

religiosidad popular un nuevo contexto ideológico

Isidro Muñoz Triguero

En los años setenta se hicieron usuales expresiones como «la vuelta de lo sagrado», «la recuperación de la religión», o su persistencia en «la religiosidad popular». En los años sesenta habían sido igualmente moneda usual los lemas de «la muerte de Dios» o «el fin de la religión». Los síntomas de recuperación religiosa no cesan en estos años últimos, por más que sea muy poco definible su alcance y se ofrezcan mezclados con el fenómeno de una descomposición moral, de un nihilismo decadente, que relativiza o disuelve todos los valores.

Hay, sin embargo, de pocos años a esta parte, factores nuevos que pueden aportar luces para valorar mejor estos hechos religiosos. En los años setenta el fenómeno se presentaba como netamente religioso, como indicio de verdadera inflexión religiosa. Lejos de desaparecer, la religión parecía conservar fuerte solera en el pueblo, junto con la aparición de grupos y formas nuevas, en el campo religioso. Se estudió entonces con interés la «religiosidad popular» o el «catolicismo popular», y son temas que cuentan con una bibliografía abundante¹. La fenomenología y la sociología de la religión, como descripción de los hechos, y sus derivaciones pastorales, fueron perspectivas privilegiadas en esta consideración. Los mismos pastores de la Iglesia se interesaron en el asunto, y es buen ejemplo de ello el documento publicado por los Obispos del Sur de España, en 1976: «Catolicismo Popular en el Sur de España»².

(1) Cfr. Religiosidad popular: n.º monográfico de *Proyección* mayo-junio (1975), particularmente: BRIONES R., Bibliografía sobre religiosidad popular: *Ibid.*, págs. 186-188. Cfr. también las referencias de: Religiosidad popular: *Revista de Fomento Social* 32 (1977), y las de CASTON P., Notas para la comprensión de la religiosidad tradicional en Andalucía. Una aproximación sociológica. En: *I Semana Andaluza de Vida Religiosa. Los religiosos en el contexto actual de Andalucía*. Sevilla, 1981, págs. 101ss.

(2) *Boletín Oficial de las Diócesis de Almería, Granada, Guadix-Baza, Jaén y Málaga*, enero-febrero (1976) 172-194. Edic. aparte en Madrid, PPC, 1978.

Frente a la perspectiva netamente religiosa, en estos años han ido destacándose otros componentes, más bien ideológicos, que conviene reconocer y sopesar. Es fácil advertir la fuerza que van tomando ahora entre nosotros enfoques como estos:

– *Interpretación culturalista de la religión:* Desde la investigación de las tradiciones culturales –en la Antropología cultural– la religión se viene estudiando desde hace mucho tiempo, a una con la historia de las religiones y la fenomenología religiosa. Esto se ha ido acentuando en la medida en que la Etnología y el estudio de las tradiciones folklóricas se vienen haciendo necesidad acuciante, como defensa de los patrimonios culturales frente a una civilización tecnológica uniformante en exceso, abundante en medios y pobre en contenidos³.

Este acentuar las diferencias y peculiaridades culturales ha coincidido entre nosotros con una circunstancia política: el proceso de las autonomías dentro del Estado español. Las fiestas y las costumbres populares, religiosas muchas de ellas, vienen oficialmente fomentadas, tanto en su investigación y estudio, como en su realización. Es claro, a la vez, que esto se hace con frecuencia en una perspectiva meramente culturalista, sin actitud religiosa, como mera expresión o creación popular.

– *Atención a las tensiones sociales* que pueden revelarse en los fenómenos religiosos populares, como análisis y como praxis de cambio social: los intereses de clase que pueden mediar en estos hechos, la tensión Iglesia popular – Iglesia oficial, los conflictos de fondo que pueden alentar en el subconsciente social de un pueblo: así los fenómenos de marginación y represión que históricamente parecen pesar sobre las regiones del sur. La difusión del psicoanálisis y del análisis marxista, la misma subida al poder de partidos de izquierda, propician este enfoque, con un uso no pocas veces tendencioso.

– *Desde la crítica de la religiosidad popular* que hacen ciertas corrientes teológicas y grupos o comunidades cristianas, en clave ya religiosa y teológica, pero inspirándose en algunas perspectivas anteriores. La denuncia y el ataque a formas adulteradas de cristianismo es fuerte. Podrán discernirse exageraciones en la forma misma del análisis y podrá suavizarse su aplicación pastoral, pero no dejan de ofrecer, a la vez, esclarecimientos que conviene recoger.

Todo esto nos hace advertir un nuevo contexto interpretativo. La perspectiva religiosa –Fenomenología o sociología descriptiva de la religión– consi-

(3) Cfr. LADRIERE, J., El reto de la racionalidad. La ciencia y la tecnología frente a las culturas. Salamanca, 1978. GAUDIBERT, P., Du culturel au sacré. París, 1981, particularmente la parte segunda, «emergencia de la sacralidad».

dera los hechos más en su objetividad inmediata, y así se miraban preferentemente en años anteriores: rasgos y componentes religiosos, experiencias y realizaciones, elementos rituales y devocionales, dimensión festiva, factores sociológicos condicionantes, estudio comparativo de elementos cristianos y de residuos paganos que pudieran subsistir en ellos, formas especiales o «reducidas» de religiosidad (primitivismo, reduccionismo legalista, localismo...), etc.⁴. Las claves interpretativas se buscaban preferentemente en el campo de las *categorías religiosas*: lo místico, lo mágico, lo simbólico, lo festivo, etc.⁵.

Ahora, la consideración de un nuevo contexto, desde perspectivas indirectas, desde claves ajenas, a veces, y aun hostiles a las «categorías descriptivas» de lo religioso, pueden, por una parte, ser una amenaza reductiva. Pero no dejan de aportar visiones, radiografías en profundidad que conviene estudiar y dilucidar. Vamos, por ello, a considerar los tres contextos ideológicos antes apuntados.

1. CONTEXTO CULTURALISTA, REDUCTIVO

Una de las encrucijadas más importantes que se abren a la humanidad actual es la alternativa entre una concepción cerrada del hombre, de la cultura y de la historia, o una concepción abierta, religiosa⁶. Para unos sólo es posible fundar todo lo humano en el hombre mismo, como instancia última, so pena de no dejarle ser plenamente hombre, enajenándole, vendiéndole a poderes extraños. Para otros, es el reconocimiento de la propia condición humana como limitada, como no fundada últimamente en sí misma, la base previa que hace posible la dignidad y grandeza humana desde Dios. Este no quita la propia autonomía y libertad; la da, le hace ser al hombre, le deja ser con autonomía plena. Este conflicto se debate hoy desde muchos campos, no es sólo un conflicto religioso. Afecta a todas las dimensiones humanas: a la acción, al amor y la familia, al saber y a la ética. Hemos de verlo, particularmente, en el campo de la cultura y de las ciencias.

Los conflictos entre religión y ciencia se han dado primero con más fuerza en relación con las ciencias de la naturaleza: en el siglo XIX y en el primer tercio, al menos, del siglo XX. Después han sido los problemas de las ciencias del hombre los que han suscitado conflictos nuevos y más fuertes, si cabe: las interpretaciones de la cultura y de la historia, la investigación del cerebro y los actos mentales, los problemas morales en torno a la manipulación artificial del hombre, por citar algunos ejemplos. La consideración de la religión, dentro del

(5) Obispos del sur de España, «El catolicismo popular...», l.c., pp. 179ss., 190.

(5) MALDONADO, L., religiosidad popular. Nostalgia de lo mágico. Madrid, 1975, págs. 67ss.

(6) RICOEUR, P., Corrientes de investigación en las ciencias sociales. 4. Filosofía. Madrid, 1982, pg. 499.

estudio de las culturas, se viene dando desde el comienzo de la moderna «ciencia de las religiones» y, según corrientes o autores, se realiza de dos maneras: en forma «reductiva», sin valorar aspectos de trascendencia divina, o bien aceptando esta dimensión propiamente religiosa⁷.

La interpretación reductiva se queda en la infraestructura de tales hechos. El lado estrictamente religioso se desecha como componente ilusorio o —simplemente— no se considera, como factor subjetivo, irrelevante para una consideración objetiva científica. Lo que cuenta es la estructura subyacente. Desde ella se puede explicar la intención religiosa trascendente como resultancia o emergencia de la infraestructura, sin independencia de ella; o bien cabe verla como un componente extracientífico acerca del cual no podemos pronunciar-nos ni llegar a saber nada con seguridad.

La interpretación abierta describe el fenómeno religioso intentando comprenderlo en su unidad objetivo-subjetiva. Las expresiones mismas objetivas, tratables científicamente, muestran en el mismo material empírico componentes «metaempíricos», la presencionalización —en mediaciones simbólicas— de una dimensión misteriosa, trascendente a toda posible reducción empirista.

En el estudio de la religión como fenómeno cultural es el modelo de la lingüística, en la versión del estructuralismo, el que ha dado más juego para la interpretación reductiva. Todos los fenómenos culturales se dejan tratar, a través del símbolo, como juego de relaciones o estructuras dinámicas: el mito, las reglas del parentesco, las pautas y conductas sociales, las expresiones estéticas o religiosas: por debajo de los fenómenos, en la variedad confusa de datos y en la inestabilidad de estados de conciencia, se descubren como sustratos geológicos bien ordenados, subyacentes a un paisaje sin orden aparente. La apariencia mutable se organiza, pero lo más significativamente humano —el sujeto consciente— queda entre paréntesis y —con ello— todo factor vivencial, moral, religioso...⁸.

Este tratamiento de la cultura, a la vez que anula la trascendencia, relativiza sus variaciones: sistemas morales o religiosos son meras variaciones insignificantes en relación con lo que cuenta como firme: los factores estructurales permanentes. El código de signos vigente en cada sociedad organiza —al margen de la conciencia— los componentes ideológicos, éticos, religiosos, sin más valor que el de ser mera función de tal o cual fórmula estructural primitiva. De

(7) Para un balance de la situación de las discusiones en torno a la «ciencia de las religiones», cfr. FILORAMO, G., *Scienza delle religioni: utopia o realtà?*: Riv diStorLetter. rel 2 (1983) 270-295, particularmente, 281-287.

(8) BLANQUART, P., *Ateísmo y estructuralismo*. En «Ateísmo contemporáneo». II. Madrid, 1976, págs. 477-500, especialmente, 477ss. y 498.

hecho, las estructuras del lenguaje religioso, por ejemplo, se pueden tratar científicamente, como producto cultural, independientemente de la plenitud o vacío de sentido que puedan tener para unos u otros, creyentes o increyentes, o en una época u otra, de creencia o de increencia.

Podemos llevar ya estas pautas interpretativas al campo de la religiosidad popular, en sus realizaciones concretas. Puede encontrarse un material muy abundante –sólo aludiremos a algunos ejemplos– recorriendo estas tres áreas:

– *El lenguaje religioso popular*: La depauperación y la revitalización del lenguaje es uno de los campos en los cuales puede observarse mejor el juego cultural de afirmación o reducción de sentido. Frases hechas, con la palabra Dios, significan poco. Su repetición intencionada y frecuente en boca de dirigentes ateos resulta ambigua y multivalente: ¿intención de congraciarse con los creyentes? ¿ironía? ¿acogida de frases del pueblo, con la intención de hacer ver que no significan nada, que son restos vacíos de otros tiempos de apogeo religioso? Gran parte del lenguaje religioso está desgastado, suena a retórica vacía, a clisés hechos, sin fuerza de comunicación religiosa. El lenguaje religioso puede llegar a ser mero adorno literario, como pasa con el ropaje mitológico de las literaturas renacentista y barroca. El recurso a temas y tradiciones religiosas –las populares, sobre todo– están siendo hoy para muchos mero recurso ornamental: así las referencias a temas escatológicos o a tradiciones populares de santos y fiestas.

Este fenómeno es, sin embargo, bivalente, como tantos otros del campo religioso. El recurso a las mitologías paganas iba unido en el comienzo de los tiempos modernos, en muchos de sus cultivadores, a la intención de una vida «libertina», inspirada realmente en los ideales del paganismo. Y el lenguaje cristiano –aun el ritual repetitivo, tan propio del pueblo– tiene a veces una eficacia que no sospechamos, en su transmisión, acogida y repetición.

El neopositivismo comenzó negando todo sentido al lenguaje religioso. Después, a partir del segundo Wittgenstein, sobre todo, se comenzó a valorar positivamente ese lenguaje, como usos o juegos de habla, estructuraciones de la lengua, con sus propias leyes y conexiones lógicas. Hoy continúa este estudio, con un sentido admirativo creciente, aun por parte de autores ateos, descubriéndose en el lenguaje de la fe una profundidad y alcance de sentido humano altamente valiosos⁹. De otra parte, hay en las religiones vivas un proceso constante de recreación de la propia lengua religiosa. El Vaticano II realizó un esfuerzo notable en tal sentido, tratándose de documentos oficiales,

(9) Pueden servir de ejemplo dos obras recientes: MACKIE, J. L., *The Miracle of Theism*. Oxford, 1982. KENNY, A., *The God of the Philosophers*. Oxford, 1979.

de lenguaje siempre más estereotipado. Y es un lenguaje que, aunque lentamente, va llegando también al pueblo.

– *Las fiestas y espectáculos populares religiosos.* Aquí las aplicaciones posibles son más numerosas e importantes y apenas podremos tocarlas. Fiestas populares como las Cruces de Mayo, la Navidad, los Reyes, celebraciones del Santoral, son para muchos sectores sociales –con diferencias de grado, según fiestas y según grupos sociales– celebraciones vacías de contenido religioso¹⁰. Las mismas celebraciones centrales, la Eucaristía y los Sacramentos, tienen aspectos de teatralidad vacía, para buena parte del pueblo, suenan a «rollo», «la misma película todos los domingos» y otras frases que hoy repite la juventud y que ya, en forma parecida, encontramos en Trotsky y otros viejos marxistas¹¹. Con la Semana Santa pasa otro tanto y mucho más. Ante un pueblo que corea frenéticamente a un paso «¡Guapa! ¡Guapa!» hay que hacer esfuerzos para diferenciar ese rito de actos y actitudes de otras religiones paganas, del culto a las diosas mediterráneas, como apuntaba el alcalde Anguita, más antiguamente August Bebel¹², y tantos otros. Son estos componentes menos cristianos los que tal vez pueden tener más interés en potenciar o subrayar ciertos sectores de nuestra sociedad¹³.

Otras veces la fiesta, el espectáculo popular reviste carácter estético de gran calidad y son contemplados desde esta perspectiva. De ello están llenas nuestras Semanas Santas. Espíritus que no se han destacado por su religiosidad se acercan a ella por esta vertiente. Lo estético es una de las zonas que confinan con la religión y desembocan de lleno en ella algunas veces; es uno de los ángulos por los cuales todo espectáculo religioso digno, aun cuando desacralizado en tiempos o en sectores sociales, puede volver a evocar o despertar la trascendencia, cargarse de nuevo de fuerza y de misterio, como presencialización sobrenatural.

– *Tradiciones nacionales.* Hay veces que la religión ha jugado un papel importante en la historia de los pueblos, hasta parecer consustancial a ellos y

(10) Cfr. para Andalucía, Guía de fiestas populares de Andalucía. Sevilla, 1982, con una bibliografía abundante; pp. 758-768. Dentro de este panorama abundante, destacan –metodológicamente– las de Rodríguez Becerra, Moreno Navarro, Limón Delgado. Cfr. también: Andalucía: Información a Juan Pablo II. Córdoba, 1983. Págs. 223ss.: «la religiosidad en la cultura andaluza».

(11) TROTSKY, L., Literatura y revolución. Cit. en: Sobre la religión. II. Salamanca, 1975, pg. 340.

(12) BEBEL, A., De la mujer en el presente, en el pasado y en el porvenir. En: Sobre la religión. II., pg. 49.

(13) En el tratamiento que TVE hace del fenómeno religioso es frecuente destacar estas y otras perspectivas que resultan relativizadoras, si se atiende sólo a estos aspectos y se olvidan injustamente otros más destacados en la fe de nuestro pueblo. Basta a veces un poco de habilidad en el montaje, en el contraste o sucesión de imágenes, para llevar al público sugerencias y valoraciones del todo injustas.

a su cultura. Cuando esto sucede, puede abrirse en ello mismo un camino para la inautenticidad religiosa. Por los años cuarenta y cincuenta, la propaganda oficial política esgrimía insistentemente esta razón: había que ser católico, como título de españolidad. Pero ser católico porque es algo que pertenece a las esencias nacionales, puede falsear tal catolicismo. Mucho más, si esto se aliaba con ideologías de Imperio, de poder, de tal o cual identidad política. Entre las memorias de infancia y juventud que el tiempo va depurando recuerdo la obsequiosidad con que las personas de la clase política trataban al clero sumiso y adicto, junto con la crítica implacable que esas mismas personas dirigían al cura cuando no les dejaban manipular lo suficiente, aun en terrenos religiosos. Hoy los campos de juego han cambiado, pero las jugadas pueden parecerse, cuando la protección religiosa obedezca a esencias culturales, de nación o de región. Tampoco les van faltando ya a los nuevos dirigentes sus clérigos sumisos, devotos del nuevo «sistema». Sería una mala jugada para la religión, y para el mismo orden político.

2. CONTEXTO PRACTICO, REVOLUCIONARIO

Otro gran conflicto ideológico de hoy puede servirnos de punto de partida para este segundo contexto: el enfrentamiento del capitalismo y el socialismo, dos ramas auténticas del tronco de la cultura moderna, de ascendencia cristiana. Esto provoca posturas muy encontradas en religión, lejos todavía de una cercana reconciliación: el enfrentamiento entre sectores creyentes, no siempre permeables a las exigencias de la justicia social, y, de otra parte, sectores marxistas, no creyentes en su mayoría, que se hacen abanderados de la justicia, contrarios a toda religión, aun cuando acepten a veces posturas tolerantes.

La visión marxista del mundo y de la historia, recogiendo no pocas herencias de la moderna razón crítica, ha invertido radicalmente la visión religiosa del mundo. El hombre es un haz de relaciones sociales y laborales, en simbiosis con la naturaleza, y la religión no es más que el fruto del trastorno social de los procesos de producción: instrumento de dominación para las clases privilegiadas, ilusión compensatoria para las clases desposeídas: tal es —muy en resumen— la interpretación de la religión que hace el «materialismo histórico»¹⁴. A partir de ahí los marxistas han ido dando una versión de la historia religiosa que deberíamos frecuentar más los creyentes, pese a sus deformaciones. Es —en buena parte, por ejemplo— la historia de las instrumentaciones de la reli-

(14) Para una valoración del materialismo histórico y su metodología de análisis son útiles las orientaciones de ARRUIPE, P., Sobre «análisis marxista». Carta a los provinciales de América Latina y para conocimiento de los Superiores Mayores: Proyección oct.-dic. (1981) 259ss.

gión al servicio de intereses económicos y de clase, con fuerte deterioro para las exigencias mismas del mensaje cristiano¹⁵.

Luego, a lo largo de la historia doctrinal y práctica de los marxismos, las variaciones del materialismo histórico han sido diversas. De cara a la religiosidad popular, la implantación del régimen comunista, creando condiciones igualitarias ante la sociedad, dejaba suponer la pronta desaparición de la religión en el pueblo. Pero, de hecho, la persistencia y aun la resistencia, se han hecho fuertes en tales sociedades. A partir de ahí, doctrinas y actitudes diversas han inspirado y siguen inspirando a muchos militantes. Su influencia puede dejarse sentir también entre nosotros, especialmente de cara a las manifestaciones populares, en las cuales toman parte muchas veces no creyentes y aun militantes marxistas. Podemos recorrer muy rápidamente algunas de estas interpretaciones y actitudes más corrientes:

– *La tolerancia como táctica*: El marxismo abogaba ya desde los orígenes, desde los escritos de madurez de Marx, en concreto, por la despreocupación del tema religioso. Siendo la religión efecto de los trastornos económico-sociales, desaparecerá por sí misma al instaurarse la sociedad sin clases. Por ello, aun en los escritores y dirigentes más antirreligiosos, como Lenin, se recomendó con frecuencia evitar el ataque directo a las creencias religiosas del pueblo¹⁶. Luego, políticas como la de «la mano abierta» a los católicos, de Maurice Thorez en Francia, o consignas de condescendencia a los militantes, como en la China de estos años, después de Mao¹⁷, vienen siendo frecuentes en todos los partidos.

La religión, como el arte o la ciencia, tiene sus propias leyes de desarrollo o de muerte, y no se las puede violentar. Pero hay que tratar a la vez, por todos los medios, de despertar a las masas de su ilusión¹⁸. Y para ello pueden emplearse todos los caminos de acción, desde fuera y desde dentro de la misma religión. En este segundo cauce hay un procedimiento ya clásico desde Gramsci, que vamos a apuntar.

– *Catolicismo popular e Iglesia oficial*. Los marxismos revisionistas han desechado la aplicación dogmática y determinista del «materialismo histórico», como explicación simplista, y han realizado análisis más detenidos y matizados. Antonio Gramsci se preocupa, por ejemplo, de analizar muy detenidamente el catolicismo italiano, sus estratificaciones e incoherencias («hay un catolicismo

(15) Cfr. KAUTSKY, K., Orígenes y fundamento del cristianismo. Salamanca, 1974. LABRIOLA, A., La concepción materialista de la historia. En: *Sobre la religión II...*, pp. 158ss. 173ss.

(16) Cfr. *Sobre la religión II...*, págs. 273, 275, 278, 292.

(17) La religión en la China comunista: *Vida Nueva* 29 oct. (1983) 41.

(18) Cfr. JAURES, J., cit. en *Sobre la religión II...*, págs. 117ss.

de campesinos, un catolicismo de pequeños burgueses y de obreros..., un catolicismo de mujeres y un catolicismo de intelectuales...»¹⁹, su debilidad, por consiguiente, y sus fuertes resistencias, no obstante, por la fuerte influencia de la Iglesia sobre las masas populares...²⁰. Esto le llevó primero a un acercamiento a los católicos, desde el punto de vista táctico. Fracásó en esta vía, pero no cejó en el análisis de las circunstancias nuevas que se presentaron: la Iglesia bajo el facismo, sus estudios detallados de la «Acción Católica», etc...

Todo esto rompe ciertamente los esquemas rígidos del marxismo, pero –de otra parte– lo flexibiliza en teoría y en tácticas y lo acerca a las situaciones concretas. El distanciamiento de la Jerarquía eclesiástica, la relativa autonomía de muchos procesos de religiosidad popular, la prevalencia en muchos de ellos del sector proletario pueden hacerlos fácilmente vulnerables al enfrentamiento, a la deformación, a la manipulación²¹. Que el Sábado Santo por la noche, en una ciudad de Andalucía, mientras las Comunidades Catedralicia y Parroquiales celebran la Resurrección, tenga su salida una de las principales procesiones, todavía de Pasión y Soledad, puede ser un síntoma de esos desajustes que piden acercamiento y diálogo entre sectores distanciados de la Iglesia.

– *La «necesidad religiosa» y su aquietamiento en la praxis marxista.* El revisionismo marxista ha tratado de recuperar el papel del «sujeto», de la persona, dentro de la cosmovisión marxista. La religiosidad como muestra de profundidad interior y de calidad humana²², el valor creativo del amor personal en sus mismas expresiones religiosas²³, la ultimidad, el «eschaton», presente en la acción actual²⁴, el papel de la «necesidad religiosa»²⁵, han sido temas muy apreciados por la consideración marxista, como acogida y valoración positiva de la religiosidad. Aun sin destacar el ateísmo, representa una actitud de apertura religiosa muy apreciable que, en casos como Garaudy –dentro de sus ambigüedades y su inestabilidad– llegan a la confesión religiosa explícita de Dios.

(19) Cit. en PORTELLI, H., Gramsci y la cuestión religiosa. Una sociología marxista de la religión. Barcelona, 1977, pg. 22.

(20) Ibid., pg. 23.

(21) Aparecen estos aspectos vgr. en los estudios de Isidoro Moreno. Son estudios de antropología cultural, en perspectiva marxista. Cfr., por ejemplo, MORENO NAVARRO, I., Propiedades, clases sociales y hermandades en la Baja Andalucía. La estructura social de un pueblo de Aljarafe. Madrid, 1972, págs. 197, 213ss., 253ss., 295ss. I.d.Id. Las hermandades andaluzas. Una aproximación desde la antropología. Sevilla, 1974, 105ss.

(22) Cfr., MACHOVEC, M., De la importancia de ocuparse de las formas vivas de la religiosidad. En: Cristianos y marxistas: los problemas de un diálogo. Madrid, 1969, págs. 99-114.

(23) Cfr., GARDAVSKY, V., Dios no ha muerto del todo. Reflexiones de un marxista sobre la Biblia, la religión y el ateísmo. Salamanca, 1972, págs. 257-260.

(24) En tal sentido, gran parte de la obra de Bloch. Cfr. también: HORKHEIMER, M., Sociedad en transición: estudios de filosofía social. Barcelona, 1976, págs. 93-95.

(25) Cfr. LUKACS, G., Estética I. 4. Barcelona-Méjico, 1967, págs. 474-532.

La utilización humanista de la religión, el reconocimiento por parte de algunos marxistas del enorme problema que representa para el marxismo dar razón de la «necesidad religiosa», tan fuertemente presente en el individuo y en las masas populares, la necesidad de «luchar de las más diversas maneras para que sea posible una vida llena de sentido en la tierra»...²⁶, son retos que invitan, de parte nuestra, a la reflexión, al discernimiento de situaciones en las cuales pueda desaparecer en grupos marxistas la enemiga antirreligiosa, abriendo caminos de búsqueda y encuentro, la necesidad que también tenemos los cristianos de «luchar de las más diversas maneras para que sea posible una vida llena de sentido en la tierra», puesto que la «necesidad religiosa» no consiste en una falsa compensación ante las desgracias y las injusticias.

3. CONTEXTO CRITICO Y LIBERADOR

Ahora es dentro mismo del pensamiento y de la praxis católica donde nos encontramos con una tensión fuerte en la interpretación de la religiosidad popular. Frente a la valoración tradicional, positiva y aceptadora de estas tradiciones, hay corrientes de teología crítica, más o menos radical, que asume las instancias de la moderna razón crítica frente a la religión, particularmente frente a la religiosidad popular²⁷.

La actitud tradicional ve en las fiestas populares, particularmente en la Semana Santa, un conjunto de elementos catequéticos y teológicos, capaces de contribuir a la formación cristiana y a la expresión comunitaria y pública de sus creencias. Las actitudes críticas, con el intento de descubrir condicionamientos y adulteraciones y promover la liberación de elementos extraños inadecuados, recogen enfoques muy diversos. Puede bastarnos la presentación de los siguientes, de aristas bien caracterizadas:

– *El subconsciente colectivo en las expresiones religiosas del pueblo.* Es difícil la aplicación del psicoanálisis a la colectividad social. Las aplicaciones que se hacen o se han hecho no gozan de fiabilidad y rigor como para darles asentimiento firme, pero tampoco cabe desecharlas o despreciarlas. Son, cuando menos, pistas, indicios que dejan entrever estructuras finas y hondas en fenómenos de superficie²⁸. Así, los aspectos de la «feminidad» en el culto

(26) HOLZ, H. H. – KOFLER, L. – ABENDROCH, W., *Conversaciones con Lukács*. Madrid, 1971, cit. en: *Sobre la Religión II...*, pg. 617.

(27) Aparece ya esta perspectiva en varias colaboraciones de «Religiosidad popular». Equipo Seladoc. Salamanca, 1976. Son frecuentes estos enfoques en escritos de comunidades de base. Cfr., vgr., ACOSTA, B., *Andalucía: una historia de cristianos por evangelizar*. En: *Comunidades cristianas de Andalucía* 30 (1983) 13-14.

(28) Cfr., DOMINGUEZ, C., *Aproximación psicoanalítica a la religiosidad tradicional andaluza: Proyección* 124 (1982) 51ss. Estas aplicaciones se hacen «por analogía», pero resultan, en palabras del mismo Freud, «un imperativo científico y una tentación irresistible». Pg. 52.

a nuestras Vírgenes, y los desequilibrios afectivos que pueden revelar en el alma popular, con sus consecuencias de pasivismo y repliegue narcisista. Así, la sobrecarga de agresividad reprimida o de frustraciones colectivas que algunos descubren en el culto a la «Pasión»²⁹, son aspectos que empiezan a estudiarse y que no pueden dejar de inquietar a cualquier persona interesada por la vida y la religión de nuestro pueblo.

– *Crítica de las ideologías en la religiosidad popular.* El análisis marxista es un instrumento del cual tampoco cabe desentenderse maniqueamente como enteramente malo. Hay aplicaciones muy inmediatas y claras en las cuales salta a la vista que el interés económico, o de poder y clase, pueden influir muy fuertemente en las expresiones de nuestro catolicismo popular.

El carácter «combativo» de nuestro catolicismo tradicional se ha llevado a las mismas representaciones religiosas³⁰. Tal vez no es ajeno a ello mismo la asociación frecuente de «Pasos» con cuerpos del Ejército³¹. El claro interés económico de parte de comerciantes y dueños de bares y restaurantes por promover cofradías o procesiones es revelador, cuando se trata de personas despegadas de la práctica religiosa, y de ello hay ejemplos recientes en la fundación de algunas nuevas cofradías. El modo de la vinculación de la Semana Santa con el turismo ha contribuido a deteriorar no poco el aspecto religioso de la Semana Santa en no pocas partes... Son casos elementales en los cuales una crítica superficial debería hacernos más despiertos.

– *Desafío liberador.* Las modernas críticas de la religión insisten desde muchos flancos en el carácter «alienante» de la religión. El mensaje religioso se presenta, de su parte, como liberador... León Trotsky anunciaba que «la revolución ha liberado el alma rusa»³². Hoy habría razón para dudar –dudaría sin duda el mismo Trotsky– del cumplimiento de tal anuncio. Pero la praxis cristiana liberadora no siempre deja ver que el reino ha comenzado ya, aunque no consumado, empalmando suficientemente la Salvación última con las liberaciones que la preparan y la significan. Este es el desafío más fuerte que tiene planteado hoy el Cristianismo.

Termino, por ello, con un relato que podría tener alcance de parábola, dentro de las limitaciones de una anécdota. Desde la comunidad parroquial de un

(29) Cfr. LUQUE REQUEREY, J., *Antropología cultural andaluza. El viernes santo al sur de Córdoba*. Córdoba, 1980.

(30) MALDONADO, L., *Génesis del catolicismo popular. El subconsciente colectivo de un proceso histórico*. Madrid, 1979, particularmente: *Raíces polémicas de la religiosidad española*, págs. 217ss.

(31) En el diario IDEAL de Granada pueden verse varias comunicaciones polémicas en los días 4-9 de abril –semana de Pascua– de 1983.

(32) TROTSKY, L., *¿A dónde va Inglaterra?* Cit. en *Sobre la religión II...*, pg. 363.

suburbio, de condiciones lo más infrahumanas pensables, —en una capital andaluza—, se organizó en la Semana Santa del año pasado una procesión: todo el barrio acompañaría a Cristo y a la Virgen, con un Paso sencillo atravesando el centro de la población, para poner ante los barrios de más práctica cristiana de la ciudad la miseria de aquellos pobres, unidos a Cristo en su Cruz. La Federación de Cofradías les negó el recorrido por la «Carrera», por no tener «calidad estética» suficiente los pasos que habían de llevar. Las protestas en la prensa denunciaron la pantalla de falsa religiosidad que enmascaraba el hecho. Nuestras tallas artísticas nos adormecen fácilmente en una religiosidad confortable. Nos es más duro acercarnos al sufrimiento real de Cristo en sus miembros dolientes, porque es urgencia de liberación, de entrega liberadora al pobre. Y en esto el Cristianismo, hoy como siempre, se ve frenado.

Isidro Muñoz Triguero

«LLANTO POR UNAS MANOS CAIDAS»

Montaje audiovisual sobre el Paro

Guión de Martín Valmaseda

Montaje Técnico de Audiprol

Este audiovisual, no es, ni pretende serlo, un documental sobre el drama del Paro desde un punto de vista técnico. Ni tampoco una exposición de la doctrina social de la Iglesia. Es, o por lo menos pretende serlo, el grito angustioso, desesperado de un parado, que desde su angustia y desesperación, denuncia, acusa, sobre todo a los cristianos.

**Para adquirirlo llama al Teléfono (91) 2 47 47 35
Comisión Diocesana de Lucha contra el Paro
Martín de los Heros, 21
MADRID - 8**