

ideas para una valoración teológico-pastoral de la religiosidad popular

Conviene esclarecer desde el principio lo que entiendo por los distintos términos que componen el título del presente escrito, y delimitar el objetivo que me propongo.

I. Precisiones terminológicas

1. *Religiosidad*: Parto de la distinción conocida entre "fe" y "religiosidad". Por "fe" entiendo (en este caso hablo de fe cristiana) la actitud por la que el hombre acoge la Revelación (autodonación) de Dios en Jesucristo y se compromete con El y con el mundo que El trae.

"Religiosidad" indica en este trabajo la actitud y los actos por los que el hombre, que percibe el Misterio, lo vive y lo expresa por mediaciones humanas variadas.

Esta definición supone la distinción, a mi parecer básica, entre lo sagrado y lo sacral, que hoy se abre paso y que ha expuesto magistralmente MARTIN VELASCO en varias de sus obras (1). *Lo sagrado* es el ámbito del Misterio en sí mismo, que el hombre intenta torpemente describir o rastrear a par-

tir de su experiencia de El. *Lo sacral* es la multitud de mediaciones variadas (objetos, personas, actos...) por las que el hombre puede percibir y expresar su relación con el Misterio desde la esencial referencia a El que en sí mismo posee.

Ambos aspectos componen la realidad total de la religiosidad, ese nivel de experiencia específico que se da en el hombre religioso, por el que percibe la realidad de un modo diferente, como la percibe diferente el que tiene el "sentido" del arte.

La religiosidad se da en todas las religiones y su concepto es más amplio que el de la fe cristiana. Sin embargo, también se da en ésta, y entonces se habla de la religiosidad de la fe cristiana, en cuanto que en ésta se da una peculiar forma de percibir y expresar la relación con el Misterio.

Por supuesto que al hablar de estas distinciones señalamos *aspectos diferentes* que en la realidad no tienen por qué estar separados u opuestos, antes al contrario, como aparecerá por la exposición.

Analizar las leyes de la auténtica religiosidad y a su luz examinar la religiosidad popular será uno de los objetivos del presente artículo, como luego veremos.

2. *Religiosidad popular*: A partir de los trabajos de Segundo GALILEA, MARTIN VELASCO, A. BUNTIG, M. M. MARZAL, R. PANNET, hay hoy día todo un análisis de los diversos sentidos en que se puede emplear el término (2).

MARTIN VELASCO ha distinguido entre "religiosidad popular tradicional" y "religiosidad popularizada" (3).

Religiosidad popular tradicional: El conjunto de mediaciones y expresiones religiosas nacidas del genio y la entraña del pueblo no culto, según sus modos tradicionales típicos de cada agrupación y transmitidos de generación en generación. Ejemplos de ello son peregrinaciones, romerías, algunas procesiones..., que responden más que a la organización por las élites a la espontaneidad popular.

Religiosidad popularizada: El conjunto de mediaciones y expresiones religiosas que, procedentes de las expresiones *cultas* de la religión, han sido adaptadas por las élites para su inteligencia por el pueblo (catecismos, novenas, etc.). No surgen de la entraña y la inventiva popular, como la anterior, pero han sido adoptadas por él.

Catolicismo popular: El conjunto de las mediaciones religiosas que se dan en aquellos pueblos donde los gestos del catolicismo han llegado a ser como canales espontáneos de sus vivencias religiosas (4). Suele ser resultante de la mezcla de las dos realidades anteriores.

Religiosidad "para el pueblo": Todas estas nociones responden a una idea común: se analiza la religión "del pueblo", es decir, los modos como se ha expresado y se

expresa, y las leyes a las que responde.

Pero se puede y se debe hablar de "religiosidad popular" en otro sentido, a saber, como aquella religiosidad que es "para el pueblo". Se entiende aquí "pueblo" —como lo vamos a entender en todo este artículo— en sentido histórico actual, como la gran masa de la gente que —en contraposición a los que mandan o "representan" algo en la sociedad— carece de influencia, de poder, de privilegios, de capacidad de decisión en la sociedad. Son los que no tienen, los "pobres", los manejados. Fundamentalmente, la clase obrera, urbana y campesina, y todos los que se asemejan. Un pueblo que o ya está "concienciado" o vive en un mundo moderno que cada vez lo sumergirá más en su conciencia de "ser pueblo", de sus posibilidades, de su llamada histórica a "ser" y a decidir, y de su lucha para todo ello.

Hablamos, pues, de religiosidad "para el pueblo". Así como en la religiosidad del pueblo se subraya el elemento analítico, que examina la religiosidad que *existe hoy* en el pueblo, aquí se introduce un elemento pastoral, una intencionalidad de *búsqueda del camino* que sea más apto para la expresión religiosa del pueblo de hoy, dadas sus circunstancias actuales.

3. "Valoración": Al intentar una "valoración" de la religiosidad popular, se pueden pensar tantas valoraciones cuantos sean los valores desde los que se juzga, o según sean las intencionalidades con que se juzga.

En cuanto a los valores, es diferente juzgar el fenómeno de la religiosidad popular desde la perspectiva del estudio antropológico que desde la perspectiva de la fe. En cuanto a la intencionalidad, no es lo mismo analizarlo para establecer unas constantes psicológi-

cas o antropológicas, con un marcado carácter "estudioso"; que examinarla *para transformarla*, con una finalidad de praxis, pastoral.

II. Objetivos del estudio

Delimitados así los términos, hay que fijar el objetivo de este estudio.

Quisiera fundamentalmente preguntar acerca de la religiosidad popular entendida como "religiosidad *para* el pueblo". El objeto *directo* del estudio no es, pues, conocer y juzgar los modelos existentes (religiosidad popular, popularizada o catolicismo popular); sino delinear el modelo a intentar. Eso sí, para ello es sumamente importante el estudio y juicio de los modelos anteriores.

Lógicamente, la valoración que busco es la valoración pastoral, o en orden a la praxis, desde una intencionalidad pastoral. Pretendo investigar *cómo debe ser* la religiosidad que, adaptándose a las características del pueblo, le haga posible al mismo tiempo captar y vivir el mensaje auténtico de la fe cristiana y la ejecución de la misión histórica que el pueblo tiene hoy.

Pero el objetivo que me propongo no es delinear *ya* esas características, sino algo más modesto: indicar cuáles deben ser los grandes criterios o capítulos de criterios para establecer esos rasgos característicos.

En este sentido quisiera aportar algo sobre *cómo debe ser* o *cómo debe hacerse* la valoración; no aportar *los resultados* de la valoración hecha. Aunque indudablemente, al resaltar con ejemplos las afirmaciones que hacemos, ya se van delineando unos ciertos rasgos.

III. Valoración

Valorar una religiosidad cristiana para el pueblo es juzgar qué tipo de religiosidad debe darse para que este pueblo, con sus características históricas, viva el mensaje auténtico de la fe cristiana y su misión.

Los criterios de valor, por tanto, dependen de una imagen *global* de hombre y de pueblo, que está compuesta por variadas vertientes, componente cada una de un criterio. Cada uno de éstos es complementario respecto de los demás.

La realidad a juzgar ofrece las siguientes vertientes o componentes: 1. *La religiosidad*, como mundo de lo sagrado y lo sacral, estudiado por la fenomenología religiosa; 2. *La fe cristiana*, estudiado por la teología, como exposición coherente de la revelación y la fe; 3. *El pueblo*, estudiado por la antropología y ciencias psicológicas y sociales.

Nos encontramos, por tanto, con varios criterios de valoración que formarían entre todos la valoración global que buscamos: el *criterio fenomenológico religioso*, el *criterio teológico*, el *criterio antropológico cultural* (histórico, psicológico, social).

Explicitemos algo cómo procedería la valoración desde estos criterios.

1. Valoración fenomenológico-religiosa:

La ciencia de la fenomenología de la religión llega a conclusiones suficientemente claras sobre las características de la manifestación del Misterio y de las formas expresivas del mismo que sean auténticas.

A la hora, por tanto, de delinear los rasgos de una auténtica "religiosidad para el pueblo", *nunca podemos construirlos en contra de*

esas características fundamentales. Y a la hora de examinar los cauces actualmente existentes, para ver si servirían, hemos de estudiar si se corresponden con esas características, y si se pueden llamar, por tanto, auténticas manifestaciones religiosas.

En palabras de un gran fenomenólogo de la religión, MARTIN VELASCO, el Misterio aparece como “la realidad totalmente otra en relación con todo lo mundano, absolutamente superior al hombre en su ser, en su valor y en su dignidad, que le concierne incondicionalmente y exige de él una respuesta activa y personal” (5). Densa descripción que encierra una gran riqueza.

Y al hablar de las “formas expresivas” del Misterio, o “sacralidades” —segundo elemento que, con el Misterio, compone la religiosidad— las va describiendo como las innumerables realidades de todo género en que, dada la condición del hombre, se ha ido haciendo presente el Misterio. Acerca de ellas va estableciendo las siguientes conclusiones: 1) Son necesarias estas mediaciones para la vivencia del Misterio, dada la necesidad de expresividad. 2) Pero siempre relativizadas; por ello han de ser siempre “recreadas”. 3) Tienen el permanente peligro de formar un mundo aparte, siendo así que la religión no lo es, sino una forma distinta, “extática”, de vivir la realidad. 4) Su función es remitir más allá de sí mismas, al Misterio inefable. 5) Ha habido sacralidades que han servido a la tendencia del hombre a la seguridad y a la manipulación de Dios, en lugar de a la fe-confianza. 6) Están necesitadas continuamente de desacralización, pues con el tiempo se convierten en realidades buscadas en sí mismas, como si en ellas estuviera la salvación. 7) Las

sacralidades, en su tradición más auténtica, lejos de separar del mundo, incitan a mezclarse con él (6).

Ahora bien —y a esto se dirige nuestro estudio— si estas son características de la auténtica religiosidad, toda forma de “religiosidad para el pueblo” no puede ser contraria a ellas.

Según eso —y por poner algunos ejemplos que nos inciten a hacernos preguntas— ¿qué juzgar de las sacralidades de la *religiosidad popular tradicional*? ¿Remiten al Misterio? ¿dejan al pueblo en sí mismas, fomentando la falsa seguridad? ¿separan de la realidad?

¿Qué juzgar de los *intentos de destrucción o sustitución* de esas sacralidades?: ¿han sabido distinguir entre la no expresividad de esta particular forma y la necesidad de tener formas expresivas? ¿Se han “recreado” formas? (Cf. las preciosas notas acerca de esto de L. MALDONADO, en Pastoral Misionera (7)).

¿Qué juzgar de la *religiosidad de los grupos de “cristianos comprometidos”*?: ¿Tiene formas expresivas que remitan al Misterio y nos permitan vivirlo con las características descritas? ¿Crean acaso unas nuevas mediaciones que dan seguridad en sí mismas, cerrándonos de nuevo a la fe-confianza?

Preguntas de este tipo —es evidente que sólo he ejemplificado, sin intentar desarrollar todas las interrogantes que surgen de las características antes descritas— se derivan de la confrontación de la “religiosidad para el pueblo” con el primer componente valorativo, la “religiosidad”. Y preguntas así hay que dirigir a nuestra acción pastoral, en un esfuerzo crítico continuo.

2. Valoración teológica:

El criterio de valoración es aquí la fe cristiana, su núcleo esencial. Toda forma de "religiosidad para el pueblo" que quiera ser auténtica, ha de ser expresión del Misterio tal como apareció en Jesucristo. Precisamente ésta es la principal característica de la fe cristiana: que en ella las sacralidades se centran en Jesús. Jesús es la única mediación donde se vive el Misterio, donde el hombre lo percibe y se pone en contacto con él.

Y Jesús es su persona, y también su mensaje, su tarea. Una tarea que en cada época se concreta y se encarna en unas tareas que la realizan.

Se entra en comunión con el Misterio entrando en comunión con Jesús y con su tarea hoy. Ahí se experimenta el Misterio (pero debe ser una tarea que, efectivamente, deje abierto al Misterio, a Algo que, estando en ella, está en lo profundo o más allá de ella misma).

Ahora bien, si la tarea central de Jesús es crear un hombre y un mundo nuevos, cuya característica fundamental sea la fraternidad real, donde, por la participación común en el mundo, podamos dominarlo, confiados y abandonados en nuestro "Padre", esto lleva hoy a la participación en la lucha en curso para la transformación de este mundo viejo de no participación en un mundo nuevo. Y esto —lo sabemos— lleva a la lucha en todos los terrenos, desde el individual hasta el político.

Ahí está otro criterio valorativo, complementario del anterior, para construir una religiosidad auténtica: *toda "religiosidad para el pueblo" debe ser también "cristiana"*.

¿Lo es?

¿Es así la religiosidad popular tradicional?: ¿No lo es de ninguna

manera? ¿Hay que desecharla totalmente? La pregunta tiene su por qué. A veces, en nombre de las posibilidades "liberadoras" estamos tentados de descalificar formas expresivas religiosas populares. Y sin embargo existen formas de éstas, que quizá conozcamos, que, por estar centradas en la persona misma de Cristo, por los misterios que representan, particularmente aptos para expresar la lucha de Jesús y del pueblo contra el mal, por la forma auténtica como las vive el pueblo, pueden o podrían ser vehículos de una evangelización (Cf. para esto las sugerentes notas de S. GALILEA en el artículo citado en la nota 2).

¿Es así la religiosidad "nueva"? Hay diversos intentos de renovación de formas religiosas (reforma de cofradías, nuevos institutos o familias religiosas, grupos de base...). ¿Subrayan la mediación de Jesús, su presencia, su "referencia al Padre, al Misterio de Dios"? ¿Subrayan la tarea de Jesús y su traducción a este mundo?

Y siguiendo por preguntas similares, habría que ir examinando la religiosidad para el pueblo.

3. Valoración antropológico-cultural:

El criterio de valoración reside en este caso en las formas características que tiene el pueblo, en general, por su entraña y por su genio, a la hora de expresar sus vivencias y específicamente su vivencia del Misterio. Concretamente, las formas características de este pueblo en particular, dadas su historia, raza, condición social, etc.

Este punto ha sido muy bien estudiado en algunos de los artículos citados, particularmente en el número especial de la revista "Pastoral Misionera" de Enero-Febrero 1975. Toda la valoración que allí se hace de la religiosidad popular

se hace muy especialmente desde este ángulo.

Evidentemente, toda expresión religiosa, *toda forma expresiva de la relación con el Misterio*, y concretamente con el Misterio tal como ha aparecido en Jesús, *que no llegue a captarse, expresarse y transmitirse de acuerdo con el "alma" del pueblo, de este pueblo, no puede servir para una "religiosidad para el pueblo"*.

Ahora bien, el pueblo —y resumo el estudio de MARTIN VELASCO— tiene una religiosidad heredada, participada no individual sino solidariamente, como miembro del pueblo; con riqueza imaginativa y exuberancia simbólica; con predominio de las mediaciones activas sobre las racionales, y cuando éstas se dan, más simbólicas que abstractas (8).

Completando la descripción desde otro enfoque, hay que añadir que, al tratarse de un pueblo tal como lo entendemos —recuérdese la noción de pueblo de que partimos al definir la "religiosidad para el pueblo"— nos encontramos con un pueblo que, en su mayor parte y sobre todo en su parte más lúcida, tiene una *cultura propia*, la que se llama hoy "cultura popular" (otros, "cultura obrera"): sensible a unos valores muy específicos, a unos símbolos peculiares, con sus mitos propios, amasados por largas generaciones de vivencia y de lucha, con sus propias formas de transmisión, sus lugares y tiempos de vivencia y celebración.

A la luz de estos rasgos, es evidente que podamos hacernos preguntas del siguiente estilo (sólo sugiero algunas como ejemplo):

¿Hemos estudiado seriamente por qué tienen arraigo en nuestros pueblos concretos, en nuestros barrios, ciertas expresiones religiosas? ¿Qué elementos son tan conaturales con el pueblo que le ha-

cen propia tal forma? ¿Hemos estudiado sus mecanismos de transmisión?

Por otra parte, la reforma litúrgica y la pastoral renovada, ¿han tenido en cuenta las características enunciadas como propias de lo popular? ¿Podemos extrañarnos de su relativo fracaso? (Aún tengo vivo en la memoria el contraste entre la celebración masiva, activa, colorista, honda, del Viernes Santo en un pueblo de Andalucía, y la celebración litúrgica de los oficios hecha a continuación, rígida, pasiva, donde predominaba la "palabra" y el "concepto"...).

¿Hemos captado los grandes valores, mitos y símbolos expresivos del "pueblo", y del pueblo obrero y trabajador en particular, y sus posibilidades expresivas religiosas?

Con razón Segundo GALILEA señala que en el pueblo latinoamericano "las ideologías sociopolíticas tienden a reemplazar el catolicismo popular tradicional. Hoy día, hacerse "revolucionario" o entrar al partido socialista (simplemente para ejemplificar) psicológicamente es como entrar en una religión, en una iglesia" (9). Creo que esto se puede afirmar también de nuestra patria. Lo atribuye al alma cristiana del pueblo y a los muchos temas cristianos de esas ideologías. Y de ahí la "posibilidad de diálogo entre la fe y las ideologías y la posibilidad de rescatar lo cristiano que éstas ocultan más o menos anónimamente" (10).

Todo esto es real en nosotros. Pero sólo es rescatable desde una religiosidad que sepa entroncar el Misterio y sus formas expresivas con los grandes valores *presentidos* por el pueblo (11).

También a esta luz hemos de examinar nuestra acción pastoral popular, la que llevamos y la que debemos llevar.

4. Valoración histórico-social:

Este criterio tiene un gran parecido con lo último apuntado en el anterior (sólo que lo anterior se refiere a la *conciencia* que el pueblo tiene de sus valores, y éste se refiere a lo objetivo que el pueblo es y tiene, independientemente de que lo sepa o no).

La "religiosidad para el pueblo" ha de tener en cuenta lo *que es* ese pueblo: su misión histórica, las circunstancias que le rodean y la acción que le corresponde, dadas su misión y sus circunstancias.

Hoy día, en el proceso hacia un mundo comunitario y participativo en igualdad, corresponde al pueblo una misión protagonista. Por otra parte, las circunstancias en que vive contradicen totalmente esa misión: son circunstancias en que el pueblo vive sin poder alguno de participación ni de decisión, sino en privación de ellos. De ahí que la acción que se derive es una acción de lucha que sacuda este estado y lo incorpore a su puesto, desde el que lleve la historia adelante.

Toda religiosidad que no promueva esa misión y acción no puede ser "para el pueblo", y el pueblo terminará por sentirla como ajena y "enajenadora". Por el contrario, la vivencia del Misterio y sus formas expresivas deben, sin destruir su referencia al mismo Misterio, antes bien potenciándola, promover y potenciar a su vez esa misión y acción históricas. Que esto es posible, en contra de tópicas afirmaciones de otros tiempos, es cosa averiguada por la praxis de hombres al mismo tiempo religiosos y de misión y acción populares.

A esta luz por tanto —y no vamos a repetir las anteriores preguntas ejemplificadoras— se han de examinar las formas religiosas

existentes y las que se intenten crear.

* * *

Con esto hemos expuesto los criterios a tener en cuenta para la valoración global o integral de una "religiosidad para el pueblo". Pero ahora habría que hacer una última pregunta, que a mi modo de ver es la más seria y la que nos enfrenta más con nuestro quehacer pastoral y lo cuestiona más: *¿Estamos buscando de verdad una "religiosidad para el pueblo", bien fundamentada?*

Unos por esteticismo e intelectualismo pueden quedarse en lo teórico del redescubrimiento y admiración por "lo popular"; otros, por "elitismo", se están reduciendo a forjar formas religiosas que —aparte su autenticidad— no sirven para el pueblo; otros, por tener una idea de pueblo ingenua y ahistórica, no captan sus características revolucionarias y le sirven una religiosidad también ahistórica y no comprometida; otros, que ensayan esas formas con el auténtico pueblo, a veces no aciertan, por falta de estudio o revisión, con formas que revistan todas las características debidas, dando lugar a formas *unilaterales* de religiosidad, que subrayan exageradamente algún aspecto, suprimiendo u oscureciendo los demás.

Necesitamos convencernos de que, junto a una pastoral de minorías escogidas, siempre necesaria, es fundamental acertar con *vehículos expresivos para la gran masa de gentes que componen el pueblo*, el único pueblo. Por una parte, la mayor parte de la gente no tiene otro nivel expresivo; y por otra, incluso los "promocionados" también necesitan expresarse a esos niveles "populares" so pena de perder sus raíces.

Por lo demás, que existen hoy día esos niveles expresivos y esos vehículos, es indudable. Por citar un ejemplo interesante, recuerdo la celebración de la "fête de l'Humanité", fiesta anual del Partido comunista francés, con concentración de grandes masas populares en un bosque de los alrededores de París. Lo cito porque siendo algo "no religioso" y "moderno", es más significativo. Pero ¿quién no recuerda otros casos semejantes, laicos y religiosos? Quien los haya vivido comprenderá lo que puede ser una celebración festiva, masiva, en que se alimenta al pueblo

de sus grandes símbolos, y que constituye la expresión viva, a nivel popular y de "masa" de la vinculación a un "universo" concreto. Lo mismo, puede decirse de expresiones no masivas, pero igualmente "populares".

Formas semejantes existen y pueden existir en la religiosidad. Lo importante es que esas formas se den en conexión con la pastoral de las minorías escogidas, en un conjunto coordinado, que articule debidamente el papel de la religiosidad popular con el resto de la pastoral.

NOTAS

- (1) GOMEZ CAFFARENA-MARTIN VELASCO, *Filosofía de la Religión*, Revista de Occidente, Madrid 1973; MARTIN VELASCO, J. D., *El proceso de secularización desde la perspectiva de la fenomenología religiosa*, en: *Fe y nueva sensibilidad histórica*, Sígueme, Salamanca 1972.
- (2) GALILEA, S., *La fe como principio crítico de promoción de la religiosidad popular*, en: *Fe cristiana y cambio social en Latinoamérica*, Sígueme, Salamanca 1973; MARTIN VELASCO, J. de D., *Religiosidad popular, religiosidad popularizada y religión oficial*, Pastoral Misionera, XI (Enero-Febrero 1975): 46-66; BÜNTIG, A. J., *Dimensiones del catolicismo popular latinoamericano y su inserción en el proceso de liberación. Diagnóstico y reflexiones pastorales*, en: *Fe y cambio social...*; MARZAL, M. M., *La religiosidad popular en el Perú*, en: *Panorama de la teología latinoamericana*, I, 27-43, Sígueme, Salamanca 1975; PANNET, R., *Le catholicisme populaire*, Editions du Centurion, Paris 1974.
- (3) MARTIN VELASCO, *Religiosidad popular...* Pastoral misionera, art. cit. 47 ss.
- (4) BÜNTIG, A. J., art. cit., 131.
- (5) GOMEZ CAFFARENA-MARTIN VELASCO, op. cit., 115.
- (6) MARTIN VELASCO, J. de D., *El proceso de secularización...*, passim.
- (7) MALDONADO, L., *Sugerencias preliminares para una valoración teológica*, Pastoral Misionera XI (Enero-Febrero 1975) 67-83.
- (8) MARTIN VELASCO, J. de D., *Religiosidad popular...*, passim.
- (9) Art. cit., p. 154.
- (10) Ibid.
- (11) En este sentido es sumamente interesante, por sus indicaciones de método, más quizá que por sus conclusiones, la aportación de BERGER, P. L., en su sugerente *Rumor de ángeles. La sociedad moderna y el descubrimiento de lo sobrenatural*, Herder, Barcelona 1975, en cuanto que incita a buscar "signos de la trascendencia" en el mundo de hoy. También, desde luego, en cuanto es una crítica aguda y una relativización oxigenante de "teologías" de última hora, que conducen a una reducción, cada vez más inexpressiva, elitista y "liquidadora" de la fe.