

LA RELIGIÓN EN LA CULTURA IBEROAMERICANA Y SU CONTRIBUCIÓN A LA FORMACIÓN DE LA IDENTIDAD HISTÓRICA¹

Pedro Morandé

EL TEMA QUE ME PROPONGO DESARROLLAR VINCULA TRES CONCEPTOS PARTICULARMENTE DISCUTIDOS EN LA ÉPOCA ACTUAL, CARACTERIZADA POR UN PROCESO DE MODERNIZACIÓN QUE ATIENDE FUNDAMENTALMENTE A LOS ASPECTOS QUE PUEDEN SER DEFINIDOS Y RESUELTOS CON CRITERIOS TECNOLÓGICOS, Y QUE ignora o desacredita aquellos que tienen relación con la identidad histórica de los sujetos, sea en el plano de las personas o en el de los pueblos. Al desaparecer la referencia al sujeto, des-

Pedro Morandé es doctor en Sociología y profesor principal de la Pontificia Universidad Católica de Chile, en donde fue prorector y decano de la Facultad de Ciencias Sociales. Ha sido también miembro de la Academia Pontificia de las Ciencias Sociales y consultor del Consejo Pontificio de la Cultura. Entre sus múltiples libros y artículos, se pueden destacar: Cultura y modernización en América Latina e Iglesia y cultura en América Latina.

aparece también inevitablemente la referencia a la religión, la cual, cualquiera que sean sus variantes, siempre ha

1. Conferencia sobre religiosidad popular, identidad cultural de los pueblos iberoamericanos y la pervivencia de la fe en las raíces más hondas de su formación histórica. Universidad Católica de Chile, 22 de setiembre de 1994.

encarnado la dramaticidad de la vida humana, que descubre en la persona una relación constitutiva con el misterio, y que percibe su libertad y su contingencia como el motivo adecuado para desarrollar una conciencia de la responsabilidad por un destino compartido.

Hablar de cultura, identidad histórica y religión es hablar de experiencias concretas de encuentro e integración de personas más allá de las diferencias que las circunstancias históricas suscitaron entre ellas. Sin embargo, muchos cuestionan hoy en día que pueda existir una identidad cultural, no solo en Iberoamérica, sino en cualquier parte del mundo, dada la compleja heterogeneidad que tolera e incluso promueve la sociedad funcionalmente organizada. Por ello, cuando se habla de los factores sociales integradores se prefiere acentuar los poderosos y variados mecanismos de comunicación que la tecnología pone a disposición de las personas o la claridad de las llamadas “reglas del juego” que se definen para la operación de las actividades de intercambio, sea en el plano económico como en el político. Este escepticismo frente a la cultura como factor de integración llega incluso, en algunos casos, a hacerse beligerante, recayendo sobre todos cuantos reflexionan desde la experiencia de la identidad cultural la sospecha de “integrismo” y de “fundamentalismo”.

¿Debe la modernización sacrificar a la cultura nacional, regional o local, o debe, por su parte, la cultura sacrificar el bienestar del pueblo, sustrayéndolo de los beneficios de la modernización?

Nadie pone en duda que la preocupación por el tema de la identidad cultural se plantea vinculada, en el contexto histórico actual, con los desafíos de la modernización. Por una parte, el mundo unificado e interdependiente creado por la tecnología hace imposible pensar siquiera que la modernización sea una opción que los pueblos pudieran libremente desechar. Pero por otra, tampoco resulta razonable que la aceptación del proceso de modernización acabe con la tradición y el patrimonio cultural de los pueblos.

¿Es posible superar esta aparente antinomia? ¿Debe la modernización sacrificar a la cultura nacional, regional o local, o debe, por su

parte, la cultura sacrificar el bienestar del pueblo, sustrayéndolo de los beneficios de la modernización? ¿Se ha resuelto esta aparente antinomia entre modernización y cultura a favor de la modernización? Se hace imprescindible, por tanto, analizar más detenidamente los presupuestos que están detrás de esta polémica.

¿Qué es y cómo se puede definir la identidad cultural? Hay dos maneras que se nos ofrecen para ello, y que corresponden también a dos grandes tendencias filosóficas. La primera es definir la identidad a partir de la diferencia, y así alguien descubre sus propias características por contraste respecto de otros. Se ha recurrido durante mucho tiempo a ese tipo de definiciones. Tal vez pueda decirse que toda la filosofía de la Ilustración quiso definir la identidad a partir de una diferenciación por oposición. Como ejemplo, baste recordar el argumento de la *Fenomenología del Espíritu*, de Hegel, en donde la búsqueda del reconocimiento de sí mismo es inseparable de la lucha por el dominio del otro, por vencerlo, por someterlo, e incluso por la capacidad de vengarse del otro cuando se ha sufrido primero una humillación. Es decir, el triunfo propio y la derrota del enemigo son los que conducirían finalmente a la identidad. Todos los esquemas que hablan de la otredad como elemento exclusivo de la definición de la identidad terminan tarde o temprano, cualesquiera que sean las mediaciones que quieran utilizarse, en la dialéctica del amigo y el enemigo y en la proposición de destruir material o culturalmente a este como condición para darse a sí mismo la identidad del vencedor. Este mismo esquema se repite respecto del éxito como ideología que pretende dar legitimidad a la competencia: se trata de la identidad del triunfador que gana para sí los mercados desplazando a sus competidores, o que destruye a las empresas que buscan tener un lugar destacado, porque es una exigencia de la propia sobrevivencia e identidad.

Esta es la lógica del pensamiento de la Ilustración, muy claramente gráfica en las teorías hegelianas acerca del Estado. Es preciso reconocer que, a pesar de que esta dialéctica conduce intrínsecamente a

la destructividad, se puede plantear también desde sus bases el tema de la reconciliación. Sin embargo, solo es posible hacerlo de dos maneras: o bien como una meta que, siendo en sí misma inalcanzable, puede el hombre aproximarse hacia ella mediante pasos pequeños, o bien como la gracia que el vencedor ofrece al vencido, en donde la reconciliación se transforma en el gesto generoso del vencedor respecto del caído. En ambos casos, la institución antecede al encuentro real entre personas, que da origen a la cultura.

Creo que las políticas públicas iberoamericanas tendentes a favorecer el desarrollo, desde la formación de los Estados nacionales en adelante, han recibido muy fuertemente esta influencia. Es decir, han intentado definir la identidad por la diferencia de los opuestos, en una lógica fundada en la dialéctica de amigo y enemigo: oposición entre lo tradicional y lo moderno, entre lo rural y lo urbano, entre lo civilizado y lo bárbaro, entre el progresismo y el tradicionalismo, entre lo sagrado y lo secular, entre lo autóctono y lo extranjero, para solo mencionar algunas de sus formas.

Existe, sin embargo, una segunda tradición filosófica para definir la identidad, que es más antigua que la Ilustración y que, personalmente, es la que más me satisface. En ella, la identidad se define como forma de pertenencia o de participación. Es decir, alguien es capaz de encontrar su lugar, su nombre o su figura, no tanto porque se opone a otra en una lógica en que el rostro propio se observa por la negación del otro, sino porque se descubren los vínculos reales que atan el destino de las personas que se encuentran. La pregunta en este caso es: ¿a qué pertenezco, de qué participo? Esta idea está enraizada profundamente en la historia de las lenguas, al menos en la etapa de su oralidad. Como se sabe, los nombres, los apellidos, respondían originariamente a la pregunta: a quién pertenezco (cuando se determinaban por el linaje) o a dónde pertenezco (cuando se determinaban por el lugar de residencia) o de qué participo (cuando se determinaban por el oficio o profesión).

Creo que es la pregunta por la pertenencia la que nos enfrenta a la búsqueda de la identidad histórica, a la valoración de la tradición cultural de un pueblo. El concepto de identidad por oposición, por el

contrario, es especulativo y no necesita intrínsecamente de la historia. Basta que alguien tenga la capacidad para definir y encontrar cada vez a algún enemigo en cada circunstancia que enfrente. Material no le faltará: lucha de sexos, de generaciones, de clases, de ideologías, de religiones, de nacionalismos, etc. No necesita para ello recuperar la memoria de toda la tradición cultural que ha constituido a una sociedad.

Si ponemos la atención en la participación y en la pertenencia, en cambio, resulta evidente que la recuperación del patrimonio y de la tradición cultural no es solo una cuestión romántica relativa a los buenos o malos recuerdos, sino una definición del lugar y del vínculo de pertenencia que funda la identidad de los sujetos de hoy. A nivel de un pueblo, por lo tanto, la identidad cultural es la conciencia adecuada a la propia realidad que constituye al hombre presente a partir de la historia que lo vincula indisolublemente a la experiencia de las generaciones anteriores. Esta visión histórica hace justicia también al valor eminente y absoluto de la persona humana y a su precedencia en relación con la sociedad, como lo proclamara solemnemente Juan Pablo II en la sede de la UNESCO (1980): «la persona es el único sujeto óntico de la cultura».

Sin embargo, influidos por la visión nacida de la Ilustración, tanto de la racionalista como de la católica, y por el concepto de identidad por oposición, se ha generalizado en Iberoamérica un concepto de historia y de cultura nacional, vinculado preferentemente al surgimiento y a la existencia de los Estados nacionales. Así, se ha hablado de los atributos culturales de nuestros pueblos, como si coincidieran con el periodo de vigencia de la formación y desarrollo del Estado o fueran el fruto de su acción en la vida social. Para el periodo histórico anterior a la formación del Estado nacional se tiene, de hecho, un concepto más romántico. La visión generalizada es que la historia comienza propiamente con la formación del Estado nacional. Los padres de la patria suelen ser los fundadores del Estado, y poco se dice, en cambio, de la formación de la patria en un sentido cultural.

Descubrir las limitaciones de un concepto de historia como el mencionado y, al mismo tiempo, la existencia de una historia cultural

anterior al surgimiento del Estado nacional no solo es un hecho histórico importante, sino que constituye un criterio fundamental de interpretación de la realidad, puesto que permite cuestionar esta pretendida identificación entre Estado y cultura. Para algunos, el problema de la cultura es, finalmente, un problema del Estado, del aparato público, y con ello se cae peligrosamente en esta simplificación de la tradición, que termina por considerar al Estado como el único y verdadero protagonista de la historia de los pueblos.

Pienso también que esta supuesta configuración de la identidad nacional a partir de la oposición entre los Estados ha conducido en

ocasiones a los responsables políticos y hasta a la misma población a una grave falta de visión frente a la convivencia entre países vecinos, puesto que, en lugar de descubrir en la relación entre ellos un vínculo cultural común, suele desatarse, por el contrario, un alto nivel de agresividad emocional, a veces

A nivel de un pueblo, la identidad cultural es la conciencia adecuada a la propia realidad que constituye al hombre presente a partir de la historia que lo vincula indisolublemente a la experiencia de las generaciones anteriores.

también racionalmente canalizado, como lo manifiestan las guerras entre Estados iberoamericanos durante el siglo pasado y parte de este. ¿Hasta qué punto detrás de estas guerras de fronteras hubo una malformación del concepto de identidad, fundado en la oposición, que se sobrepuso a los evidentes conflictos de intereses que siempre surgen entre los vecinos, pero que podrían haber tenido otras vías de solución? Quienes piensan que se necesita un Estado enemigo para poder definir la propia existencia, podrán sacar provecho al comprobar que existe una historia anterior a la del Estado nacional y que, en consecuencia, nuestros pueblos son más antiguos que nuestros Estados y tienen una cultura más fuerte que la de estos, a pesar de que deban luchar para que les sea reconocida.

Para hacer, desde una perspectiva sociológica, una evaluación del grado de dificultad que presenta la cultura nacional para conformar una identidad de clara proyección histórica, creo que es conveniente tener como punto de referencia una teoría de la evolución de las sociedades. Aunque no es esta la oportunidad de exponer en detalle una teo-

ría de este tipo, quiero llamar la atención sobre un punto clave en el problema de la identidad de nuestros pueblos iberoamericanos, y que se relaciona con una de las macrotendencias de la evolución social. Me refiero a las dificultades experimentadas por lo que se ha dado en llamar el *tránsito de la cultura oral a la cultura escrita* y, desde este siglo, a la *cultura audiovisual*. Sabemos que la cultura audiovisual es relativamente nueva y apenas comienza Iberoamérica a adaptarse a sus perfiles. La cultura escrita, aunque se introdujo con la llegada de los españoles a suelo americano, permaneció hasta el siglo pasado confinada a un grupo relativamente pequeño de la población. La cultura oral, en cambio, es la que ha guardado la memoria de las tradiciones populares desde muchísimo antes de la presencia europea, pudiendo seguirse su rastro por miles de años.

Pues bien, con la formación del Estado nacional, las élites dirigentes privilegiaron la cultura escrita sobre la tradición oral, tal vez por razones prácticas, tal vez guiadas por el espíritu de la Ilustración, relegando la oralidad al olvido o considerándola como una sobrevivencia “bárbara” del pasado colonial, que había que dejar atrás. Se trató, por una parte, de un fenómeno relativamente esperable, puesto que cuando los líderes de un pueblo creen

La conciencia religiosa es inseparable de la presencia; por eso es tan arcaica como las culturas orales. En ella no solo se reconoce la presencia individual de cada persona, sino que se descubre en ese otro la referencia a una realidad más grande, al misterio presente.

llegado el momento de formar un Estado tienen por fuerza que redactar una Constitución y dictar códigos, leyes, reglamentos, etc., es decir, todo lo necesario para organizar un sistema de procedimientos objetivos y comunes a toda la población. El Estado moderno es inseparable de la cultura del texto.

Fue característico de Iberoamérica que la cultura escrita, en lugar de integrar a la tradición oral y recoger la memoria cultural de los tres siglos anteriores, se definió contra la oralidad y contra el pasado de tres siglos, que comenzaron a entenderse, en adelante, como dominación colonial extranjera. Ello ha tenido como consecuencia que, desde entonces, vivimos una tremenda fisura entre la cultura

dirigente y la cultura popular, puesto que no han logrado sintetizarse de una manera armoniosa y persistente la tradición oral y la tradición escrita, como lo estuvo en la época del barroco, aunque no exenta de dificultades.

El conflicto entre oralidad y escritura puede ser muy profundo en una cultura si ella no procura una interrelación armónica de ambas. No es solo una cuestión de instrumentos de transmisión del saber, sino que desde la escritura y desde la oralidad nace una hipótesis enteramente distinta de ser sujeto. Se trata de un estilo de presencia en el mundo y de presencia en la historia completamente distinta. La oralidad requiere necesariamente de alguien presente para poder desarrollarse. Nadie puede vivir en una cultura oral estando solo. Necesita de alguien, necesita escuchar y hablar. La experiencia originaria del diálogo requiere el gesto y los espacios de encuentro en donde sea posible descubrir la presencia de otros. Este espacio de encuentro, del nombrar y ser nombrado, es lo que constituye propiamente el núcleo de la cultura oral. Desde ahí se va extendiendo a todos los restantes ámbitos de la convivencia: el espacio sagrado y el profano, el espacio doméstico de la familia, el espacio público y el privado, el espacio del mercado y del intercambio económico, etc.

Todos estos espacios están definidos desde el horizonte de una presencia. No hay cultura oral sin un sujeto presente, que tiene su propia manera y su estilo de estar presente y un modo propio de aprender de sus coetáneos, de las personas que forman con él un pueblo. De ahí que sean tan importantes los gestos de la experiencia de encuentro que heredamos de nuestra cultura barroca de la América mestiza: el espacio sagrado, los rituales, los bailes, las asociaciones en torno a estos actos de celebración. Con ocasión de ella y por medio de ella puede decirse que la fiesta era la culminación de la experiencia de estar presente en el espacio público.



La conciencia religiosa es inseparable de la presencia; por eso es tan arcaica como las culturas orales. En ella no solo se reconoce la presencia individual de cada persona, sino que se descubre en ese otro la referencia a una realidad más grande, al misterio presente. Cada objeto y cada persona presentes son hierofantes. Ocultan y revelan, simultáneamente el contorno de una morada compartida por los seres humanos, por los demás seres vivos y por todo lo existente, entonces también por el misterio más grande: Dios presente.



La cultura escrita, en cambio, enfrenta al hombre con un argumento y no con una presencia. Este argumento, representado por una ley, por una norma, por una máxima o por un consejo, le dice lo que puede hacer y lo que no debe hacer. La cultura escrita enfrenta al sujeto al texto “universal” desde el cual puede cavilar y criticar su propia experiencia. Desde luego que, en relación con la tradición oral, la cultura escrita permite un salto inmenso, puesto que generaliza la experiencia particular de cada cual, liberándola de las limitaciones propias de las circunstancias en que ella se da. Por ello, permite también la crítica al confrontar la particularidad de cada experiencia con la generalidad de un argumento. Pero lo dramático, en mi opinión, es que exista una cultura escrita que luche contra la oralidad y que olvide la oralidad en lugar de asumir la sabiduría acumulada en ella.

En nuestra literatura castellana existe un testimonio maravilloso acerca de la relación entre oralidad y escritura, y de sus posibilidades de diálogo y de síntesis: *El Quijote* de Cervantes. En efecto, don Quijote y Sancho representan a la escritura y a la oralidad. Don Quijote es aquel que ve al mundo solo a través de los libros, y por eso es que su criterio de interpretación de la realidad es la institución de la caballería que ha aprendido por medio de los libros. Sancho representa al mundo de la oralidad, de la experiencia cotidiana que se transmite

de generación en generación, del sentido común. Cervantes se las ingenia para mostrar las dificultades propias del encuentro entre estos dos mundos. Ciertamente, no es nada fácil. Pero, personalmente, me impresiona sobre todo el final. Un Quijote separado de Sancho, una cultura del texto separada de la tradición oral, termina en la muerte del texto, en la muerte del Quijote.

Esta misma experiencia de integración y síntesis está en la base de la religiosidad popular iberoamericana.

El barroco mestizo americano es una de las expresiones culturales que revelan con mayor hondura el encuentro y síntesis entre las tradiciones culturales diversas que se pusieron en contacto en nuestra región. En muchos países se conserva hasta hoy el esplendor de los templos cuyos altares fueron revestidos de oro y plata, cuyas bóvedas y columnas pintadas recogen la flora y la fauna locales, figuras míticas de variado origen, y la exuberancia de la naturaleza americana, y cuyos muros fueron adornados con hermosos cuadros de escuelas y pintores mestizos. ¿Pero está vivo este patrimonio cultural? ¿No representa un mero testimonio del pasado? ¿Es nuestro barroco un monumento solo para turistas?



Hay que reconocer que no son muchas las expresiones culturales que nos permiten comprender hoy día la síntesis cultural barroca. Un racionalismo exacerbado ideológicamente, durante el siglo pasado, y una invasión de cultura audiovisual envasada, en el presente, han desdibujado de nuestra conciencia nacional el sentido y la riqueza del patrimonio representado por el barroco. No obstante, una tradición cultural tan fuerte no puede desaparecer sin dejar huellas. Encuentra sus propios canales de expresión. Y tal vez el más privilegiado de ellos sea, precisamente, la religiosidad popular.

Quisiera advertir que el calificativo “popular” de la religiosidad no está empleado aquí con el propósito de restringir su realidad solo a un cierto sector de la población, definido con criterios socioeconó-

micos. La expresión “religiosidad popular”, por el contrario, no es restrictiva. Se refiere a la conciencia y a la experiencia religiosa de los pueblos y, en este sentido, se vincula muy íntimamente con su identidad histórica y cultural. Sabido es que la conciencia religiosa desarrolla un profundo sentido de pertenencia, de participación en una realidad que trasciende los criterios e intereses individuales. Aprecia también compartir la vida y el destino con otros. Propone un sentido y una interpretación a cada acontecimiento histórico. Por ello, todos los estudiosos han reconocido en la conciencia religiosa uno de los fundamentos de la cultura.

La expresión “religiosidad popular” no es restrictiva. Se refiere a la conciencia y a la experiencia religiosa de los pueblos y, en este sentido, se vincula muy íntimamente con su identidad histórica y cultural.

Pues bien, puede afirmarse que la síntesis cultural del barroco mestizo iberoamericano tuvo un fundamento religioso. Reconociendo que en muchos ámbitos se produjo una discontinuidad y ruptura de las tradiciones culturales amerindias, en el ámbito religioso en cambio fue posible encontrar principios de continuidad y de integración, que no solo sustentaron la cohabitación o convivencia entre tradiciones culturales distintas, sino que dieron sustento a la novedad del mestizaje. La devoción a la Virgen en todos los países iberoamericanos (y quisiera mencionar de modo especial la devoción a la Virgen de Guadalupe, puesto que el Papa beatificó al indio Juan Diego²), es una clara expresión de esta experiencia histórica de integración de culturas distintas, al mismo tiempo que una explícita valoración de la tradición indígena y del mestizaje. Con variaciones regionales, pueden encontrarse rasgos de significación equivalente en la mayoría de los santuarios marianos.

Es muy importante recordar que Iberoamérica no conoció la Reforma. También quedó preservada de la experiencia europea de la guerra religiosa y del principio jurisdiccional que obligaba a los súbditos a tener la religión del príncipe. Esto dio a nuestro barroco un sentido diferente al que adquirió en Europa, aunque compartiera también

2. El Papa Juan Pablo II beatificó al indio Juan Diego en 1990 y lo canonizó en 2002.

con él algunos de sus rasgos. La religiosidad iberoamericana no dividió territorios ni justificó tampoco la adquisición de los mismos. No predicó la indiferencia frente al mundo profano, ni tampoco lo exaltó como lugar de la gloria o como indicador de la bienaventuranza. Su presencia fue más bien integrada y civilizadora, asumiendo la defensa de los derechos de la población aborígen ante el abuso o el maltrato recibido de diferentes fuentes. A pesar de que se habla tanto del régimen de “patronato” que vinculaba a la Iglesia con la Corona, no fue la religión un arma de gobierno, como explícitamente se planteó en Europa, sino una expresión del encuentro y síntesis entre tradiciones culturales diversas.

La presencia del cristianismo no alteró sino que confirmó el sentido religioso del espacio y del tiempo.

Como es visible hasta en la actualidad, la religiosidad popular ha organizado el espacio y el tiempo de la población. Es fundamental, a este respecto, comprender la noción de lo sagrado. Las culturas amerindias, como se sabe, veneraban a la naturaleza como lugar de la vida y de la fecundidad, es decir, como hábitat humano, hasta el punto de hablar de ella como de la madre (Pachamama). Pero era también y simultáneamente el hábitat de los espíritus y las divinidades, con quienes el hombre tenía que compartir el espacio. Por ello, en la topografía podía leerse la jerarquía de la vida y el puesto del hombre entre los dioses. Por su parte, el tiempo también era compartido por la naturaleza, el hombre y las divinidades. La acomodación de la vida a los ciclos de fertilidad de la tierra, sea en el ámbito agrícola o en el de la recolección y la caza, imponía al hombre el ritmo de la vida cíclica que, en combinación con el movimiento de los astros, determinaba el calendario, especialmente la sucesión entre el trabajo y la fiesta.

La presencia del cristianismo no alteró sino que confirmó el sentido religioso del espacio y del tiempo. De modo expreso e intencional, en ciertas ocasiones, o en forma inconsciente en otras, los lugares del culto cristiano se ubicaron en el mismo sitio que ya había sido consagrado por la religiosidad amerindia, y el calendario de las fiestas tuvo en cuenta también los ciclos de la vida agrícola. A su vez, el ritmo litúrgico del día quedaba determinado por la presencia de la luz del sol, lo cual no era distinto del ritmo cotidiano establecido para la po-

blación aborígen. Lejos de Iberoamérica quedó la experiencia europea de medir el tiempo desde la rentabilidad del dinero o del préstamo a interés. Una fórmula semejante de organización social suponía un grado de secularización de las estructuras, que no existía ni entre las culturas amerindias ni en el cristianismo barroco iberoamericano. El Concilio de Trento no hizo más que reafirmar estas tendencias, al destacar la dimensión sacramental y sacrificial de la vida humana, manteniéndose así una referencia constante de la sociedad al universo sagrado.

Aún hoy la religiosidad popular conserva estas características. Vive de la oración antes que de las fórmulas teológicas, de la fatiga del peregrino y del promesante, antes que de las preguntas y de las "cuestiones disputadas" de los intelectuales.

El lenguaje del barroco mestizo iberoamericano fue antes simbólico que ideológico, y por esta razón ha tenido en la religiosidad popular un canal privilegiado de transmisión de la memoria cultural de este periodo verdaderamente fundacional. La religiosidad popular iberoamericana tiene, en efecto, una estructura cultural. A diferencia del pietismo y del puritanismo europeo y norteamericano, la piedad popular entre nosotros es eminentemente ritual. Se manifiesta en las romerías y procesiones, en los bailes, en la exposición de exvotos, en las bendiciones, en la sanación de los enfermos, en las devociones penitenciales, en el esplendor de la fiesta. No hay rastro de moralismo en ella. Por el contrario, ha llegado a ser criticada, en ocasiones, por ser relativamente indiferente frente a conductas permisivas que suelen acompañar a las grandes aglomeraciones de personas. También se le ha reprochado la invariable presencia en la fiesta religiosa del comercio ambulante y hasta de los juegos de azar. La religiosidad barroca iberoamericana está orientada a la experiencia del misterio, a la manifestación del poder salvador divino y no a la moralización de las propias conductas o de las ajenas. Por ello, aunque a veces se ha intentado utilizarla con fines pedagógicos, ha preservado su carácter litúrgico, que entronca con las más antiguas tradiciones religiosas amerindias.

Si en el barroco europeo se intentó constituir una mediación entre las tradiciones populares de la oralidad y el fundamento clásico de

la naciente cultura escrita, en Iberoamérica predominó la tradición oral. De ahí el importantísimo papel desempeñado por las oraciones memorizadas, por el canto a lo humano y a lo divino (décimas) o por el teatro popular, tanto sagrado como profano, por la rutina de las devociones y de la piedad, por el catecismo, que fue siempre entre nosotros un texto para ser recitado. Aún hoy la religiosidad popular conserva estas características. Vive de la oración antes que de las fórmulas teológicas, de la fatiga del peregrino y del promesante, antes que de las preguntas y de las “cuestiones disputadas” de los intelectuales. Esto no significa, sin embargo, como tantas veces se escucha decir, que su lógica sea afectiva antes que racional. Se trata de una estructura perfectamente racional de cara al misterio. Solo que su lenguaje no es el de la cultura escrita, sino el de la oralidad. En rigor, ha hecho de la liturgia su lenguaje, a diferencia de la religiosidad de las élites, que suele desplegarse en el doble registro, paralelo y yuxtapuesto, de la liturgia y del sermón.

Desde la aparición de las corrientes ilustradas en la segunda mitad del siglo XVIII no son muchas las oportunidades que ha tenido la tradición oral iberoamericana de afirmarse en relación con la naciente cultura escrita. Por causa de un conjunto numeroso de factores históricos, entre los cuales merece tal vez una especial mención la insuficiente influencia cultural de las universidades iberoamericanas entre la población mestiza y analfabeta, aún está pendiente de resolución entre nosotros la mediación entre oralidad y literalidad. La participación en la cultura del texto se ha utilizado como señal de distinción social y como forma de diferenciación de los grupos altos frente al mestizaje, sobre todo cuando se abrieron oportunidades efectivas de movilidad social ascendente. El precio ha sido la falta de integración de las culturas orales en la cultura escrita que ha formado los Estados nacionales dotándolos de su actual estructura jurídica. Como lo han hecho notar distinguidos intelectuales en el último tiempo, la porción de la población iberoamericana que vive en la llamada “informalidad” o economía extralegal se acerca al cincuenta por cien. ¿No tiene relación esta falta de integración con el inevitable conflicto cultural que se produce cuando la cultura escrita, que en nuestro caso se identifica con el orden institucional, en lugar de recoger y valorar las centenarias y hasta milenarias tradiciones orales las tiene por obsoletas o por superfluas y hasta por irracionales? ¿No queda planteado, de esta manera, un verdadero conflicto de racionalidades?

Desde los años ochenta, se han vuelto a intensificar en los países iberoamericanos las políticas de modernización. Es posible que este proceso alcance ahora a toda la población. Por el momento, parece circunscribirse porfiadamente a los círculos de la literalidad. A diferencia de lo que algunos puedan pensar en el plano económico, la distancia entre la oralidad y la literalidad no se disminuye por “chorreo”. Ambas formas de cultura tienen su propia racionalidad. Del mismo modo como ocurre en el proceso de crecimiento de cada persona, el estrato más hondo está constituido por la tradición oral. En ella aprendemos a asumir, comprender y valorar nuestra presencia y la de los demás. La escritura adviene con posterioridad y no encuentra una *tabula rasa* sino una conciencia formada en el diálogo con la tradición encarnada en las generaciones mayores. Los silogismos de la argumentación están precedidos de la valorización de la “presencia”. Por eso, se requiere un esfuerzo cultural consciente y perseverante de integración, un aprecio efectivo de la sabiduría transmitida oralmente en el contacto de las generaciones.

La religiosidad popular representa un testimonio vivo del pasado que culturalmente nos ha constituido, una invitación a comprender el misterio de la vida humana desde el lenguaje litúrgico y simbólico, que ordena el espacio y el tiempo al encuentro del hombre con el Absoluto. Pero es también un testimonio incómodo de la presencia de una oralidad no integrada a la “modernidad” de los Estados nacionales, que reclama ser apreciada y valorada no como espectáculo y folclor, sino como sabiduría y experiencia viva. En ella se reconoce el hombre mestizo iberoamericano, con sus angustias y sus esperanzas.

Como la cultura del texto, representada por las cavilaciones ideológicas y tecnocráticas, no logra comprender adecuadamente la tradición de la oralidad, de la experiencia vital de los sujetos, entonces, impone argumentos allí donde debería dar lugar a la experiencia. Incluso destruye a veces los espacios culturales del encuentro a nombre de la secularización, de la modernización o del progreso, inhibiendo la posibilidad de que se recree la presencia del sujeto y de su oralidad. Creo que *el problema más urgente que tienen los países de Iberoamérica para lograr el desarrollo, mucho más grave que el fomento de las exportaciones o el tipo de aranceles, mucho más grave también que*

el tema de la adaptación tecnológica, *es lograr una relación armoniosa y fructífera entre la cultura de la oralidad y la escritura*. Ello es lo que permitiría reconocer la presencia de un sujeto distinto al Estado y al mercado, que no es conformado por estos, sino que es heredero de un patrimonio cultural mucho más antiguo. Darle cabida a este sujeto en la historia, lograr que pueda expresarse, que pueda reunirse y representar el sentido de su presencia en los espacios públicos, es la más grande tarea cultural que tienen nuestros países por delante.

Iberoamérica no es culturalmente pre-moderna, ni menos anti-moderna. Se constituye a partir de la expansión de Europa durante el siglo XVI y con la formación de la primera gran *ecúmene* mundial, que es el fenómeno que posibilita el desarrollo de esa racionalidad universalista que llamamos “moderna”. El desacomodo e inadaptación de Iberoamérica con la modernidad reside exclusivamente en la falsa disyuntiva que se le presenta al contraponer su *ethos* cultural y la institucionalidad moderna. No es difícil comprender que cualquier pueblo enfrentado a esta disyuntiva elegirá siempre la fidelidad a la tradición que lo ha constituido y que da sentido a su presencia en la historia. De lo contrario, arriesga poner en juego la integración entre las diversas experiencias humanas que lo componen, especialmente el diálogo entre una generación y la otra. Es lo que contemplamos actualmente con asombro en el mundo desarrollado, donde los jóvenes no se sienten solidarios con la historia de sus antecesores y apuestan todas sus energías al futuro que les promete la tecnología.

La religiosidad popular representa un testimonio vivo del pasado que culturalmente nos ha constituido, una invitación a comprender el misterio de la vida humana desde el lenguaje litúrgico y simbólico, que ordena el espacio y el tiempo al encuentro del hombre con el Absoluto. Pero es también un testimonio incómodo de la presencia de una oralidad no integrada a la “modernidad” de los Estados nacionales, que reclama ser apreciada y valorada no como espectáculo y folclor, sino como sabiduría y experiencia viva.

Aunque con distinto grado de seriedad, este es también el riesgo que enfrentamos como iberoamericanos en nuestro camino de

modernización. No es la tecnología sino la cultura la única fuerza capaz de integrar al ser humano a la experiencia de un destino compartido y, por ello, lo que hagamos por mantener viva la memoria histórica a la que pertenecemos garantizará la creatividad de nuestro futuro como naciones. La universidad, que se fundó en la conciliación de la sabiduría oral y del argumento escrito, de la biblioteca y del aula, tiene ahora la palabra. Ella puede contribuir decisivamente a dar al proceso de modernización el soporte cultural que la tecnología no puede proporcionar y sin el cual la sociedad corre el riesgo de una progresiva desintegración.