

El cristianismo y el desarrollo de la subjetividad en Occidente: el caso de la religión popular

*José Luis González Martínez**

EN ESTE ENSAYO utilizaremos indistintamente las expresiones catolicismo y cristianismo popular. En ambos casos nos referimos a las “versiones” populares del cristianismo en cuanto fenómeno sociocultural. Estas versiones, hasta donde llegan nuestros conocimientos, por diferentes motivos, no se han desarrollado significativamente en el ámbito protestante aunque sí entre los cristianos anglicanos y ortodoxos. No obstante, nuestro marco de referencia será exclusivamente el medio católico.¹

La dialéctica intercultural dentro del campo religioso

Entendemos por “catolicismo popular” el conjunto de sistematizaciones de lo cristiano, elaboradas desde las culturas marginales y desde la práctica social de los desposeídos.

Este catolicismo, producido desde las culturas marginales, se configura a partir de parámetros culturales y códigos de significación distintos y, a veces, claramente contrapuestos a los de la cultura eclesiástica dominante. Desde el

* Antropólogo social, Escuela Nacional de Antropología e Historia; Instituto Tecnológico Autónomo de Monterrey.

¹ Quizás nuestra afirmación, demasiado categórica sobre este punto, se deba a la ausencia de estudios sobre ese tema (o a la escasa difusión de los mismos en nuestro medio) más que a la ausencia del fenómeno en los medios protestantes. Algo de esto me hizo sospechar el hecho de que un pastor luterano de Finlandia, después de escuchar mi ponencia en la Conferencia de la Sociedad Internacional de Sociología de la Religión (Quebec, 1985), me comentaba el hecho que enfrentaban en su medio: una sociedad luterana que prescinde de los templos!

punto de vista de la historia institucional del cristianismo, la cultura dominante ha sido la grecolatina de élite (que durante mucho tiempo fue privilegio exclusivo de los clérigos), dado que desde ella se han definido tanto la ideología (teología, rituales, organización, espiritualidad, etc.) como la práctica (ética, conducción cotidiana de la vida, etc.). Desde la perspectiva de las modernas relaciones interculturales, llamamos cultura dominante a la cultura del grupos o clases hegemónicas. Esta cultura mantiene con las culturas dominadas o subalternas relaciones asimétricas (de superior a inferior).² Aplicada esta asimetría al campo religioso, la cultura dominante elabora e impone a las demás culturas presentes en el campo religioso, los paradigmas o modelos de comportamiento, determina lo correcto o incorrecto, lo justo y lo injusto, lo bello y lo feo, lo apetecible y lo desdeniable, lo plenamente humano y lo salvaje.

Por ello, se comprenderá que el catolicismo popular nace y se desarrolla en medio de una dialéctica intrainstitucional que se genera entre la cultura de la élite clerical (teólogos y sacerdotes de diferente rango) y las culturas marginales; todo dentro de la institución eclesiástica tomada en el sentido más amplio y real. Aun reconociendo que los actores de una y otra cultura pueden estar unidos por ciertos lazos simbólicos (religiosos) que se derivan del hecho de compartir esa amplia, y a veces imprecisa, realidad que llamamos catolicismo, las experiencias cristianas de la élite y del pueblo son profundamente diferentes.

Desde un punto de vista antropológico, debemos aceptar que los pescadores griegos que se aventuraban en el mar Egeo, mientras Aristóteles componía su *Metafísica*, eran parte de la cultura griega del siglo IV a.C. Pero, en las noches de insomnio en que la pesca se les mostraba esquiva, con toda seguridad no platicaban sobre los grandes conceptos metafísicos del filósofo. Sólo con muchas precisiones podríamos afirmar que los esquemas mentales de aquellos hombres devinieron en matriz de la cultura occidental. Cuando, en los primeros concilios de la Iglesia, se formularon los densos conceptos de la temprana teología cristiana, las categorías desde las cuales se precisaron no pertenecían a la "doxa" (opiniones sencillas con las que el pueblo griego se explicaba las cosas) sino al exigente "episteme" (o conocimiento riguroso y metódico exclu-

² "La religión popular es crasamente materialista, pero la religión de los intelectuales intenta impedir que se formen dos religiones distintas, dos estratos separados, para no alejarse de las masas, para no convertirse oficialmente en lo que ya es realmente: una ideología de grupos reducidos." Gramsci, A., *Introducción a la filosofía de la praxis*, Ed. Península, Barcelona, 1972. p. 116.

sivo de la élite intelectual). Esta brecha epistemológica que primero distingue y luego simplemente separa a la élite y al pueblo dentro del desarrollo histórico del cristianismo, se convierte en “clave cultural” para entender la heterogeneidad de experiencias y sistematizaciones en que cristaliza la singular “homogeneidad institucional” católica. Esta es la heterogeneidad que hace muy difícil comprender que sean parte de una misma identidad católica, por ejemplo, el cardenal Ratzinger, centinela de la ortodoxia teológica, y un campesino mixe que ayer hizo su ofrenda a la Madre Tierra en una cueva próxima a Tamazulapan (Oaxaca).³

Pero, además, existe una brecha social que también rompe la homogeneidad católica. Las fuentes que nos hablan de los inicios del cristianismo nos dan elementos para pensar que la fuerza mística y profética de la nueva religión rescataba a sus miembros de las diversas posiciones sociales que ocupaban y los reintegraba en una comunidad fraterna e igualitaria. Esa era la época en que, a los conversos cristianos, si querían recibir el bautismo, se les imponía la obligación de dar la libertad a sus esclavos. Postulamos que así como hay una sociología del conocimiento que, entre otras cosas, condiciona la comprensión del mundo según la posición que el sujeto cognoscente ocupa en la estructura social, se da también una sociología de la experiencia religiosa que produce una “reelaboración” de aquella misma experiencia desde la posición social del creyente. Si esto es verdad, significa que, más allá de las fórmulas y las declaraciones de la teología oficial, la categoría “Dios” tiene una significación distinta para un rico y para un pobre, de la misma manera que el Dios Cristiano tenía una significación radicalmente distinta para el conquistador, para el misionero y para los vencidos forzados a bautizarse.

Históricamente, la élite eclesiástica (dejando de lado la muy diversa calidad moral y humana de sus integrantes en cada época) además de ser una élite cultural por el refinamiento de sus conocimientos y de sus categorías conceptuales, perteneció siempre (al menos desde que el cristianismo pasó a ser religión imperial con Teodosio, en 380 d.C) a la élite social, económica y política. Por esta razón el catolicismo popular se configura dialécticamente como el modo de ser cristiano de los pueblos, clases e individuos culturalmente marginados y socialmente oprimidos. El catolicismo popular no se entiende en sus justas dimensiones históricas y sociales si se deja de lado este referente

³ Bourgoín Argüello, Ana, “Tiempo y espacio en la cultura mixe: su rol articulador de la identidad cultural en la comunidad de Tamazulapan”, Tesis de Licenciatura, ENAH, México, 1991, pp. 154-155.

dialéctico desde el que nace y se sistematiza. Por todo lo dicho, proponemos la siguiente definición de catolicismo popular que será el concepto de referencia en las líneas que siguen: “La sistematización de la experiencia cristiana generada por los grupos y clases marginados y creyentes, y las formas de expresión que elaboran a partir del ejercicio de su afirmación cultural y desde su práctica social de liberación”.⁴

Con este concepto queremos dejar en claro que, en nuestra opinión, aunque históricamente el catolicismo popular se configura en relación dialéctica con la religión de la élite, su ser constitutivo no se define por “deficiencias” respecto a una supuesta plenitud de la experiencia de la élite, sino en virtud de sus propios parámetros teórico-prácticos que provienen tanto de su cultura como de su práctica social. Esa es la razón por la que, al interior del desarrollo histórico del catolicismo popular, están presentes dos proyectos alternativos:

- **Proyecto sociocultural.** Como alternativo al proyecto social de la clase hegemónica (los señores en la Edad Media o la burguesía moderna), por el que se expresan las aspiraciones de los pobres a una sociedad en la que tengan un espacio de realización humana y de construcción cultural. A la vigencia de este proyecto latente o patente, implícito o explícito, ofensivo o defensivo, militante o resistente, hay que atribuir la presencia de lo religioso en muchos movimientos sociopolíticos de la edad media y de tiempos recientes. Y también deben endosarse a esta dimensión de “utopía social” que está presente en el catolicismo popular, la crítica “simbólica” (expresada en categorías que frecuentemente están más allá de la racionalidad convencional) con la que la teología oral y narrativa de estos medios expresa su desencanto o franca disconformidad con el presente. Definitivamente, el pobre no está enamorado de la sociedad que genera su pobreza, y los códigos simbólicos del folklore o de la religión han sido siempre un instrumento privilegiado para expresar emocionalmente y ocultar tácticamente los sentimientos de los sectores populares y de las culturas marginales sin exponerse a la represión.

Proyecto religioso. Además de todos los componentes que inciden en el complejo fenómeno del *Catholicism* popular, éste lleva en sí un proceso de polarización institucional. Entre otras cosas, la historia del cristianismo popular es la historia del despojo de las responsabilidades de los laicos y de la

⁴ González M., José Luis, *La religiosidad popular desde la práctica de la liberación*, Centro Antonio de Montesinos, México, 1982, p. 21.

concentración del poder religioso en manos de una élite excluyente y exclusiva. Como lo señala P. Bourdieu, el monopolio en la producción y gestión de los bienes simbólicos siempre se constituye a costa del despojo de los poderes de los laicos.⁵ En este sentido, podemos decir que una buena parte de los elementos de la religión popular se configuran como reacción contra el supuesto poder absoluto del clero en la gestión de los bienes de salvación. Que ocasionalmente se acuda a los funcionarios institucionalmente establecidos como ministros (sacerdotes), no invalida el componente fuertemente laico y democrático de todas las formas del cristianismo popular. Lo que decimos será perfectamente comprensible para quienes estén familiarizados con los rituales populares mexicanos de las fiestas patronales, sistema de mayordomías, funcionamiento de las cofradías, peregrinaciones y santuarios, rituales familiares cotidianos, rituales fúnebres populares, etc. En todas estas instancias, el pueblo (por consiguiente, los laicos) es el organizador y conductor de su experiencia religiosa y el administrador de los bienes simbólicos. Aquí la participación del clero es muy escasa, controlada y delimitada. Se trata del espacio de la religión popular.

Por consiguiente, la versión popular del catolicismo es, ante todo una realidad cultural, histórica y socialmente consistente. Esto quiere decir que, antes que problema es respuesta, antes que “no-elitista” es popular, antes que negación es afirmación y antes que deficiencia es plenitud de sentido. Con esto queremos enfatizar que el catolicismo popular latinoamericano que se configura en estas tierras en parte como producto trasplantado de Europa y, en parte, como resultado creativo del encuentro con las culturas y los procesos sociohistóricos que tienen lugar en este continente, no puede ser definido por lo que le falta o le sobra en relación con el catolicismo oficial o de la élite; es cierto que lleva en sí, como elemento constitutivo, una relación respecto de la forma de sistematizar lo cristiano que se ha venido en llamar “oficial” (que no es lo mismo que “lo válido”, en exclusiva), pero esa relación, conflictiva o no, surge de realidades configuradas, estructuradas y consistentes en sí mismas. Lo que decimos no es mera retórica. Dado que las relaciones de lo popular y lo elitista, en el catolicismo, se inscriben dentro del marco de las relaciones entre cultura dominante y culturas subalternas, debemos tener en cuenta que ha sido la cultura domi-

⁵ Bourdieu, P., “Genèses et structure du champ religieux”, *Revue Française de sociologie*, n. XII, París, 1971, pp. 295-334.

nante el lugar epistemológico desde el cual se ha teorizado sobre la religión popular y, ese discurso, radicalmente etnocentrista, ha sido formulado dando por supuesto que el "canon" de la realidad era la cultura dominante y, en ella, el catolicismo de la élite eclesiástica.⁶ Esto implica que, si se quiere hablar de catolicismo popular *desde el catolicismo popular*, debemos intentar —hasta donde sea posible— un discurso *descentralizado* y liberado de los condicionamientos de la cultura religiosa dominante.

Históricamente, el cristianismo popular es "inventado" como problema, al mismo ritmo que la jerarquía eclesiástica va organizando sus pretensiones institucionales y su necesidad teológica de controlar totalmente el pensamiento y el comportamiento del pueblo (ortodoxia y ortopraxis). El proceso fue lento y, en el camino, tuvieron que hacerse no pocas concesiones con las religiones de los pueblos germánicos que se habían injertado en viejo tronco grecolatino. Por ejemplo, en el año 731, los obispos españoles reunidos en el XVI Concilio de Toledo, reconociendo un cristianismo real en el que estaban vigentes las ofrendas a las divinidades ancestrales, tuvieron la prudencia de sólo exigir que las ofrendas hechas ante fuentes, piedras y árboles sagrados fuesen llevadas posteriormente al templo cristiano.⁷ Ya habían pasado casi siete siglos de presencia cristiana en Europa, y las actas de este concilio simplemente dejan testimonio de un largo proceso sincrético en el que la exquisitez de las abstracciones teológicas de los dogmas de Nicea, Efeso, Calcedonia y Constantinopla tenía que condescender con las religiones naturalistas de los nuevos pueblos que habían entrado en el ámbito cristiano. Comparado este periodo con los avances que había logrado el pensamiento cristiano en los siglos IV y V (S. Agustín), podemos decir que que se trata de un proceso de involución cultural en el que, no sólo desaparece la vida urbana en la parte occidental el antiguo Imperio Romano, sino que hay un retorno a un mundo "encantado" y poblado de espíritus; el antropocentrismo cristiano se eclipsa y la naturaleza parece reconquistar espacios que ya habían sido incorporados al mundo significativo de la cultura: esta cosmovisión, al menos en los niveles del cristianismo popular, predominará a hasta la culminación del periodo del románico (s. XI).

⁶ González M., José Luis, *El Huanca y la Cruz. Creatividad y autonomía de la religión popular*, IDEA-TAREA, Lima, 1989, pp. 155.

⁷ Maldonado, L., *Génesis del catolicismo popular*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1979, p. 40.

La violencia intercultural codificada en lo religioso

En la encrucijada de lo que hemos llamado proyecto social y proyecto religioso alternativos, se desarrolla un proceso que, para el caso de la formación del catolicismo popular mexicano, es fundamental y particularmente creativo: el sincretismo.

Dentro de la variada condensación de significados que implica, la religión es el espacio privilegiado donde se produce y se refugia la resistencia cultural de los marginales. Posteriormente, desprendiéndose de ella, las prácticas culturales que los antropólogos han delimitado con el nombre de "folklore", han servido también de trinchera para expresar lo que "oficialmente" no puede decirse y "popularmente" no puede callarse.

La cristalización de lo religioso que tiene lugar en América después de la conquista europea, queda marcada constitutivamente por las relaciones de violencia abierta en que las tres culturas se encontraron, en un principio, y por las relaciones de violencia estructural en que se reacomodaron y convivieron posteriormente. Lo que pretendemos decir es mucho más que un reconocimiento del proceso de aculturación (hispanización y cristianización) que sufrieron las poblaciones india y negra en América. Estamos afirmando: *a)* que de ese enfrentamiento nadie salió culturalmente ileso o incontaminado; *b)* que los dioses se mezclaron; *c)* que las religiones se transformaron; y *d)* que los tres aspectos resultaron ser factores de configuración de la síntesis sincrética de la América Latina posterior.

Entendemos por sincretismo religioso (puede haber otros tipos) el proceso que lleva a una nueva síntesis simbólica funcional, dentro de una religión, a partir de la fusión de elementos provenientes de dos sistemas religiosos distintos y previos. En algunos casos, para poder hablar de sincretismo, los autores se muestran más exigentes y lo ven como "la coexistencia ambigua y temporal, dentro de un coherente patrón religioso, de elementos provenientes de religiones y contextos diversos".⁸ El mismo autor prevee 3 posibles desenlaces de esa "temporalidad" del sincretismo: eliminación, disolución o creación de una nueva síntesis resultante que, al superar la ambigüedad, deja de ser sin-

⁸ Pye, M., "Syncretism and Ambiguity", *Numen*, n. 18, 1971. Citado por André Droogers en *Dialogue and Syncretism. An Interdisciplinary Approach* (Jerald Gort, et al.), William B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, Michigan, 1989, p. 93. Este ensayo constituye, hasta donde llegan nuestros conocimientos, el intento más reciente de balance sobre el panorama actual de los estudios entorno al fenómeno del sincretismo.

cretismo, desbordando el rasgo de precariedad inicial. En América Latina, los procesos sincréticos, en su gran mayoría, han tenido lugar como resultado de un encuentro violento de religiones y culturas. Y se han constituido en síntesis funcionales para responder a los desafíos implícitos en el hecho de tener que convivir con los dioses de los conquistadores o de los amos. El sincretismo latinoamericano, en sus dos frentes⁹ no puede desligarse de la situación límite de la conquista y de la opresión colonial.

Este dato fundamental nos debe hacer precavidos con las ambigüedades que todavía contiene el término. Supongamos que, con Pye, aceptamos el carácter temporal de los procesos sincréticos. En ese caso, deberíamos ser conscientes de que es en ese proceso previo al desenlace, en cualquiera de las posibles opciones que plantea, en donde ocurren las cosas más interesantes en lo que se refiere a las relaciones interculturales en los escenarios de confrontación. En otras palabras, desde el punto de vista de la dinámica interna cultural y de las relaciones interculturales, será más importante el modo como se fueron construyendo las respuestas (proceso) que el resultado final o la respuesta ya codificada.

Un ejemplo de esto lo constituyen las poblaciones de esclavos traídos a América. Los conquistadores pudieron esclavizar a los negros pero no a los dioses que vinieron con ellos de África. Pocos eran los recursos que los esclavos de las Antillas, Brasil, México o Perú tenían para preservar vivo su anhelo de libertad. Quizás el único era salvar ese jirón de identidad colectiva que todavía quedaba prendido de su fe en los dioses africanos. La experiencia de esclavitud en una tierra extraña implica el desafío más radical para una identidad colectiva. Los amos cristianos de América no sólo les arrebataban la libertad, sus instituciones socioculturales y sus dioses sino que los arracaban del medio natural en el que hombres y dioses vivían. Más que por las diferentes condiciones materiales y jurídicas, los indios y los negros cristianizados se diferenciaban porque los segundos carecían hasta de su medio ambiente de referencia. ¿Qué podían significar los dioses de la caza cuando la libertad del espacio del bosque se había transformado en la estrechez del túnel de una mina? Sólo las invencibles ganas de vivir que animaban a los sometidos,

⁹ Marzal, M., *El sincretismo iberoamericano*, PUC, Lima, 1985, pp. 175-185. En una perspectiva más descriptiva, plantea que el sincretismo es una de las posibles salidas que se pueden derivar del encuentro de dos sistemas religiosos distintos: síntesis y nueva religión; yuxtaposición y coexistencia, e integración sincrética en una nueva funcionalidad.

pueden hacer comprensible el final de este proceso. Su camino, muchas veces, fue el sincretismo.¹⁰

Observando el dinamismo de las relaciones interculturales desde una perspectiva política, en la abundante y variada literatura en torno al tema del sincretismo destacan dos enfoques radicalmente diferentes ante los cuales tenemos que definirnos antes de seguir más adelante. Para la ortodoxia de la religión dominante, el sincretismo es la degeneración del “modelo” a causa de las impurezas que las religiones subalternas le añaden. Es una visión “eclesiástica” pero, tratándose del cristianismo, de una iglesia que perdió la audacia de los primeros años del cristianismo en los que Pablo ganó la libertad de que la experiencia cristiana no fuese dominada ni siquiera por la cultura judía. En síntesis: el sincretismo es un accidente degradante del cristianismo. El otro enfoque, antropológico e histórico, ve el sincretismo, no desde una ortodoxia predeterminada sino desde el dinamismo de los procesos socio-culturales. Así el sincretismo, en la experiencia latinoamericana, es un juego de cesiones e intransigencias, de sometimiento y de rebeldía, de cambio y de resistencia, de conversión y de contumacia que da como resultado una posibilidad de sobrevivir en el presente violento y enfrentar la incertidumbre de un futuro que los nuevos amos han comenzado. Si el primer enfoque examina el sincretismo a la luz del pasado (la tradición doctrinal), el segundo lo analiza en lo que tiene de opción para sobrevivir en el presente y poder enfrentar el futuro. Y todo esto en un contexto sistematización de lo fundamental cristiano desde diferentes parámetros culturales y sociales.

La tradición judeocristiana y el surgimiento de la subjetividad

En términos antropológicos podemos reconocer por subjetividad la toma de conciencia del individuo humano como sujeto de pensamiento, de acción y de responsabilidad frente a su comunidad y diferenciado de ella. Implica también, como contraparte, el reconocimiento de esa subjetividad, por parte de la comunidad, como elemento de la cultura. De alguna forma, las tipologías clásicas de solidaridad mecánica y solidaridad orgánica (Durkheim),

¹⁰ Como es bien conocido, nadie como Roger Bastide ha estudiado estos procesos en lo relativo a las culturas afrobrasileras y antillanas. Obras fundamentales de este autor son, entre otras, *As religioes africanas no Brasil*, Univ. de Sao Paulo, Sao Paulo, 1960, 2 tomos, y *Le sacré sauvage*, Payot, París, 1975.

folk-urbano (Reddfield), comunidad-sociedad (Tönnies), entre otras cosas, marcan la transición progresiva de una autocomprensión ser humano como miembro de la comunidad en la que, de alguna forma se pierde la subjetividad individual, a otra situación en que los integrantes del grupo se entienden como individuos que forman parte de la identidad grupal pero sin perderse en ella; que disponen de un aparato jurídico que ampara derechos individuales (aunque sometidos a una suerte de contrato social que los engloba, los reconoce y los sanciona).

Desde lo que podría llamarse la la evolución de la historia cultural, tan cierto es, por ejemplo, que no se alcanza la vida urbana sin haber transitado la barrera del neolítico y sin haber avanzado significativamente en la división del trabajo social, como que la subjetividad individual emerge de estadios anteriores de fuerte identidad colectiva en donde poco o nada queda para el desarrollo de la subjetividad individual como hecho cultural reconocido y factor social operante. Aun admitiendo que los procesos del desarrollo cultural de los pueblos son diferentes, originales y respetables, y aceptando –dentro de los márgenes del sano relativismo cultural– que ninguna cultura puede erigirse como “patrón” desde el cual se emitan juicios de valor sobre la superioridad o inferioridad de las demás culturas, tenemos que admitir que el gran desarrollo de la subjetividad individual y el espacio que el ejercicio de dicha subjetividad se ha ganado dentro de los patrones de comportamiento tolerados en nuestra cultura occidental, constituyen un rasgo de los más singulares de nuestro modo de ser. Como lo señala, recientemente, en su significativa obra, Herbert Fréy, el surgimiento de la modernidad se entiende “como transición de una identidad colectiva en la que las tradiciones determinan las acciones de los miembros del grupo, a una identidad del yo en la que el individuo puede discutir de manera crítica las normas sociales de su entorno”.¹¹ En las líneas que siguen, presentaremos: *a)* algunas pistas para la comprensión de este ascenso de la subjetividad en Occidente en relación con el desarrollo del pensamiento judeocristiano y *b)* la forma peculiar como la subjetividad se configura y se ejerce en el ámbito del catolicismo popular, entendido, desde este punto de vista, como una verdadera encrucijada cultural dentro del campo católico.

¹¹ Frey, H., *La arqueología negada del Nuevo Mundo*, CNCA, México, 1995, p. 15.

La tradición judía y el desarrollo de la conciencia individual subjetiva

En términos generales, las grandes etapas de la evolución cultural hebrea parecen haber sido las siguientes:

A. Pastores nómadas. Hacia el 2,000 a.C se inicia la tradición de Abraham, contemporáneo de Hamurabi, en la ciudad mesopotámica de Ur. Todo indica que se trata de una cultura de pastores nómadas en permanentes desplazamientos. Hacia 1850 a.c. estos grupos semitas cuyo núcleo de identidad parece ser su común conciencia de un antepasado común (Abraam), se establecen en Palestina tal como se conserva la memoria en Gen. 12. Parece que se trata de familias extensas en las que varias generaciones viven bajo la autoridad indiscutible del patriarca. Su cultura, bastante elemental, parece estar centrada en una religión "celestes", común entre los nómadas; su desarrollo alcanza escasa división del trabajo social. El patriarca aparece como jefe familiar, político y religioso. En esa misma época, Egipto vive su Imperio Medio y el nivel de desarrollo cultural en el Medio Oriente, en general, es el que corresponde a la Edad de Bronce Medio, ya avanzado el neolítico. Entre 1720 y 1560, un nuevo pueblo, de raza semita, va asentándose pacíficamente en el territorio egipcio. Estos desplazamientos semitas, llevan al "Pueblo de Abraham" a Egipto en donde, probablemente, inician su transición hacia la agricultura. Conocen tiempos muy favorables cuando los Hycsos (semitas) llegan a tomar el poder en Egipto y lo conservan hasta 1580. Pero duró poco. Los buenos tiempos terminaron con la llegada de la dinastía XVIII y ascenso al trono del faraón Ahmosis. Los semitas cayeron en desgracia y fueron esclavizados. Ciertamente, en los tiempos de gran Ramsés II (1298-1232) la situación de estos esclavos, que ya habían perdido en buena medida su cultura de pastores nómadas, era la de un pueblo ocupado en las múltiples tareas que requería el esplendor de la dinastía XVIII, al menos hasta después de Ramsés II. La tradición hebrea que relata el éxodo presenta indicios de que los 400 años que los hebreos habrían pasado en Egipto¹² produjeron procesos sincréticos con los dioses de la agricultura del valle del Nilo. Lo que podemos rastrear de esta parte de la prehistoria de Israel para nuestro objeto de observación es

¹² Auzou, G., *La tradición bíblica*, Fax, Madrid, 19961, p. 89. La misma cronología presenta la *Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Bruselas, 1967.

bien poco. Como tribus semitas nómadas o como grupos esclavizados y colonizados por la cultura hegemónica del valle del Nilo, estamos hablando de culturas en las que muy poco era el espacio para el desarrollo de una subjetividad con cierto nivel de independencia de la omnipresente conciencia colectiva como ingrediente casi único de la identidad cultural. Sin duda, el contacto con la civilización egípcia significó la entrada a una cultura en la que el sistema religioso había alcanzado un desarrollo muy sofisticado, pero que se administraba y se imponía como gran religión de Estado. La subjetividad y la conciencia individual en tales circunstancias de un gran pueblo dirigido por gobernantes divinos, debía ser tan insignificante como el nombre del esclavo que estaba acercando una piedra a la base de la pirámide de Keops bajo la mirada austera de sus capataces.

La Biblia habla de estos tiempos egipcios y preegipcios de los hebreos, pero la memoria oral fue reconstruida y los relatos redactados mucho después. Cuando se hizo significativa la prehistoria a partir de la gran significación mítica e histórica del liderazgo de Moisés en el éxodo. Podemos decir que, tanto en Egipto como, a partir del 1200 a.C. en Canaán, el pueblo de Israel vive en un esquema tribal que ha enfrentado, al menos estos tres retos culturales: *a)* La vida nómada pastoril; *b)* La experiencia de la esclavitud en una cultura eminentemente agrícola; y *c)* Su paso a una vida políticamente independiente en Palestina acompañado de su transición a una cultura agrícola. En todo ese proceso su estructura organizativa interna es la tribu y tribal será también el repartimiento de la tierra conquistada. Tribus y clanes serán los sujetos de derechos; y sólo dentro de esas identidades tenía alguna significación la vida personal. El peso de las instituciones objetivas tales como tribu, familia, tierra, ley, templo se imponían sobre una subjetividad colectiva.

B. Curiosamente, es en el periodo del destierro (entre 587 y 538 a.C.) en Babilonia cuando la subjetividad individual ética alcanza un desarrollo sorprendente en el pensamiento hebreo. También otros aspectos de su pensamiento religioso llegan a su máxima expresión: por ejemplo la formulación más depurada del monoteísmo y de su proyección universalista. Todo esto tiene lugar en ese periodo de "prueba" en el que, paradójicamente, se ha vuelto a la esclavitud y otros reyes dominan al pueblo, se ha perdido la realidad objetiva de la tierra, el templo ha sido devastado, las murallas de Jerusalén derribadas; etc. En esa coyuntura, uno de los intelectuales de la tragedia, el profeta Ezequiel, nos deja un testimonio sor-

prendente de un nuevo desarrollo de la subjetividad en relación con la responsabilidad ética:¹³

El que peque es quien morirá; el hijo no cargará con la culpa de su padre, ni el padre con la culpa de su hijo: al justo se le imputará su justicia y al malvado su maldad. Pero si el malvado se convierte de todos los pecados que ha cometido, observa todos mis preceptos y practica el derecho y la justicia, vivirá sin duda, no morirá [...] Pero si el justo se aparta de su justicia y comete el mal [...] no quedará ya memoria de ninguna de las obras justas que había practicado, sino que, a causa de la infidelidad a la cual se ha entregado y del pecado que ha cometido, morirá.¹⁴

Este desarrollo de la subjetividad acompañará la evolución religiosa de Israel durante el periodo posterior al destierro, acompañado de otros importantes avances conceptuales relacionados con este descubrimiento: fortalecimiento del monoteísmo y universalismo, la afirmación de la doctrina de la inmortalidad de alma (particularmente por parte de grupos como el de los fariseos), el esbozo de las primeras formulaciones explícitas de un premio o castigo en el más allá en relación con el comportamiento ético (II Macabeos 7, 20-30).

Cristianismo y el ascenso de la subjetividad individual

La herencia judía en este tema pasó íntegramente al cristianismo y se reforzó, no obstante que su desarrollo no siempre fue ascendente y continuo. Nos detendremos en dos importantes hitos pre-modernos de este ascenso de la subjetividad:

¹³ Este profeta, para la historia de Israel podría compararse con lo que diremos de Pedro Abelardo en relación con la primera formulación de la subjetividad individual acompañada de responsabilidad ética en el s. XII del Occidente Cristiano. Ezequiel es el protagonista de la reconstrucción de la identidad colectiva en el destierro, es decir, cuando ya no existen las realidades objetivas en las que se basaba el orgullo nacionalista y la convicción de "pueblo elegido" (Auzou, G., *op. cit.*, pp. 228-229).

¹⁴ Ezequiel:18, *Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Bruselas, 1966, pp. 1166-1167.

Pablo de Tarso. San Pablo, paradójicamente, en este tema se mueve entre dos conceptos extremos:

A. Por un lado es el que marca toda la doctrina posterior del “pecado genérico” o pecado original que se transmite y tiene efectos de sanción por el camino de la herencia biológica (es decir al margen de toda subjetividad y toma de conciencia); además, conlleva la negación de la responsabilidad individual (excepto la del prototipo genérico: Adán). Sin embargo, en este punto, visto a la luz de lo que vamos a señalar de la presencia de la subjetividad y de la responsabilidad individual en otros temas de Pablo, se puede sospechar una especie de trampa retórica: dado que la intención de toda la teología de Pablo apunta hacia el anuncio del carácter universal de la salvación que se deriva de la muerte de Cristo; necesita establecer la necesidad universal de salvación por la afirmación de una caída universal o pecado original transmitido a todo el género humano:

Por tanto, como por un solo hombre entró el pecado en el mundo y por el pecado la muerte y así la muerte alcanzó a todos los hombres por cuanto todos pecaron [...] Como el delito de uno solo atrajo sobre todos los hombres la condenación, así también la obra de la justicia de uno solo procura toda la justificación que da la vida. En efecto, así como por la desobediencia de un solo hombre, todos fueron constituidos pecadores, así también por la obediencia de uno solo todos serán constituidos justos” (Rom 5,13-19).

B. No obstante ese extremo señalado, los escritos de Pablo contienen el primer desarrollo de la teología cristiana sobre el carácter personal de la conversión, la responsabilidad individual frente al pecado y la virtud, etc.

Si aceptamos que la configuración de Occidente y especialmente del Occidente Moderno tiene al desarrollo de la conciencia subjetiva como una de sus claves principales, es necesario prestar atención al tratamiento singular que esas categorías reciben en el pensamiento de Pablo y la influencia que ejercen en el ethos y en la cosmovisión occidentales posteriores. En ese sentido, bien puede decirse que (dentro de la singularidad del pensamiento de Pablo) se integran con aceptable coherencia la macro-historia y la micro-historia personal en la que la subjetividad y la responsabilidad humanas son precisamente los medios como el creyente se incorpora a aquella corriente de sentido universal.

La atención de Pablo al sentido general de la historia derivado de la muerte de Cristo, no le impide desarrollar algunos elementos de lo que puede llamarse la apropiación subjetiva e individual de los bienes de salvación (Gal 6,1-10):

- a) Para empezar, sólo una **conversión personal** (como la suya, por ejemplo) permite al creyente tener parte en la salvación de Cristo. El signo de la confesión de Jesús como Señor es el gesto personal por excelencia con el que, el creyente, mediante el bautismo, entra a la comunidad de salvación e inicia la vida del hombre nuevo o “la vida según el Espíritu” (Rom: 8, 1-39). Estamos hablando de un estado de conciencia *sui generis*.
- b) También es **personal y subjetiva la adhesión** y la fidelidad sostenida. La fe cristiana no es un camino sin retorno; es un combate en el que el creyente pone a prueba su fidelidad y pone en juego su respuesta personal a lo que Pablo llama el camino del hombre nuevo (Rom:8, 13, 11-14). Nos encontramos con una racionalidad ética que dista mucho del laberinto griego por el que el destino humano rueda, como una pelota en manos de los dioses. Para Pablo, la salvación universal y cósmica que Cristo ha ganado para todos se convierte en salvación personal gracias a la fe y a las obras del creyente quien, con su libre iniciativa personal, la recibe, la conserva o la rechaza. El camino ético es claro; como están claras las obras de la carne y los actos del espíritu, el hombre viejo y el hombre nuevo. El destino humano depende de la iniciativa humana.
- c) Una faceta importante de esta responsabilidad histórica del hombre “en Cristo” o que vive según el esquema cristiano es toda la **conceptualización del trabajo como responsabilidad personal** que contiene la teología de San Pablo. Partimos del concepto elemental del trabajo como la mediación cultural por la que el ser humano actúa sobre la naturaleza para apropiársela o, al menos, transformarla en su provecho. El trabajo es, de cualquier forma, iniciativa del hombre sobre el mundo; pero, además, es la base de las relaciones socioculturales. Para Pablo el trabajo es básicamente tres cosas:
 - Un deber social: el que no trabaja que no coma. La ociosidad, incluso para quienes que en aquellos momentos creían que el fin del mundo estaba próximo, es desestabilizadora e inmoral (II Tes 3, 6-15).
 - La base de un comportamiento cristiano ordenado: haber vivido siempre del trabajo de sus manos, no obstante el prestigio moral y la admiración de que era objeto, es para Pablo un motivo de orgullo.

- El principio de inserción del hombre en la comunidad y, en el pensamiento de Pablo, se puede ver en él un terreno privilegiado en el que se juega la responsabilidad personal frente a la sociedad y ante Dios.
- Ni la misma perentoriedad de los tiempos (su convicción escatológica de que el fin del mundo está próximo) que pesa en muchos de los escritos de Pablo, exime a los fervorosos o a los fanáticos del deber de trabajar ordenadamente en cosas útiles.

Por consiguiente, nos encontramos ante un notable desarrollo de la racionalidad ética y de la responsabilidad individual que no están dirigidas exclusivamente hacia el más allá. La ética cristiana que formula Pablo está llena de obligaciones con este mundo: trabajo, familiar, respeto a las autoridades, superación de barreras étnicas, sexuales o sociales, entre otras. Se diría que quien asume esa ética debería influir impacto en la vida de la comunidad, en la orientación de su vida y en sus decisiones históricas. Todo indica que, con Pablo, nos encontramos en las fuentes de la ética de la profesión que M. Weber relacionaba con el protestantismo. Si, más adelante, estas orientaciones se pierden del horizonte predominante del imaginario cristiano, quizás se deba a una de esas involuciones que, con el paso del tiempo, fueron configurando al cristianismo occidental (simbolismo abigarrado, ausencia de los textos bíblicos en la vida popular, desentendimiento de las condiciones históricas del hombre, ética orientada exclusivamente hacia el más allá, monopolio clerical y responsabilidad ética dominada por la objetividad de la ley). Por eso, desde las invasiones de los bárbaros y hasta el s. XI, la subjetividad parece opacarse. Y, aunque es cierto que tiene un cierto desarrollo con la introducción de la práctica de la confesión promovida por los monjes irlandeses en el continente europeo, la conciencia subjetiva queda totalmente cercada por la objetividad de la ley y la dimensión material y externa de los actos humanos.

El despertar de la conciencia en la obra de Pedro Abelardo. En este caso, entendemos por conciencia,

la totalidad de fenómenos psicológicos y morales, a la vez muy diversos y unificados en un continuo, tal como se manifiestan no solo en la sucesión, la movilidad, la complejidad de nuestros actos, sino también en su fuente viva, más allá, incluso, de lo visible y de lo mensurable del análisis, al nivel de lo que llamamos hoy día el subconsciente, fecundando como

una corriente subterránea la menor de nuestras acciones así como nuestros más grandes designios.¹⁵

Chenu considera que fue Pedro Abelardo (para algunos el primer universitario medieval) el punto de partida de este despertar de la conciencia subjetiva. No se trata de un hecho aislado, es más bien el reflejo de un proceso global de *renacimiento* que tiene lugar en el s. XII: nuevos medios de producción, ascenso de la población, reaparición de la vida urbana, el desarrollo de las comunas (universidades, gremios, fraternidades), nueva teología, nuevos monjes, la predominancia de los obispos y las catedrales sobre los abades y los monasterios. En resumen, el ascenso de la conciencia subjetiva es resultado de las nuevas relaciones sociales, del nuevo *ethos* y nueva cosmovisión que se extienden por la Europa cristiana del s. XII. En ese nuevo horizonte tiene lugar el despertar de la conciencia: el hombre se descubre como sujeto.¹⁶

En el caso de Abelardo, esta reflexión se formula en el ámbito de la moral:

Es la moral de la intención la que provocó este impacto subversivo, incluídos los excesos. Moral de intención quiere decir que el valor de nuestros actos y el juicio que ellos merezcan ante Dios y ante los hombres deben regularse no radicalmente en relación a los objetos (objeto de la acción) buenos o malos en sí [...] sino por el consentimiento interior (consensus/intentio) que nosotros les damos.¹⁷

Por sorprendente que parezca, en esas líneas emergía la concepción del hombre como sujeto. La subjetividad e individualismo modernos iniciaban su ascenso. El hecho de que el consentimiento interior sea adoptado como criterio de moralidad y no las obras en su materialidad, implicaba

¹⁵ La cita, así como los comentarios que siguen sobre su aporte, pertenecen a un notable ensayo, nunca traducido al español, que presentó el insigne filósofo y teólogo dominico M. D. Chenu ante l'Institut d'Études Médiévales de Montreal, en el contexto de la *Conferencia de Alberto Magno* (1968). El título del ensayo: "L'éveil de la conscience dans la civilisation médiévale".

¹⁶ "En vérité –dice Chenu– dans les phénomènes sismiques des années 1120-1160, la découverte du sujet fut, par lui et en lui, éclatante, l'un des épicentres de la gestation d'un homme nouveau" (p. 17).

¹⁷ Chenu, D., *op. cit.*, p. 18.

que es por su sentido y significación por lo que tiene valor todo proyecto humano; en otras palabras: el objeto de la acción y el concepto que lo enuncia deberán ser vistos en referencia a un sujeto que es el actor libre. La fuerza subversiva de estas tesis era enorme: se colocaba la subjetividad del ser humano sobre el juicio de la institución, sobre la objetividad de la ley y sobre la materialidad de los actos externos. O, tal como lo expresa Chenu, "era socabar la disciplina moral y penitencial en uso que estaba fundada sobre la ley objetiva y la imposición de la costumbre".¹⁸

Nos podemos preguntar sobre la transcendencia de este descubrimiento de Abelardo en relación con aquél otro que situábamos en el s. VI a. C. y dentro del desarrollo doctrinal que genera el Profeta Ezequiel. Y, si aceptamos que la subjetividad en sí misma no ha sido privilegio exclusivo del ascenso de Occidente ya que también los miembros de otras culturas se entienden a sí mismos y son, aunque de diferentes formas, ese profundo continuo unificador de lo diverso que constituye la historia de cada persona como lo expresa la definición de Chenu, entonces hasta podríamos poner en duda la relevancia de la subjetividad para la formación de Occidente. Desde nuestro particular punto de vista el *quid* de la cuestión se esconde en la transformación de la subjetividad, muy vieja en la humanidad por los caminos de la filosofía y de la religión, en un instrumento individual y en un factor social. Es esta transformación y toma de conciencia lo que permite que Occidente inicie, a partir del s. XII, un camino singular que le llevará, en muchos aspectos, a una hegemonía cultural en el esquema de la economía-mundo que se configura a partir del s. XVI. "También se hizo visible en la cultura. La síntesis cristiana medieval se vio sometida a un ataque multitudinario en todas las formas que posteriormente serían consideradas como primeros pasos del pensamiento occidental moderno."¹⁹

Sin lugar a dudas, este concepto de la conciencia subjetiva es uno de los muchos elementos a los que se refiere Wallerstein en su "preludio medieval" cuando señala el proceso de transición de la civilización cristiana medieval al esquema de "economía-mundo".

¹⁸ Chenu, D. M., *op. cit.*, p. 21.

¹⁹ Wallerstein, I., *El moderno sistema mundial*, S. XXI, México, 1974, p. 52.

Conclusión

Desde el momento que admitimos que el catolicismo popular funciona como un sistema cultural²⁰ marginal y que, por consiguiente, ofrece a sus usuarios una cosmovisión y un ethos característicos, debemos suponer que no todos sus elementos constitutivos han evolucionado en él al mismo ritmo y en la misma dirección que en la cultura hegemónica. Por ejemplo, mientras que la teología oficial fue desarrollando una espiritualidad cada vez más abstracta en la que se inculcaba una ruptura con el cuerpo, el placer, el mundo y la naturaleza, la religión popular integraba en sus expresiones todos esos elementos. Esta discrepancia fue siempre motivo de desconfianza cuando no de represión por parte de los pastores más intolerantes (que hasta Trento, eran pocos). Como lo señalamos en la primera parte, la razón de esta diferencia profunda, fue, sobre todo, antropológica: las dos experiencias se codificaron desde diversas culturas: el patrón grecolatino y el patrón germánico que conformó al feudalismo.

En términos generales, podemos decir que, en la cultura de la religión popular la dimensión comunitaria y colectiva ha conservado un peso preponderante. No creemos que sean correctos los planteamientos extremos que apuntan hacia una contraposición polarizada entre comunitarismo (solidaridad mecánica, aproximadamente) y subjetividad (como elemento diferenciador de la solidaridad orgánica). Más bien, si no queremos entrar en los terrenos del escándalo desencadenado en torno a la mentalidad prelógica de Lucien Lévy-Bruhl,²¹ los dos polos hay que situarlos en el comunitarismo y el individualismo como factores preponderantes en la dinámica sociocultural.

²⁰ C. Geertz, *La Religión como sistema cultural*, Gedisa, México, 1987, pp. 87 y ss.

²¹ Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939) es parte de esa generación de pensadores sociales que vive conceptualmente (aunque casi todos también cronológicamente), entre los dos siglos y cuya gran fascinación fueron las macroteorías explicativas del fenómeno humano: E. Durkheim, Marcel Mauss, Max Weber, K. Marx y F. Engels, H. Morgan, S. Freud, E. B. Tylor, H. Spencer, J.G. Frazer, F. Boas, F. Tönnies, A. R. Radcliffe-Brown y B. Malinowski, entre otros. En ese medio académico, Lévy-Bruhl aportó a la construcción de los grandes conceptos de la teoría antropológica mucho más de lo que sus contemporáneos fueron capaces de reconocer al calor de la polémica. Sus obras más importantes son: *La mentalidad primitiva* (Península, Barcelona, 1972), *El alma primitiva* (Península, Barcelona, 1974), *Le surmatériel et la nature dans la mentalité primitive*, (Presses Univ. de France, París, 1963), *Les cahiers de Lucien Lévy-Bruhl* (póstuma) (Presses Univ. de France, París, 1949).

En este sentido, podemos decir, en relación con nuestro tema, que la cultura de la religión popular está más animada por impulsos comunitarios que individuales y que, en ambas tendencias predomina una peculiar expresión de la subjetividad humana. En cambio, la religión moderno-burguesa católica y, en general, la protestante, la dimensión individual de la experiencia religiosa predomina sobre cualquier pretensión comunitaria.²² Esta característica, asumida como tendencia que viene esbozándose desde el s. XVI en lo que, podría llamarse, el campo religioso resquebrajado de Europa, llega, sin solución de continuidad, a lo que hoy hemos venido en llamar religión sin templos o religión para-institucional: lo religioso atomizado en múltiples experiencias personales circunstancialmente en contacto y nunca en compromiso. Muchos que observamos la evolución del campo católico en las últimas décadas, nos preguntamos, por ejemplo, si en las manifestaciones religiosas multitudinarias que tienen lugar en los actos presididos por Juan Pablo II, lo que está ocurriendo, en realidad, no es el despliegue, en paralelo, de dos modelos religiosos dispares, circunstancialmente unidos por el carisma personal del Papa (y una importante ayuda proveniente del montaje de los medios): por un lado el Pontífice trata de recristianizar el mundo reinstitucionalizando (si es posible católicamente) la experiencia religiosa y, por otro, las multitudes que lo aclaman no son más que un millón de experiencias personales que, una vez que el Papa sale de escenario, no quedan más comprometidas que antes con la institución a la que representa.

Por consiguiente, teniendo en cuenta el recorrido breve del despertar de la conciencia subjetiva en Occidente, tendríamos que decir que ese proceso fue parte también de las masas que vivieron su religión desde sus códigos populares y marginales. En términos generales, la cristianización de Europa estuvo acompañada del desarrollo de la conciencia individual como responsable fi-

²² Asumimos el riesgo de esta generalidad comparativa. Somos conscientes de que el predominio de la subjetividad individualista tan característica del protestantismo histórico y de la mayoría de las sectas posteriores, podría ser puesto en duda al considerar la radical disolución de la individualidad que parece observarse en ambientes como el de los Mormones, los Testigos de Jehová, y, por ejemplo, en aquellas congregaciones que han podido llevar a sus comunidades a la autoinmolación suicida. Tal parece que un desenlace de este estilo sólo es posible (aunque no baste este factor para establecer una concatenación causal) mediante la previa demolición de una individualidad crítica que, en primera instancia, parece disolverse en la intensa experiencia comunitaria pero que, en realidad, es una auténtica posesión de la dimensión subjetiva personal por parte y en beneficio del líder quien, a su vez, él mismo está poseído por su revelación.

nal de los actos morales que la aplicación de la ley penitencial de los monjes le imputaba. Esa conciencia moral individual, sin duda (como en su momento en América) transformó profundamente lo que podríamos llamar la psicología de la cultura de los pueblos cristianizados y preparó el paso hacia el individualismo en el proceso de occidentalización (grecolatinización, sería más correcto) de los pueblos germánicos que tuvo lugar durante toda la Edad Media en Europa y, durante la colonia, en América para otros pueblos y culturas.

Sin embargo, conviene no perder de vista que la introducción de este nuevo elemento en la concepción de la consecución del destino religioso del hombre (salvación) coexistió por muchos siglos (tanto en Europa como en América) con otros códigos culturales como resultado de la dialéctica de toda aculturación y especialmente aquélla que tiene lugar en un contexto de violencia. Es obvio, por ejemplo, que mientras los frailes con la aplicación de sus confesionarios, mediante el rito y la concepción religiosa que lo sustentaba, trataban de convencer a los catecúmenos de que eran moralmente responsables, en conciencia, de las transgresiones cometidas independientemente de la suerte de sus pueblos y familias (subjetivación-individualización), las culturas conquistadas se recomponían para poder resistir a la cultura de los conquistadores (subjetividad colectiva). El catolicismo popular latinoamericano conservó ambos elementos: una fuerte dimensión comunitaria (que en Europa se pierde, sobre todo, a partir de la revolución industrial y la urbanización masiva) y una desigual asimilación de la subjetividad individual que, primero se expresó en términos de conciencia moral y, después, como factor sociocultural, en los diversos procesos de occidentalización.

Pero, como ya lo hemos expresado, la diferencia no radica en más o menos racionalidad, o en más o menos subjetividad, sino en los diferentes parámetros socioculturales desde los que se expresan. Las coordenadas desde las cuales se teje la conciencia social en las culturas no occidentales (no se olvide que la mayoría de los católicos ya no son europeos y, muy pronto, tampoco serán occidentales),²³ son las relaciones con la naturaleza y el juego de las relaciones sociales. La cultura occidental, habiendo cosificado y mercantilizado hasta el extremo la naturaleza, a penas la tiene en cuenta como referencia

²³ J.B. Metz, "Hacia una Iglesia universal culturalmente policéntrica", en *Páginas*, vol. XIII, n. 92, CEP, Lima, 1988, pp. 44-45.

para su autoconciencia social.²⁴ Las teorías sociales, por lo general se han elaborado desde los condicionamientos de las aglomeraciones urbanas donde los problemas sociales o son más agudos o, al menos, se ven más de cerca. En los ámbitos del catolicismo popular (especialmente entre las culturas indígenas y campesinas) la relación con la naturaleza es fundamental. En tales casos, la conciencia no sólo no es primordialmente conciencia subjetiva-individual, sino que, incluso la “conciencia social” no se refiere únicamente a la concepción en torno al ser y al funcionamiento del grupo social “en sí” sino “en la naturaleza”.

²⁴ En las últimas décadas, mediante la conciencia creciente del problema ecológico, nos hemos venido percatando de que el “desencantamiento del mundo”, en la dinámica económica específica del capitalismo, nos ha llevado al ecocidio. De ahí la necesidad de “resacralizar” la naturaleza, si no por razones metafísicas, sí al menos por necesidad de sobrevivencia.