

---

# Teología de la “porosidad”

## Una comprensión de las dinámicas populares

JOSÉ CARLOS CAAMAÑO \*

Pontificia Universidad Católica Argentina-Facultad de Teología

josecarcaa@uca.edu.ar

Recibido 10.10.2024/ Aprobado 11.11.2024

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9572-9982>

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.62.146.2025.p107-125>

### RESUMEN

Asumiendo un término tomado del análisis sociológico de las dinámicas populares el autor propone una reflexión teológica acerca del carácter recreativo y poroso de la cultura. Lejos de ser algo estático que construyen su identidad abroquelándose en el aislamiento, las dinámicas populares establecen identidades porosas capaces de recrear hasta «aparentes desechos», como expresó Cristian Parker. Esto dificulta su análisis ya que exige, ante todo, una proximidad por empatía y connaturalidad. De algún modo, es un esfuerzo hermenéutico que exige un compromiso interior sin el cual podemos quedarnos, fácilmente, en la epidermis de la cuestión.

*Palabras clave:* Porosidad; Matriz; Popular; Sabiduría

### Theology of 'Porosity

#### An Understanding of Popular Dynamics

### ABSTRACT

Using a term borrowed from the sociological analysis of popular dynamics, the author proposes a theological reflection on the recreational and porous nature of culture. Far from being something static that constructs its identity by entrenching itself in isolation, popular dynamics establish porous identities capable of recreating even «apparent debris», as Cristian Parker put it. This makes it difficult to

---

\* El autor es Profesor Ordinario Titular de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina. En la misma Casa de Estudios es director de la revista Teología y director del Departamento de Teología Sistemática. Es miembro de la comisión “Rito” de la Conferencia Eclesial Amazónica. También es miembro del Equipo de reflexión teológico-pastoral del CELAM.

analyse, as it demands, above all, a proximity through empathy and connaturality. In a way, it is a hermeneutic effort that demands an inner commitment without which we can easily remain, in the epidermis of the issue.

*Keywords:* Porosity; Matrix; Popular; Wisdom

## 1. Introducción

Esta contribución tiene por propósito abrir la conversación acerca de la legitimación de un concepto recogido de la sociología, para la comprensión teológica de las dinámicas populares. No pretendo abrir un juicio teológico sobre el mismo sino “sobredeterminarlo”. Esta es una operación típica en la teología en su momento hermenéutico. De particular importancia es este procedimiento cuando se trata de establecer discursos que tienen por objetivo orientar comprensiones comunitarias, que es una finalidad de la teología. Esta es una lección ya enseñada por B. Lonergan en su memorable obra *Un Método en Teología*.

Me encontré por primera vez con este término en la obra de Pablo Semán *Bajo continuo*.<sup>1</sup> Mi objetivo es dar un paso teológico a propósito de esa sugerente idea desde el campo de la sociología. El título es pretencioso, pero el carácter que pretendo darle a este trabajo es el de apunte preliminar o de ideas dispersas para la discusión, lo cual me da la posibilidad de mantenerlo abierto, e imperfecto, para la conversación.

Ante todo, creo relevante dar cuentas de lo que entendemos por porosidad. Es aquello que tiene “calidad de poroso”. Esto a su vez es definido como aquello que tiene “poros”. De esto último la RAE da tres definiciones: 1. m. Espacio que hay entre las moléculas de los cuerpos. 2. m. Intersticio que hay entre las partículas de los sólidos de estructura discontinua. 3. m. Orificio, por su pequeñez invisible a simple vista, que hay en la superficie de los animales

---

<sup>1</sup> *Bajo continuo, exploraciones descentradas sobre cultura popular y masiva* (Buenos Aires; LEA, 2006), 61-76.

y de los vegetales. En todo caso nos viene bien retener que todas hacen alusión a lugares de conexión que son imperceptibles, casi invisibles. Que conectan espacios interiores, pero, a veces, también el interior con el exterior, son superficiales, pero vinculan el adentro y el afuera. Son, por tanto, un desafío al conocimiento, aunque su existencia es vital.

Igualmente, podemos afirmar que la porosidad indica siempre una frontera que vincula también estilos de vida y enlaza por ejemplo lo público y lo privado. En este sentido, la experiencia biológica se vuelve metáfora social. La legitimación de estas dinámicas sociales exige un determinado concepto de historia, no lineal, tampoco determinista. Es un imaginario que entiende la historia como permanente entrecruzamiento. Aquí las identidades son siempre porosas para poder sobrevivir, sin sucumbir, a la violencia como forma de preservación o de dominio. En este sentido, las identidades populares, aunque estén muchas veces provocadas por procesos violentos surgen en sujetos que, de algún modo, viven en los márgenes de esa responsabilidad de poder. Es por eso que posee una dinámica propia que permite la preservación y la constitución de identidades confluyentes. Así entonces, las culturas populares se originan no como simple fenómeno reactivo, pero sí allí donde hay víctimas de procesos de violencia. Esta realidad originaria no significa que más tarde no puedan nutrir a otras capas sociales e incluso a los victimarios.

La identidad se expresa, finalmente, en formas múltiples. Las culturas populares existen en una perijóresis nunca suficientemente acabada. De allí que tienen algo de atávico o primitivo y a la vez de novedoso. Esto hace que en ellas se despliegue una racionalidad diversa de la pretendidamente dominadora del pensamiento enciclopédico: es una lógica de conocimiento y contacto con la realidad que ha llevado al sociólogo chileno Christian Parker a hablar de una

“lógica latinoamericana”<sup>2</sup> y a J. C. Scannonne a hablar de una “nueva racionalidad”. Lógica y racionalidad, simbólicas, que entrañan una posibilidad de nuevas síntesis y encuentros. Es una racionalidad concreta, vital y, a la vez, inasequible, indomitable, no posible de una simplificación consumista.

## 2. La cultura popular como fenómeno reactivo y creativo

En el difícilmente estereotipable proceso que se ha denominado “modernidad”, la expresión cultura se inclinó a comprenderse como conjunto de saberes que surgen de la ilustración enciclopédica. Cuando la ratio, como realidad que provee de evidencias -o por la vía deductiva, o por la vía empírica y verificable- se vuelve la única forma de vínculo con la realidad, un ámbito muy grande de escenarios humanos queda desplazado, marginado e incomprendido. La modernidad tuvo, además de innumerables valores, una tendencia a entender los vínculos del hombre con la realidad de un modo unidireccional: o la ratio o la evidencia empírica.

Pero, también, hablar de la modernidad es hablar del problema del capital. Y de la relación entre razón y capital. La experiencia de la verdad comienza a ser un uso para conquistar el capital. De allí que el interés por democratizar la educación, del todo loable, incorporó a multitudes expulsadas de los medios de producción en los sistemas formales de transmisión educativa. Pero se tendió a reducir al hombre a dimensiones unilaterales: la razón como forma de construir el capital y conservarlo. La razón tiene así la utilidad práctica de proveer caminos para conquistar ganancias. El hombre prudente quedó reducido al previsor en el ámbito económico práctico. Finalmente, entonces, la cultura resulta ser más objeto de consumo que experiencia vinculante de comunidades humanas, que quieren construir solidariamente la historia. Esto no pretende hacer

---

2 Christian Parker, *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista* (Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica, 1993), 366- 368

un elogio de la ignorancia, ni un panegírico a la miseria, pero sí advertir acerca de un mecanismo que expulsa otras creativities humanas. La expresión "cultura popular", en el fondo, tiende a denotar la perspectiva más integral de la cultura: la cultura como ámbito de las vinculaciones más profundamente humanas. Si tuviera que proponer una definición de la cultura en este aspecto delimitado -¡o amplificado! - por el calificativo popular, diría que *la cultura es un sistema de valores compartidos, interiorizados como resultado de una experiencia solidaria de la historia*. De allí que el puente, para unir el término cultura con la expresión popular, será la historia como vivencia común. Si hay una cultura popular es porque hay una historia compartida, vivida comunitaria y solidariamente. Y de allí también que, dado que la historia es dinámica y se revela en contextos diversos, la cultura popular tiene ámbitos de unidad y ámbitos de diversidad, dimensiones estables que concurren en identidades que transitan las diferentes alternativas de la historia, y diversidades que surgen precisamente de que la historia se renueva y exige marcos significantes nuevos. Como ejemplo de esto hace unos años, con un grupo de colegas exploramos algunos aspectos de la cultura popular juvenil, expresada sobre todo en la música. Llegamos a tres núcleos o conclusiones provisionarias

- a. Núcleo metafísico: la tendencia al análisis de lo cultural casi como un trascendental puede obstaculizar la comprensión de identidades que son dinámicas. De allí que surgió en el grupo la noción de "imaginario" como una forma de comprender el lugar en donde arraiga la identidad común. Integra lo estable y lo mutable permitiendo hilar en el fondo cultural común la variedad de situaciones y contextos. El imaginario es un núcleo de identidad que también es acción. Y en este sentido, las identidades juveniles son "formas de ser", lo que significa "formas de actuar". No hay una identidad abstracta. Esto que parece teórico, es sin embargo fundamental, como queda señalado en el núcleo ético.

- b. Núcleo ético: la solidaridad, con los diversos componentes que pueden sacarse de lo que hemos estado discutiendo, se desprende del núcleo metafísico como la dimensión ética fundamental. Ser solidarios, compartir las vivencias, es un lenguaje fundamental al que los jóvenes no le pueden aún poner palabras, pero si acción, sobre todo estética en donde sí surgen entonces palabras. La carencia de sensibilidad por el otro, de reconocimiento de lo que al otro le pasa o desea, deslegitima cualquier intento de explicación conceptual. Aquí el acercamiento entre los jóvenes es inmenso, y aparece como un rasgo de identidad popular fundamental. Este núcleo es un interrogante central a ser desvelado en todas sus dimensiones y posibilidades. También de esta solidaridad es desde donde se legitima la misma autoridad. Pierde autoridad quien se muestra distante, pues puede conducir quien participa de un destino común. De allí que siempre la autoridad tendrá algo de heroico, y su ausencia la debilita en su contenido ético. Una pregunta que debemos respondernos es ¿cómo estas solidaridades construyen y fortalecen lo público como proyecto que va más allá de los jóvenes? ¿Qué ámbitos de diálogo y encuentro se deben recrear para lograr una comunicación? Este núcleo ético, debe abrirse a la dimensión política. Pero aquí, la crisis de los jóvenes es fundamentalmente de los adultos.
- c. Núcleo ritual: los jóvenes construyen rituales de identidad en los que rescatan memorias, pero sobre todo celebran las vivencias compartidas. La vida es lo que se celebra. Los rituales no han desaparecido, sino que han cambiado el enfoque: antes estaban más determinados por las formas que conservaban identidades transmitidas, ahora están marcados por las identidades que se están construyendo. De allí que este rasgo profundamente popular de las identidades juveniles exige una conexión explícita, en su lenguaje, del rito con la vida; y por ello son tremendamente sensibles a aquello que toca a los centros vitales más hondos: la vida, la muerte, el amor, la amistad. Todo eso debe ser ritualizado y para

ello el lenguaje simbólico sobre Dios debe ser capaz de enunciar la carga vital de estas experiencias.

Los formatos estáticos, sin embargo, tienden todavía a forzar el análisis.

En las últimas décadas, la razón ilustrada, previsor, profética, premonitoria, que muchas veces ha permitido al hombre afrontar las dificultades del tiempo, ha demostrado su falibilidad en anticipar los problemas humanos. La razón no crea la historia. La cultura no brota de la razón individual y cuando cae el profetismo de la razón permanecen los pueblos y sus vínculos; siguen transitando los hombres con sus identidades solidarias a veces resquebrajadas. Somos testigos, pero también actores, de una crisis vincular que surge de reducir al hombre a una construcción previsible, razonable, determinable fácticamente. El hombre, en el fondo, ha sido pensado como un objeto racionalmente determinable, objetivable empíricamente. La historia se vuelve programable y un mero derivado de decisiones individuales. De allí que me parece valioso acentuar en una visión de la historia, no como mero derivado de la libertad individual, sino como una realidad dinámica y comunitaria. Esta estructura comunitaria es de solidaridades personales. Entonces, si el término "cultura popular" quiso afrontar el desafío de la individualidad aprehensora, también quiso enunciar una crítica a la alienación colectivista. De allí que la experiencia de solidaridad sea el puente ético entre la noción de cultura y la determinación popular. Y por ello la fiesta será su realidad ritual distintiva.<sup>3</sup>

Dada la importancia de la historia debemos evitar un análisis que piense lo espiritual y lo temporal como áreas enfrentadas y se vuelve importante dedicar un momento de reflexión a la cuestión de la cultura popular desde el rico ámbito de los aportes de la sociología. Propondré un elenco de algunas de las cuestiones que consi-

---

3 Cf. José Carlos Caamaño, «Cultura popular: el desafío de la identidad en la diversidad. Conclusiones del seminario de Cultura Popular». XXVIII Semana de la Sociedad Argentina de Teología en AA. VV, *Diálogo con la cultura y compromiso en la vida pública* (Buenos Aires: San Benito, 2009), 89-98.

dero más significativas,<sup>4</sup> sugiriendo dos tendencias que se suscitan en relación a la definición de cultura popular: una orientación de tipo esencialista y otra dinámica relacional. La primera delimita con precisión el objeto. Pero puede caer en el límite de homogeneizar las producciones culturales y ver las diferencias como algo anecdótico. Se deteriora así la visión relacional entre las culturas y de las culturas hacia dentro de sí mismas. Las segundas perspectivas acentuaron la característica relacional entre las culturas populares. Pierden de vista las posibilidades de generalización pues se vuelven excesivamente empiristas y transforman a cada grupo en portador exclusivo de un rasgo cultural. Así tienden a particularizar excesivamente, careciendo de una abstracción adecuada. Por ello el análisis exige dos momentos complementarios, rastrear una concepción básica de lo que podría concebirse como cultura popular y examinar los elementos que caracterizan a la cultura popular en sus formas concretas de manifestación. Ante esto último se impone el desafío de ver cómo se ha reinventado en las últimas décadas.

### 3. Una definición compleja

Si bien no puedo abordar exhaustivamente esos exigentes desafíos, creo importante transitar metodológicamente por esos dos momentos. ¿Qué es la cultura popular? ¿Es la más apropiada representación de la realidad? ¿Es la producción sofisticada de una elite que contiene las verdades incuestionables? Para algunos autores la cultura popular es reflejo degradado o contestación culposa de la cultura legítima.<sup>5</sup> Para otros, si concebimos a la cultura de los sectores populares como aquella producción simbólica que sólo contesta o refleja la dominación simbólica ¿no estamos re-

---

4 He seguido aquí, sobre todo, Daniel Míguez - Pablo Semán (eds.), *Entre santos, cumbias y piquetes. Las culturas populares en la Argentina reciente* (Buenos Aires: Biblos, 2006), 11-32. También Ana María Zubieta (dir.), *Cultura popular y cultura de masas: conceptos, recorridos y polémicas* (Buenos Aires: Paidós, 2000).

5 Pierre Bourdieu - Monique de Saint Martin, «Anatomie du gout», *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 5 (1976): 2-81.

duciéndola a un epifenómeno de una determinación externa? ¿No se termina identificando lo popular a la carencia, al límite? ¿Qué pasa con la producción cultural popular que no brota de situaciones de angustia o imposición sino más bien de una capacidad creativa a partir de una relación positiva con la realidad?

Quizá entonces, la cultura popular sea más voluntaria que meramente resistencial y, en tal sentido, surja de un determinado estado de libertad más que de un estado de necesidad.<sup>6</sup> Es entonces creativa, una manera propia de mirar la realidad, no un mero residuo reactivo de situaciones de opresión. Si bien surge y se conserva en ámbitos de cierta exclusión, atraviesa otros estados y es dinámica y positiva. En este sentido se debe considerar cómo, fenómenos de cultura popular ya no se dan sólo en situaciones de pobreza, sino que han inundado a sectores más acomodados, cuyos miembros quieren vincularse de modos más significativos y profundos.

Además, debemos considerar una cuestión bastante extendida en el análisis de la cultura popular durante el siglo veinte, y es la tendencia –siguiendo a la escuela de Frankfurt– de identificar masa y multitud. Se tendió a analizar todo fenómeno religioso multitudinario desde la categoría de masa y alienación, viendo a la cultura popular como algo homogeneizante y acrítico. Pero también, la misma escuela aludida, reconoce que los sectores populares logran mantener una negación dialéctica a la cultura de masa, cuestionando esa cultura y utilizándola, en todo caso, para construir los lenguajes de su propia identidad. Si masa es alienante, multitud es solidaridad de libertades. Aunque sea difícil establecer los grados de adhesión en un fenómeno multitudinario, la presencia responde a consignas claras de la propia libertad y a auténticas convicciones. Ciertamente no son fáciles de acceder a través de métodos deductivos. Pero tampoco los meros trabajos de campo alcanzan. El trabajo de campo debe ser antecedido, dentro de lo posible, por

---

6 Claude Grignon - Jean Claude Passeron, *Lo culto y lo popular: miserabilismo y populismo en la sociología y en la literatura* (Buenos Aires: Nueva Visión, 1989).

una suspensión de aquellos prejuicios que tienden a falsear las conclusiones.

La cultura popular posee sistemas alternativos de representación que generan estructuras institucionales, o que exigen, a las estructuras dadas, una reflexión acerca de sus formas de comprender la jerarquía, la fuerza, las relaciones entre las personas. La interacción personal y el reconocimiento recíproco, provocan valores que rompen las burocracias racionales o las estructuras convencionales abstractas. De allí que, si puede ofrecer un sistema alternativo, a veces aparentemente “caótico”, puede proveer a las instituciones de un sentido nuevo acerca de sus contenidos y los destinos que posee. Nuevamente, *la cultura es un sistema de valores compartidos, interiorizados como resultado de una experiencia solidaria de la historia.*

La cultura popular reelabora convenciones a partir de matrices especiales, o alternativas, que no brotan de estereotipos impuestos. Una matriz que permanece en la reelaboración de nuevos materiales que ofrecen las diversas circunstancias coyunturales.<sup>7</sup> Matriz de reelaboración que puede consistir en la presencia de un elemento sociocultural (un *habitus*?) que se impone inmediatamente a los sentidos. Hay un sistema estructurante, con dimensiones cognitivas y sensitivas que influyen en el proceso de gestación de significaciones y prácticas. Esta idea de “matriz” puede hacernos pensar en una especie de inmutabilidad o sobredeterminación estructural, sin embargo “matriz” incluye también la idea de creatividad histórica, un modo histórico crítico de existir, concreto, que va hacia situaciones domésticas y reales. De lo contrario otorgaríamos a la cultura popular una tendencia casi inevitable a repetirse a sí misma, y sus variaciones ingresarían en un rango de predictibilidad que no parece condecirse con la diversidad que la caracteriza. Es algo incorporado, propio, que tiene que ver con el estar, con la tierra, con los vínculos, con las necesidades compartidas, con los desafíos

---

<sup>7</sup> Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario* (México: Fondo de Cultura Económica, 1991).

comunes enfrentados. Pero que se recrea, se convierte, se reelabora en su estabilidad.

Es importante la dificultad que entraña, para nuestro tema, la crisis del mundo laboral y lo que se ha denominado "fin de la cultura del trabajo": La crisis del mercado laboral en los 80 y el problema de la desocupación en los 90 provoca mutaciones: giro de la idea de esfuerzo a la de fuerza. El esfuerzo implicó para las clases populares la posibilidad de ascenso, esfuerzo que hacía a *los hombres trabajadores respetables y a las mujeres madres honorables*. La fuerza, en cambio, pone el acento temporal en el presente, hay que sobrevivir, surge una cualidad moral al servicio de la urgencia. La fuerza surge ante lo que se impone con necesidad de reacción inmediata.

Por ello es ambigua la condenación, a la cultura popular, de cortoplacista. Esto, más bien, parece caracterizar a la cultura del trabajo allí donde no está garantizado el acceso a instituciones convencionales laborales que permitan una cierta estimación hacia delante (es, en cierto sentido, la exigencia de resistir ante lo inminente, si la *muerte* es cercana se intenta alejarla mediante una táctica inmediata, urgente. «En la sala de urgencias no se debate tranquilamente un tratamiento a largo plazo»<sup>8</sup>).

#### 4. Cristianismo y culturas

El cristianismo no es una cultura particular pero no existe sino inculturado. Su momento fundacional es situado sin embargo su universalización no conlleva la duplicación de la cultura en la que se encarnó como momento originario. Esta tensión hace que su realización cultural sea porosa y capaz de reconocer mutaciones culturales conservando su identidad.

---

<sup>8</sup> Cf. José Carlos Caamaño, «Aspectos de la cultura popular en la cultura urbana», *Teología* 103 (2010): 101-115.

Cultura y religión están emparentadas también por su definición. Recogiendo lo propuesto por Clifford Geertz podemos considerar a una religión como «1) Un sistema de símbolos que obra 2) para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres 3) formulando concepciones de un orden general de existencia y 4) revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que 5) los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único».<sup>9</sup> Cuando hablamos de religión popular sumamos a esta dinámica una explicitación de la diversidad y la capacidad de establecer una síntesis envolvente capaz de establecer un horizonte histórico común.<sup>10</sup>

Ahora, si por religión entendemos un conjunto institucionalizado de símbolos, por religiosidad comprendemos una experiencia, espontánea y canónica a la vez. Es una apropiación subjetiva que si es comunitaria poseerá las condiciones de la cultura en la que se desarrolla. En el caso de la religiosidad popular la experiencia religiosa y la cultural se tocan de un modo sintético, hasta el punto que determinadas culturas puedan tener a lo religioso como parte de su identidad común, no porque coincidan en una determinada religión (aunque también) sino porque comparten una determinada religiosidad. Aquí la porosidad es decisiva.

Me interesaría distinguir lo que Guardini ha llamado religiosidad de la mezcla de lo que llamamos religiosidad popular. Me detendré brevemente en algunas consideraciones de la obra *Religión y revelación*.<sup>11</sup>

Deseo resaltar aquello a lo que Guardini llama “religiosidad de la mezcla”: «los hechos de la historia de la salvación se disuelven en lo simbólico-metafísico, de tal modo que cesa la obligación de asentir a la fe... así se hace posible apropiarse de todas las posi-

---

<sup>9</sup> *La interpretación de las culturas* (España: Gedisa, 2006), 89.

<sup>10</sup> Cf. Documento de Aparecida, V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Discípulos y misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida*, 30. <https://www.celam.org/aparecida/Espanol.pdf> (último ingreso 10.10.2025)

<sup>11</sup> Romano Guardini, *Religión y revelación* (Madrid: Guadarrama, 1964), 166-170.

ciones religiosas sin llegar en ninguna parte a la seriedad de una auténtica distinción y decisión».<sup>12</sup> Un ejemplo que pondrá serán las logias modernas o los antiguos gnosticismos. Y luego de la descomposición medieval

«Las concepciones de la ciencia natural, entonces en sus inicios, y de la historiografía, dieron lugar a esa actitud racionalista que llamamos ilustración (...) De todo esto procede la religiosidad cultural europea, que va desde el deísmo racionalista hasta la mera convención. Especial importancia tiene para su origen el clasicismo alemán, en que se entrecruzan elementos de la Antigüedad, cristianos, idealistas en lo filosófico, patrióticos en lo político, y modernos en lo científico. Esta religiosidad ha ejercido un influjo especial sobre la burguesía elevada y el mundo oficial, sobre la Universidad, sobre la enseñanza superior y la burocracia. Su modo de ver se caracteriza por un carácter básico común de indeterminación y de falta de compromiso».<sup>13</sup>

Me interesaría entonces distinguir mezcla de porosidad. En la mezcla hay desfiguración, desidentificación, en la porosidad hay reconfiguración.

Si bien los análisis enciclopédicos acerca del cristianismo popular lo han tipificado como un fenómeno sincrético que proviene de una mezcla confusa e idolátrica la autoconciencia eclesial ha orientado en la última década su reflexión en otra dirección. El documento de la Comisión Teológica Internacional *El sensus fidei en la vida de la Iglesia* (resultado de las discusiones del período 2011-2014 de la CTI) nos recuerda que por el don del Espíritu Santo todos los bautizados poseen el carisma profético.<sup>14</sup> Esta experiencia, ciertamente personal, se inscribe en la dimensión eclesial de la vida del cristiano.<sup>15</sup> Dicha unidad de dimensiones, en la experiencia profética de los bautizados, requiere reconocer aspectos que le son inherentes: ellos son, según expresa el mismo documento, arrepentirse de las culpas, abrirse a la adoración del Dios vivo, disponerse al

12 Guardini, *Religión...*, 168.

13 Guardini, *Religión...*, 169.

14 Cf. Commissione Teologica Internazionale, *Il sensus fidei nella vita della Chiesa*, 1. [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_cti\\_20140610\\_sensus-fidei\\_it.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20140610_sensus-fidei_it.html) (último ingreso 17.10.2024).

15 CTI, *Il sensus fidei...*, 11.

conocimiento de la verdad de Dios, dar razón de la esperanza con el testimonio, confiar en Dios y vivir con responsabilidad nuestra fe.<sup>16</sup> De modo especial, esta dinámica, se verifica en lo que se ha llamado religiosidad popular, una sabiduría que «une, en un modo creativo, lo divino y lo humano, Cristo y María, el espíritu y el cuerpo, la comunión y la institución, la persona y la comunidad, la fe y la patria, la inteligencia y el sentimiento».<sup>17</sup> En esta experiencia popular se da la primera forma de inculturación de la fe, en ella el Espíritu expresa el sacerdocio santo de la comunidad de los creyentes. Es una forma de forma de vivir la fe que contribuye a «hacernos más conscientes de nuestra común condición de hijos de Dios y de nuestra común dignidad ante sus ojos»,<sup>18</sup> nos permite reconocer historias comunes,<sup>19</sup> dar testimonio de la confianza en una vida ultraterrena<sup>20</sup> y expresar festivamente nuestra fe en el misterio Pascual.<sup>21</sup> No es una «espiritualidad de masas» aunque se viva en una multitud,<sup>22</sup> en ella se verifica el primado de la acción de Espíritu y la «iniciativa gratuita de Dios».<sup>23</sup> El reconocimiento de la interacción entre el *sensus fidei* y la *religiosidad popular* pone ambas experiencias en una perspectiva dinámica, histórica, cultural y porosa. Hay entre ambas una perijóresis. En ella la cultura popular, porosa, rica en su permanente reconstrucción histórica, es la “materia histórica” del *sensus fidei*. Que posee la fe, o una fe, una orientación de sentido, de infinito. Esta tendencialidad y apropiación (como experiencia y contenido) es la “forma teológica”. Es significativo recordar aquí la afirmación de Francisco en *Evangelium gaudium* «la gracia supone la cultura, y el don de Dios se encarna en la cultura de quien lo recibe» (EG 115).<sup>24</sup>

16 Cf. CTI, *Il sensus fidei...*, 12, I-VI.

17 CTI, *Il sensus fidei...*, 108.

18 Documento de Aparecida, 43.

19 Documento de Aparecida, 38.

20 Documento de Aparecida, 93.

21 Documento de Aparecida, 99.

22 Cf. Documento de Aparecida, 261.

23 Cf. Documento de Aparecida, 263.

24 Francisco, *Exhortación Apostólica Evangelii Gaudium*, 115. [https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20131124\\_evangelii-gaudium.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html) (último ingreso 12.10.2025)

Dado esto, no podemos obviar la conflictividad que este encuentro supone y los choques acerca de las interpretaciones. Pareciera que el conflicto que no existe en el encuentro de la gracia con las culturas se desata en la interpretación y el discernimiento eclesial. Sin embargo, los sistemas fuertes y lo popular pueden convivir y desarrollar a la vez relaciones de identidad (lo popular reconoce en un sistema su pertenencia) y de creatividad (el sistema se nutre porosamente de elementos populares de los que muchas veces depende su supervivencia).

## 5. El cristianismo y su matriz popular

La religiosidad popular posee un ámbito de discernimiento comunitario que la constituye en su legitimidad. Este es un elemento originario del cristianismo debido a que su carácter comunitario, igualador, hace que el lugar de amalgamamiento de lo religioso no provenga de profetismos iluminados sino de trayectorias comunitarias e históricas. En su libro *El cristianismo primitivo como religión popular*,<sup>25</sup> Paulo Nogueira ofrece algunas consideraciones que pueden sernos de utilidad. No quiero aquí ingresar en la discusión acerca de la configuración del cristianismo primitivo, pero sí dar cuenta de su gran pluralidad lo que condujo, finalmente, no a un relato unificado, sino a la constitución de un "símbolo" común. Este símbolo no operaba coercitivamente sino plásticamente. Esto significa que esa diversidad se mantuvo móvil (incluso enriquecida por los pueblos bárbaros), más o menos hasta el siglo IX. Un dato de interés para nuestro tema es que, en el imperio romano la población, de unos 60 millones de habitantes, estaba constituida por las élites (1%) y los que estaban debajo de ellas (trabajadores cualificados y jornaleros) que nunca pertenecerían a ellas (por sangre, posesión de tierra). Su exclusión «estaba reforzada por prácticas culturales como

---

<sup>25</sup> Paulo Nogueira, *El cristianismo primitivo como religión popular* (Salamanca: Sígueme, 2019), 47-75.

el lenguaje, el vestido o los modos de comer, es decir, por el estilo de vida de las élites. Las diferencias sociales no solamente existían, sino que debían hacerse visibles».<sup>26</sup> El mismo autor recuerda que «el cristianismo se originó entre grupos de desposeídos de Palestina en los años 30 y 40 después de Cristo, aunque al finalizar el siglo I ya se había esparcido por varias partes del Imperio, en comunidades que habían sido fundadas igualmente entre grupos de desposeídos. No obstante, entre el momento de los orígenes y el de su primera expansión se dio una primera transformación, pues lo que fue un movimiento rural se convirtió en predominantemente urbano».<sup>27</sup> Siguiendo a Gurevich y a Toner el autor nos recuerda que 1) la cultura popular no busca coherencia ni tiene carácter sistemático 2) La cultura popular goza de una amplia circulación, aunque pueda verificarse su carácter contestatario no se circunscribe a este grupo y se encuentra en proceso de constante circularidad incluso con la cultura de las élites, aunque sean antagónicas en ciertos aspectos e intereses, la relación entre ambas no es dualista 3) Dado su carácter pragmático es más fácil estudiarla a nivel local 4) Es un espacio de disputas interna y externamente 5) Coexiste con la retórica de exclusividad de los grupos religiosos.<sup>28</sup> Este último aspecto podría presentar una objeción al encuentro de la cultura popular con el cristianismo concebido como “pueblo santo”, separado, como una alternativa a su sociedad.

Este dualismo interpretativo surge de una trasposición doctrinal al cristianismo primitivo, que tiene como centro una experiencia: participar de la vida de Cristo Resucitado. De modo que lo popular, con su carácter dinámico es el modo como un grupo se apropia de formas simbólicas. El mundo popular es capaz de ser transignificado, conservando originalidades identitarias a partir de una nueva experiencia de sentido. Precisamente dada la porosidad de la cultura popular se operó una reorientación simbólica, de la

<sup>26</sup> Nogueira, *El cristianismo primitivo...*, 49.

<sup>27</sup> Nogueira, *El cristianismo primitivo...*, 55.

<sup>28</sup> Nogueira, *El cristianismo primitivo...*, 59-61.

que la iconografía del cristianismo primitivo y antiguo dan amplio testimonio. Los mundos mágicos y domésticos del mundo antiguo encontrarán una nueva forma de orientación en una forma religiosa que sólo progresivamente adquirirá carácter sistémico. Para este último punto los conflictos doctrinales serán fundamentales, aunque no me explayaré en esto. Sólo quiero recordar que la constitución de narratividades teológicas mantuvo, a nivel del lenguaje, la dinámica porosa de las experiencias. De allí que pudieron asumirse, ampliándose en su contenido, expresiones provenientes de la filosofía, de las gnosis, y de diversos sistemas de pensamiento. Para ello es fundamental reconocer que la amplia gama cultural presente en el Antiguo Testamento será decisiva para la legitimidad de este proceso. De allí que quienes se oponen a este carácter poroso de las culturas religiosas se opondrán al mantenimiento del Primer Testamento como Escrituras Sagradas. Tal es el caso de Marción en el siglo II y Harnack, a principios del siglo XX. Este último considera que conservar el AT «como documento canónico del protestantismo es la consecuencia de una parálisis religiosa y eclesial».<sup>29</sup> Kant, en *La religión dentro de los límites de la razón pura* sostuvo que entre el judaísmo y el cristianismo hay sólo un vínculo de precedencia pero no interior y esencial. El Dios del AT no tiene nada que ver con el de Jesucristo. Este quiebre en la dinámica de la historia hace que sea entendido el título de su obra: la religión en los límites de la razón pura.<sup>30</sup>

En esta porosidad, sin embargo, se da una experiencia nueva. Hay una conducta nueva que encuentra su fundamento en lo que Pedro llama "la esperanza" (I Pe 3, 15). Esto da a los primeros cristianos una nueva forma de obrar que es entendida como comportamientos de extranjeros (I Pe 1, 1- 2, 11).<sup>31</sup> Es una "esperanza viva"

29 Ulrich Berges, *Las facetas oscuras del buen Dios. Las ambigüedades de la imagen divina de Yhwh vistas desde la historia de las religiones y la historia de la teología* (Buenos Aires: PPC-Asociación Bíblica Argentina, 2016), 54.

30 Berges, *Las facetas oscuras...*, 55.

31 Thomas Ruster, *El Dios falsificado. Una nueva teología desde la ruptura entre cristianismo y religión* (Salamanca: Madrid, 2011), 45-52.

(Cf. Te 1, 1-5b). Hay un nuevo anhelo. Un fundamento existencial nuevo e infinito que brota de la búsqueda de una experiencia que da esperanza. Panikkar recordará que «la desesperación es el rechazo de lo infinito y la asfixia en lo finito».<sup>32</sup> De allí que, para un cristiano -y podemos afirmarlo de lo religioso en general- esta porosidad reconfigura mundos simbólicos, conserva identidades y está orientada escatológicamente.

Me parece que expresa varios elementos transversales de esta colaboración una reflexión de Juan Carlos Scannone con la que deseo cerrar esta contribución: «el logos de la sabiduría popular (...) está referido a la dimensión numinosa del estar. Es un logos, pero religado; universal pero situado. Su reserva de sentido y su pertenencia raigal lo abren siempre a nuevas situaciones históricas y geoculturales, a nuevas manifestaciones de lo sagrado».<sup>33</sup>

## Bibliografía

Berges, Ulrich. *Las facetas oscuras del buen Dios. Las ambigüedades de la imagen divina de Yhwh vistas desde la historia de las religiones y la historia de la teología*. Buenos Aires: PPC-Asociación Bíblica Argentina, 2016.

Bourdieu, Pierre - de. Saint Martin, Monique. «Anatomie du gout». *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 5 (1976): 2-81.

Geertz, Clifford. *La interpretación de las culturas*. España: Gedisa, 2006.

Grignon, Claude - Passeron, Jean Claude. *Lo culto y lo popular: miserabilismo y populismo en la sociología y en la literatura*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1989.

---

<sup>32</sup> *La Trinidad. Una experiencia humana primordial* (Madrid: Siruela, 1989), 73.

<sup>33</sup> «Sabiduría popular y pensamiento especulativo» en Juan Carlos Scannone (ed.) *Sabiduría popular, símbolo y filosofía. Diálogo internacional en torno a una interpretación latinoamericana* (Buenos Aires: Guadalupe, 1984), 63.

- Gruzinski, Serge. *La colonización de lo imaginario*. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.
- Guardini, Romano. *Religión y revelación*. Madrid: Guadarrama, 1964.
- Nogueira, Paulo. *El cristianismo primitivo como religión popular*. Salamanca: Sígueme, 2019.
- Pannikar, Raimon. *La Trinidad. Una experiencia humana primordial*. Madrid: Siruela, 1989.
- Parker, Christian. *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Ruster, Thomas. *El Dios falsificado. Una nueva teología desde la ruptura entre cristianismo y religión*. Salamanca: Madrid, 2011.
- Semán, Pablo. *Bajo continuo, exploraciones descentradas sobre cultura popular y masiva* Buenos Aires; LEA, 2006.
- Scannone, Juan Carlos (ed.) *Sabiduría popular, símbolo y filosofía. Diálogo internacional en torno a una interpretación latinoamericana*. Buenos Aires: Guadalupe, 1984.
- Zubieta, Ana María (dir.), *Cultura popular y cultura de masas: conceptos, recorridos y polémicas*. Buenos Aires: Paidós, 2000.