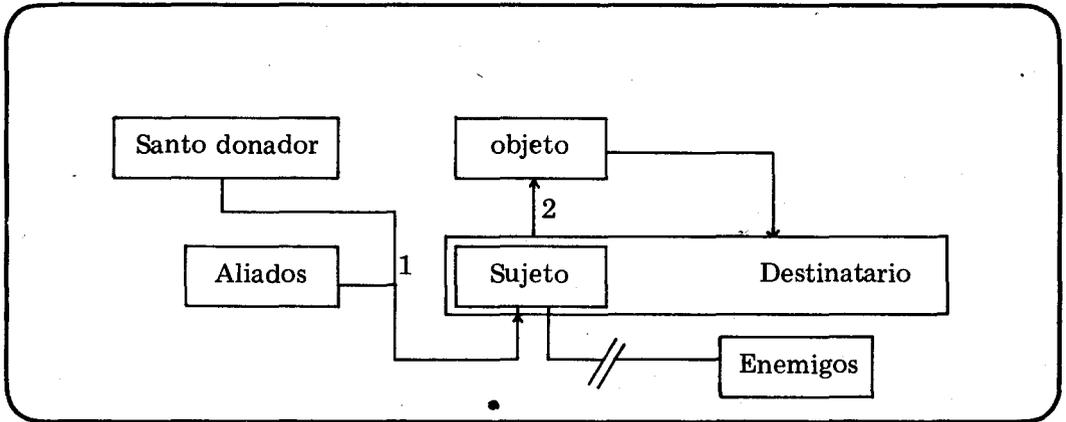
⁸ A.J. Greimas, *Semantique structurale*, Paris, 1966; VI. Propp, *Morphologie du conte*, Paris, 1970.

⁹ O. di Lullo, *El espíritu cristiano en el folklore de Santiago*, UNT, Tucumán, 1943, p. 352.

sólo está en manos del shamán, hay también lugar para el profeta. Es un campo en conflicto y por ello puede responder a los intereses de las clases dominadas, a su liberación.¹⁰

En este caso cambian las funciones de los “actantes” y se historifican los protagonistas. El “santo donador” es el mismo pueblo (flecha 1) que genera en su seno a los héroes y santos y alcanza prácticamente su objeto (flecha 2): el don o el milagro es que el pueblo mismo se torna protagonista de la historia.

ña.¹¹ Hoy todavía se conoce el famoso templo de “Tonantzin-tla” (nuestra madre). Y bien, el agresivo y guerrero Huitzilopochtli, dios del cielo (los aztecas), dominaba a los pueblos agrícolas (adoradores del dios femenino de la fecundidad). Sobre un santuario de Tonantzin en el Tepeyac, donde venían a rendir los cultos los oprimidos a su madre, se veneró posteriormente la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe —virgen liberadora de la España de la reconquista contra los moros—. La clase



Un buen ejemplo para mostrar este cambio de modelo es el proceso de la emancipación nacional mexicana —otro lo veremos al final es el caso nicaragüense en la actualidad—.

Cuando invadieron las tierras del valle de México, los aztecas dominaron a los pueblos agricultores que ya habitaban el lugar. “La primera de estas diosas se llamaba Cihuacóatl, que quiere decir mujer de la serpiente y que la llamaban Tonantzin”, explicaba Sahagún en su *Historia general de las cosas de Nueva España*.

oprimida, los indígenas, y después los criollos (desde la obra de Miguel Sánchez de 1648 sobre la Imagen de la Virgen María Madre de Dios de Guadalupe milagrosamente aparecida en México),¹² tuvieron en dicha virgen, objeto de la religiosidad popular, el apoyo, primero, para la constitución de una conciencia nacional mexicana antihispánica, y después la bandera para las luchas de la emancipación. En 1800 un grupo de patriotas se llamaban los “Guadalupes”. El cura Hidalgo tuvo por bandera y colo-

¹⁰ Otto Maduro, *Religión y conflicto social*, CRT, México, 1981.

¹¹ Lib. I, cap. 6 (Méx. 1956, t. III, p. 352).

¹² Imprenta Calderón, México, 1948.

res de su ejército los de la Virgen de Guadalupe —lo mismo que Morelos—, mientras que los españoles se protegían bajo la advocación de la Virgen de los Remedios (que había salvado de los aztecas a Cortés en la “Noche Triste”). Ya en el siglo XX Zapata tomó Cuernavaca con la bandera de la Virgen de Guadalupe, y César Chávez —líder del sindicato campesino de California— tiene como lema de su movimiento a la misma Virgen de Guadalupe.

Así, un símbolo de la religiosidad popular se transforma en motor de cambio y fundamento de liberación.

IV. Contenidos principales

La religiosidad popular latinoamericana tiene ciertas prácticas fundamentales cuyos contenidos son esquemáticamente los siguientes.

a. Sacralización del tiempo

El “tiempo” es principalmente un horizonte religioso —aún el tiempo económico de la quincena, el mes o la antigüedad del trabajo asalariado se mide por las “fiestas”—. En primer lugar en un tiempo corto, se sacraliza el día, en el “hacer la cruz” (persignarse) al salir de la casa hacia el trabajo, al comer, al dormir; en prácticas religiosas a través del día.

En un tiempo medio, el año, la religiosidad invade todo el transcurso de las estaciones (en especial en el campo, pero igualmente en las ciudades): el invierno tiempo de muerte, la primavera de resurrección de la vida. “Fiestas” patronales que prácticamente se relacionan a los antiguos cultos totémicos y de larga tradición. Con momentos fuertes como la Semana Santa, antes el Carnaval, la fiesta de todos los santos, de los difuntos.

Hay todavía un tiempo más largo, el

de la historia del pueblo. Guardan en la memoria sus héroes, sus santos, sus gestas —tan importantes para los momentos de liberación—.

b. Sacralización del espacio

De la misma manera, el sujeto popular (la familia, la aldea, la comunidad, el barrio) guarda una cierta “centralidad”; lo demás es “periférico”. El pasaje de uno a otro espacio es de prueba: de la casa a la fábrica o a otro pueblo (peligro del viaje), etc.; y por ello hay que “encomendarse” a algún santo, aliado, etc.— Las procesiones y aún peregrinaciones son un “camino” —por el espacio profano— hacia la centralidad del espacio sagrado por excelencia: el santuario de la Virgen de Guadalupe, de Copacabana, el Cristo de Esquipula o del Gran Poder. Es un cierto control por un poco de tiempo de un espacio de “pasaje” hostil pero dominado por el pueblo mientras dura la práctica religiosa. El pueblo ocupa y controla el espacio con multitudes y como afirmación de sí mismo.

c. Sacralización del ritmo

Una expresión fundamental de la religiosidad popular es el ritmo, la danza al compás de la música, los bailes “tambo-reados” al compás de la maraca, el arpa, la guitarra, la marimba, las “charras”—en Bolivia el cuerno del buey. El ritmo del año, del mes, de la semana, del día se apresura en el ritmo de la danza sagrada, expresión del cuerpo unido al rito, a la oración y hasta el éxtasis —mucho más en el caso de un umbanda o el candomblé, el vudú u otras expresiones afroamericanas.

d. Destinatarios

La religiosidad popular, como subjetividad creyente, se dirige a destinatarios, personas, fuerzas, espíritus.

El "Dios de los pobres" es el Padre Eterno, siempre próximo al que el pueblo se dirige como por connaturalidad, pero que se expresa en actos: en la lluvia, en la buena cosecha, en la salud, en el buen viaje. Es justo pero bondadoso; es fiel pero con frecuencia trágicamente causa de males y desastres ante los que hay que resignarse. Es sabido que en América Latina, desde las diosas de los plantadores y agricultores, diosas madres, la Virgen ocupa un lugar central. Es más cercana que el Padre Eterno; es la Madre de misericordia. Aún entre los negros, antiguos esclavos, es Yemanyá (madre del agua).

Jesucristo, más aún que un personaje histórico, se presenta bajo el ropaje de los "Cristos": Cristos y Señores de muchos nombres y en muchos lugares. Aún como "Niño" (el Niño Alcalde p.e.). Como la "Cruz", pero no ya el instrumento histórico de su muerte sino como poder antidemónico, en los caminos, las montañas, colgada en las paredes de las casas proletarias, en los techos de las construcciones levantadas por los albañiles: "Por la Santa Cruz, Señor, líbranos de todo mal".¹³ En especial los "Crucificados": estos Cristos barrocos, plenos de dolor y sangre que expresan el sacrificio del mismo pueblo explotado.

Y, en fin, los santos, los santos patronos de la familia, del barrio, de la aldea, de todos los lugares, de las comunidades. Muchos de ellos vienen a sobreponerse a las antiguas divinidades, fuerzas o principios de la naturaleza. Los hay para todas las acciones: para buscar marido, para la fidelidad, la fecundidad, para encontrar objetos perdidos, etc.

Los difuntos también. Las "ánimas" benignas o perversas. La muerte, con la que se dialoga con tranquilidad. Hasta

"San La Muerte" como un interlocutor cotidiano del pueblo.

No pueden dejar de tenerse en cuenta, también, en la población afroamericana los "espíritus" (orishás) objeto de culto especial, que se mezclan con los santos. Es un mundo riquísimo, religioso que expresan los danzantes en el éxtasis.

En fin, un mundo poblado de protagonistas. Para el extraño, para él que no entra en este mundo parece cotidiano, aburrido, trágico. Para los actores hay numerosas prácticas y pleno sentido.

d. El "ethos" de la religiosidad popular

Generalmente la "actitud" global ante la existencia, personal o social, histórica, es trágica, pasiva. Una cierta teología de la resignación lo tiñe todo: "¡Dios así lo quiere!" (la muerte del niño, la enfermedad, la pérdida del trabajo, la muerte).

De todas maneras, para la religiosidad popular todo tiene sentido; pero, como hemos dicho, es a veces introyección de la ideología dominante en el dominado.

V. Sentido político actual

Contra lo que acontece en los países centrales desarrollados, en el Tercer Mundo (África, Asia y América Latina), la secularización de la *Aufklärung* no llegó profundamente al pueblo oprimido. En su pobreza, sufrimiento, explotación, el capitalismo no pudo hacerlo partícipe de su riqueza, de sus valores; sólo lo oprimió, lo sobreexplotó, lo humilló. La secularización era posible en un capitalismo donde no se necesitaba ya una justificación religiosa de la dominación —el plusvalor se extrae sin conciencia ni del propietario ni el trabajador: no hay entonces que justificarlo porque nadie lo conoce como injusticia, como mal—. Pero al no beneficiarse de los logros del ca-

¹³ E. Zeballos, *Cancionero popular, Historia y Letras*, Buenos Aires, 1898, p. 68.

pitalismo, el pueblo de los países periféricos ha mantenido sus tradiciones y no parecen que desaparecerán en el próximo futuro.

a. Manipulación populista

A tres niveles, al menos, se "manipula" la religiosidad popular en América Latina.

En primer lugar, están los shamanes, los antiguos sacerdotes, que "manejan" el arte adivinatorio, de dar la salud por oraciones, yerbas, bendiciones. Usan también medicina tradicional. Sin embargo, es la decadencia de lo antiguo.

En segundo lugar, la misma sociedad política, el Estado populista (de un Perón, Vargas, Rojas Pinilla, etc.) "usaron" la religiosidad popular (como hoy Duvalier) para controlar al pueblo. Contra los liberales del siglo XIX, que persiguieron lo cristiano desde una ideología burguesa dependiente, los líderes populistas (quizá con excepción de Cárdenas en México) se aproximaron al pueblo con un cierto carisma religioso.

En tercer lugar, la misma Iglesia católica oficial, "usa" la religiosidad popular. Como hemos dicho, la "romanización" de la Iglesia católica desde la segunda mitad del siglo XIX la separó de la religiosidad popular. En realidad existen dos prácticas religiosas: unas populares y otras oficiales. El pueblo, el mayordomo o la cofradía lleva al santo en procesión para que el "padre" (el sacerdote oficial) le celebre una Misa. Son como dos religiones diversas. Pero la Iglesia católica jerárquica sigue controlando los centros de peregrinación, las romerías, reconociendo claramente esta yuxtaposición. "Manipulación" entonces.

b. Estatuto liberador

Hay sin embargo otras posiciones posibles ante la religiosidad popular latinoamericana que no es de "manipulación"

populista, sino de clara realización, culminación del proceso emprendido.

En primer lugar, la extensa experiencia de las llamadas "Comunidades Eclesiales de Base", firmemente implantadas en el seno del pueblo mismo, pueblo ellas mismas. Significan una recreación desde adentro de la religiosidad popular. Los miembros de las Comunidades de Base tienen como suya a la religiosidad popular. Desde una recuperación de la Palabra de Dios (la Biblia), pueden historificar, actualizar, politizar su anterior experiencia. La actualizan en un nuevo grado de conciencia. De esta manera, sin dejar de ser la tradicional religiosidad popular, ahora adquiere una significación profética, crítica, creadora, política. No niegan ninguna de sus antiguas creencias, devociones, prácticas, pero lo sitúan dentro de otro horizonte de sentido, fe consciente, praxis de responsabilidad, de organización, de reivindicación, de acción política como servicio, y en nombre del mismo santo patrono, de la misma Virgen de Luján o Aparecida, del mismo Cristo de Esquipula o del Gran Poder. Es una religiosidad que se pone en marcha en la historia.

En segundo lugar, la religiosidad, así como podía ser, por una parte, la introyección en el oprimido de la ideología del opresor, de la misma manera puede ser, en ciertos casos, la motivación de actos de liberación, de cambio, impulsando un entusiasmo heroico y colectivo. Como la Virgen de Guadalupe impulsó la acción de un Miguel Hidalgo o Morelos y Pavón desde 1810 para luchar contra España, de la misma manera hoy, por ejemplo en Nicaragua, no sólo élites cristianas se comprometieron en la liberación (como el grupo "Proletarios", uno de los tres que constituyó el Frente Sandinista de Liberación Nacional, y que eran cristianos, tales como el Comandante Luis Carrión, el Comandante Wheelock, la Comandante Mónica Valtodano, etc.).

El pueblo mismo, las Comunidades de Base, las familias cristianas populares emprendieron la lucha contra Somoza y su régimen de opresión a partir de su fe. Por ello el mismo FSLN declaró el 8 de octubre de 1980 en un documento oficial **Sobre la Religión:**

“Algunos autores han afirmado que la religión es un mecanismo de alienación de hombres que sirven para justificar la explotación de una clase sobre otra. Esta afirmación indudablemente tiene un valor histórico en la medida en que en distintas épocas históricas la religión sirvió de soporte teórico a la dominación política”.

Pero el FSLN dice todavía:

“Sin embargo, los sandinistas afirmamos que nuestra experiencia demuestra que cuando los cristianos, apoyándose en su fe, son capaces de responder a las necesidades del pueblo y de la historia, sus mismas creencias los impulsan a la militancia revolucionaria. Nuestra experiencia nos demuestra que se puede ser creyente y a la vez revolucionario consecuente y que no hay contradicción entre ambas cosas”.

Si el FSLN podía declarar esto era por las prácticas de un pueblo cristiano, que se había afirmado como cristiano en la guerra de liberación. Ante un hijo muerto la madre hacía el signo de la cruz, tomaba su cuerpo y lo llevaba a la iglesia y se celebraba un culto como a héroe. Antes de una batalla los jóvenes soldados se ponían de rodilla, hacían su señal de la cruz y pedían ayuda a la Virgen. . . Inmaculada y emprendían el camino. En el Norte de Estelí he escuchado a los campesinos que, Biblia en mano, me comentaban: “Somos como Nehemías y Ezdras,

con una mano construimos el muro de Jesuralén (defienden con armas la frontera norte de la Patria contra los “Contra” pagados por Reagan), y con la otra mano construimos el Templo (nuestra Comunidad Eclesial de Base)”. Religiosidad popular, centenaria y actual, creyente y revolucionaria, como la de los indígenas que se rebelaban en la época colonial (como Tupac Amaru que se autointerpretaba como Moisés luchando contra el Faraón), como los héroes patrios del siglo XIX).

Esa religiosidad popular del pueblo nicaragüense que recibió al papa Juan Pablo II con un inmenso cartel, donde estaba dibujado el pueblo, Santo Domingo (los dominicos fueron los primeros evangelizadores) y la Inmaculada Concepción (devoción nacional nicaragüense), con un lema incomprensible en otro continente, incomprensible en Europa o en Polonia: “¡Bienvenido Juan Pablo II, gracias a Dios y a la Revolución!”. Esta síntesis histórica sólo la puede hacer una religiosidad popular latinoamericana que nació con los indígenas derrotados por españoles y portugueses, floreció entre negros esclavos y oprimidos, vive en los barrios marginales, en los campos empobrecidos, en la miseria de un pueblo explotado, dominado, oprimido. . . pero creyente, providencialista y que, como el “Cristo de la Paciencia” (sentado, con corona de espinas y reclinando su cabeza sobre su brazo apoyado en su rodilla, ensangrentado y sufriente) espera la crucifixión. . . pero también la Liberación.

