

## Libertad y Religión

(A propósito de la obra de Rodolfo Kusch *Las religiones nativas*).

Nerva Bordas de Rojas Paz

Nunca como hoy, asediado de soledad, se impone recuperar lo sagrado como un medio para lograr la recomposición del hombre de nuestro tiempo, escindido e inmerso en la maraña tecnológica que él mismo ha urdido. El tema resulta crucial para una reflexión desde América, pues a través de él es factible marcar las diferencias con el Occidente moderno, haciendo transparente su propio perfil ontológico.

Nuestro examen pretende restablecer una instancia que ha sido tergiversada cuando no sepultada por el mundo occidental, en la confianza de que es recuperable desde América para el mundo, como lugar que no ha sido despojado del sentido profundo de lo humano y lo divino, abierta a la posibilidad de totalización.

Se convocan las fuerzas de lo sagrado orientadas a encontrarnos con lo fundante. Esta convocatoria es punto de coincidencia con un pensador argentino, maestro y amigo, don Rodolfo Kusch, a quien buscamos como compañía, enlazándolo a nuestra reflexión. A partir de la publicación de *Las religiones nativas*, editada *post mortem* y en cuya presentación tuve oportunidad de intervenir, surgió en mí la necesidad de analizar la relación entre la libertad y la religión que expresa una cultura, temática implícitamente contenida en el planteo de su obra. La problemática de los dioses en Kusch es recurrente y alienta gran aporte de su pensamiento.

Si en *Las religiones nativas* se acentúa la dialéctica entre la religión indígena y el cristianismo, en *Indios, porteños y dioses* o *De la mala vida porteña*, se afronta la experiencia religiosa del ciudadano, sobre todo del porteño, quien, más allá de su instalación en un complejo de institucionalizaciones, mantiene un diálogo permanente y por distintos medios con las fuerzas de lo sagrado.

Coincidimos con Kusch en la necesidad de poblar el mundo de dioses para “reformular todas las preguntas”. Según nos dice en *Indios, porteños y dioses*: “necesitamos renovar el sentido de nuestra realidad y nada mejor que apelar a una pura vida poblada de dioses”<sup>1</sup>.

Su propuesta es interpretar los símbolos religiosos en la inteligencia de que alrededor de ellos se estructura cada cultura. De ese modo, sitúa la reflexión en el diálogo de los pueblos con la transcendencia, advirtiendo los peligros de la complicidad con una razón absolutizada. Por ello inserta su análisis conectándolo de manera directa con la capacidad productora de símbolos propia de los pueblos como sujetos plurales.

El análisis de Kusch en su libro sobre las religiones nativas toma como punto de partida el examen de la experiencia en el altiplano, ya sea la precolombina o la actual, y la pone en relación con dos expresiones del cristianismo: la originaria, que ha preservado su inmediatez y la ya institucionalizada. Entiendo que esta obra es un paso fundamental a partir del cual se nos abre una realidad para este continente mestizo, de carácter muy complejo, que excede la limitación a quedarse en lo indígena o cristiano sin más, para penetrar la zona de confluencia de ambos, de cuya composición ha surgido una experiencia peculiar y nueva de lo religioso que pone al descubierto un tema capital: la creatividad popular.

A través de lo religioso –uno de los elementos estructurantes del ser– va emergiendo lo más propio de nuestro continente y se va develando el transfondo de nuestra identidad, porque representa la metáfora que los pueblos crean al definir un modo de interpretación que tiene carácter colectivo.

Mi intento no es glosar el texto de Kusch, sino profundizar un tema subyacente: el diálogo de libertad y religión, haciendo visible su carácter de fundantes culturales. Desde la religión la libertad supera una comprensión que la ciñe a ser mera facultad de opción, reduciéndola a mero capricho particular, para hacerla realidad como transcendencia, con lo cual abandona lo individual, integra la categorización de los pueblos y se vuelve cultura.

La experiencia religiosa puede ser leída en términos generales como algo positivo o negativo, como afirmación o negación de la libertad. En el primer caso, la afirmación de la libertad se liga a un obrar que atiende a un contexto exterior con el que debe armonizar para crecer; hace de la experiencia de libertad algo real, exteriorizándose como un llamado a trascenderse a sí misma, integrándose con lo divino, lo social, la naturaleza para alcanzar aquella máxima posibilidad que sola y aislada no logra. Puede hablarse de un movimiento de correspondencias entre el hombre y el mundo circundante. En el segundo caso, negar la experiencia religiosa concibiéndola como un obstáculo a la libertad, es reducirla a lo particular, y afirmar una libertad desde un en sí absolutizado, que niega todo referente externo al vivirlo como límite. Ello nos sitúa frente a un obrar que se cierra sobre sí mismo, autojustificándose, sin posibilidad de una transcendencia que lo agrande en el respeto con lo otro; representa una lectura unívoca al sustentarse en una decisión particular. La cultura como libertad realizada se modela en el encuentro común, desatendiendo caprichos individuales; es resultado de un actuar que asocia y no aísla.

Analizaré tres experiencias de la libertad que se abren a tres modos de compromiso del hombre con su medio. Las dos primeras están presentes en los modos religiosos que Kusch plantea referidos al indígena o al cristiano en tanto que la tercera se refiere al descreído hombre moderno que ha desalojado los dioses ya negándolos, ya remitiéndolos al reino de los ciclos.

Serán consideradas bajo la denominación respectiva de Libertad de pertenencia y perfección; Libertad cristiana y Libertad solitaria y del entendimiento. Finalmente se sitúa la cuestión en la experiencia americana, donde aparecen los tres modos de la libertad referenciándose. Se atiende al obrar espontáneo de los pueblos, más allá de las coacciones externas, donde la sustancia real ética del conjunto compone y homogeneiza tendencias extremas.

## I- Modos de la libertad

### 1.- Libertad de pertenencia y perfección

Este modo de la libertad está vigente en la práctica de lo religioso propia de una comprensión mítica de la realidad. Se trata de un modo que se sustenta dentro de un mundo habitado por lo divino y regido por lo sagrado.

Nos hacemos cargo de que hablar de libertad en una estructura mítica o religiosa puede aparecer como un contrasentido si es que se acepta como único válido el concepto de libertad moderna, limitada a la posibilidad de elección o espontaneidad. Nuestro análisis busca superar y enriquecer el concepto para reubicarlo en un plano que lo comprenda culturalmente asociado a un modo espacio-temporal de interpretación. Por ello ligamos la libertad de manera inmediata al obrar del hombre concentrando la atención en el comportamiento que revela el grado de integración con lo otro de sí donde no queda limitado a decisiones privadas, sino enmarcado en una respuesta con vigencia cultural. Esto significa no detenerse en un hacer desgajado de su ámbito, inserto amnésicamente en el mundo operando desde la nada, sino que es explicado atendiendo a la manera de relacionarse con dicho ámbito. Allí se define un modo de la libertad en consonancia con aquélla.

Vincular la conciencia mítica con la libertad implica redimensionar esta última a partir de la experiencia real de los pueblos, quienes como conjunto dan vida a su interpretación del mundo, dentro del cual actúa el sujeto individual, integrado a esa estructura de comprensión. Ésta es la dimensión en que se dice lo sagrado. Preguntarse de qué manera el hombre es libre, implica preguntarse sobre su comportamiento en correspondencia con aquello que lo trasciende, dentro de lo cual subyace el "cómo este pueblo entiende el mundo".

En este contexto abordamos la libertad en una cultura mítica. En ella el actuar humano va dirigido a reiterar la acción inaugural de los dioses acaecida *in illo tempore*; a través de tal reiteración aquélla es vivida como un eterno

presente. De ese modo y al mismo tiempo, la acción busca la perfección. El obrar es tanto más libre cuanto más cerca está de la paradigmática acción divina; el comportamiento del hombre se inclina necesariamente a ello. Asimismo, no puede alcanzarlo solo, sino en tanto pertenece al grupo que los dioses amparan. Aislado vive en la impotencia y en la esclavitud. Desamparado o desprotegido por los dioses se desintegra sin encontrar su posibilidad de ser. Es libre al actuar inclinado a la perfección y en compañía de los dioses, de los otros hombres, del mundo en general. Participa de una experiencia cósmica. La gravedad de la pena del exilio tiene sustento en esta interpretación. La acción individual debe ser leída en este contexto, alejada de la experiencia moderna con otro entendimiento de lo individual.

De este modo lo caracteriza Gusdorf cuando expresa: "Lo individual, el elemento, jamás es tomado aparte, sino en situación dentro del conjunto de lo vivido. Tiene el sentimiento de participaciones entre sí mismo y tales o cuales seres u objetos circundantes, de la naturaleza o de la sobrenaturaleza, con los cuales entra en contacto"<sup>2</sup>.

No se trata de comprenderlo en una masificación que lo desnaturaliza, sino de interpretar su acción individual moviéndose en el nivel de la participación, porque otro es el concepto de libertad sobre la que se sustenta. En este sentido, el autor citado expresa que "así como el mito define de manera transcendental los principales trazos del paisaje, también proporciona una determinada ontología a cada personalidad. La participación no se realiza sólo en una dimensión horizontal, es decir, de cada cual con los otros y con el mundo, interviene también como referencia vertical, como arraigo del hombre en los seres y realidades arquetípicas y originales"<sup>3</sup>.

El mundo está pleno de dioses: están junto a los gobernantes, en la comunidad, en la calle, pueblan el espacio y el tiempo; viven en una piedra, una planta, un objeto. El hombre es centro de interpretación que religa este mundo con el de los dioses, buscando la coherencia que totalice un universo escindido.

En *Indios, porteños y dioses* Kusch pone de relieve el sentido de la “calle” para el indio, que es profundamente significativo. Salir a la calle significa “persistir en la creación divina”, permanecer en el abrigo de los dioses; allí están los símbolos mágicos leídos por todos; es un lugar más sagrado que el hogar. Dice este autor: “era en parte el hogar del Inca quien como representante de la divinidad disponía de todo el imperio y también de la calle”<sup>4</sup>. La vivencia actual es diametralmente opuesta: en un mundo sin dioses, en una realidad cientifizada, la calle ofrece todos los peligros.

Van der Leeuw caracteriza la cuestión del siguiente modo: “El hombre primitivo no se compone de una serie de seres que ocupan cada uno su lugar; que, en consecuencia, se excluirían unos a los otros y que, para señalarlos, sería necesario contar; ese mundo se compone de seres que participan unos de otros, seres que se interpenetran”<sup>5</sup>.

Concluimos con Gusdorf afirmando que “todas las satisfacciones del pensamiento y del arte, todas las conquistas de la técnica no restituirán esta armonía única del hombre con la integración de lo real, que es privilegio de la conciencia mítica”<sup>6</sup>.

De este modo se ejerce una libertad como perfección y participación. La acción se lee en una textura que compromete a todos.

## 2- Libertad cristiana

El hombre cristiano adquiere plenificación y sentido en la medida en que pertenece al pueblo de Dios, tendiendo su obrar hacia la perfección. Dentro de esas de terminaciones alcanza el grado máximo de libertad. Estamos también dentro de la libertad de pertenencia y perfección. Profundizando esta última, presenta una diferencia de enorme significación: el cristianismo hace realidad el concepto de persona. Ello significa que la libertad se estructura sobre la base de la individualidad de un sujeto que se asume como conciencia de sí, responsable

de sus actos. Este concepto debe ser comprendido en su exacta dimensión: no se trata de una individualidad absolutizada sino que, al ser de pertenencia y perfección, tiene referentes externos con los que debe armonizar, que enmarcan su obrar, distanciándose de ese modo del concepto moderno. Llegar a la noción de persona necesitó de un largo camino histórico que debió dejar atrás la libertad trágica del mundo griego, dentro de la cual el obrar vivió tensionado entre la ley humana y la ley divina (Antígona). Fue un paso previo a asumir la vida como creación personal.

Aparece en germen en el pensamiento socrático: "Sócrates aparece... como el hombre de la soledad y de la duda, el hombre del libre examen, que pone fin al incontestado reino de la representaciones colectivas".<sup>7</sup> Luego recibe el aporte del mundo hebreo, de cuya síntesis emerge esta libertad cristiana que destaca la categoría de responsabilidad y culpa personal, sustentando un obrar ético y moral, amparado en la autoridad de Dios Padre único. Lo propio de ella, y en esto reside su particularidad, es que tal obrar es referido al pueblo y a Dios; no es un actuar arbitrario desgajado del conjunto privilegiando un querer personal, sino que permanece arraigada conformándose a un plan divino, respetando la autoridad y la jerarquía. Tiene la virtud de ser libertad ontológica, lo cual la lleva a ser artífice de su propio destino; decide pertenecer o no a Dios, ser fiel o infiel, con lo cual asume su salvación y un vivir libre o esclavo del demonio o del mal, según su arbitrio. Sin embargo, su libertad es sólo libertad para el bien.

Como se ve, están dadas las dos categorías señaladas al comienzo: pertenencia, pues ser libre exige pertenecer al pueblo de Dios, y perfección, como tendencia de un obrar que la destina al encuentro con Dios en términos de beatitud y felicidad. La libertad cristiana es superación de libre albedrío, facultad de segundo grado, posibilidad de optar entre lo bueno y lo malo y hacer factible el mal. Para alcanzar la libertad suprema y fundante el hombre debe obrar en el bien, de acuerdo con Dios y tendiendo a la perfección.

Así lo enseña Gilson en la *Introducción al pensamiento de San Agustín*:

"Libertad es el buen uso del libre albedrío"<sup>8</sup>. Lo cual significa que la

libertad no es albedrío, sino coincidencia del obrar en el bien. Es un estado de bienaventuranza que impide entrar en el pecado. De igual modo para Santo Tomás la libertad es acción, en tanto que el libre albedrío es facultad, o sea, mera posibilidad de elegir entre lo bueno o lo malo; no es hábito ni acto.

Esta libertad se da en términos de transcendencia hacia Dios y apertura hacia lo circundante, proponiendo un hombre que no está solo: lo acompañan Dios, el prójimo, la naturaleza, su sí mismo como conciencia libre. Se esclaviza en el mal y la imperfección.

Este análisis se inserta en la experiencia originaria del cristianismo, sin entrar en las formulaciones posteriores que bifurcan el concepto hacia un mundo católico o protestante. Por ejemplo, consideramos que en ésta última se abren las puertas a la noción de libertad moderna sin inserción en América.

### **3- Libertad solitaria y del entendimiento**

Si la libertad cristiana, antecedente inmediato del mundo moderno, trae como elaboración el concepto de persona que ha significado el advenimiento de una conciencia libre y responsable edificada sobre la dignidad del hombre, la experiencia que de ella hace el mundo moderno, sobrevalorando la idea de individuo cerrado en su razón onnipotente y constructora, la conduce a la más aguda de las deshumanizaciones, condenando al hombre, a los pueblos y a los dioses a la marginalidad.

Pasamos a considerar el modo de la libertad que llamamos solitaria –queda reclusa en una subjetividad formal– y del entendimiento –es producida por una racionalidad abstracta incapaz de salir de ella hacia dimensiones más profundas–. El término entendimiento evoca, asimismo, el concepto hegeliano por oposición a la razón especulativa.

La libertad es aquí comprendida como posibilidad de comienzo absoluto, espontaneidad que puede iniciar una serie causal sin que nadie lo determine



con anterioridad. Se abstrae de toda determinación anterior a ella misma; vive en la autosuficiencia del poder. Ella es también su perfección; no hay modelos exteriores, pues se ha vuelto su constructora.

En tanto comienzo absoluto o espontaneidad pura, se desliga de un pasado que niega y de todo otro elemento que interpreta como atadura y límite. No hay transcendencia: se ha convertido en Dios.

Kusch lo expresa en *Indios, porteños y dioses*: "Antes los dioses nos creaban a nosotros; ahora nosotros somos los dioses".<sup>9</sup>

En el ejercicio de este tipo de libertad, el hombre occidental moderno ha perdido toda compañía y se ha vuelto esclavo de su racionalidad. Como consecuencia, se ha perdido el hombre en su integralidad; se han perdido los pueblos como determinaciones ontológicas de lo humano, pasando a ser una decisión contractual voluntaria y libre de cada particularidad. Los dioses son desalojados y la naturaleza dominada y sometida a expoliación. Su soledad es absoluta.

Este es el concepto sobre el que se institucionalizan los pueblos como estados modernos. América es sometida contradiciendo su propio concepto.

"El mundo nuestro ya no cree en los dioses porque cree en la libertad", dice Kusch. Negado lo exterior, la define el egoísmo y la limitación. Lo otro no es compañía sin límite con el que hay que negociar o al que hay que anular para sobrevivir. Se vive en términos de negocio e intereses. La administración de esos límites queda a cargo del derecho, que se ha desprendido de la moral y ya no es creación de los pueblos, sino de un Estado abstracto. Impone sus normas coactivamente con miras a la protección de los intereses.

Es importante la distinción que hace Kusch entre lo que "Dios quiere" y lo que "yo quiero". Allí se delimita el concepto de soledad. Kierkegaard se preguntaba

por aquello que “Dios quiere de mí” como camino del saber. El hombre moderno absolutiza el “yo quiero”. Su libertad es de elección, de capricho. Así planteada se vuelve violencia y terror. Su arbitrariedad nace frente a su decisión de hacerse incompatible con lo otro de sí. De este modo, la libertad no deviene cultura, porque es asumida como dominio del más fuerte, detentada desde el poder y encerrada en la individualidad de la moral.

## II- Planteo en América

Los tres modos de la libertad que se dejan expuestos son los que penetran el ser americano; lo hacen de diferente manera. Los dos primeros, sostenidos en una comprensión religiosa, entran en composición. El tercero, que es posterior, resulta resistido al no tener puntos de contacto en común que abran al diálogo. Dentro de este contexto, están dados elementos sustanciales para una comprensión de la ontología americana.

El encuentro está signado por la conquista y el sometimiento; está cargado de violencia e imposición. La religión cristiana desaloja los dioses locales, pero éstos quedan ejerciendo presión desde las tinieblas. En este punto América experimenta una de sus mayores ambigüedades: al mismo tiempo que resiste asimila. De manera tal que, más allá de las radicalizaciones aún persistentes y señaladas por Kusch en algunos ejemplos, ambas vertientes entran de manera generalizada a realizar síntesis internas, productoras de núcleos originarios que se presentan al pensamiento como centros de atención ineludible. Ello es así por ser tales centros fundadores del modo de comprensión americano, significando la superación de las polarizaciones irreductibles para resolverse en la mezcla.

Octavio Paz expresa: “...la religión de los indios como la de casi todo el pueblo mejicano, era una mezcla de las nuevas y las antiguas creencias. No podía ser de otro modo pues el catolicismo fue una religión impuesta. Esta circunstancia de la más alta trascendencia desde otro punto de vista, carecía de interés inmediato para los nuevos creyentes. Lo esencial era que sus relaciones

sociales, humanas y religiosas con el mundo circundante y con lo sagrado se habían restablecido” y, agrega, “En muchos casos el catolicismo sólo recubre las antiguas creencias cosmogónicas”<sup>10</sup>.

Las culturas se desarrollan atendiendo a un modo particular de concebir lo sagrado que define al mismo tiempo el ejercicio de la libertad que funda la acción. Al señalar Kusch cómo “cada cultura tiene como centro seminal la estructura peculiar de una religión lo cual involucra no sólo distintos tipos de rituales sino que también condiciona distintos tipos de conducta que nunca son comprendidas desde la cultura antagónica”<sup>11</sup>, nos lleva a la convicción de que, en América, el problema medular está en saber captar ese centro seminal que ya no se concentra en las oposiciones iniciales, sino que toma una nueva configuración cuando las trasciende.

*Las religiones nativas* representa un paso importante para precisar cada una de las vertientes que están en el origen, pues abre a posibilidades de comprensión de este continente mestizo. A partir de ella es necesario prestar atención privilegiada a la tarea que los pueblos realizan en silencio, éticamente, dando vida a sus núcleos interiores.

Kusch muestra las diferencias entre ambas religiones: rituales y sacerdotes marcan pautas culturales diferentes. La distancia que media entre el brujo y el sacerdote demuestra como los viejos dioses siguen vigentes. Pone el acento en el descrédito en que cae un ejercicio ortodoxo del cristianismo que no es capaz de asumir la comprensión local de lo divino. Su reflexión se maneja caracterizando al tiempo que comparando los caracteres propios en que se fundan como sujetos autónomos. Por ello dice que “la religión cristiana pertenece a un tipo de cultura y la nativa a otro”<sup>12</sup>.

Estas diferencias de enorme importancia se instalan, sin embargo, en un fondo común desde el cual es posible saltarlas para concretar un modo originario. El hecho de la imposición por la fuerza y de la persistencia de los viejos dioses

no ha significado anular toda posibilidad de encuentro. Otras imposiciones resultaron estériles aun frente a fuertes coacciones y continúan resistidas y rechazadas –por ejemplo la inserción en una cosmovisión moderna–. La religión, en cambio, maduró como recreación y expresa una síntesis auténtica.

Nuestra caracterización de los puntos 1 y 2 intenta esclarecer el plano de las semejanzas. En ambos casos lo común está dado por la coincidencia que supone un obrar fundado en la libertad de pertenencia y perfección, en los términos antes expuestos. Los rituales diversos o empecinamientos sacerdotales no pueden oscurecer ese fondo de verdad que los pueblos experimentan espontáneamente cuando hay puntos en común para el acercamiento.

Octavio Paz hace ver el papel que cumplió la religión cristiana en su momento y que está implicado en lo que posibilita la síntesis: se olvida con frecuencia que pertenecer a la fe católica significaba encontrar un lugar en el Cosmos. "La huida de los dioses y la muerte de los jefes habían dejado al indígena en una soledad tan completa como difícil de imaginar para un hombre moderno. El catolicismo le hace reanudar sus lazos con el mundo y el transmundo. Devuelve sentido a su presencia en la tierra, alimenta sus esperanzas y justifica su vida y su muerte"<sup>13</sup>.

Esta otra afirmación también muestra cómo los viejos dioses no han sido negados, sino que continúan vigentes alterando la ortodoxia de la religión impuesta: "...es visible la superposición religiosa y la presencia imborrable de los mitos indígenas. Antes del nacimiento de Cristo, el sol –ojo de Dios– no calienta"<sup>14</sup>.

Las diferencias de una y otra invitan a penetrar una identidad que necesita dialogar consigo misma. "La persistencia del mito precortesiano –dice O. Paz– subraya la diferencia entre la comprensión cristiana y la indígena. Cristo salva al mundo porque nos redime y lava la mancha del pecado original. Quetzalcoatl no es tanto un Dios redentor como recreador. La noción de pecado para los indios está todavía ligada a la idea de salud y enfermedad personal social, y cósmica;

para el cristiano, se trata de salvar el alma individual desprendida del grupo y del cuerpo. El cristiano condena al mundo, el indio sólo concibe la salvación personal como parte de la del cosmos y de la sociedad”<sup>15</sup>.

La relación de lo sagrado propia de América está tamizada por ambas vertientes. Reitero mi tesis central que obliga a salir de las posturas irreductibles acompañando la decisión de los pueblos que hacen su propia síntesis. Ella no es homogénea; abarca grados y niveles diferentes que responden a distintas vivencias y que deben ser respetadas en su particularidad. La situación cambia en zonas donde el mestizaje mantiene una fuerte influencia indígena de aquellas otras con ninguna o escasa influencia de dioses locales. Pero en ambos casos se dan procesos de síntesis definiendo un obrar y conformando un sentido de la libertad.

Sin pretender una afirmación libre de objeciones, nuestro tiempo testimonia una América que se debate entre lo religioso y lo racional, tensionando su posibilidad de crecimiento. De una parte define una interioridad que guarda con lo sagrado una estrecha vinculación, sustentando una libertad que tiende a la participación y a la coherencia con el orden natural y sobrenatural. De otra parte se enfrenta a la interpretación de un mundo construido sobre los parámetros de una libertad moderna racionalizante que desaloja lo que no es ella misma, haciendo la experiencia de un individualismo dogmatizado con la que no tiene punto alguno de coincidencia. Esta última es la que ha servido de modelo a la institucionalización política sometiendo a sus naciones a una comprensión del mundo opuesta a su núcleo ético. La oposición entre ellas es fuerte y resistida por los pueblos. De ese modo la presión las desestructura, desorienta e impide un crecimiento legitimado éticamente.

Kusch expresa en tal sentido: “...no hay instituciones religiosas ni científicas que puedan adivinar lo que debe pasar por aquí” (...) “Pensemos que esto lo atestiguan trescientos cincuenta años de evangelización que terminaron en un total sincretismo religioso, que desde hace ciento cincuenta años se quiere

imponer ideas democráticas modeladas a la francesa y que eso no resultó, y que ahora se quieren imponer métodos yanquis o canadienses, que es lo mismo, que tampoco resulta" (...) "El hombre americano en general, termina por aparecer detrás de esas instituciones para mofarse de ellas"<sup>16</sup>.

América vive dualmente, ambiguamente. Sus pueblos son creadores originarios negados y desconocidos en su producción. La experiencia de lo religioso se concreta por un lado en la llamada "religiosidad popular" y por el otro en la "religión institucionalizada". En ambos casos se está frente a raíces profundamente creyentes sustentando una libertad que se trasciende, abierta y expansiva. Pese a ello, es institucionalizada sobre la base de una libertad moderna que responde a un Estado liberal y abstracto.

La realidad intrínseca de América permite afirmarla como el lugar donde aún es posible que el hombre reanude el diálogo perdido superando la sobresaturación racional del hombre moderno condenado a la intranscendencia. No lo logrará a partir de una institucionalización liberal.

Cada sociedad, cada grupo humano construye su poema referencial como núcleo constitutivo del que emanan los símbolos que la identifican. Ese poema media lo sagrado y lo humano. América recrea su poema en términos de religiosidad y de imaginación y en defensa del mismo viene resistiendo los ataques que la desnaturalizan. En esa resistencia debate su posibilidad de ser. Religión y lengua median el poema en el que se hace realidad su voluntad de cómo habitar el mundo; desde allí busca equilibrar lo fasto y lo nefasto, eje central de lo religioso. Desde allí libertad y religión se vinculan con la sabiduría tratando de recuperar el juego de correspondencias que ha quedado roto frente al anquilosamiento racional.

## Notas

- <sup>1</sup> R. Kusch, *Indios, porteños y dioses*, Ed. Silcograf, p. 9.
- <sup>2</sup> G. Gusdorf, *Mito y Metafísica*, Nova, Bs. As., 1960, p. 44.
- <sup>3</sup> G. Gusdorf, o.c. p. 94.
- <sup>4</sup> R. Kusch, *Indios porteños y dioses*. Ed. Stilcograf, 1966, p. 26.
- <sup>5</sup> G. Van der Leeuw, *L'homme primitif et la religion*, PUF, 1940, p. 45.
- <sup>6</sup> G. Gusdorf, o.c., p. 50.
- <sup>7</sup> G. Gusdorf, o.c, p. 130.
- <sup>8</sup> E. Gilson, *Introd. al pensam. de S. Agustín*, p. 212.
- <sup>9</sup> K. Kusch, *Indios porteños y dioses*, p. 72.
- <sup>10</sup> O. Paz, *El laberinto de la soledad*, F.C.E., 1970, pp. 93 y 97
- <sup>11</sup> R. Kusch, *Las religiones nativas*, p. 31.
- <sup>12</sup> R. Kusch, *Las religiones nativas*, p. 30.
- <sup>13</sup> O. Paz, *El laberinto de la soledad*, F.C.E., 1970, p. 92
- <sup>14</sup> *Ibid.* p. 96
- <sup>15</sup> *Ibid.* p. 97
- <sup>16</sup> R. Kusch, *Las religiones nativas*, pp. 43 y 44.