

panorámica de la pastoral de la religiosidad popular

I. Nacimiento y evolución de la preocupación por el tema

El año 1972 marca un hito en las preocupaciones pastorales de la iglesia española. Un nuevo tema salta al ruedo de las reflexiones pastorales, tanto al nivel de los pe-ritos como de los agentes más directos: la religiosidad popular.

El detonador fue el Encuentro del Escorial de 1972, organizado por el Instituto Fe y Secularidad en torno al tema de "Fe cristiana y cambio social en América Latina". Este encuentro aireó una serie de realidades, de problemas y de conceptos que encontraron una especial resonancia en nuestra realidad española. España, que participó activamente en el proceso de evangelización y aculturación de América Latina, recibe ahora, por efecto de feed-back, una serie de mensajes que le hablan de lo suyo. Es el diálogo del hijo que recuerda al padre dimensiones olvidadas y heredadas y que el padre no se atreve a poner sobre el tapete.

La iglesia de América Latina —en su doble frente teológico y de cristianos militantes de la base— acepta el desafío del proceso

de liberación socio-económica y política del pueblo. Aceptar esta inserción en el movimiento liberador del pueblo, implica aceptar el tema de la religiosidad popular, ya que en América Latina se ha producido una "popularización" de una religión universal como es el catolicismo. Ello significa que sus valores, normas, ritos, símbolos e instituciones, lejos de ser superestructuras agregadas o ficticias, constituyen elementos que integran el mismo núcleo del ethos sociocultural latinoamericano. Ser fiel al pueblo y luchar porque el pueblo se desarrolle a partir de lo que es, implica tomarse en serio la religiosidad católica que le ha configurado en todo su ser y expresión (1).

Con ello se produce una valoración del interés por lo "popular". Para la pastoral española esto tiene el efecto de un levantar un tabú: el del desprecio a toda manifestación popular como algo anacrónico, alienante y desprovisto de valor y de posibilidades cristianas.

Por estas fechas soplan aires en Europa en el mismo sentido. Ellos van a potenciar esta preocupación pastoral. Vienen de un doble frente: uno eclesial y otro profano.

Respecto a lo eclesial, me refiero a un cierto desencanto de la pastoral "elitista" del "cristianismo adulto", llevada a cabo sobre todo en Francia en los años 50 y 60. Esta pastoral suprimió todo tipo de manifestación religiosa popular, perdió sus fiestas religiosas y sus devociones, por insistir más en un cristianismo adulto. Se plantea la madurez de la opción de fe por la que abogó el P. Liégé y sus seguidores. ¿A qué ha conducido? A grupos selectos, elites supercultivadas en su conciencia cristiana y en su compromiso. Se trata de una adquisición positiva, pero que no da cuenta del fenómeno global. En el interior de esos grupos cristianos se empieza a notar una racionalización y una particularización de la fe que dejan insatisfechos. Además, al exterior de esos grupos, hay una serie de cristianos que defienden su pertenencia cristiana, situándola en un registro diferente: un registro festivo, centrado en la familia, en una religión que se enraiza en la tradición, que se expresa en el sentimiento preferentemente, que comporta y a veces se identifica con una moral, que va a la búsqueda de una esperanza. Exponente de esta inquietud (más que análisis plenamente válido y solución al problema) es el libro de R. Pannet, "Le catholicisme populaire", aparecido y discutido en Francia a lo largo del año 1974. Se plantea, pues, el problema de los marginados de la iglesia. Se toma conciencia de que sistemas pastorales tenidos por evidentes dejan a un lado a grupos del pueblo que siguen siendo religiosos y considerándose pertenecientes a la iglesia. Es curioso notar cómo el autor del citado libro, en el subtítulo "30 ans après *La France pays de mission*" pretende situarse como continuador del abbé Godin, recordando

elementos olvidados del libro sobre la cultura popular (2).

Añado también la influencia que el libro de H. Cox, *Fiesta de locos*, ha tenido en la reflexión teológico-pastoral, despertando el interés y la importancia de lo festivo en la fe cristiana. ¿Existe en la religiosidad popular un filón a explotar para ese talante festivo del que carecemos?

El frente profano a que me refiero vendría de las ciencias del hombre, concretamente de la etnología y antropología. En un momento cultural, en que se constatan las limitaciones de la cultura actual, se vuelven los ojos a las civilizaciones primitivas como las que nos recuerdan dimensiones humanas olvidadas. Es el movimiento de la contracultura. En la construcción del hombre, no sólo hay que mirar el prototipo que se persigue en el futuro, sino al arquetipo del pasado que llevamos dentro. El hombre ha perdido su "memoria", su entronque con el pasado y su contacto con la naturaleza. De aquí el interés por todo lo antiguo y la vuelta a la naturaleza y todos sus símbolos. Estas preocupaciones culturales catalizan fácilmente en el fenómeno de la religiosidad popular. Se comienza a mirar este fenómeno como algo serio de lo que no se puede prescindir alegremente y que incluso puede suponer un factor clave en el funcionamiento humano y religioso que se busca.

El hecho de que el fenómeno de la religiosidad popular está aún vivo en España (basta para ello pasearse por el calendario y la geografía española para ver la riqueza presente) hace que se tome interés en él. Hay países que lamentan el haber perdido estas manifestaciones festivas y populares de la fe. Algunos reaccionan pensando que quizá nosotros estemos aún a tiempo de "rescatar esa re-

ligiosidad popular" (así se planteaba el cuestionario de las Conversaciones en Avila de *Pastoral Misionera* en 1974).

Fijémonos en algunos hechos que son índice de esta preocupación de la que vengo hablando:

Las revistas teológico-pastorales empiezan a interesarse por el tema. La revista *Pastoral Misionera*, de opción claramente comprometida con la lucha obrera, organiza sus conversaciones en Avila de 1974 sobre el tema, no sin extrañeza por parte de algunos de sus suscriptores. Fruto de ellas es el número primero del año 1975. *Hechos y Dichos* en su número de abril de 1975 presenta un artículo, anunciado en la portada: "Religiosidad popular: ¿crisis o extinción?" Otro indicio es la presente monografía de *Proyección*.

En el Instituto de Pastoral de Madrid, en el año 1973, empiezan a funcionar dos seminarios sobre Religiosidad Popular, bajo la dirección de los profesores Luis Maldonado y Juan de D. Martín Velasco, trabajando también en colaboración con algunos antropólogos.

En el Sínodo de Obispos de 1974 éste fue uno de los temas tratados a propósito de la Evangelización. Lo suscitaron, sobre todo, los obispos sudamericanos y españoles. Y, continuando en esta línea, el tema ha sido tratado en la reunión de obispos de Andalucía. Se sabe que preparan un documento sobre "la educación de la religiosidad popular en la fe cristiana".

El tema, pues, ha sido reevaluado en el mundo pastoral y teológico, y es una moneda que circula, se intercambia y se busca. Sólo que se vive un cierto desconcierto y desconfianza sobre la solidez de esta reevaluación y de la estabilidad y duración de la misma. Es un tema que interesa más como cuestión que como adquisición.

En este panorama evolutivo de la salida del tema al mercado teológico y pastoral podríamos señalar tres etapas:

— Como *etapa previa*, se daría una práctica convencida de esta religiosidad popular. La iglesia oficial secundaria, promueve y acompaña al pueblo en sus manifestaciones masivas de fe. Sería el tipo de "religiosidad total" de que habla Orensanz y que él sitúa de una manera significativa entre los años 36 al 50 (3).

— *Minusvaloración*: como punto culmen situaríamos los años sesenta. El juicio teológico y pastoral sobre el tema se dio por definitivo y zanjado. Muestra externa de ello es el furor con que algunos pastores arremetieron contra los santos y devociones (4). Los pastoralistas estimaban que se trataba de un camino que, decididamente, era un callejón sin salida. Se vivía bajo un entusiasmo post-conciliar: en el concilio se presentaban las líneas seguras de renovación de la iglesia. Pero, quizá no se tuvo en cuenta suficientemente la compleja realidad de la que se partía. Es decir, el juicio y las orientaciones pastorales partían más de una ideología absoluta, superpuesta a la realidad, que de un análisis. El resultado ha sido que esa realidad se resiste a encajar esas orientaciones ideológicas por ser poco objetivas (correspondientes a la estructura de la misma realidad) y poco operativas (capaces de dar cuenta de esa misma realidad y de posibilitar un cambio real). Y ese elemento olvidado y no aceptado se revuelve ahora causando un trastorno y disfuncionamiento en el proyecto pastoral. Fruto de ello es el éxito limitado de la pastoral nueva de comunidades, la inoperatividad de la reforma litúrgica y la resistencia de los fenómenos religiosos popu-

lares, a pesar de la poca colaboración de gran parte de los pastores.

— *Supervaloración*: a golpe de péndulo, hay quienes han pretendido o han estado tentados de creer que esta religiosidad popular sería la panacea y solución del problema pastoral. Reacción típica del descubrimiento de una dimensión importante del problema, hasta ahora olvidada o no estimada. Algunos de los pastores se encuentran aún en esta etapa. Se corre el riesgo del “deslumbramiento”, de creer que todo lo que se ha considerado como válido pastoralmente ya no lo es. Pero esta euforia de la supervaloración dura poco.

— *Punto medio y objetivo*: lo característico de esta nueva etapa es una toma de postura menos ideologizante y valorativa y más analítica. Se busca el llegar a captar lo objetivo de esa realidad. Se quiere respetar la realidad en lo que es en sí. Para ello se procura tomar los medios de conocimiento de esa realidad. Se da un esfuerzo por desprenderse de prejuicios y se está abierto al reconocimiento de elementos insospechados e importantes, e incluso a un cuestionamiento de las propias posiciones. Es el fenómeno típico de interacción modificante cuando se dialoga auténticamente (5).

II. La pastoral frente a la religiosidad popular

Además de estas etapas generales, señaladas en la evolución de la preocupación por la religiosidad popular, podríamos considerar la actuación pastoral cara a este tema con una mirada sincrónica.

Cuando digo acción pastoral entiendo la opción por unos objetivos determinados y por unos medios que lleven a ellos, frente a una situación problemática dada.

Señalo a continuación un abanico de problemas teológico-pastorales que la pastoral de la religiosidad popular pone en juego. Ellos nos van a servir como los elementos fundamentales que se barajarán en uno u otro “tipo” de actuación pastoral. Estos tipos serían como modelos de funcionamiento pastoral. Entiendo por “modelo” la representación de un funcionamiento que da cuenta de las relaciones entre los distintos elementos. Esos elementos son una serie de constantes de la acción pastoral. Son elementos que están siempre en juego, dimensiones ante las que se puede optar de manera diferente (6). Si añadimos, además, que nos encontramos en un momento cultural y eclesial de eclosión del modelo de funcionamiento unívoco, tenemos como resultado una gama variadísima de modelos de acción pastoral, también en este punto de la religiosidad popular. Baste mirar a nuestro alrededor a los responsables de pastoral que conocemos. Sería ingenuo y simplista el querer agruparlos en dos o tres modelos. Estaríamos forzando la realidad y no daríamos cuenta de ella. Por eso, en este intento de tipología me voy a limitar a señalar esas constantes y algunos estilos más generales que vendrían dados por el hecho de privilegiar como fundamental en la acción pastoral alguna de las constantes:

1. *Los agentes*: ¿Quién es el sujeto de esa acción pastoral sobre la religiosidad popular: los clérigos o los laicos? ¿Cómo negocian pueblo y sacerdotes? ¿Quién toma la iniciativa, quién da las normas, quién controla? ¿Quién sigue a quién? Cuestión importante que se suscita muy frecuentemente en la pastoral popular. Ella da origen a muchos conflictos. El funcionamiento de esta relación-negociación

clérigos-laicos será diferente según el proyecto pastoral.

2. *Las representaciones*: me refiero a las categorías mentales o a la teología que se tiene (explícita o implícitamente). Tres conceptos veo como más importantes en este caso y que pueden concebirse de manera diferente: a) *la iglesia*: masiva o minoritaria. ¿Es una institución que debe recubrir y llegar a todo el espacio social o es un grupo particular entre otros? Según se resuelva de una manera o de otra, la opción pastoral será distinta. Notemos de paso que entre esta oposición masas-minorías se pueden dar otras posiciones intermedias. b) *cristianismo*: ¿supone una novedad radical, una ruptura con la dimensión religiosa humana? En este sentido habría que mirar con recelo toda manifestación religiosa cristiana que presente rasgos de sincretismo de otras religiones. ¿O el cristianismo se sitúa en continuidad con el homo religiosus, como un perfeccionamiento de los dinamismos religiosos humanos? c) *el pueblo*: ¿qué entendemos por "pueblo", los proletarios (la clase obrera), el hombre medio de la calle, o aquéllos que, con una conciencia de modernidad se encuentran comprometidos en una lucha por la liberación humana integral? (7).

3. *Valores*: Se puede valorar preferentemente el sentimiento religioso vivido colectivamente, la expresión estética popular, la fe pura como respuesta, la acción y vida cristiana. Incluso se puede considerar estos valores de distintas maneras: como contradictorios ("el sentimiento aleja de la acción y favorece un estado de pecado contrario al Evangelio") o como secundarios unos respecto de otros. Contemplación-acción son dos polos que están presentes a lo largo de las culturas y también de la tradición cristiana.

4. *Tarea*: Según esto, el término de la acción pastoral será el buscar la experiencia religiosa sentimental que, en la presente situación de pecado y debilidad, sea símbolo y garantía de la seguridad y salvación eterna que cada uno de los del grupo espera obtener individualmente un día. O bien, el objetivo será la transformación del mundo y de la sociedad como símbolo y garantía de esa salvación-liberación que viene de Dios, que ya está presente y que Dios colmará un día.

5. *Los medios*: Unos serán del tipo que voy a llamar "simbólico-cristianos": aquéllos que, en torno al objeto cristiano, ponen en juego una serie de resortes humanos profundos (lugares sagrados, fuentes, rocas, imágenes, procesiones, sacrificios, promesas, fiestas folklórico-religiosas, etc.). Suelen ser aquellos medios en los que se da mayor sincretismo entre lo cristiano y lo religioso-pagano y folklórico-cultural. Por parte de los pastores, se pueden admitir este tipo de mediaciones de una manera simplista aceptándolas tal cual, o con una conciencia crítica, recogiénolas como medio, deseando purificarlas, haciendo prevalecer el elemento cristiano.

Otros privilegiarán las mediaciones "litúrgico-eclesiales", los sacramentos.

Otros, por el contrario, verán "la vida cristiana comprometida" como la única mediación. Se trata ante todo, para vivir la fe en Jesucristo, de luchar en la transformación del mundo, de las relaciones sociales y de las estructuras.

Dicho de otro modo: se puede revivir la presencia y la fe en Jesucristo en una triple mediación: la "imagen" querida, "Jesús Eucaristía" y el "hombre" actual.

Frente a estas cinco constantes, con las variables indicadas, serían muy numerosas las posibilidades

de combinación. Ello da cuenta de la gama tan variada de actitudes pastorales. La raíz de privilegiar una u otra constante estaría en la ideología de base.

Voy a señalar algunas actitudes pastorales que me parecen frecuentes, intentando hacer ver la combinación de estos elementos. Queda como tarea del lector el buscar su modelo propio. Dejo en claro que intento reflejar la actitud de los sacerdotes o responsables de pastoral en este punto concreto de la religiosidad popular.

a) *Activadores de la religiosidad popular*

Valoran positivamente la reacción entusiasta de la masa ante las manifestaciones religiosas. Creen que no hay otro camino para la iniciación cristiana que el pasar por los "sentidos". La liturgia oficial no dice todo. El pueblo sencillo necesita estas manifestaciones populares (procesiones, imágenes, ritos y devociones) como camino y complemento de su fe. Lo fomentan. Creen que es un camino pastoral eficaz, olvidado a veces por la iglesia. Creen, además, que sigue teniendo vigencia hoy. Si se dan desviaciones es por un olvido de lo tradicional. Por eso, su labor pastoral se concentra en una "reactivación" y una "purificación", volviendo a las fuentes tradicionales y buscando la buena organización, la estética y la participación de todos. Se da un planteamiento masivo. En esta actitud no faltan los choques entre clérigos y laicos.

b) *Sacramentalistas*

Su preocupación primordial es el promover la participación litúrgica consciente y expresiva en sacramentos. Aquí se dirigen sus esfuerzos catequísticos, de creación

de la comunidad, de organización litúrgica. Planteamiento masivo. Se apoya en el Vaticano II.

Las manifestaciones de fe popular o las ignoran o las menosprecian, por ser fanatismo, folklore, superstición o paganismo. A veces transigen a disgusto. Otras las combaten como algo no auténticamente cristiano que, además, aparta o sustituye la verdadera expresión cristiana.

Con mucha frecuencia vive tensiones con los responsables del culto popular, que terminan en cortes o negociaciones.

c) *Comunitarios*

Se busca una experiencia cristiana que repercute en el sentimiento pasando por la comunidad. La masa no permite la expresión y vida cristiana. Hay que buscar una personalización de la fe en una comunidad, núcleo de formación y de expresión religiosa. Es en la comunidad donde se tiene la experiencia cristiana auténtica. Allí todos se conocen. Se interiorizan y asimilan los signos de la iglesia.

Se critican las manifestaciones masivas como incompletas, por ser poco personalizadas y por ser espúreas y mezcladas de elementos paganos y folklóricos. La variable de la comunidad los distinguiría de los anteriores.

d) *Impulsores del compromiso, cerrados a la religiosidad popular*

Se valora sobre todo el compromiso socio-político. Las manifestaciones religiosas populares se rechazan por considerarse sensiblerías que alienan a la persona y al grupo social cristiano. Suprimen todo tipo de procesiones y devociones. Se proyecta toda una campaña de mentalización social y cris-

tiana. Se contraponen frecuentemente manifestación popular religiosa y compromiso por la liberación. Se ve en estos fenómenos una manipulación por los poderes políticos o eclesiásticos. Adormecen las conciencias y desproveen a la fe de lo que puede tener de subversivo frente a las presentes condiciones socio-políticas. Si las manifestaciones populares religiosas persisten serán paralelas a ellos. Harán lo posible por no apoyarlas e incluso por combatir las.

e) *Impulsores del compromiso, abiertos a la religiosidad popular*

El valor supremo es la liberación humana a la que lleva nuestra respuesta de fe. Se reconoce que la religiosidad popular no lleva espontáneamente a ello. Pero se estima muy en serio el polo humano del que hay que partir: el pueblo. Se cae en la cuenta del racionalismo y clericalismo en que vive la Iglesia. Se quiere hacer un esfuerzo por dar la primacía a la dinámica del pueblo y su expresión, sin por ello dejar de ser fieles a lo más auténticamente cristiano.

El pueblo se expresa con estas categorías y el pueblo es así. Por tanto hay que partir de esto, con un deseo de purificarlo de adherencias y de abrirlo a los valores evangélicos. Aquí habría que situar la línea de pastoral popular en América Latina. Llegar al verdadero cristianismo y al verdadero pueblo por el fermento de los militantes en la lucha de liberación. En esta línea hay quienes apuntan a la posibilidad de nuevas formas de religiosidad popular, más acordes con una cultura urbana industrializada y más de lucha.

f) *Analíticos*

Son los pastores que caen en la cuenta de las complejidades del

problema y se dan un tiempo de análisis antes de la acción. Análisis de la misma realidad antropológica y sociológica y desde el punto de vista teológico. No se creen aún con elementos suficientes para una valoración y actuación. Se imponen, pues, un tiempo de silencio, de espera.

El problema que se les plantea en la práctica es que, al ser la pastoral un fenómeno vivo, no nos podemos detener hasta encontrar la solución ideal tras el análisis. Se impone una actuación provisional, que acepte una serie de "impurezas" no sometidas a análisis.

Soy consciente de la simplificación. Hago notar además que las pretensiones de mi trabajo no van más allá de las de ensayo sociológico. Pero, no obstante, pienso que los tipos presentados pueden valer como polos o tendencias en torno a los cuales —con sus peculiaridades— podríamos agrupar los casos particulares.

III. **Hacia una superación e interacción de estas actitudes pastorales**

Hemos ido viendo cómo las distintas actitudes pastorales se explican por el privilegiar una u otra de las constantes. Ellas polarizan, monopolizan y colorean toda la respuesta y la orientación. Pienso que habría que insistir en una dinámica pastoral más dialéctica, que aceptara las dualidades y las hiciera jugar simultáneamente. Se trataría de sustituir los "o" exclusivos por los "y". Concretemos: habría que llegar a un concepto de iglesia como pueblo activo en su escucha y respuesta a Dios, como masa personalizada y estructurada (que supone, por tanto, un grado de funcionamiento minoritario). Una conjunción de la fidelidad a lo recibido con una reformulación o recreación constante de la fe. La simultaneidad de lo cul-

tual y lo profético (8), es decir, la dimensión mística de la fe y de la expresión religiosa que se concretaría con todos los símbolos arcaicos, frente a la dimensión más histórica en que juegan los que podríamos llamar símbolos escatológicos (presentes ambos en la rica tradición judeo-cristiana). Habría que intentar conjugar contemplación y acción, acción-razón y corazón en la realización religiosa. Y que quede en claro la primacía del fenómeno Jesús-Señor que incide en la realidad humana para ser "evangelio", anuncio e iluminación al hombre, que llevan consigo una constante conversión y un no seguir instalados.

¿Existe este modelo? Quizá no como realización total. Pero se van dando intentos parciales de superación de los dualismos exclusivos y de la aceptación de la tensión como elemento vivificador. A ello lleva la reflexión teológico-pastoral, con la ayuda de las ciencias humanas de la religión, aplicadas al fenómeno de la religiosidad popular cristiana. Ellas van poniendo en claro lo esencial de la expresión religiosa cristiana.

En este sentido, sería deseable desde el punto de vista pastoral el tomarse en serio el análisis de los diversos fenómenos de religiosidad popular, con esa doble lectura antropológico-funcional y cristiana. Faltan análisis objetivos de realidades y claves de interpretación. Sin esta base analítica nada valen las opciones pastorales. Pienso que estos análisis van a ir haciendo

caer en la cuenta de la complejidad del fenómeno: no todas las manifestaciones son equiparables, ni merecen el mismo tratamiento. Los elementos configurantes de cada manifestación religiosa popular son muy diversos, así como el grado de asimilación cristiana.

Como paso concreto para Andalucía, pienso en la oportunidad de establecer un Centro de Documentación de Tradiciones Religiosas Populares, en el que confluyeran y se registraran las riquezas variadísimas de esta región. Se trataría de un centro de información, análisis y orientación pastoral. La Facultad de Teología de Granada piensa en la posibilidad de organizar tal centro. Aprovechamos la ocasión que nos brinda la revista *Proyección* para lanzar la idea a nuestros suscriptores.

Para concluir, quiero decir que quizá haya defraudado a los lectores que buscaran una receta concreta a su problema. He pretendido solamente ofrecer una panorámica evolutiva y actual de la actuación pastoral. He ofrecido etapas y modelos, haciendo ver su especificidad y sus límites. Espero que hayamos podido reconocernos en ellas. Que el caer en la cuenta de la complejidad de la religiosidad popular nos haga más prudentes a la hora de juzgar y actuar y nos anime a estudiar mejor el fenómeno. Creo que el resto de los artículos de la monografía ofrecerán claves de análisis y de interpretación.

NOTAS

- (1) INSTITUTO FE Y SECULARIDAD, *Fe cristiana y cambio social en América Latina*. Sigüeme, Salamanca 1973, pg. 17.
- (2) PANNET, R., *Le catholicisme populaire*. Le Centurion, Paris 1974.
- (3) ORENSANZ, A. L., *Religiosidad Popular Española (1940-1965)*. Editora Nacional, Madrid 1974.
- (4) CARO BAROJA, J., *Santos y campesinos*, Cuadernos para el diálogo, marzo 1975, pp. 77-84.
- (5) Queremos citar como un primer intento serio de análisis el número de enero-febrero de 1975 de Pastoral Misionera.
- (6) AUDINET, J., *Stratégie d'une éthique chrétienne*. Apuntes inéditos.
- (7) MARTIN VELASCO, J. DE D., *Religiosidad popular, religiosidad popularizada y religión oficial*, Pastoral Misionera (1975), pp. 46-66. Para el concepto de "pueblo" cfr. también el artículo de F. Urbina en la presente monografía.
- (8) MALDONADO, L., *Sugerencias preliminares para una valoración teológica*, Pastoral misionera (1975), pp. 75-77.