

Comisión X: Las religiones y los pueblos latinoamericanos

1) EL PROTAGONISMO DE LOS PUEBLOS EN EL CATOLICISMO POPULAR LATINOAMERICANO

Juan Carlos Scannone S.I.

Primeramente aludiré a cómo, desde Medellín (1968) la Iglesia Católica oficial comenzó a valorar el catolicismo popular, considerado antes una forma inferior e impura de religiosidad católica, y cómo, gracias a la elaboración teológico-pastoral de la COEPAL (Comisión Episcopal de Pastoral, en la Argentina), después de Medellín se fue reconociendo el *protagonismo* del pueblo fiel en dicha piedad popular y en otras dimensiones de la cultura del pueblo. La mencionada teología influyó, luego, directa o indirectamente en el Documento de San Miguel, del Episcopado Argentino, en *Evangelii Nuntiandi*, de Pablo VI y, sobre todo, en el Documento de Puebla (1979), que revaloraron la piedad popular y tuvieron en eso su prolongación en los de Santo Domingo (1992) y Aparecida (2007). En éste se llega a reconocer el hecho de una “espiritualidad popular” (DA 259) y una “mística popular”, llenas de “rico potencial de santidad y de justicia social” (DA 262).

En esta comunicación trataré del *protagonismo* del pueblo en el catolicismo popular latinoamericano, primero, en la misma dimensión *religiosa*; luego, en segundo y tercer lugar, en las dimensiones *cultural* y *social*; y, por último, de cómo también se da o puede darse en el ámbito *político*, no necesariamente partidista.

EL PROTAGONISMO DE LOS PUEBLOS EN EL CATOLICISMO POPULAR LATINOAMERICANO

Antes de la 2ª Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín (1968) muchos en América Latina (AL) consideraban al catolicismo popular como una forma inferior y no pocas veces impura de religiosidad católica. Aun Medellín, aunque inicia el camino de su valoración, tiende a confundirlo con la religión de masas. En cambio, después de los trabajos teológico-pastorales de la COEPAL (Comisión Episcopal de Pastoral, en Argentina), del Documento de San Miguel (del Episcopado Argentino) y de la constitución post-sinodal *Evangelii Nuntiandi*, de Pablo VI, el Documento de Puebla, aunque reconociendo deficiencias en el catolicismo popular, lo valoró profundamente, como la fe cristiana inculturada en nuestros pueblos, aunque sin emplear todavía esa expresión. El influjo, indirecto o directo, de la teología de la COEPAL en esos tres últimos documentos está históricamente comprobado.

Para nuestro propósito es de notar el papel de sujeto *protagónico* que dicha reflexión teológica les reconoce a los pueblos, no sólo en el nivel religioso de la piedad popular, sino también en el cultural y social, y aun en el político, aunque esto último no se trasluce tanto en los documentos oficiales, pero sí en escritos de la COEPAL. Más tarde, no sólo las conferencias de Santo Domingo y de Aparecida prosiguieron en la misma tónica, sino que Benedicto XVI reconoció a la religiosidad popular como “el precioso tesoro de la Iglesia católica en AL” (DI 1; DA 258) y Aparecida llegó hasta tomar conciencia de que no pocas veces se trata de verdaderas “espiritualidad popular” (DA 259) y “mística popular”, llenas de “rico potencial de santidad y de justicia social” (DA 262). Notemos la mención no sólo de lo religioso sino de lo social.

En esta comunicación trataré, primero, del protagonismo popular que la religión del pueblo muestra en la dimensión específicamente *religiosa*; en segundo y tercer

lugar, su protagonismo en las dimensiones *cultural* y *social*; y, por último, cómo dicho papel protagónico también se da o puede darse en el ámbito *político*.

1. Protagonismo religioso

Éste se deriva de que dicha religión del pueblo no es una desfiguración de la religiosidad oficial, ni una simple derivación simplificada de ésta, sino que el pueblo se muestra en su piedad religiosamente *creativo* y no como objeto, sino como auténtico *sujeto* de los símbolos, devociones, ritos que conforman el catolicismo popular latinoamericano. No pocas veces hasta logró imponerse a la desconfianza de los pastores, como pasó, por ejemplo, con el rito del Tinkunaco en La Rioja, que primeramente era sospechado por el arzobispo de Córdoba (del cual dependía entonces La Rioja) y por sacerdotes no riojanos, hasta que -después de años de práctica perseverante puramente laica- fue plenamente aceptado, asumido y aun teológicamente interpretado. O como sucede en las peregrinaciones juveniles a Luján, que se auto-organizan, habiendo desbordado a sus primeros impulsores. Por su lado, Leonardo Boff, aunque usando una terminología quizás no del todo adecuada, reconoce que el pueblo sencillo mismo se apropió -en su piedad popular- de los “medios de producción” simbólica dentro de la Iglesia. Ésta misma lo aceptó al reconocer, en Puebla, que “la religiosidad popular no sólo es *objeto* de evangelización; sino que, en cuanto contiene encarnada la Palabra de Dios, es una *forma activa* con la cual el pueblo se evangeliza continuamente a sí mismo” (DP 450, el subrayado es mío; cf. *ibid.* 446). Tal condición de *agente* de su propia religiosidad ya había sido reconocida en la sección inmediatamente anterior, en la cual se asevera que “la religión del pueblo” “no sólo [ha de ser] asumida como *objeto* de evangelización, sino también, por estar ya evangelizada, como *fuerza activamente* evangelizadora” (DP 396; subrayado mío). Se trata de lo que, en otro lugar, se denomina “el potencial evangelizador de los pobres”, no sólo tomados individualmente, sino también, sobre todo, como un colectivo (DP 1147). Aquí no nos interesa la relevancia teológico-pastoral de esas afirmaciones, sino el reconocimiento del *protagonismo* religioso del pueblo.

Aún más, el mismo documento le atribuye a la religiosidad popular una “sabiduría cristiana” por la que el pueblo responde “a los grandes interrogantes de la existencia”, con “una *capacidad de síntesis* vital” “que conlleva *creadoramente*” (los subrayados son míos) “lo divino y lo humano..., espíritu y cuerpo, comunión e institución, persona y comunidad, fe y patria, inteligencia y afecto”, sabiduría que le sirve también como “principio de discernimiento”. Como se ve, esas y otras expresiones suponen al pueblo como actor de todas esas acciones, aun usando la palabra “creadoramente”.

Asimismo devociones extranjeras, que no prosperaron mucho en su lugar de origen, fueron asumidas *creativamente* por nosotros, porque respondían a nuestros intereses existenciales propios, como se dio, en Buenos Aires y sus alrededores, con la de San Cayetano, patrono del pan y del trabajo; y, en los últimos años, con la de la Virgen que desata los nudos, las que, respectivamente ni en Nápoles (donde está enterrado el santo) ni en Augsburgo (ciudad en que se halla el cuadro original) han despertado el fenómeno religioso masivo que provocan aquí, porque nuestro pueblo ha sabido interpretar, desde una fe viva y una hermenéutica espontánea, el poder profundamente simbólico de ambas devociones.

Por su parte, sociólogos de la religión, como Aldo Ameigeiras, han estudiado cómo el mismo pueblo supo adaptar *activamente* una religiosidad campesina como la del Señor del Mailín, al medio urbano, y llevarla desde un nivel local típicamente santiagueño, a otro nivel más universal, de manera que pudo ser aceptada por muchas otras subculturas, aun muy diferentes, como es, por ejemplo, la de los correntinos del Gran Buenos Aires.

2. Protagonismo cultural

La tesis doctoral de Carlos Galli “El Pueblo de Dios en los pueblos del mundo” se sitúa en estrecha continuidad creativa con la teología de la COEPAL, es decir, con la así llamada “teología del pueblo” o “escuela argentina de pastoral popular”, reconocida por Gustavo Gutiérrez como “una corriente con rasgos propios de la teología de la liberación”. Pues bien, el mismo título de la obra intenta sugerir el protagonismo de los pueblos, sobre todo el cultural, pues los considera como *agentes históricos en la historia*, comprendiéndolos como *creadores y portadores de cultura*, y concibiéndola a ésta como histórica y en continuo cambio.

Aunque los documentos arriba mencionados no lo dicen tan claramente, sus dichos suponen ese protagonismo cultural de los pueblos, por ejemplo cuando, después de haber comprendido “la cultura [como] actividad creadora del hombre” (DP391), se dice que ella “se va formando y se transforma en base a la continua experiencia histórica y vital de los pueblos” (DP 392), entendiéndolos, por consiguiente, a éstos, como sujetos de experiencia compartida. De ahí que luego, cuando se habla de la “civilización urbano-industrial” (DP 415), que “produce una acentuada aceleración de la historia”, se exprese que “exige a todos los pueblos gran esfuerzo de asimilación y *creatividad*” (DP 416; subrayado mío); o bien, cuando el documento afirma que “lo esencial de una cultura está constituido por la *actitud* con que un pueblo afirma o niega una vinculación religiosa con Dios, por los valores o desvalores religiosos” se está sobreentendiendo a dicho pueblo como *sujeto* de esa actitud y de la actuación que ella encuadra (ver también DP 413, sobre las actitudes de la religión del pueblo). Asimismo, se define la cultura aludiendo *indirectamente* al pueblo como su actor, pues se dice: “Con la palabra ‘cultura’ se indica el modo particular como, *en un pueblo*, los hombres *cultivan* su relación con la naturaleza, entre sí mismos y con Dios”, de modo que ella “es ‘el estilo de vida *común*’ que caracteriza a los diversos pueblos” (DP 386, subrayados míos).

Más arriba, refiriéndome a Puebla, usé la palabra “inculturación”, que ese documento *no* utiliza, aunque *sí* lo emplea más tarde el de Santo Domingo. Pues ambas conferencias, al tratar del protagonismo religioso de los pueblos de AL en su catolicismo popular, están también reconociendo su papel protagónico en lo *cultural*, ya que para ellas la religión es parte esencial, y aun el sustrato más profundo, de su cultura. Así es como la Segunda Conferencia afirma que la piedad popular es “la forma o... la existencia cultural que la religión acepta en un pueblo determinado” y que “la religión del pueblo latinoamericano, en su forma cultural más característica, es expresión de la fe católica” (DP 444). Por eso habla del “Evangelio encarnado en nuestros pueblos”, comprendidos como sujetos de cultura (DP 446), refiriéndose a lo que Santo Domingo va a llamar luego “inculturación”. Y, así como Puebla ve “la identidad” y “originalidad histórica cultural” latinoamericana “simboliza[da] muy luminosamente en el rostro mestizo de María de Guadalupe” (DP 447), Santo Domingo citando al Juan Pablo II asevera que la misma Virgen “ofrece un gran ejemplo de Evangelización perfectamente inculturada” (DSD 15; cf. DI 24).

Por ello no es de extrañar que, según Manuel Marzal, en los quechuas del Sur peruano, el *sujeto de la inculturación* de la fe en la cultura andina no fueron los misioneros, sino el pueblo quechua mismo, especialmente, cuando, durante las guerras de la independencia, no venían más misioneros de Europa y no se ordenaban nuevos sacerdotes por la falta de obispos. El sujeto activo no sólo de la trasmisión del Cristianismo, sino también de la acción de repensarlo a partir de las categorías y símbolos culturales propios fue, según dicho antropólogo, el pueblo mismo, aunque luego extraños confundieron ese proceso histórico-cultural con sincretismo. Por otro lado, la misma Iglesia oficial acepta, en la encíclica *Redemptoris missio*, que, si se da

una auténtica inculturación, no se debe a los misioneros extranjeros o a los expertos y teólogos, sino a los pueblos que asimilan el mensaje, la vida y la celebración cristianas a partir de sus propias culturas.

Corroborar el protagonismo cultural de los pueblos el hecho del “mestizaje cultural” (DP 409), concebido como encuentro de culturas, es decir, de pueblos, pues, por más conflictivo que haya sido, dio origen a “pueblos nuevos”, como lo dice el antropólogo brasileño Darcy Ribeiro. Hoy el teólogo venezolano Pedro Trigo habla de un “segundo mestizaje cultural” que se está dando en los suburbios de las grandes ciudades de AL -como Caracas-, ya no entre culturas de diferentes naciones, sino entre la cultura tradicional latinoamericana y la cultura moderna.

Por su parte, el filósofo argentino Jorge Seibold, se refiere al mestizaje cultural entre distintos imaginarios colectivos, el tradicional, el moderno y el postmoderno, no sólo en la religiosidad popular, sino, en general, en las distintas dimensiones de la cultura popular, por ejemplo, del Gran Buenos Aires. Pues bien, el sujeto que está realizando ese *nuevo mestizaje cultural de imaginarios* es el pueblo. Pues ha ido aprendiendo a unir sus tradiciones orales y rituales con caracteres modernos y aun postmodernos, como son la lectura *popular crítica* de la Sagrada Escritura, el compromiso *social*, el protagonismo *laical* y *femenino* en las comunidades, la organización flexible en forma no piramidal y subordinada, sino de *redes solidarias coordinadas*, etc.

3. Protagonismo social

Todo lo dicho de lo cultural, se aplica a lo social, porque la cultura es un fenómeno histórico y social.

Con respecto al catolicismo popular y su relación con la liberación social, primeramente -bajo el influjo del marxismo-, muchos lo consideraban “opio del pueblo”, por lo tanto, como enemigo de un protagonismo popular liberador. Pero, ante todo la “escuela argentina” y, luego, otras corrientes de la teología de la liberación reconocieron el potencial social y aun político liberador, que anida en la religiosidad popular latinoamericana.

Pensadores como Lucio Gera, Rafael Tello, Justino O’Farrell, Gerardo Farrell y otros miembros de la COEPAL lo afirmaron desde el inicio. Luego también lo reiteró el padre de la teología de la liberación, el peruano Gustavo Gutiérrez, sobre todo, inspirándose en las Comunidades Eclesiales de Base. Pues todos ellos supieron distinguir una religión auténtica y, por ello, socialmente liberadora en un sentido humano integral, de otra inauténtica, que funciona como opio. Así es como, en un nivel filosófico, Enrique Dussel hizo la distinción entre una religión supraestructural fetichista y otra, infraestructural, que sería la genuinamente bíblica y cristiana, cuyo culto radica principal, aunque no únicamente, en el servicio a los pobres, oprimidos y excluidos. El documento de Puebla lo expresa magistralmente: “la religiosidad del pueblo latinoamericano se conviert[e] muchas veces en un clamor por una verdadera liberación. Ésa es una exigencia aún no satisfecha. Por su parte, el pueblo movido por esta religiosidad, crea o utiliza dentro de sí, en su convivencia más estrecha, algunos espacios para ejercer la fraternidad, por ejemplo: el barrio, la aldea, el sindicato, el deporte. Y entre tanto, no desespera, aguarda confiadamente y con astucia los momentos oportunos para avanzar en su liberación tan ansiada” (DP 452). Recordemos que este texto fue escrito en 1979, en plena vigencia de los regímenes militares, y que uno de sus principales redactores fue el chileno Joaquín Allende, quien se inspiraba en la teología argentina del pueblo.

Además, advertimos que el documento considera esos “espacios para ejercer la fraternidad”, no como yuxtapuestos sin interrelación mutua, sino como “creados” o “utilizados” *activamente* por el pueblo.

4. Protagonismo político

El jesuita argentino Fernando Boasso, miembro de la COEPAL, puso por escrito muchas de las reflexiones de todo ese grupo, en su obra: *¿Qué es la pastoral popular?* Pues bien, allí se habla no sólo de la vertiente religiosa, sino también de la vertiente *política* de dicha pastoral y de la religiosidad popular que la inspira. “Política”, pero no en el sentido *partidista* de esa palabra, sino en cuanto la política de suyo se orienta o debe orientarse hacia el *bien común*. Y así es que se descubre en esa religiosidad un motor para luchar por conseguirlo, con orientación hacia la liberación humana integral. Por consiguiente, se da o puede darse un influjo religioso hermenéutico e indirecto que apuntala positivamente el protagonismo político que tiene o debería tener el pueblo.

Con una inspiración semejante, Jürgen Habermas habla de la función de las religiones en la sociedad post-secular. Pues bien, sin conocer los textos de la COEPAL, coincide con ellos, tanto cuando pone la función social de aquellas *no* en el nivel del Estado -tratando de influirlo o presionarlo-, sino en el nivel de la *sociedad civil*, influyendo en ésta y su cultura; como también porque reconoce el papel imprescindible de las religiones en el plano de las *motivaciones* a fin de que los pueblos no obren por intereses mezquinos, sino según virtudes *ciudadanas* y en procura del *bien común*. Pues otras motivaciones meramente patrióticas o éticas, solas, no serían suficientes -según Habermas- y, de hecho, no lo son en la sociedad post-secular actual.

2) “Catecumenado y religiosidad popular en América Latina”, Carlos Pérez Zavala.

Partiendo de la base de que el cristianismo se identifica con la Buena Noticia del Reino de Dios, preanunciada por los profetas y proclamada por Jesús de Nazaret, y de que este evangelio se encarna en cada cultura y no se identifica con el poder, nos preguntamos si, en el proceso de Conquista y Evangelización de América, los dueños de la tierra abrazaron el cristianismo o si lo suyo fue – como dice Leonardo Boff- un “catecumenado inconcluso”.

La otra pregunta que nos formulamos es si el esfuerzo de muchos teólogos y antropólogos actuales en orden a rescatar y valorar la religiosidad popular, en especial de pueblos del Norte argentino y de Bolivia, significa también un intento de *rescate* del “núcleo ético-mítico” –expresión de Enrique Dussel - de los pueblos originarios.

Finalmente formulamos la cuestión de si estamos a tiempo para incorporar a nuestra concepción religiosa los elementos valiosos de las culturas precolombinas – destacados por Bartolomé Meliá en la cultura guaraní- , con el mismo derecho con que el cristianismo primero incorporó elementos de las culturas griegas y romanas.

2) “*Culturas populares e Identidades Religiosas Latinoamericanas*”

Dr. Aldo Ameigeiras -
Investigador-docente- IDH-UNGS / CONICET

El presente trabajo se propone presentar algunos de los aspectos centrales que caracterizan los procesos de afirmación y replanteo de identidades religiosas en los sectores populares Latinoamericanos en el marco de la trama socio-cultural en que se despliegan su vida cotidiana. Una situación en la cual en contextos fuertemente determinados por la desigualdad social y la pobreza a la vez que caracterizados por importantes cruces y flujos culturales se destacan no solo la búsqueda de identidades religiosas sino también los procesos de recomposición de las mismas a través tanto del pasaje de identidades cerradas a identidades abiertas como también de procesos de autonomización e individuación de las creencias.

3) Catecumenado y religiosidad popular en América Latina

Partiendo de la base de que el cristianismo se identifica con la Buena Noticia del Reino de Dios, preanunciada por los profetas y proclamada por Jesús de Nazaret, y de que este evangelio se encarna en cada cultura y no se identifica con el poder, nos preguntamos si, en el proceso de Conquista y Evangelización de América, los dueños de la tierra abrazaron el cristianismo o si lo suyo fue - como dice Leonardo Boff- un “catecumenado inconcluso”.

La otra pregunta que nos formulamos es si el esfuerzo de muchos teólogos y antropólogos actuales en orden a rescatar y valorar la religiosidad popular, en especial de pueblos del Norte argentino y de Bolivia, significa también un intento de *rescate* del “núcleo ético-mítico” -expresión de Enrique Dussel - de los pueblos originarios.

Finalmente formulamos la cuestión de si estamos a tiempo para incorporar a nuestra concepción religiosa los elementos valiosos de las culturas precolombinas - destacados por Bartolomé Meliá en la cultura guaraní- , con el mismo derecho con que el cristianismo primero incorporó elementos de las culturas griegas y romanas.

Catecumenado y religiosidad popular en América Latina

Partiendo de la base de que el cristianismo se identifica con la Buena Noticia del Reino de Dios, preanunciada por los profetas y proclamada por Jesús de Nazaret, y de que este evangelio se encarna en cada cultura y no se identifica con el poder, nos preguntamos si, en el proceso de Conquista y Evangelización de América, los dueños de la tierra abrazaron el cristianismo o si lo suyo fue – como dice Leonardo Boff- un “catecumenado inconcluso”.

1. Nos dejamos guiar, en esta parte, por ideas de Dussell 1983, en una lectura crítica y amplia de dichos materiales.
2. Además de aclarar qué entendemos por evangelización, necesitamos conocer mejor el tema de las *mediaciones*.
3. Llamamos «mediaciones» a las “instituciones, escritos, ritos, liturgias, sacramentos: la corporalidad de una religión”. Nos situamos, según esto, al nivel de la «comunicación», de la «comprensión», del «simbolismo». Esto referido a toda religión, sea expansiva o receptora. (Dussell 1983).
4. Con respecto a la penetración de la Iglesia en el ámbito de la cultura y civilización grecorromana, se adoptaron muchos «símbolos» de dicho mundo para «comunicar» el contenido de la fe cristiana. “Así nace la mediación sacramental de la liturgia oriental o latina, o mucho después mozárabe”.
5. Añade el filósofo e historiador mendocino: “Los evangelizadores, en América Latina, tenían pleno derecho a elegir, entre los modos de expresión propios de las altas o primitivas civilizaciones prehispanicas, ciertos elementos expresivos, simbólicos, que permitían al indio comunicar y aprender el contenido último de la fe que se les proponía”. (Dussell 1983).
6. Se transmitía una enseñanza, un don que se consideraba beneficioso para quienes no participaba de ese mundo cultural pero los recipientes debían entender el signo propuesto, es más, debían ser introducidos por un proceso catecumenal a la comprensión de los signos; es decir, era necesaria una *iniciación*. Cuando hablamos de un don beneficioso para los recipientes, estamos partiendo de la base de que

aceptamos las palabras de Jesús: *Vayan y anuncien la Buena Noticia en toda la tierra*. Los habitantes de América tienen el derecho a escuchar esa palabra, lo cual no significa aceptar la imposición de modos de ser adheridos a la cultura trasmisora. *El ámense unos a otros* se anuncia, no se impone.

- 7.
8. La religión indígena era agraria principalmente, su cosmovisión tenía una referencia a la tierra. Los misioneros con frecuencia olvidaron la relación hombre-naturaleza. “El indio se sentía así desprovisto del apoyo de la sacralidad continua que le ofrecía su antigua religión”. (Dussell 1983).
- 9.
- 10.
11. El misionero -dado que no podía reorganizar el año litúrgico- ideó un sinnúmero de *paraliturgias*. Esto es, incorporó a la práctica de la religión cristiana danzas, saltos y malabarismos que eran formas de expresión, símbolos, mediaciones usados por los indios para comunicar a la divinidad su respeto, su entusiasmo, su sumisión.
12. Pero no se permitió el nacimiento de una liturgia propiamente adaptada a la realidad americana. En el hemisferio Sur se festeja la Pascua, la fiesta de la vida de Cristo resucitado, al comienzo del otoño, cuando todo muere en la naturaleza.
13. Además, la Inquisición de la Iglesia latinoamericana perseguía con suma dureza todas las expresiones culturales autóctonas, como formas de magia o hechicería.
14. Se adoptó el método de la *tabula rasa* (no se reconocía sustrato cultural alguno) para evitar los sincretismos. Así, no se pudo lograr una evangelización profunda, por cuanto se destruyeron los símbolos de la cultura que hubieran permitido justamente la transmisión del mensaje.
15. Comprender existencialmente la religión prehispánica significa identificarse con el «núcleo ético-mítico» de las culturas aborígenes. Para llegar a transformar este núcleo, debería haberse dialogado largamente con él, mostrar sus deficiencias, las ventajas de una creencia en un Dios creador y redentor, en la fraternidad, en el amor mutuo, al modo como lo hicieron los Padres apologistas y los Padres de la Iglesia con respecto a la civilización grecorromana. Para esto habría sido necesario conocer claramente los elementos que constituían la conciencia indígena. Pero esto se fue haciendo cada vez más difícil, porque los estudios sobre la conciencia colectiva de la sociedad indígena fueron disminuyendo con el paso del tiempo. *La generación inicial, persiguió y sepultó la conciencia mítica primitiva como intrínseca y absolutamente perversa. La segunda y tercera generación de misioneros -entre ellos Acosta y Sahagún- comprendieron que para realmente evangelizar era necesario conocer profundamente el sistema de pensamiento del indio; pero era ya un poco tarde: las antiguas tradiciones habían sido volcadas en nuevos moldes, los ritos habían sido aniquilados, los antiguos «sabios» morían paulatinamente, el «mimetismo de protección» de la conciencia india hacía muy difícil la investigación.*
16. El tercer período, que va del siglo XVII al XIX y que incluye ya a los gobiernos de las nuevas Repúblicas americanas, la conciencia autóctona es relegada también por la oligarquía criolla en el poder y por el ciudadano propietario con derecho a voto.
17. El cuarto y último período comenzó con los movimientos de recuperación de sus derechos y de su cultura, por parte de las etnias americanas y con la fenomenología de la religión, por parte de los estudiosos sensibles a los problemas indígenas.
18. La ignorancia de lo que el aborigen era, producía una devaluación de la importancia del elemento mítico primitivo. El misionero no se ocupaba en refutar en regla sus creencias, sino que se aplicaba directamente a la exposición de la doctrina.
19. “El conquistador destruyó las estructuras de la civilización y del «núcleo ético-mítico» de las culturas prehispánicas. Se produjo una *ruptura*, un corte radical, una

- aniquilación del corazón de las antiguas culturas. Se impidió así una normal y auténtica evangelización”. (Dussell 1983).
- 20.
 21. Poco a poco, privadas las comunidades indígenas de sus últimos contenidos fueron adoptando la cultura hispánica, a veces; otras, en cambio, aceptaron por conversión la comprensión existencial (la fe) cristiana, al nivel cultural que les era factible aprehenderlo, asumirlo.
 22. Es decir, al nivel más profundo del grupo -de las estructuras intencionales últimas- los misioneros llegan tarde, y con más o menos éxito, a imprimir en la conciencia indígena los grandes elementos de la comprensión cristiana: la Creación, la persona de Jesucristo redentor, la contingencia de las cosas.
 - 23.
 24. Los aborígenes pensaban que los dioses, los protectores de los españoles debían ser grandes, mucho más poderosos que los propios. Muchas veces, pedirán ser cristianos para congraciarse con los dioses cristianos, para poseerlos siendo poseídos, para firmar una alianza pacífica con ellos.
 25. Existe entonces todo un claroscuro de la conciencia que va desde la *puramente pagana* hasta la *puramente cristiana*.
 26. Para acelerar el paso de los aborígenes al cristianismo, los misioneros pensaron acelerar el proceso «aislando» las comunidades indias que aceptaban el cristianismo. Esta es la explicación de las *reducciones*. “El indio inmolaba a sus dioses porque los temía; los temía porque creía en su existencia. No por ello dejaba de creer en Jesucristo, en un Jesucristo comprendido en la medida de sus posibilidades, de conciencia semipagana”. (Dussell 1983).
 - 27.
 28. En el nivel de las «mediaciones», podemos decir que *oficialmente*, y creada por los misioneros de manera consciente, “hubo una transformación del fondo ritual primitivo y una aceptación de muchas formas secundarias. De hecho, sin embargo, y es inevitable, el pueblo indio pudo seguir durante mayor o menor tiempo, en ciertas regiones más, en otras menos, practicando sus antiguos cultos en la forma cristiana «americanizada». Sin embargo, se produce paulatinamente un cambio sustancial: una catecumenización progresiva”. (Dussell 1983).
 - 29.
 30. El aborígen se encuentra -tanto en el siglo XVIII como en el XX- “*en un catecumenado iniciado pero no terminado*, y cada comunidad o persona se encuentra más próxima: o al polo de la simple iniciación catecumenal, o al polo de la edad adulta cristiana, es decir, de una fe auténticamente consciente e ilustrada. A medida que el indio se acerca al polo de la «reciente iniciación catecumenal los elementos paganos de su conciencia serán mayores”.
 31. Aquellos que se iban incorporando a la cultura urbana hispánico-criolla, tomaban su propio modo de ser cristiano. Por su parte, los que continuaban su vida semiprimtiva, “permanecían en un estado *catecumenal* de mayor o menor conciencia de su fe, con mayor o menor grado de instrumentos o estructuras sacramentales cristianas”. (Dussell 1983).
 - 32.
 - 33.
 34. Interculturalidad y religión
 - 35.
 36. Según Leonardo Boff, “no hubo encuentro de culturas sino un violentísimo choque”, (Boff 1996: 95) siendo las Iglesias cómplices de este proyecto de sometimiento, y, para colmo, casi todos los testimonios escritos de los indígenas fueron destruidos. Los colonizadores no querían que los indígenas se alimentasen de su propio pozo,

siendo así que para estos la religión era parte de su identidad. Por suerte “una combinación entre etnografía e historia, una recopilación de los grandes mitos, el estudio del folclore, de las fiestas y tradiciones, así como la escucha de la cultura oral, pudieron rehacer la imagen de la historia de Abya Ayala (nombre para América Latina en la versión indígena: *tierra madura*, Boff 1996: 96). Hubo, según este autor, un esfuerzo enorme de resistencia pasiva y activa frente a un enemigo enormemente más poderoso, originándose un sincretismo racial, cultural y religioso. “A nivel popular se gestó el cristianismo mestizo, popular y místico, confluencia de experiencias religiosas cristianas, indígenas, negras y mestizas” ((Boff 1996: 97). A lo largo de los años creció la conciencia de nuestra situación oprimida y de la urgencia de la liberación, se creó un pensamiento autóctono y emergieron expresiones culturales típicamente latinoamericanas

37. ¿Cómo restablecer el diálogo? Ayuda lo que dice el autor mencionado: “Los pueblos tienen el derecho de volver a las razones de vivir de sus abuelos, en la convicción de que estas razones vinieron y vienen imbuidas por la luz del Verbo eterno y por la fuerza vital del espíritu”. (Boff 1996: 104). Y agrega: de este encuentro podrá nacer una nueva evangelización, un rostro nuevo del cristianismo, que aquí tendrá rasgos indígenas, negros, blancos, mestizos, occidentales y autóctonos”. Insistiremos sobre el tema, remitiendo al trabajo de Bartolomé Meliá sobre la teología guaraní. (Meliá 1995: 63-92)

38.

39. 2. La religiosidad popular

40.

41. Este tema lo libramos a la discusión, en la conciencia de que hay que ser muy cautos y no cerrarla demasiado pronto. Tenemos en claro que lo fundamental del cristianismo es el ingreso de Dios en la historia, el Verbo hecho carne y la redención. La religión que nos da paz, esperanza, sentido comunitario, que representa la vuelta a las fuentes, que se expresa en las utopías renacentistas, que es recuperada por el Concilio Vaticano II, nos obliga a preguntarnos por las formas de religiosidad popular, como se da de hecho en muchos sectores del país y del continente, tema tratado por teólogos, sociólogos y antropólogos, entre otros.

42. ¿Cómo podemos caracterizar la religiosidad popular?

43. El teólogo Guillermo Juan Morado dice que no se trata de elegir entre una religiosidad popular y una fe ilustrada. No se trata, dice, de “*o esto o lo otro*”, sino de “*esto y lo otro*”. El pueblo necesita expresar su fe en forma intuitiva y simbólica, imaginativa y mística, festiva y comunitaria.

44. Según el Catecismo de la Iglesia Católica, hay formas variadas de piedad tales como *la veneración de las reliquias, las visitas a santuarios, las peregrinaciones, las procesiones, el vía crucis, las danzas religiosas, el rosario, las medallas.*

45. Según el Documento de Puebla, la religiosidad del pueblo...es un acervo de valores que responde con sabiduría cristiana a los grandes interrogantes de la existencia. La sabiduría popular, que conlleva lo divino y lo humano, alma y cuerpo...es un humanismo cristiano que afirma *la dignidad de toda persona humana como hijo de Dios, establece una fraternidad fundamental, enseña a encontrar la naturaleza y a comprender el trabajo y a proporcionar las razones para la alegría y el humor.* (Puebla, 1979, n° 448).

46. Para el teólogo Víctor Fernández, *la piedad popular ha sido un instrumento providencial para la conservación de la fe allí donde los cristianos se veían privados de la atención pastoral.*

47.

48. Tanto artículos como documentos oficiales advierten que la gran tentación de la religiosidad popular es la superstición, *deriva indeseada de lo religioso* (Morado). La Constitución *Lumen Gentium* del Concilio Vaticano II dice que *la Iglesia debe velar para purificar, fortalecer y elevar todas estas manifestaciones de fe* (cf. *Lumen Gentium* 13). Ellas prolongan la vida litúrgica de la Iglesia, pero no la sustituyen, según otros documentos oficiales.
49. De acuerdo al Catecismo de la Iglesia Católica, *se necesita un discernimiento pastoral para sostener y apoyar la religiosidad popular y, llegado el caso, para purificar y rectificar el sentido religioso que subyace a estas devociones y para hacerlas progresar en el conocimiento del misterio de Cristo.* (CT 54).
50. Antes de dar nuestra opinión sobre la relación entre religiosidad popular y cristianismo, advertimos sobre un párrafo del artículo del teólogo Víctor Fernández que nos llama la atención.
51. Escribe así en la Revista *Criterio*: *Los movimientos marxistas, el socialismo y muchos teólogos de la liberación, pretendiendo estar de parte de los pobres, no supieron reconocer a la mayoría del pueblo pobre como sujeto cultural, y prefirieron mirar la religiosidad latinoamericana desde presupuestos cargados de prejuicios.* Esta manera de unir marxismo, socialismo y teología de la liberación no es novedosa, tiene ecos de discursos presentes hoy en los medios de comunicación. Lo más curioso es que para el teólogo de la liberación Gustavo Gutiérrez, no sólo en su libro fundamental sino en sus últimos escritos sobre Job, el pobre, y en especial el aborigen, es el sujeto del cambio, el pobre indio es el pobre Jesucristo, como dice Poman de Ayala, prototeólogo de la liberación, como lo llama Gutiérrez. El teólogo Leonardo Boff, franciscano, siguiendo la orientación de su fundador, con eje en los pobres, hace del pueblo pobre el sujeto cultural. Los profundos estudios de Dussell sobre el “fondo mítico” de los aborígenes, parecen no ser conocidos por el autor que hemos citado.
52. Ahora sí, exponemos nuestra opinión sobre la religiosidad popular. Nos parece acertada la postura de Erasmo de Rotterdam cuando dice
53. * Ahora sí, exponemos nuestra opinión sobre la religiosidad popular. Nos parece acertada la postura de Erasmo de Róterdam. (Enquiridion. Manuall del caballero cristiano. Ed. BAC 1995).
54. *Veneras a los santos y gustas de tocar sus reliquias, pero desprecias lo mejor que ellos nos dejaron , esto es, sus ejemplos de vida santa. Ningún servicio más grato a María que la imitación de su humildad. 154*
55. *San Francisco...Déjate de pleitos y vence el mal con el bien. El santo tendrá esto en más honor que si le enciendes cien velas...*
56. *...trata de imitar a Cristo en los santos. 155*
57. *Veneras la imagen del rostro de Cristo...pero se ha de honrar más la imagen de aquella alma que, por inspiración del Espíritu Santo, está descrita en las palabras del Evangelio. 156*
58. *Nada es más semejante a Cristo que su misma palabra nacida del santuario más íntimo de su pecho. 156-157*
59. *Te consideras afortunadísimo de tener en tu casa un pedacito de la cruz de Cristo. Pero no es nada en comparación de esto otro, como es llevar el misterio de la Cruz metido en tu corazón.157*
60. *...yo no reprendo el celo de la gente sencilla ni prácticas externas cristianas, especialmente las aprobadas por la autoridad de la Iglesia. Dada la necesidad que tienen de ellas los que todavía son niños en Cristo, hasta que crezcan y se hagan perfectos....*
61. *...no fijas tu meta en un lugar que ha de ser para ti un paso hacia algo más importante a tu saluda espiritual.159*

62. *Y no me vengas ahora diciéndome que la caridad está en frecuentar la Iglesia, en hincarse de rodillas ante las imágenes de los santos, en encenderles velas o en repetir determinado número de oraciones. Dios no necesita de estas cosas. San Pablo llama caridad a edificar a prójimo, tener a todos por miembros del mismo cuerpo, pensar que todos somos una misma cosa en Cristo, gozarse en el Señor de los bienes del hermano como si fueran tuyos. Corregir con mansedumbre al que yerra, enseñar al que no sabe, levantar al que está abatido, consolar al triste, ayudar al que está en dificultades, socorrer al necesitado; en suma, dedicar todas tus riquezas, celo y esfuerzos a esto por encima de todo: servir en Cristo al mayor número posible de personas. Como él no nació ni vivió para sí, ni murió para sí, de la misma manera nosotros debemos servir el provecho del prójimo, no al nuestro.* 169.
63. *...la práctica de la vida espiritual consiste no tanto en el ritualismo como en clamor a nuestros prójimos...*
64. *“¿No será más bien este otro el ayuno que yo quiero?: desatar los lazos de maldad, deshacer las coyundas del yugo, dar la libertad a los quebrantados y arrancar todo yugo. ¿No será partir al hambriento tu pan, y a los pobres sin hogar recibir en casa? ¿Qué cuando veas a un desnudo le cubras, y de tu semejante no te apartes?”* Is. 58, 6-7.
- 65.
- 66.
- 67.
68. *Mantenemos el núcleo de la revelación cristiana, no las adherencias históricas, como pueden ser marcas del catolicismo antiecuménico de los años 40.*
- 69.
70. *¿Qué hacemos con el exceso de novenas, imágenes, velas, promesas? Habría que ser muy delicados y no condenar por principio esas manifestaciones. El pueblo ama el altar y lo besa, ama a los santos y les prende velas. ¿Hay algo de mágico, de pagano en esto?*
71. *Si el centro del cristianismo es Cristo, es evidente que todo debe confluir a él y a sus misterios. Por tanto, si las devociones y prácticas piadosas ayudan para acercarse a estos misterios, serían una especie de caminos y no tendrían nada de reprobables. Pero serían, como dice San Pablo, como la leche para los infantes, un alimento provisorio, ya que la obligación es madurar, llegar a la adultez cristiana y ello supone alimentos fuertes, como la eucaristía y la Palabra. En ese sentido, ¿puede suceder que el pueblo y algunos de sus conductores, se engolosinen con la leche de las devociones o las imágenes, y demoren el paso, porque las cosas del espíritu cuestan más?*
72. *Si esas manifestaciones externas se quedaran ahí y no se lograra avanzar hacia el espíritu, ciertamente no se estaría haciendo avances hacia el cristianismo.*
73. *¿Y si, en vez de apoyar tanto la religiosidad en imágenes materiales, la apoyáramos en las imágenes vivas de los que están cerca nuestro?*
- 74.
75. *En el cristianismo, que tiene su origen en oriente, en medio de un pueblo pobre y perseguido (aunque después aquel haya recibido una carga de espíritu dominante, no esencial, descartable) hay elementos que pueden iluminar el camino, promover la vida digna, defender lo justo.*
76. *La otra pregunta que nos formulamos es si el esfuerzo de muchos teólogos y antropólogos actuales en orden a rescatar y valorar la religiosidad popular, en especial de pueblos del Norte argentino y de Bolivia, significa también un intento de rescate del “núcleo ético-mítico” de los pueblos originarios. Esta pregunta la*

hacemos al grupo en que está ubicada esta ponencia, conscientes de que se encuentran en este recinto personas capacitadas para emitir su opinión y para arrojar luz sobre el tema.

77.

78.

79. 3. Bartolomé Meliá.

80.

81. Finalmente formulamos la cuestión de si estamos a tiempo para incorporar a nuestra concepción religiosa los elementos valiosos de las culturas precolombinas – destacados por Bartolomé Meliá en la cultura guaraní- , con el mismo derecho con que el cristianismo primero incorporó elementos de las culturas griegas y romanas.

82. En los Guaraní “la palabra es su religión y su religión es la palabra”. (Meliá 1995: 7). La palabra es todo y todo para ellos es palabra. Nos lo dicen constantemente, a través de sus mitos, cantos y ritos.

83. El contacto de los misioneros con los Guaraní muestra cierta perplejidad y lleva al desconocimiento de la realidad. Se llegó a decir que los Guaraní eran “finos ateos”. Una observación más atenta deja entrever las estructuras fundamentales que se perpetúan hasta hoy.

84. “El profetismo como movimiento de libertad... el canto y la danza en las llamadas ‘borracheras’, los sueños y ciertos cultos en las sepulturas de algunos hechiceros fallecidos...no son sino la constante manifestación de contenidos y formas religiosas auténticamente guaraníes”. (Meliá 1995: 67).

85. Conocen la inmortalidad del alma y temen mucho las *anguerra*, almas salidas de los cuerpos, que andan espantando y haciendo el mal.

86. Por más paradójico que parezca, el sacerdote tuvo dificultades para captar una religión de *palabra*, no sustentada por imágenes o templos. Gracias a los aportes de la ciencia, hemos podido en la actualidad tener acceso a los rasgos fundamentales de la religión guaraní. Esto ha sido posible partiendo de *experiencias análogas* que permitieron *reactualizar* el espíritu existente en la palabra guaraní. (Meliá 1995: 68-69)

87. El alma no está enteramente hecha sino que se hace con la vida del hombre y el modo de hacerse y de decirse; “la historia del alma guaraní es la historia de su palabra, la serie de palabras que forman el himno de su vida”.

88. Meliá sostiene que entre ellos “la palabra es un don que se recibe de lo alto y no un conocimiento recibido de otro mortal”. (Meliá 1995: 73-74),

89. La religión guaraní es una religión de la palabra inspirada. Es este modo y forma de ser de la religión lo que la caracteriza frente a otros tipos de religión incluida la cristiana, por lo menos tal como se presentaba en los templos, religión más de doctrina que de inspiración, más de sacerdotes que de profetas. La palabra guaraní se dice y se hace; los caminos de la palabra, sus “sacramentos”, son el canto y la danza.

90. En el IX Encuentro del Corredor de las Ideas (Asunción, 2008 en la Mesa 7) Meliá regaló citas y observaciones muy valiosas.

91. “Lo patético es que los misioneros no captaron el indio porque ellos mismos no captaron su religión”. Al exagerar lo doctrinal, al olvidar el carácter físico de la

misma religión cristiana, ya que, por ejemplo sus propios ritos son corporales, se incapacitaron para comprender lo que podían haber comprendido.

92. Y recordó lo que los Guaraní les decían a los hispanos: “Nosotros somos árboles, ustedes son papel”. Y lo que a cada uno recomendaban: “No pises tu palabra”.
93. Con respecto a la religiosidad popular advirtió que hay mucha distancia con respecto a la teología indígena. Creemos entender esta afirmación recordando que su intención es rescatar la religión Guaraní en su mayor pureza, en tanto que la religiosidad popular paraguaya contiene elementos de diversas culturas.
94. Nuestra reflexión.
95. La cultura guaraní es una cultura de la palabra. El cristianismo en lo fundamental es proclamación de la palabra, del Verbo, que no excluye los ritos, los símbolos,
96. Hemos preguntado si estamos a tiempo para incorporar a nuestra concepción religiosa los elementos valiosos de las culturas precolombinas como por ejemplo los de la cultura guaraní, con el mismo derecho con que el cristianismo primero incorporó elementos de las culturas griega y romana.
97. Cuando el desconocimiento de la religión-cultura guaraní era total, la distancia entre el nivel de la cultura greco-romana y la guaraní parecía abismal. Hoy somos conscientes de que el cristianismo no sepultó la conciencia greco-romana, como no sepultaron los portugueses las cultura de la India, pero si sepultaron los hispanos el fondo mítico de la conciencia guaraní. La consecuencia es que el cristianismo actual puede incorporar elementos valiosos de la cultura guaraní redescubierta. Estamos descubriendo el valor del cuerpo por aportes europeos, en la ignorancia de que estos valores eran propios de una cultura milenaria en la nación guaraní. Nos inspiramos en aportes marxistas y en algunos casos cristianos para redescubrir la solidaridad, cuando ella era moneda corriente en las culturas precolombinas.
98. En vez de una mala mezcla de creencias de los dueños de la tierra con elementos cristianos y adherencias culturales hispano- árabes proponemos la tarea para antropólogos, sociólogos y fenomenólogos de la religión, de rescatar con la mayor nitidez los elementos positivos de las culturas de América, en tanto que a los teólogos corresponde no entretenerse tanto en los vericuetos de la religiosidad popular sino en incorporar a la teología basada en las Escrituras, los Padres, los Concilios los elementos valiosos de nuestras culturas. Ayuda saber que la Palabra es fundamental para el cristianismo y que la religión guaraní es una religión de la palabra, sin ignorar por eso el valor de los mitos, de los ritos, de la profecía.
- 99.
- 100.
101. Referencias bibliográficas:
- 102.
103. Boff, L. 1996 “A utopia missionaria franciscana na America Latina como impulso para nova evangelização inculturizada” en Fonet Betancourt (comp.) San Leopoldo. Brasil.
- 104.
105. Fernández, Víctor Manuel 2004 “Una interpretación de la religiosidad popular” *Revista Criterio*, N° 2300, diciembre de 2004, Buenos Aires.
- 106.
107. *Catecismo de la Iglesia Católica* 1993. Conferencia Episcopal Argentina.
- 108.
109. Dussell, Enrique 1983 *Historia general de la Iglesia en América Latina. T. II*. Sígueme/CEHILA. Salamanca).

110.
 111. *Documento de Puebla 1979*. Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, marzo de 1979. Puebla, México.
 112.
 113.
 114. Fonet Betancourt (comp.) 1995 *A teologia na historia social e cultural da América Latina*. Libro 1. Edit. Unisinos. San Leopoldo. Brasil.
 115.
 116. 1996 *A teologia na historia social e cultural da América Latina*. Libro 2. Edit. Unisinos. San Leopoldo. Brasil.
 117.
 118. Meliá, B. 1995 “Teología e cultura guarani” en Fonet Betancourt (org.)1995.
 119.
 120. Morado, Guillermo Juan. “Religiosidad popular”. En red.
-

4) **Relación entre racionalidad sapiencial y religiosidad popular latinoamericanas en el pensamiento de Juan Carlos Scannone**

Guillermo Recanati

En el pensamiento de Scannone se puede percibir un profundo vínculo entre la racionalidad sapiencial y la religiosidad popular latinoamericana. Según el filósofo argentino la religiosidad popular resistió y superó los embates de la Ilustración y su consiguiente secularismo, aunque en muchos casos logró una verdadera “fusión cultural” con aportes de la Modernidad. Además en dicha religiosidad encontramos componentes posmodernos: un mayor protagonismo de la mujer, formas flexibles y no piramidales de organización en red, importancia otorgada a la experiencia y al testimonio religioso personal, la revalorización de lo místico, lo mágico y lo milagroso, el nuevo arraigo en las relaciones inmediatas de grupo, etc.

Introducción

Según el filósofo argentino Juan Carlos Scannone es válido hablar de “otra lógica” cuando hacemos referencia a la “racionalidad sapiencial latinoamericana”, aunque dicho filósofo no considera que la “racionalidad sapiencial” sea propiedad exclusiva de los latinoamericanos, entiende, no obstante, que la misma se manifiesta aquí de manera particular.

Uno de los ámbitos en que mejor se evidencia dicha racionalidad es el religioso, y dentro de éste experimentamos en América Latina un fenómeno denominado por muchos como “religiosidad popular”, la cual se manifiesta en numerosas expresiones de fe de los pueblos latinoamericanos.

En el presente trabajo intentaremos un acercamiento al concepto de *racionalidad sapiencial latinoamericana* y su relación con la *religiosidad popular* en el pensamiento de Scannone. A fin de lograr este objetivo analizaremos en primer lugar algunos textos de dicho filósofo sobre la racionalidad sapiencial, para luego abocarnos a la temática de la religiosidad popular y concluir con la relación que él mismo establece entre ambas realidades.

Cabe aclarar que nuestro abordaje de las reflexiones de Scannone sobre estos temas se encuentra limitado tanto por la evolución permanente del pensamiento del filósofo, como por la brevedad de la presente comunicación.

1. Racionalidad sapiencial

Para Scannone el futuro cultural de América Latina está determinado por la manera a través de la cual se resuelvan la oposición teórica y el conflicto histórico real entre la

moderna racionalidad instrumental y la “racionalidad sapiencial latinoamericana”.¹ Su hipótesis consiste en que la cultura del “Nuevo Continente” es capaz de reubicar (histórica y existencialmente) de manera sapiencial la racionalidad instrumental, respetando su autonomía y especificidad. Tal capacidad se funda en que esa cultura es fruto de un fecundo mestizaje cultural² y está consecuentemente abierta a ulteriores mestizajes. De hecho, la misma se ha mostrado ya capaz de crear verdaderas síntesis vitales en la unidad de las diferencias.

Dicha reubicación de la racionalidad instrumental es posible ya que la sabiduría popular latinoamericana es también una racionalidad. Aunque implica una racionalidad más englobante “arraigada en el suelo cultural, éticamente orientada a la justicia (...), pero que no por ello deja de ser verdadera racionalidad humana”.³

Scannone sostiene que en sí misma la racionalidad instrumental es independiente tanto semántica como éticamente de toda cultura. La “racionalidad se mueve en el ámbito de lo abstracto –y no de lo concreto–, de lo universal –y no de lo particular–, de lo construido –y no de lo culturalmente dado–, de lo uniforme –y no de la distinción de culturas–.”⁴ Ahora bien, en concreto, dicha racionalidad surgió, creció y se desarrolló en el marco de un proceso histórico donde fue utilizada para acrecentar el dominio injusto de algunas naciones y clases sociales sobre otras. En América Latina, de hecho, en numerosas oportunidades se ha usado (y se usa) de esta manera, ya que ha sido puesta al servicio de intereses injustos y de ideologías antihumanas, en lugar de serlo al servicio de los latinoamericanos.⁵

No obstante, la utilización concreta de la racionalidad instrumental es ambigua, ya que orientada adecuadamente puede ayudar de manera eficaz a resolver los problemas estructurales de América Latina y a “transferir exigencias de racionalidad y eficacia a otros planos de la cultura, haciéndoles tender así a unas más eficaces personalización y socialización”.⁶

Porque el “logos sapiencial” es racional, puede pensarse con sus características de identidad, inteligibilidad, necesidad y universalidad, las cuales también caracterizaron al “logos” griego e hicieron posible el nacimiento en occidente de la racionalidad científica instrumental. Cuando hablamos del “logos sapiencial” nos referimos a una universalidad situada, y no descontextuada neocultural y éticamente. Dicho logos está abierto a las diferencias de espacios culturales y a la libertad y novedad históricas, y no a una necesidad totalmente formalizable en funciones matemáticas o dialectizable en leyes dialécticas.

“Se trata de una inteligibilidad determinada, pero cuya determinación no es solamente negativa, como la de un mero caso de una ley general o como la negación dialéctica de la negación, sino de una determinación

¹ Cf. J. C. Scannone, *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Ed. Guadalupe, Buenos Aires, 1990, 97. Scannone expresa el concepto de sabiduría como la contemplación de todas las cosas desde su fin. La misma no sólo se da en el sentido común del pueblo sencillo, sino que también conduce a la filosofía y a la teología en su reflexión. Cf. J. C. Scannone, “Pastoral de la cultura hoy en América Latina”, en Colegio Máximo de San José, Facultad de Teología, Universidad del Salvador, *Evangelización de la cultura e inculturación del Evangelio*, Ed. Guadalupe, Buenos Aires, 1988, 274.

² Aunque Scannone no lo expresa directamente, podría entenderse que aquí incluye a las culturas provenientes de África, importadas por los esclavos negros.

³ J. C. Scannone, “La racionalidad científico-tecnológica y la racionalidad sapiencial de la cultura latinoamericana”, en *Stromata* 43, 1981, 157. Scannone introduce en dicha racionalidad el sentido cristiano del hombre, esencial, para él, en la sabiduría popular latinoamericana.

⁴ J. C. Scannone, *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, 97.

⁵ Cf. *ibid.*, 97-98.

⁶ *Ibid.*, 98.

positiva; se trata –en fin– de una identidad no abstracta ni dialéctica, sino de una identidad plural, que vive en el respeto de las diferencias. Aunque es un ‘logos sapiencial’ no es ingenuo, sino crítico, pues es principio de discernimiento”⁷

Para Scannone también es posible reubicar sapiencialmente la filosofía otorgándole tanto arraigo cultural como orientación ética a partir de la sabiduría popular, sin necesidad de la pérdida de racionalidad científica. Incluso “debe ser posible reubicar sapiencialmente la racionalidad científico-tecnológica en el proceso concreto histórico-cultural”.⁸ Además, desde esta lógica se puede criticar lo inhumano, lo irracional y lo injusto, que contradice a la razón, con el fin de poder transformar el mundo en más justo, humano y racional.⁹ La racionalidad de Scannone no es antimoderna, la racionalidad sapiencial se caracteriza por una lógica de gratuidad y donación, ya que promueve una sociedad más humana y respetuosa de la pluralidad, alteridad y de los Derechos Humanos en general.¹⁰

Frente al continuo avance de la modernidad, y sobre todo, de algunos aspectos enajenantes de la misma en América Latina, el pueblo recurre a su propia cultura sapiencial. La cual se manifiesta en actitudes (a veces institucionalizadas o semi-institucionalizadas) como la solidaridad comunitaria de base a nivel económico – cooperativas, bolsas de trabajo, organizaciones de trueque, ollas populares–; o como también, a través de movimientos multisectoriales de la sociedad civil en defensa de los Derechos Humanos, la justicia social, etc.¹¹ “Ese es el camino para una reivindicación identitaria latinoamericana que no se cierre en sí misma sino que se abra a la globalidad universal moderna, pero exigiendo la liberación integral en el respeto de las diferencias culturales y de la justicia social, aún internacional.”¹²

En síntesis, para Scannone la racionalidad sapiencial latinoamericana es propia pero no exclusiva de este continente y no resulta antagónica con la razón instrumental.¹³

2. Religiosidad popular

2.1. Religiosidad latinoamericana y realidad sociocultural actual

Frente a las teorías propias del secularismo que auguraban el fin de la religión, algunos filósofos, sociólogos y teólogos latinoamericanos reivindicaban, en la década de 1970, la religiosidad de América Latina. Su interés estaba puesto de manera especial en el catolicismo popular como una manifestación particular de la fe católica.

Después de tres décadas, la situación socio-cultural ha cambiado, y con ella la reflexión acerca de la cuestión religiosa latinoamericana. Hoy –con Scannone– podemos

⁷ J. C. Scannone, “La racionalidad científico-tecnológica y la racionalidad sapiencial de la cultura latinoamericana”, 157.

⁸ *Ibid.*, 157.

⁹ Cf. J. C. Scannone, “La cuestión del método de una filosofía latinoamericana”, en *Stromata* 46, 1990, 75-81. Cf. también, J. C. Scannone, “Nueva modernidad adveniente y cultura emergente en América Latina. Reflexiones filosóficas y teológico-pastorales”, en *Stromata* 47, 1991, 160.

¹⁰ Cf. J. C. Scannone, “Violencia y ética de la gratuidad. Hacia una respuesta a los desafíos del ‘absurdo social’”, en *Stromata* 59, 2003, 67-75.

¹¹ Cf. J. C. Scannone, “Institución, Libertad, Gratuidad”, en *Stromata* 49, 1993, 250-251.

¹² J. C., Scannone, “La reivindicación de identidad latinoamericana en América Latina”, en *Cias, Revista del Centro de Investigación y Acción Social*, 46, 1997, 86.

¹³ Cf. J. Larrain, *Identidad y modernidad en América Latina*, Ed. Océano, México, 2004, 189.

describir el marco socio-cultural con características propias, inexistentes en aquella época. Ellas son: la *posmodernidad*, la *globalización*, la *exclusión social* y los *gérmenes de novedad*.

La *posmodernidad* implica, entre otras cosas, las pérdidas de sentido, el pluralismo de ideas –tanto filosóficas, ideológicas o políticas–, la crítica y el abandono de los metarelatos y de las grandes instituciones. También es propio de la *posmodernidad* el pensamiento débil y transversal y el relativismo.

La *globalización*, producto de las nuevas tecnologías de la información y comunicación, dio lugar a la difusión de diversas culturas y a la exposición y proselitismo de innumerables creencias religiosas, a punto tal de convertirse –en algunos casos– en un verdadero mercado religioso. Como contraposición, han surgido posturas fundamentalistas tanto culturales como religiosas.

También encontramos en nuestra época la llamada *exclusión social*, producto del neoliberalismo que provoca el individualismo, el libre mercado, la acumulación de riquezas en pocas manos y, como consecuencia, la marginalidad dentro de las sociedades.

Más allá de las características negativas de nuestro tiempo, Scannone considera que hay *gérmenes de novedad* o “semillas de futuro”, que consisten en: el surgimiento de la sociedad civil como diferente del Estado y del mercado por medio de redes de solidaridad; la aparición de numerosos organismos no gubernamentales, nuevas agrupaciones populares; el particular giro copernicano que reemplaza al “ego cogito” por el “nosotros estamos”;¹⁴ el valor otorgado a nuevas racionalidades, tanto sapienciales, espirituales, simbólicas, etc.¹⁵

Se puede afirmar que se está gestando un nuevo mestizaje cultural que tiene como epicentro (aunque no exclusivo)¹⁶ a los suburbios de las grandes ciudades: allí se observa una verdadera fusión entre culturas tradicionales y modernas, donde la religiosidad popular ocupa un lugar preponderante.

2.2. Características generales de la religiosidad actual en América Latina

Los latinoamericanos experimentamos en las últimas décadas un resurgir de lo religioso provocado por la búsqueda de sentido, consecuencia de las profundas crisis que hemos vivido. A causa de tales crisis también experimentamos el pluralismo religioso que terminó con la antigua hegemonía de la Iglesia católica y el surgimiento de “nuevos movimientos religiosos”, como el llamado movimiento pentecostal.

Además, otro fenómeno propio de nuestra época es “el reforzamiento de las religiosidades tanto indoamericanas –que acompaña así la renovada autoconciencia de las etnias aborígenes– como, sobre todo, afroamericanas”.¹⁷ En las religiones que pertenecen a estas últimas etnias se ubica a lo religioso en un lugar central dentro de la propia cultura. Poseen una tendencia monoteísta, un entrecruce más o menos sincrético con el fenómeno cristiano, con el moderno y con diferentes tradiciones ancestrales. Numerosos cultos con estas características experimentan un éxito creciente sobre todo en Brasil, y desde allí se expanden a otros países como Uruguay y Argentina. El umbandismo –según el parecer de algunos estudiosos de estas religiones– se presenta con mayores posibilidades de manipulación o de penetración ideológica (a veces por

¹⁴ J. C. Scannone, *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, 30-31.

¹⁵ Cf. J. C. Scannone, “Situación religiosa actual en América Latina”, en *Cias, Revista del Centro de Investigación y Acción Social*, 54, 2006, 159.

¹⁶ Consideramos que en los pueblos, colonias, villas o aldeas de nuestros países se está gestando también dicho mestizaje cultural, aunque en menor escala y de manera diferente que en los suburbios de las grandes urbes.

¹⁷ J. C. Scannone, “Situación religiosa actual en América Latina”, 163.

motivos extrareligiosos) que, por ejemplo, el Candomblé o la Macumba, los cuales conservan expresiones más auténticamente africanas.¹⁸

Según Scannone, la religiosidad popular resistió y superó los embates de la Ilustración y su consiguiente secularismo. En muchos casos logró una verdadera “fusión cultural” con aportes de la Modernidad. En la religiosidad popular encontramos una unidad entre el sentido de la trascendencia y la cercanía divina, de la fiesta y los dones gratuitos de Dios, de las devociones a los santos y la sapiencialidad de nuestras tradiciones junto con elementos modernos: una mayor responsabilidad y participación de los fieles (que no sólo se queda en el ámbito de lo religioso, sino también en lo histórico y social), la búsqueda de mediaciones eficaces, el aprecio por nuevas organizaciones religiosas del pueblo, la interpretación popular de la Palabra de Dios escrita (no sólo transmitida oralmente), nuevos estilos más participativos de ejercicio de la autoridad en las iglesias, etc. A ello se añaden componentes posmodernos: un mayor protagonismo de la mujer, formas flexibles y no piramidales de organización en red, la importancia otorgada a la experiencia y al testimonio religioso personal, la revalorización de lo místico, lo mágico y lo milagroso, el nuevo arraigo en las relaciones inmediatas de grupo, etc.¹⁹

Existen, además, algunas notas características de la religiosidad popular que son comunes a las diferentes religiones: a) su cosmovisión, la cual acentúa la importancia de la tierra. Es entendida como “Pacha Mama” en las culturas andinas, como “tierra sin mal” en los pueblos guaraníes, como “terreiro” sagrado en las expresiones culturales y religiosas afroamericanas, o como el barrio o la villa en los sectores suburbanos de las grandes ciudades. b) Su capacidad de síntesis vital de los diferentes ámbitos de la existencia. c) La relación que establece entre la vida cotidiana, lo sobrenatural, lo social y lo familiar, donde se incluyen a los difuntos. En dicha religiosidad popular subyace, también, el valor otorgado a lo “nuestro” (más que a lo “propio”) y a la solidaridad, junto con los instrumentos de manifestación del sentido comunitario: la música, la danza, el aplauso, el abrazo, etc.

Scannone, citando a expertos en temáticas religiosas, afirma que la religión es un elemento simbólico indispensable en la vida del ser humano, sobre todo en momentos de crisis, y que hoy el fenómeno religioso, en permanente reorganización, puede seguir dando esperanzas al hombre sumido en la desesperación de las crisis y sin sentido de la vida.²⁰

3. Relación entre Racionalidad sapiencial y religiosidad popular

3.1. Mediación simbólica

Unas de las fuentes que toma nuestro filósofo para elaborar su propia reflexión acerca de estos temas es el Documento de Puebla.²¹ Para él, el concepto de sabiduría popular está ligado en dicho documento al de religiosidad popular. Según Scannone en el documento se entiende dicho concepto como “...ese momento contemplativo, profundo, de relación última con el sentido último de la vida que está relacionado con la religiosidad popular: en sus ritos, actitudes, culto, etc...”²²

¹⁸ Cf. R. Ireland, “Comunidades de base, grupos espiritistas y profundización de la democracia en Brasil”, en *Sociedad y Religión*, 6, 1988, 51-81, citado en J. C. Scannone, “Situación religiosa actual en América Latina”, 164.

¹⁹ Cf. J. C. Scannone, “Situación religiosa actual en América Latina”, 165.

²⁰ Cf. *ibid.*, 167.

²¹ En ocasiones Scannone cita, además, el Documento final del Encuentro Interdepartamental del CELAM sobre “Religiosidad popular”, entre otras fuentes.

²² J. C. Scannone, “Pastoral de la cultura hoy en América Latina”, 274.

Scannone tomando de Cullen el tema de la sabiduría popular como experiencia (abordado por Cullen desde la “fenomenología hegeliana”), afirma que uno de los ritmos estructurales de esa experiencia es la mediación, cuyo sujeto ético-religioso es el nosotros, el “nosotros estamos” el “nosotros pueblo”. La mediación se da entre el arraigo al “lugar”, simbolizado por la tierra (Pacha Mama) y por la sabiduría del “nosotros-pueblo”, cuya lógica se mueve en el elemento del símbolo.²³

Dicha mediación entre estos ámbitos es posible a través del diálogo –ético– en sentido vertical (ético-religioso) y horizontal (ético-político). Por eso la sabiduría popular con arraigo en la tierra y orientada éticamente posee su propio logos en el elemento del símbolo. Dicho de otra manera: “la mediación –a nivel fenomenológico– se da entre la dimensión del estar y la del logos sapiencial del símbolo, ocupando el lugar mediador el nosotros como ético y religioso”.²⁴ Teniendo en cuenta esto es posible comprender que el centro de la cultura del pueblo latinoamericano –que se expresa simbólicamente– sea tanto mítico, ético como sapiencial, o sea lógico, y por eso mismo con valor universal, aunque geográfica, histórica, cultural y éticamente situado.²⁵

En el ámbito religioso el símbolo nos descubre lo *santo*. Un símbolo sublime es la tierra; ella simboliza “lo numinoso, sagrado, ctónico, materno de la religiosidad (que no se reduce a lo ético, escatológico, uránico y paterno),”²⁶ e incluso del mismo misterio divino. Pero con esto no niega la trascendencia, todo lo contrario, la ratifica desde otro punto de vista: como núcleo del “nosotros estamos”. “El simbolismo de la Pacha Mama (...) apunta a ese aspecto del Absoluto, que se manifiesta en la dimensión simbólica de lo religioso.”²⁷ El mismo es asumido desde el catolicismo²⁸ a través de la Encarnación, de los sacramentos, la devoción a la Virgen María, etc. Dogmas y prácticas culturales que tanto tienen que ver con la religiosidad popular latinoamericana. “El catolicismo, sobre todo en su forma ibérica, pudo encontrarse más fácilmente que otras formas cristianas con el alma religiosa precolombina y con su religiosidad de cuño ctónico. De ese encuentro surgió el núcleo ético-simbólico de la cultura latinoamericana, básicamente impregnada de sentido religioso...”²⁹

3.2. Inculturación del Evangelio, sabiduría popular y religiosidad

Según Scannone la pastoral que propone Puebla para evangelizar la cultura está unida a la opción preferencial por los pobres. Estos han sido –y son– los actores de la resistencia a la alienación cultural y quienes han preservado la propia cultura; la misma posee elementos comunes en todos los pueblos latinoamericanos y ha sido fruto de la primera fusión cultural, “la cual de hecho ha sido evangelizada en su núcleo de sentido último y de valores, de modo que en el catolicismo popular se da un fruto precioso de

²³ J. C. Scannone, *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, 58.

²⁴ *Ibid.*, 58.

²⁵ Cf. *ibid.*, 58-59. Se refiere Scannone a la “mediación simbólica” ya que la misma se da a través del símbolo, el cual implica “*identidad en la diferencia*”. Aclara Scannone que el “symbolon” refiere a la totalidad de “las dimensiones de la mediación simbólica, ya sea al movimiento descendente de epifanía como al ascendente, tanto al aspecto cultural y objetivo como al expresivo y subjetivo, tanto al momento personal como al social, etcétera”. *Ibid.*, 59, nota 13, cf, también: J. C. Scannone, “Religión, lenguaje y sabiduría de los pueblos. Aportes filosóficos a la problemática”, en *Stromata* 40, 1978, 27-28.

²⁶ *Ibid.*, 67.

²⁷ *Ibid.*, 67.

²⁸ Scannone dice aquí *cristianismo* en lugar de *catolicismo*. Aunque inmediatamente, y en otras ocasiones, habla de catolicismo, no obstante, nos parece importante establecer la distinción ya que, por ejemplo, el Movimiento pentecostal –siendo también cristiano– está muy lejos de establecer esta relación. Es más, creemos conveniente aclarar que no toda la Iglesia católica está dispuesta a aceptar dicha relación, sino sólo un sector de la misma.

²⁹ *Ibid.*, 67. Aquí sí Scannone aclara qué iglesia (o sector de la misma) ha logrado una exitosa inculturación en estas tierras.

inculturación de la fe”.³⁰ La pastoral actual debe tener en cuenta dicha inculturación que ya se ha llevado a cabo en la cultura popular latinoamericana y que tiene que ver con su sabiduría de la vida y su religiosidad. Es por ellas que el pueblo latinoamericano ha sido capaz de resistir la irreligiosidad y la alienación cultural. Y no sólo eso, sino que también tiene la virtud de orientar y continuar con su propia reevangelización adoptando nuevos valores, conductas y símbolos provenientes de diversas culturas. Además posee la capacidad de inspirar desde su propia hermenéutica la evangelización y la inculturación de las formas culturales modernas, estableciendo un replanteo a partir de los valores, las actitudes y la óptica sapiencial latinoamericanas.³¹

Por último, refiriéndose a la religiosidad popular cristiana afirma Scannone que la misma puede llegar a ser factor de evangelización de la propia cultura (una evangelización liberadora de la opresión) e incluso evangelizadora de la cultura moderna. Esto es posible por la sabiduría de la vida que posee y porque es la principal forma de religiosidad en América Latina.

“Pues su afirmación de identidad cultural y su implicancia de opción preferencial por los pobres responden directamente al desafío provocado por la modernidad; pero además, y sobre todo, porque su racionalidad sapiencial, por ser humanamente más abarcadora y por orientarse al sentido último del hombre y de la vida puede servir para resituar sapiencialmente los aportes positivos de la modernidad en un horizonte más global y más integralmente humano de vida y comprensión de la vida”.³²

A modo de conclusión

Coincidimos con Scannone en el reconocimiento de una racionalidad propia de América Latina y que dicha racionalidad, marcada por la sabiduría de la vida, se expresa –entre otros ámbitos– en la religiosidad popular. No obstante, consideramos que la postura de Scannone sobre este tema está demasiado sujeta al pensamiento católico y a sus intereses pastorales. Es más, entendemos que lo filosófico no logra desprenderse de lo teológico en sus escritos. Aunque no nos referimos a este hecho como negativo ya que, tal vez, sea propio del *sabio* establecer dicha relación.

Como ya hemos afirmado, Scannone cita a Puebla, asumiendo el sentido de sus conceptos, al menos en algunos de los temas planteados, como el de la religiosidad popular, la opción por los pobres, la sapiencialidad, etc. Sin embargo, creemos posible el intento de abordar dicha problemática desde la filosofía misma, sin necesidad de recurrir a conceptos teológicos o demasiado emparentados con una religión o movimiento religioso determinados. Esto posibilitaría una mayor apertura al diálogo, y sin caer en desmedro del lugar que cada persona ha tenido –y tiene– en la historia latinoamericana, implicaría un mayor reconocimiento de la diversidad en la unidad de una misma racionalidad.

Bibliografía

Ireland, R., “Comunidades de base, grupos espiritistas y profundización de la democracia en Brasil”, en *Sociedad y Religión*, 6, 1988, 51-81, citado en J. C.

³⁰ J. C. Scannone, “Pastoral de la cultura hoy en América Latina”, 263.

³¹ Cf. *ibid.*, 271.

³² Cf. J. C. Scannone, *Evangelización, cultura y teología*, Ed. Guadalupe, Buenos Aires, 1990, 147.

Scannone, “Situación religiosa actual en América Latina”, en *Cias, Revista del Centro de Investigación y Acción Social*, 54, 2006.

Larrain, J., *Identidad y modernidad en América Latina*, Ed. Océano, México, 2004.

Scannone, J. C., “Religión, lenguaje y sabiduría de los pueblos. Aportes filosóficos a la problemática”, en *Stromata* 40, 1978.

Scannone, J. C., “La racionalidad científico-tecnológica y la racionalidad sapiencial de la cultura latinoamericana”, en *Stromata* 43, 1981.

Scannone, J. C., “Pastoral de la cultura hoy en América Latina”, en Colegio Máximo de San José, Facultad de Teología, Universidad del Salvador, *Evangelización de la cultura e inculturación del Evangelio*, Ed. Guadalupe, Buenos Aires, 1988.

Scannone, J. C., *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Ed. Guadalupe, Buenos Aires, 1990.

Scannone, J. C., *Evangelización, cultura y teología*, Ed. Guadalupe, Buenos Aires, 1990.

Scannone, J. C., “La cuestión del método de una filosofía latinoamericana”, en *Stromata* 46, 1990.

Scannone, J. C., “Nueva modernidad adveniente y cultura emergente en América Latina. Reflexiones filosóficas y teológico-pastorales”, en *Stromata* 47, 1991.

Scannone, J. C., “Institución, Libertad, Gratuidad”, en *Stromata* 49, 1993.

Scannone, J. C., “La reivindicación de identidad latinoamericana en América Latina”, en *Cias, Revista del Centro de Investigación y Acción Social*, 46, 1997.

Scannone, J. C., “Violencia y ética de la gratuidad. Hacia una respuesta a los desafíos del ‘absurdo social’”, en *Stromata* 59, 2003.

Scannone, J. C., “Situación religiosa actual en América Latina”, en *Cias, Revista del Centro de Investigación y Acción Social*, 54, 2006.

5) Aproximaciones a las concepciones sobre Vida, Cognición y Espiritualidad: Sistemas de Conocimiento en Ciencia y Religión

Propuesta Inicial de Proyecto de Investigación

Paulina Larrosa López

Facultad de Filosofía y Humanidades

Doctorado en Ciencias Humanas

Introducción.

La presente propuesta indaga sobre las relaciones que se establecen en base a dos perspectivas de conocimiento o fenómenos de la realidad que tienen lugar en la cultura occidental y que caracterizan ámbitos distintos del quehacer humano, pero en los cuales de una u otra forma se pretende encontrar la verdad y realidad, muchas veces teñida de subjetividad producto de la ficción, la fantasía y la religiosidad. El estudio

propone una aproximación epistemológica a la relación que se establece en el mundo de la ciencia, sus visiones, creencias y valores, con aquel presente en el ámbito Religioso, Católico y evangélico, proponiendo una caracterización y comparación entre ambas visiones, para comprender cómo la espiritualidad, tema altamente recurrente que está abriendo espacios dentro de la perspectiva científica (Talbot 2008) se presenta en cada una de las visiones, permitiendo dilucidar los puntos de convergencia y divergencia que permiten la apertura o constricción de dichos ámbitos de la evolución humana, entendiendo estos procesos como instancias que podrían perpetuar la clausura, al contener elementos demasiado arraigados, o bien favorecer la apertura lo que facilita la relación, ayudando a configurar sistemas de conocimiento, que pueden abarcar perspectivas amplias y diversas, fundadas tanto en experiencias individuales como colectivas, fortaleciendo en el ser humano su capacidad creadora y forjadora de actos propios de una civilización (Morin 2006)

Se pretende primariamente una aproximación a las principales concepciones sobre la experiencia humana, como la vida, la cognición y la espiritualidad (Wilber 2003) concebidas en el ámbito científico y religioso, apreciaciones y concepciones, que permitan dilucidar la construcción de conocimiento a la base de dichos fenómenos, como a su vez indagar sobre estos sistemas, en donde la ciencia y su vinculación con la espiritualidad son situadas y contextualizadas en un ámbito mucho más local a nivel nacional, en el que la complejidad de la experiencia admite y exige una pluralidad de perspectivas de estudio como una forma posible de acceso. Hoy la relación entre la ciencia y religión es abordado por corrientes más actuales de pensamiento que amplían la visión de la ciencia tradicional a ordenes más globales de entendimiento (Capra 2006, 2007) Este renovado interés, se acota mayoritariamente a la visión oriental de la espiritualidad en relación con la visión occidental y su vínculo con la ciencia, relegando las visiones latinoamericanas a niveles poco abordados. Esta aproximación seguramente redundará en un mayor conocimiento del ser humano y sus formas de conocimiento, exigiéndose profundizar en algunas líneas actuales de investigación, a modo de fijar sus condicionamientos y posibilidades. Por lo tanto el criterio de elección de los tópicos de indagación está dirigido a obtener un conocimiento más amplio e integral.

Las variadas cosmovisiones latinoamericanas, producto de la combinación histórica entre aspectos modernizadores y tradicionales en vista de la globalización, producen un hibridismo cultural, que ha permitido según Canclini la emancipación liberadora temprana de las estructuras políticas y una nacionalización de la vida social, aunque coexisten hasta hoy con comportamientos y creencias tradicionales no modernas, que han sido influenciadas a lo largo de la historia por diversos factores; religiosos, políticos y científicos, difíciles de descifrar individualmente, producto de las múltiples imbricaciones que presenta éste fenómeno en el desarrollo evolutivo de los pueblos. El estudio y análisis de los elementos que permitieron su origen y desarrollo ha sido necesario, más aún el salto a un entendimiento mayor que logre conjugar dichos elementos basados en patrones relacionales irreductibles de la existencia humana

Estos fenómenos se pueden comprender desde una perspectiva evolutiva, como lo propone Wilson (1975), que si bien tiene claros fundamentos, su desarrollo e implicancias atienden a ordenes más complejos de la existencia humana (Morin 2002). Asumiendo esta perspectiva entonces, es necesario reflexionar sobre los diversos sistemas de conocimiento sustentados en la ciencia y la religión, que han llevado al ser humano a respaldar sus creencias y valoraciones en variados sustratos que posibiliten fortalecer su experiencia, en ambos sistemas de conocimiento se admiten nociones de realidad que abogan por una explicación del ser humano, de su comprensión de la vida y de su existencia (Capra 1992). De esta forma toman relevancia, la integración de muchas dimensiones de la vida social, como las psicológicas, emocionales, afectivas, éstas pueden recrearse en las diferentes culturas, mediante representaciones simbólicas

(actos propios de las culturas) que logran dar un carácter de autenticidad y originalidad. De acuerdo a esto se generan conductas dentro de los individuos participantes, las cuales mediante las relaciones sociales se generalizan o comparten pasando a ser parte fundamental de la forma de vida de los individuos.

Por esto se considera como relevante aproximarse a las relaciones existentes entre la ciencia tradicional y hegemónica sustentada hasta estos días y la religión, situándola a nivel local con las de mayor alcance nacional, tanto católica como evangélica, abordando la concepción de espiritualidad y cómo ésta irriga las nociones sobre la vida, la experiencia humana, la naturaleza, el cuerpo, espíritu y mente. La relación que pudiera existir entre la ciencia y la espiritualidad, nos permite vincular las nociones antes mencionadas fundamentales en la construcción y configuración del conocimiento, para entender sus vínculos y restricciones, asociando fenómenos que podrían ser totalmente antagonistas, pero que permiten la emergencia de principios organizativos.

6) San Francisco de Laishi: evangelización y colonización al servicio del Estado Nacional de principios del siglo XX

Prof. Mario Marcos Luque (mluque@ungs.edu.ar)

UNGS

En el presente trabajo indagaremos acerca de la relación existente entre las prácticas poblacionales y colonizadoras, mantenidas por el Estado argentino a fines del siglo XIX y principios del XX, y la praxis evangelizadora sostenida por los Hermanos Menores Observantes, desde el Colegio de Propaganda Fidei, en la Misión Franciscana de San Francisco del Laishi ubicado en lo que comprende el NE de la Provincia de Formosa. Nuestro objetivo será echar luz sobre un fenómeno que pretende ser “civilizador” de los pueblos autóctonos y resulta desconocedor de las tradiciones culturales, religiosas, económicas y sociales de esos mismos pueblos.

Se espera, asimismo, contribuir al reconocimiento del protagonismo de los pueblos latinoamericanos, es decir, de las comunidades históricas y de las identidades sociales que se fueron conformando de diversas maneras a lo largo del último siglo. En nuestro caso particular tomaremos los hitos fundacionales y la primera década de funcionamiento de una misión franciscana localizada en el territorio formoseño, como punto de referencia para una reflexión acerca de los dispositivos de colonización por parte de la cultura y sociedad dominante de la época.

Palabras claves: evangelización, pueblos latinoamericanos, colonización, franciscanos.

6) A democracia do discurso religioso: uma proposta da aplicação secular do agir comunicativo nas sentenças religiosas.

Bernardo Veiga
bvoa@hotmail.com

É possível aplicar a falibilidade do agir comunicativo às sentenças religiosas? Habermas não concede a falibilidade ao discurso religioso, mas defende uma autoconsciência falibilista, conforme a transitoriedade do que é entendido como verdadeiro:

[...] levanta-se uma autoconsciência falibilista que se manifesta no “uso, em termos de admoestação”, do predicado “verdadeiro”.

Na qualidade de espíritos finitos, não podemos prever a modificação de condições epistêmicas e por isso não podemos excluir a possibilidade de que uma afirmação, por mais que esteja justificada idealmente, possa vir a ser desmascarada como falsa. [...] Porquanto nós, seres falíveis e situados no mundo da vida, não possuímos outro caminho para nos *certificarmos* da verdade que não seja o do discurso que é, ao mesmo tempo, racional e aberto ao futuro. (HABERMAS, 2007b, pp. 54-55, grifo do autor)

A própria lógica do discurso não poderia tomar como um saber a priori e dogmático, antes, deve estar aberto à possibilidade da refutação, segundo a adesão à racionalidade: “a suposição de racionalidade constitui uma assunção *refutável*, não um saber *a priori*.” (*Ibid.*, p. 50). Tal visão que vincula o discurso religioso (sobretudo das doutrinas da criação e da salvação) à razoabilidade, de uma adesão enquanto verdade do intelecto, é também destacado na visão de Habermas: “As doutrinas religiosas da criação e da história da salvação haviam fornecido razões epistêmicas para que os mandamentos divinos não fossem vistos como adivinhos de uma autoridade cega, mas sim como razoáveis ou ‘verdadeiros’” (*Id.*, 2007a, p. 24)

Mas aqui nos deparamos com um problema: como é possível aplicar o agir comunicativo ao discurso religioso se a fé parece ser tão certa, que antes pareceria que tal indivíduo nem deveria participar da esfera pública, ou mesmo, de qualquer diálogo. Assim o esclarecimento da certeza da fé ajuda a compreender o problema e a se aproximar de uma possível solução.

Mas como é possível que a fé se mostre como falível? A proposta de Tomás de Aquino defende a certeza relativa às proposições da fé, que seriam mais certas, de algum modo, do que as verdades científicas:

[Em uma acepção] deve-se dizer que a certeza pode ser considerada de duas maneiras: primeiro, na sua causa e assim dizemos que é mais certo o que tem causa mais certa. E, sob esse aspecto, é mais certa a fé que se apoia na verdade divina do que as três virtudes referidas, que se apoiam na razão humana. Doutro modo, pode-se considerar a certeza da parte do sujeito: e assim se diz ser mais certo o que o intelecto apreende mais plenamente. Ora, nesse sentido, como as verdades da fé são superiores ao intelecto humano, (...) sob este aspecto a fé é menos certa. Mas, porque uma coisa é julgada absolutamente segundo sua causa e acidentalmente conforme a disposição do sujeito, deve-se concluir que a fé é absolutamente mais certa, enquanto as outras virtudes intelectuais o são relativamente, isto é, com relação a nós. (TOMÁS DE AQUINO, 2004, p. 112)

Tomás de Aquino chega a considerar que a certeza da fé pode ser mais certa do que o conhecimento das coisas naturais, na medida em que a fé está ligada ao próprio Deus, e depende dele como causa. E, por isso, há uma situação relativamente difícil, porque o crente facilmente poderia ser acusado de “má fé” ao se inserir na esfera pública, na medida em que a sua fé poderia atingir um grau de certeza maior do que a adesão às proposições das ciências naturais.

Contudo, não é absurdo considerar que a fé seja ao mesmo tempo certa e falível, como uma possibilidade. O crente não apenas pode, mas deveria considerar a possibilidade do contraditório da sua fé, na esfera pública. Deve considerar a mudança

de opinião da forma semelhante que se muda quando se está *certo* de uma proposição natural que invalida a anterior, porque a certeza não está sujeita à estabilidade absoluta. Quando se diz “deve”, deve-se entender algo que seja intrínseco à lógica da linguagem, como regras internas da manifestação religiosa, dentro dos princípios liberais de fundamentação do discurso na racionalidade: “o dogma se torna simplesmente uma manifestação formal, ineficaz para promover o bem, mas que tolhe o fundamento, impede o crescimento de qualquer convicção real e sincera, seja oriunda da razão, seja da experiência pessoal” (MILL, 2000, p. 81)

Assim, o homem de fé deve ter a certeza, porque adere às proposições da fé, de um modo racional e acredita que seja algo mais certo do que o conhecimento científico, mas deve ter claro a falibilidade da fé, não por parte de Deus, mas por parte da humana adesão a Deus, de uma religião que se diz divina, mas que não é absolutamente. Assim, ele deveria estar ciente do vai e vem do mundo, e considerar a possibilidade da sua religião ser falsa, pois ele está na religião porque acredita ser a melhor forma de se dirigir a Deus. E com isso, diz-se que a certeza da sua fé é uma *certeza provisória*³³, mas ela não é provisória enquanto está na certeza da própria fé, mas ela é provisória enquanto humanamente pode estar submetida às oscilações do mundo, para pior ou para melhor. Por mais que o crente pense que esteja plenamente na verdade, que Deus está plenamente com ele, que tal fé seja a plenitude da verdade de Deus, ele deveria considerar, enquanto homem racional, conforme a sua humanidade, que a sua adesão ocorre porque ele pensa que a sua religião é a mais verdadeira. E convém pensar em duas hipóteses: (1) ou ele está na religião verdadeira ou (2) na falsa. Se estiver na verdadeira, então, ele aperfeiçoará o conhecimento da própria religião, o que poderá aumentar e avivar a sua disposição em relação à religião. Se estiver na falsa, procurará alguma religião que lhe pareça mais verdadeira e estará mais próximo de Deus. E assim, Mill completa o raciocínio: “O hábito constante de corrigir e completar a própria opinião cotejando-a com a de outros, longe de gerar dúvidas e hesitações ao pô-la em prática, constitui o único fundamento estável para que nela se tenha justa confiança.” (MILL, 2000, p. 34)

Então, o crente deveria oscilar entre a maior de todas as certezas, por parte do seu objeto e uma dúvida por parte do sujeito humano, limitado. Repare que não é uma contradição ter certeza e dúvida, porque estão relacionadas a aspectos diferentes. Na esfera pública, em uma comunicação entre o religioso e o não religioso o que deve ser posto em evidência é a dúvida do religioso, na medida em que seja humano. E é a partir dessa dúvida que ele coloca a falibilidade da sua religião como algo possível. Se ele considerar que a sua religião é falsa, ele deve sair dela, justamente por buscar a verdade. Mas ele pelo menos deve considerá-la como uma falsidade possível, fruto da sua dúvida humana, que certamente é salutar.

Convém ainda considerar o seguinte pensamento de Tomás de Aquino como uma certeza relativa ao aspecto da fé ao considerar o seu objeto como uma certeza vinda de Deus:

O intelecto adere a um objeto, não porque esteja suficientemente movido por ele, mas porque por escolha voluntária se inclina mais para um lado do que para outro. E se isso se dá com dúvida e temor do contrário, haverá opinião; se, porém, se der com

³³ Neste aspecto, discordamos de Tomás de Aquino, por não considerar a fé como algo provisório: “Aquilo que se afirma pela fé, por causa da certeza que ela implica, mostra a impossibilidade de ser de outro modo” (TOMÁS DE AQUINO, 2004, p. 53; *Suma Teológica*, II-II, q. 1, a. 6, sol. 4) Por outro lado, não desconsideramos totalmente a visão de Tomás, se considerarmos que a “impossibilidade de ser de outro modo” está no plano real, não na abstração lógica. Em certo aspecto, no diálogo, deve-se suspender a própria opinião, para estar aberto às novas proposições: (BOHM, 2005, p. 65)

certeza, sem qualquer temor, haverá a fé. (TOMÁS DE AQUINO, 2004, p. 53)

Por outro lado convém ter a dúvida, enquanto somos humanos. Mas tal dúvida não deve ser uma dúvida metódica, conforme o método cartesiano, mas antes, deve ser uma sincera dúvida humana que busque a verdade. Portanto, quando se diz que o homem religioso deve duvidar, a sua dúvida deve estar sempre vinculada à busca da verdade.

Por outro lado, os religiosos não podem ser privados do direito de liberdade de pensamento, desde que seja não-violenta, mas convém a falibilidade para o diálogo na esfera pública. Aqui, deve-se entender que por mais que seja difícil e aparentemente contraditório, todos os religiosos, de todas as religiões, deveriam ter sempre certa desconfiança, certo ceticismo, em relação à sua religião. Repare que a consideração da falsidade não é uma contradição real, mas apenas uma consideração lógica, como hipótese. A consideração real da contradição é um absurdo e por isso não tem sentido aceitar tais proposições. Primeiro, considera-se a possibilidade contraditória de um ponto de vista estritamente lógico, isto é, como possibilidade da construção do argumento. Depois, procura a razoabilidade de tal contraditório, e nesta parte há a possibilidade da passagem da mera possibilidade para a adesão do argumento. Se não houver a adesão, se mantém o argumento anterior já com a consideração da razoabilidade do contraditório, mas se aceita o argumento que era contrário à opinião inicial, ocorre a mudança de opinião e a não aceitação do argumento anterior naquilo que ele tem de contraditório com o atual. Procura-se estabelecer uma coerência estrutural e por isso os dois argumentos não podem coexistir mentalmente quando se chocam pela contradição. A contradição só ocorre no processo da possibilidade do argumento, e neste caso não é uma contradição propriamente, porque não há a tomada como própria da opinião argumentativa, somente o levantamento da argumentação.

Por exemplo, convém racionalmente que um cristão mude de religião se ele acredita que a religião mais verdadeira seja o Islamismo, mesmo que ele já esteja há anos no cristianismo, talvez desde a sua infância. Essa mudança se dá por uma busca humana de adesão à verdade, de buscar e ser fiel até o fim ao próprio pensamento. Se o cristão não mais concordar racionalmente com o cristianismo e a sua razão lhe afirmar que seja um mal manter a adesão ao cristianismo, ele deverá mudar de religião e não consentir naquilo que a sua razão diz ser um mal, pois assim ele estaria agindo sob o mesmo ponto de vista do pensador cristão Tomás de Aquino, a favor da sua razão:

Porque o objeto da vontade é aquilo que é proposto pela razão como foi dito, se foi proposto pela razão como mau, a vontade aceitando-o, tem a razão de mal. Isto acontece não somente nas coisas indiferentes, mas nas boas ou más por si. Não somente o que é indiferente pode ter acidentalmente razão de bem ou de mal, como também o que é bom pode ter razão de mal, ou o que é mau, razão de bem, por causa da apreensão da razão. Por exemplo, abster-se da fornicção é um certo bem, mas este bem a vontade não aceita, a não ser que seja proposto pela razão. Se, portanto, foi proposto como mal pela razão errônea, será levada a isso sob a razão de mal. Daí que a vontade será má por querer o mal, não o que é mau por si, mas o que é mau acidentalmente, por causa da apreensão da razão. Semelhantemente, crer em Cristo é um bem por si e necessário para a salvação. Mas a vontade não é levada a esta verdade se não lhe for proposta pela razão. Portanto, se a razão a propuser como mal, a vontade a aceitará como mal,

não porque seja um mal em si, mas porque é mal acidentalmente pela apreensão da razão. Por isso, diz o Filósofo no livro VII da *Ética*: “Propriamente falando, incontinente é aquele que não segue a reta razão; acidentalmente, aquele que não segue também a razão falsa”. Portanto, deve-se dizer, de modo absoluto, que toda a vontade que discorda da razão, seja reta, ou errônea, é sempre má. (TOMÁS DE AQUINO, 2003, pp. 267-268)

De forma alguma, Tomás defende o relativismo em matéria de fé, mas apenas diz que não é conveniente, pela moral, assentir àquilo que seja tido como um mal. Neste ponto, deve-se ter bem claro a necessidade e fidelidade socrática³⁴ em relação à verdade. A falta de sinceridade em uma religião pode criar profundas patologias religiosas. Não quer dizer que se deva abandonar uma religião apenas porque se está em dúvidas. Não é isso. A dúvida em si não deve ser o critério absoluto da mudança, mas é apenas um caminho. A mudança de uma religião para outra deve ocorrer quando, ao considerar a própria falsidade da sua religião, houver uma dúvida, para depois existir outra certeza. Para esclarecer, são três os passos para a mudança teórica de sair de uma religião: (1) ter a certeza da sua própria religião; (2) considerar como possível a sua falsidade; (3) manter a antiga certeza da fé ou mudar para outra visão que tenha a própria religião como falsa. Claro que isso é um processo e uma simples dúvida não deve ser suficiente para mudar de pensamento. Convém, em última instância, tentar defender a razão da nossa certeza, não por egoísmo, mas em função da própria comunicação, pois mesmo considerando como possibilidade a falsidade própria, o diálogo implica a justa defesa de ambas as partes, conforme a própria racionalidade do discurso. Deve-se evitar assim que haja a limitação da verdade pela preguiça ou má disposição para defendê-la, enquanto a considere como verdade, mesmo que o argumento não seja absolutamente verdadeiro. Em outras palavras, é como se os argumentos tivessem a conveniência de serem defendidos na medida em que impliquem a certeza de um determinado pensamento. A própria singularidade e vínculo com uma pessoa revelam o direito da defesa dos argumentos.

Mas até que ponto isso não seria uma aplicação forçada e de certa forma violenta à religião, como se quisesse “encaixar” nos moldes liberais o discurso milenar religioso. Tal pressuposto liberal não fere a liberdade religiosa de se manifestar? A estrutura religiosa se dá da mesma forma que a secular? Por que os religiosos deveriam acatar tais princípios?

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

BOHM, David. *Diálogo*. Tradução por Humberto Mariotti. São Paulo: Palas Athena, 2005.

HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. Tradução por George Sperber, Paulo Astor Soethe, Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola. 3ª ed. 2007a.

_____. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Tradução por Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro. 2007b.

MILL, John Stuart. *A liberdade / Utilitarismo*. São Paulo: Martins Fontes. 2000.

³⁴ “Se o que digo é justo ou não: essa, de fato, é a virtude do juiz, do orador – dizer a verdade.” (PLATÃO, 1956, p. 10; *Apologia da Sócrates*, I.)

TOMÁS DE AQUINO, S. *Suma Teológica – Volume V*. Edição bilíngue coordenada por Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira. São Paulo: Loyola. 2004.

_____. *Suma Teológica – Volume III*. Edição bilíngue coordenada por Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira. São Paulo: Loyola. 2ªed., 2003.

7.-

É possível aplicar a falibilidade do agir comunicativo às sentenças religiosas? Habermas não concede a falibilidade ao discurso religioso, mas defende uma autoconsciência falibilista, conforme a transitoriedade do que é entendido como verdadeiro:

[...] levanta-se uma autoconsciência falibilista que se manifesta no “uso, em termos de admoestação”, do predicado “verdadeiro”. Na qualidade de espíritos finitos, não podemos prever a modificação de condições epistêmicas e por isso não podemos excluir a possibilidade de que uma afirmação, por mais que esteja justificada idealmente, possa vir a ser desmascarada como falsa. [...] Porquanto nós, seres falíveis e situados no mundo da vida, não possuímos outro caminho para nos *certificarmos* da verdade que não seja o do discurso que é, ao mesmo tempo, racional e aberto ao futuro. (HABERMAS, 2007b, pp. 54-55, grifo do autor)

A própria lógica do discurso não poderia tomar como um saber a priori e dogmático, antes, deve estar aberto à possibilidade da refutação, segundo a adesão à racionalidade: “a suposição de racionalidade constitui uma assunção *refutável*, não um saber *a priori*.” (*Ibid.*, p. 50). Tal visão que vincula o discurso religioso (sobretudo das doutrinas da criação e da salvação) à razoabilidade, de uma adesão enquanto verdade do intelecto, é também destacado na visão de Habermas: “As doutrinas religiosas da criação e da história da salvação haviam fornecido razões epistêmicas para que os mandamentos divinos não fossem vistos como adivinhos de uma autoridade cega, mas sim como razoáveis ou ‘verdadeiros’” (*Id.*, 2007a, p. 24)

Mas aqui nos deparamos com um problema: como é possível aplicar o agir comunicativo ao discurso religioso se a fé parece ser tão certa, que antes pareceria que tal indivíduo nem deveria participar da esfera pública, ou mesmo, de qualquer diálogo. Assim o esclarecimento da certeza da fé ajuda a compreender o problema e a se aproximar de uma possível solução.

Mas como é possível que a fé se mostre como falível? A proposta de Tomás de Aquino defende a certeza relativa às proposições da fé, que seriam mais certas, de algum modo, do que as verdades científicas:

[Em uma acepção] deve-se dizer que a certeza pode ser considerada de duas maneiras: primeiro, na sua causa e assim dizemos que é mais certo o que tem causa mais certa. E, sob esse aspecto, é mais certa a fé que se apoia na verdade divina do que as três virtudes referidas, que se apoiam na razão humana. Doutro modo, pode-se considerar a certeza da parte do sujeito: e assim se diz ser mais certo o que o intelecto apreende mais plenamente. Ora, nesse sentido, como as verdades da fé são superiores ao

intelecto humano, (...) sob este aspecto a fé é menos certa. Mas, porque uma coisa é julgada absolutamente segundo sua causa e acidentalmente conforme a disposição do sujeito, deve-se concluir que a fé é absolutamente mais certa, enquanto as outras virtudes intelectuais o são relativamente, isto é, com relação a nós. (TOMÁS DE AQUINO, 2004, p. 112)

Tomás de Aquino chega a considerar que a certeza da fé pode ser mais certa do que o conhecimento das coisas naturais, na medida em que a fé está ligada ao próprio Deus, e depende dele como causa. E, por isso, há uma situação relativamente difícil, porque o crente facilmente poderia ser acusado de “má fé” ao se inserir na esfera pública, na medida em que a sua fé poderia atingir um grau de certeza maior do que a adesão às proposições das ciências naturais.

Contudo, não é absurdo considerar que a fé seja ao mesmo tempo certa e falível, como uma possibilidade. O crente não apenas pode, mas deveria considerar a possibilidade do contraditório da sua fé, na esfera pública. Deve considerar a mudança de opinião da forma semelhante que se muda quando se está *certo* de uma proposição natural que invalida a anterior, porque a certeza não está sujeita à estabilidade absoluta. Quando se diz “deve”, deve-se entender algo que seja intrínseco à lógica da linguagem, como regras internas da manifestação religiosa, dentro dos princípios liberais de fundamentação do discurso na racionalidade: “o dogma se torna simplesmente uma manifestação formal, ineficaz para promover o bem, mas que tolhe o fundamento, impede o crescimento de qualquer convicção real e sincera, seja oriunda da razão, seja da experiência pessoal” (MILL, 2000, p. 81)

Assim, o homem de fé deve ter a certeza, porque adere às proposições da fé, de um modo racional e acredita que seja algo mais certo do que o conhecimento científico, mas deve ter claro a falibilidade da fé, não por parte de Deus, mas por parte da humana adesão a Deus, de uma religião que se diz divina, mas que não é absolutamente. Assim, ele deveria estar ciente do vai e vem do mundo, e considerar a possibilidade da sua religião ser falsa, pois ele está na religião porque acredita ser a melhor forma de se dirigir a Deus. E com isso, diz-se que a certeza da sua fé é uma *certeza provisória*³⁵, mas ela não é provisória enquanto está na certeza da própria fé, mas ela é provisória enquanto humanamente pode estar submetida às oscilações do mundo, para pior ou para melhor. Por mais que o crente pense que esteja plenamente na verdade, que Deus está plenamente com ele, que tal fé seja a plenitude da verdade de Deus, ele deveria considerar, enquanto homem racional, conforme a sua humanidade, que a sua adesão ocorre porque ele pensa que a sua religião é a mais verdadeira. E convém pensar em duas hipóteses: (1) ou ele está na religião verdadeira ou (2) na falsa. Se estiver na verdadeira, então, ele aperfeiçoará o conhecimento da própria religião, o que poderá aumentar e avivar a sua disposição em relação à religião. Se estiver na falsa, procurará alguma religião que lhe pareça mais verdadeira e estará mais próximo de Deus. E assim, Mill completa o raciocínio: “O hábito constante de corrigir e completar a própria opinião cotejando-a com a de outros, longe de gerar dúvidas e hesitações ao pô-la em prática, constitui o único fundamento estável para que nela se tenha justa confiança.” (MILL, 2000, p. 34)

³⁵ Neste aspecto, discordamos de Tomás de Aquino, por não considerar a fé como algo provisório: “Aquilo que se afirma pela fé, por causa da certeza que ela implica, mostra a impossibilidade de ser de outro modo” (TOMÁS DE AQUINO, 2004, p. 53; *Suma Teológica*, II-II, q. 1, a. 6, sol. 4) Por outro lado, não desconsideramos totalmente a visão de Tomás, se considerarmos que a “impossibilidade de ser de outro modo” está no plano real, não na abstração lógica. Em certo aspecto, no diálogo, deve-se suspender a própria opinião, para estar aberto às novas proposições: (BOHM, 2005, p. 65)

Então, o crente deveria oscilar entre a maior de todas as certezas, por parte do seu objeto e uma dúvida por parte do sujeito humano, limitado. Repare que não é uma contradição ter certeza e dúvida, porque estão relacionadas a aspectos diferentes. Na esfera pública, em uma comunicação entre o religioso e o não religioso o que deve ser posto em evidência é a dúvida do religioso, na medida em que seja humano. E é a partir dessa dúvida que ele coloca a falibilidade da sua religião como algo possível. Se ele considerar que a sua religião é falsa, ele deve sair dela, justamente por buscar a verdade. Mas ele pelo menos deve considerá-la como uma falsidade possível, fruto da sua dúvida humana, que certamente é salutar.

Convém ainda considerar o seguinte pensamento de Tomás de Aquino como uma certeza relativa ao aspecto da fé ao considerar o seu objeto como uma certeza vinda de Deus:

O intelecto adere a um objeto, não porque esteja suficientemente movido por ele, mas porque por escolha voluntária se inclina mais para um lado do que para outro. E se isso se dá com dúvida e temor do contrário, haverá opinião; se, porém, se der com certeza, sem qualquer temor, haverá a fé. (TOMÁS DE AQUINO, 2004, p. 53)

Por outro lado convém ter a dúvida, enquanto somos humanos. Mas tal dúvida não deve ser uma dúvida metódica, conforme o método cartesiano, mas antes, deve ser uma sincera dúvida humana que busque a verdade. Portanto, quando se diz que o homem religioso deve duvidar, a sua dúvida deve estar sempre vinculada à busca da verdade.

Por outro lado, os religiosos não podem ser privados do direito de liberdade de pensamento, desde que seja não-violenta, mas convém a falibilidade para o diálogo na esfera pública. Aqui, deve-se entender que por mais que seja difícil e aparentemente contraditório, todos os religiosos, de todas as religiões, deveriam ter sempre certa desconfiança, certo ceticismo, em relação à sua religião. Repare que a consideração da falsidade não é uma contradição real, mas apenas uma consideração lógica, como hipótese. A consideração real da contradição é um absurdo e por isso não tem sentido aceitar tais proposições. Primeiro, considera-se a possibilidade contraditória de um ponto de vista estritamente lógico, isto é, como possibilidade da construção do argumento. Depois, procura a razoabilidade de tal contraditório, e nesta parte há a possibilidade da passagem da mera possibilidade para a adesão do argumento. Se não houver a adesão, se mantém o argumento anterior já com a consideração da razoabilidade do contraditório, mas se aceita o argumento que era contrário à opinião inicial, ocorre a mudança de opinião e a não aceitação do argumento anterior naquilo que ele tem de contraditório com o atual. Procura-se estabelecer uma coerência estrutural e por isso os dois argumentos não podem coexistir mentalmente quando se chocam pela contradição. A contradição só ocorre no processo da possibilidade do argumento, e neste caso não é uma contradição propriamente, porque não há a tomada como própria da opinião argumentativa, somente o levantamento da argumentação.

Por exemplo, convém racionalmente que um cristão mude de religião se ele acredita que a religião mais verdadeira seja o Islamismo, mesmo que ele já esteja há anos no cristianismo, talvez desde a sua infância. Essa mudança se dá por uma busca humana de adesão à verdade, de buscar e ser fiel até o fim ao próprio pensamento. Se o cristão não mais concordar racionalmente com o cristianismo e a sua razão lhe afirmar que seja um mal manter a adesão ao cristianismo, ele deverá mudar de religião e não consentir naquilo que a sua razão diz ser um mal, pois assim ele estaria agindo sob o mesmo ponto de vista do pensador cristão Tomás de Aquino, a favor da sua razão:

Porque o objeto da vontade é aquilo que é proposto pela razão como foi dito, se foi proposto pela razão como mau, a vontade aceitando-o, tem a razão de mal. Isto acontece não somente nas coisas indiferentes, mas nas boas ou más por si. Não somente o que é indiferente pode ter acidentalmente razão de bem ou de mal, como também o que é bom pode ter razão de mal, ou o que é mau, razão de bem, por causa da apreensão da razão. Por exemplo, abster-se da fornicção é um certo bem, mas este bem a vontade não aceita, a não ser que seja proposto pela razão. Se, portanto, foi proposto como mal pela razão errônea, será levada a isso sob a razão de mal. Daí que a vontade será má por querer o mal, não o que é mau por si, mas o que é mau acidentalmente, por causa da apreensão da razão. Semelhantemente, crer em Cristo é um bem por si e necessário para a salvação. Mas a vontade não é levada a esta verdade se não lhe for proposta pela razão. Portanto, se a razão a propuser como mal, a vontade a aceitará como mal, não porque seja um mal em si, mas porque é mal acidentalmente pela apreensão da razão. Por isso, diz o Filósofo no livro VII da *Ética*: “Propriamente falando, incontinente é aquele não segue a reta razão; acidentalmente, aquele que não segue também a razão falsa”. Portanto, deve-se dizer, de modo absoluto, que toda a vontade que discorda da razão, seja reta, ou errônea, é sempre má. (TOMÁS DE AQUINO, 2003, pp. 267-268)

De forma alguma, Tomás defende o relativismo em matéria de fé, mas apenas diz que não é conveniente, pela moral, assentir àquilo que seja tido como um mal. Neste ponto, deve-se ter bem claro a necessidade e fidelidade socrática³⁶ em relação à verdade. A falta de sinceridade em uma religião pode criar profundas patologias religiosas. Não quer dizer que se deva abandonar uma religião apenas porque se está em dúvidas. Não é isso. A dúvida em si não deve ser o critério absoluto da mudança, mas é apenas um caminho. A mudança de uma religião para outra deve ocorrer quando, ao considerar a própria falsidade da sua religião, houver uma dúvida, para depois existir outra certeza. Para esclarecer, são três os passos para a mudança teórica de sair de uma religião: (1) ter a certeza da sua própria religião; (2) considerar como possível a sua falsidade; (3) manter a antiga certeza da fé ou mudar para outra visão que tenha a própria religião como falsa. Claro que isso é um processo e uma simples dúvida não deve ser suficiente para mudar de pensamento. Convém, em última instância, tentar defender a razão da nossa certeza, não por egoísmo, mas em função da própria comunicação, pois mesmo considerando como possibilidade a falsidade própria, o diálogo implica a justa defesa de ambas as partes, conforme a própria racionalidade do discurso. Deve-se evitar assim que haja a limitação da verdade pela preguiça ou má disposição para defendê-la, enquanto a considere como verdade, mesmo que o argumento não seja absolutamente verdadeiro. Em outras palavras, é como se os argumentos tivessem a conveniência de serem defendidos na medida em que impliquem a certeza de um determinado pensamento. A própria singularidade e vínculo com uma pessoa revelam o direito da defesa dos argumentos.

Mas até que ponto isso não seria uma aplicação forçada e de certa forma violenta à religião, como se quisesse “encaixar” nos moldes liberais o discurso milenar religioso. Tal pressuposto liberal não fere a liberdade religiosa de se manifestar? A estrutura

³⁶ “Se o que digo é justo ou não: essa, de fato, é a virtude do juiz, do orador – dizer a verdade.” (PLATÃO, 1956, p. 10; *Apologia da Sócrates*, I.)

religiosa se dá da mesma forma que a secular? Por que os religiosos deveriam acatar tais princípios?

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

BOHM, David. *Diálogo*. Tradução por Humberto Mariotti. São Paulo: Palas Athena, 2005.

HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. Tradução por George Sperber, Paulo Astor Soethe, Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola. 3ª ed. 2007a.

_____. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Tradução por Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro. 2007b.

MILL, John Stuart. *A liberdade / Utilitarismo*. São Paulo: Martins Fontes. 2000.

TOMÁS DE AQUINO, S. *Suma Teológica – Volume V*. Edição bilíngue coordenada por Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira. São Paulo: Loyola. 2004.

_____. *Suma Teológica – Volume III*. Edição bilíngue coordenada por Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira. São Paulo: Loyola. 2ªed., 2003.
