

religiosidad popular: caminos de transformación

1. El sujeto de la transformación: ¿qué es la religiosidad popular?

Es muy complejo el conjunto de fenómenos aludidos con la expresión "Religiosidad popular". No voy a intentar definirlo, pero es obligado señalar unas líneas de configuración que nos acerquen a su comprensión, en vistas a poder abordar el aspecto señalado como tema: los caminos de transformación por los que hoy se ve empujada la religión y —dentro de ella— la religiosidad popular.

Un primer modo de acercamiento puede ser el de "determinación por contraposición". La religiosidad popular puede contraponerse a la religión oficial y a la religiosidad cultivada. Frente a los cuadros objetivos bien determinados de las religiones organizadas —la religión cristiana, en lo que a nosotros toca próximamente—, los pueblos que las han aceptado conservan una serie de manifestaciones espontáneas, de costumbres tradicionales, de modos originales de expresión religiosa que no han sido desplazados, ni del todo asimilados por la religión oficial, o que han entrado en simbiosis fecunda con ella. Frente a los grupos que asimilan y cultivan profundamente una religión, el resto

de la población que la ha aceptado vive muchas veces un conjunto de costumbres fijas, más o menos fieles a la esencia de esa religión, de estereotipos sin alma, de tradiciones más o menos valiosas, de formas con frecuencia decadentes o mezcladas con otras herencias religiosas (1).

Esa doble contraposición da lugar a dos caracterizaciones sensiblemente distintas de lo que llamamos religiosidad popular: la religiosidad popular como *expresión espontánea del pueblo* y la religiosidad popular como *conjunto de costumbres religiosas populares*. En el primer caso se ofrece la vertiente más dinámica, más desde dentro, alude en su raíz a eso tan indefinible que llamamos "alma del pueblo", el "Volkgeist" de los románticos alemanes. En el segundo caso se atiene a la vertiente más estática y más fija, más objetiva.

Los métodos para estudiar una y otra forma de religiosidad son también contrapuestos: en el primer caso hay que recurrir a métodos fenomenológicos, de comprensión, de hermenéutica. En el segundo caso pueden emplearse los métodos objetivos de las ciencias positivas, sobre todo de la Sociología y la Etnología.

Las manifestaciones concretas de la religión de un pueblo, dentro de las cuales van conjugadas, con prevalencia de una o de otra, las dos formas o vertientes de la religiosidad ya indicadas, pueden analizarse desde otro punto de vista: el de los estratos histórico-culturales que las han ido configurando —y refiriéndonos ya en concreto al Cristianismo de nuestro pueblo—: *formas de religiosidad agraria*, muy pegadas a los ciclos naturales, a los fenómenos cósmicos, a las fuerzas de la fecundidad, al culto a los muertos, con restos ancestrales a veces muy primitivos, con un gran peso de “sacralidad”, miedo y servilismo que oprime el ánimo. *Estratos de influencia cristiana*, en sus mejores esencias: “el alma del pueblo..., impregnada de Cristianismo” (Machado), el instinto cristiano del pueblo sencillo y pobre. *Estrato de costumbres cristianas mezcladas* con influencias culturales particulares: devociones decimonónicas, formas secundarias muy fijas —procesiones, fiestas patronales, etc.—, formas de piedad intimista, o de expresión abarrocada, etc., etc. *Estrato de transformación*, frutos iniciales del proceso de transformación que vamos a estudiar, tal como aparecen ya en las expresiones cristianas de grupos obreros y militantes de base (2).

2. Factores de transformación

Deben contarse, ante todo, los *componentes dinámicos* de la religiosidad en la vida misma del pueblo: la doble cara antes propuesta de alma viviente y costumbre fija, de expresividad y rutina, de creatividad e inercia, nos explican el dinamismo de muchas transformaciones, desde dentro: el choque de innovación y tradición, interior a las mismas religiones. Hoy

esta doble fuerza presenta una fisonomía especial, desde la antítesis entre la religión como opio del pueblo y la religión como aliento de protesta y exigencia de justicia, por parte del mismo pueblo.

Los *influjos oficiales* actúan constantemente sobre el pueblo, sobre su vida y sus expresiones espontáneas. El Cristianismo, a la vez que asume y eleva como fuerza de encarnación innumerables formas y expresiones religioso-culturales, las supera, las critica desde dentro, las purifica. Es, por lo mismo, un estímulo creador incesante.

Los *movimientos culturales* representan fuerzas de transformación desde direcciones y niveles muy variados: el influjo de las creaciones culturales superiores, en cuanto tienden a difundirse y divulgarse. Pueden ser movimientos religiosos que arrancan de grupos que cultivan intensamente la vida religiosa, o puede tratarse de influjos de la cultura profana, en cuanto repercuten fuertemente sobre la religión. Otras veces pueden ser movimientos de contracultura: las reacciones de los proletariados, en cuanto gérmenes creadores de una nueva civilización.

La fuerza de estos influjos y los ritmos de transformación pueden variar mucho. Los influjos externos a la vida misma del pueblo, o que no responden a necesidades suyas profundas, actúan más en la superficie, provocan cambios exteriores, cuando más, y penetran muy lentamente. Los cambios históricos muy fuertes actúan hondamente sobre él, lo asocian muy directamente al proceso transformador, y puede llegar a ser él mismo el protagonista.

Es en este caso último de fuertes transformaciones históricas donde vamos a situarnos. Es muy notoria, y voy además intentar justificarla, la conciencia de que

atravesamos una época de crisis, de profundas transformaciones, una de las encrucijadas de cambio y revolución histórica más agudizadas. Este proceso revolucionario no ha podido menos de influir hondamente en la religión hasta amenazarla de muerte, en fenómenos como la desacralización y el ateísmo. Se ha anunciado, aun por parte de algunos teólogos, "el fin de la religión" como creación cultural, desafiando la fe cristiana —no religiosa— este final de la partida, en cuanto puede sobrevivir a esa muerte, como trascendente a toda religión. Sin entrar en ello de propósito, puede decirse, no obstante, que más que de una muerte se trata de una transformación muy honda de la religiosidad: como en todo proceso revolucionario de mutación, hay un desplazamiento de formas y creaciones anteriores para dar paso, al mismo tiempo, a nuevos procesos creadores.

Este va a ser, por tanto, el punto de mira, reducido, si se quiere, pero ilusionador: no se trata de ir a la vida misma del pueblo para ver como evoluciona y se transforma su religiosidad; por un camino indirecto, se puede recurrir con provecho a la historia y la filosofía de la cultura para descubrir en la encrucijada presente cuáles son los grandes factores del cambio histórico y ver de qué modo emplazan a toda la religión, y en particular dentro de ella a la religiosidad popular, en trance de renovarse o morir.

3. La encrucijada actual y el alcance de sus mutaciones

La crisis de nuestra civilización es hoy un hecho universalmente admitido. P. A. Sorokin ha estudiado detenidamente el pensamiento de ocho filósofos de la historia muy representativos y puede

afirmar que "todos los escritores son unánimes al considerar nuestro tiempo como el fin de la cultura fáustica (Spengler) o de civilización europea (Danilevski) o el prototipo hasta ahora dominante heróico-prometeico (Schubart), o del supersistema sensualista occidental (Sorokin), o del estadio secular humanista de la cultura occidental (Berdiaeff), o como la más aguda crisis de la cultura "teórica" occidental (Northrop) o de la civilización occidental (Toynbee y Kroeber). Todos describen explícitamente nuestra época como una de las más grandes transiciones de una civilización o supersistema cultural a otro diferente" (3).

Al intentar apreciar la amplitud de la onda de variación y el centro o momento crítico de la transición, el juicio de apreciación puede oscilar mucho, según enfoques diversos. Comúnmente suele aceptarse que en la primera parte de la época moderna se prepara la ruptura. El s. XVIII puede decirse decisivo en la aparición de la ruptura, desencadenando la serie de revoluciones que llenan el s. XIX y llegan hasta nuestros días. Todas las grandes tradiciones del Cristianismo y de la cultura occidental, hasta las mismas estructuras de civilización que arrancan del Neolítico, se conmueven en esta revolución hasta los cimientos. Más aún, la mentalidad religiosa, patrimonio humano desde los orígenes, amenaza perderse y desaparecer.

Podemos enumerar así una serie larga de cambios situados en este tiempo: del Cristianismo a la religiosidad natural ilustrada; después, de la religión al ateísmo. Del espiritualismo al materialismo, de la metafísica a la ciencia empírica, al positivismo. Del fixismo jerárquico-descendente al evolucionismo ascendente. Del estatismo social a la dinámica de la lucha de

clases y cambios revolucionarios. De la religión y la cultura al análisis económico, como clave de la dinámica social; de la conciencia al análisis del subconsciente, como clave de la conducta humana. De unas sociedades de base agraria, contemplativas y estaticadas, a otras tecnificadas, proyectivas, dinámicas. De una cosmovisión inmutable, desde las Ideas eternas, a una cosmogénesis en devenir temporal, en historia. De unos regímenes de autoridad impositiva a la búsqueda de unas formas organizativas de la libertad. (Todo esto con el riesgo y las limitaciones de una formulación excesivamente simplificada).

4. Factores decisivos de la mutación: Humanismo, ciencia-técnica, revoluciones sociales

Dentro de esta serie de cambios y factores de cambio cabe preguntarse *cuál puede ser el factor más radical*, determinante de estas mutaciones. Aquí caben apreciaciones muy variables, según diversos puntos de vista. Atendiendo a esos diversos enfoques posibles, cabe hacer una propuesta "ponderada". La ofrezco sólo como hipótesis, aunque la creo bien fundada. Darla como doctrina segura, supondría justificarla aquí, lo cual llevaría mucho espacio:

— *En el sentido de un factor antecedente último, el más decisivo, puede ponerse el Humanismo*: el hombre, antes perdido y extraño en el mundo, o bien centrado en Dios, se hace ahora a sí mismo centro de convergencia universal, desde el dinamismo de su conciencia y de su libertad.

— *En el sentido de factores inmediatos más determinantes*, originados en el humanismo moderno: *la ciencia*, como factor cultural de cambio cosmovisional, *la economía liberal*, como interés y

motor dinámico, y *la técnica*, como instrumento vital que transforma las condiciones de vida. En nuestro tiempo la vida ha emprendido caminos del todo nuevos y la técnica está incidiendo tan radicalmente en las bases mismas de la vida, que la previsión del futuro abre panoramas insospechados y problemas desconcertantes.

— *En el sentido de factores manifiestativos*: la sensibilidad y la *mentalidad de cambio y evolución*, frente a las concepciones fixistas de épocas anteriores. Los hechos revolucionarios, las grandes revoluciones sociales de los siglos XIX y XX, han actualizado esta mentalidad.

5. La mutación como crisis de las grandes tradiciones religiosas: Religiones superiores, religiones de la institución social, religiones de la sacralidad cósmica

Este triple impulso de los diversos factores de mutación histórica han determinado la crisis de la cultura y la civilización. Han afectado también, por lo mismo, a la religión. Podemos poner en correlación la influencia de esa triple serie de factores de cambio —humanismo, ciencia-técnica, socialización— con las tres grandes tradiciones religiosas, que han quedado afectadas por ellos:

— *Crisis de la religiosidad sacral cósmica*: es el aspecto más arcaico de la religiosidad y el que ha quedado más desmontado en la civilización moderna. La visión "sacral" del Cosmos puede definirse superada por obra de la investigación científico-técnica.

— *Crisis de la religiosidad sociológica*, que ya desde el Neolítico venía dando respaldo sagrado a las instituciones del poder político a nivel de grandes estados. En cierto modo se remonta también a los primitivos, pero no con la fuer-

za de las "monarquías sagradas" y el totalitarismo de los grandes Imperios en la antigüedad, y de las monarquías absolutistas de la época moderna, que hacían de la religión una fuerza de cohesión social y justificaban no pocas veces religiosamente los despotismos. Las revoluciones sociales, la revolución liberal, primero, y la socialista más radicalmente, provocaron un proceso de secularización religioso-política, que ha ido difundiéndose y ampliándose.

— *Crisis de las religiones superiores*, fundadas en los más altos valores normales, centradas en la creencia en un solo Dios, Personal, Omniperfecto, Providente y Salvador. La absoluta afirmación del hombre en su propia libertad (Humanismo) ha puesto en crisis esta creencia central (Ateísmo).

6. Repercusiones de la crisis en la religiosidad popular

Estos procesos de cambio afectan precisamente, de forma radical, a las bases más firmes de la religiosidad popular. Podemos enumerar algunas manifestaciones:

— Crisis de una visión sobrenaturalista falseada ante los hechos portentosos de la naturaleza; de una concepción también falseada de la Providencia en los premios y castigos, de una concepción naturalista oprimente, que vincula excesivamente a Dios con los fenómenos naturales; crisis de las actitudes fatalistas, de las posturas pasivas y resignadas ante los procesos naturales y sociales.

— Crisis de una religiosidad de costumbres y tradiciones fijas, de una religiosidad ligada al patrimonio familiar o del grupo; crisis de la uniformidad masiva en las prácticas religiosas, no asumidas interiormente por un gran porcentaje. Debilitamiento del impulso creativo de los ambientes populares tra-

dicionales, muchas de cuyas costumbres subsisten por inercia, pero con poco entusiasmo y convencimiento.

— Crisis del Cristianismo popular, aun en sus mejores esencias y valores. El desarraigo de la vida, el hedonismo, el individualismo, el afán exacerbado de la propia autonomía, los fenómenos de masificación, por otra parte, afectan en profundidad contra los valores más altos del hombre, especialmente los valores religiosos.

Todos estos procesos actúan con intensidad variable en los grupos populares. Pesan fuertemente en las sociedades industrializadas y en el paso del campo a la ciudad (4). Se dejan sentir más levemente y más lentamente, como procesos de erosión, en los mismos ambientes rurales, a través de los medios de comunicación y la simbiosis creciente campo-ciudad.

7. Caminos nuevos para la religiosidad popular

"A pesar de la total secularización del mundo, el hombre podrá recobrar el sentido de lo sagrado. Estamos persuadidos de que estamos avanzando hacia la luz; cuanto más negra es la noche, mejor brillan las estrellas. En todas las religiones ha habido revoluciones proféticas en favor de los valores espirituales... Un movimiento semejante se realiza hoy en la mente y el corazón de los hombres. Estamos en los umbrales de una nueva época del espíritu" (5).

Nos interesa entrever un poco el horizonte de esta nueva época que se nos abre. En vez de recoger indicios sueltos y esbozar un panorama descriptivo, parece preferible continuar el análisis de la época por las pautas que hemos venido encontrando: en los factores decisivos de la crisis encontramos a la vez los caminos nuevos que se

abren: todo agente destructivo es, a la vez y primeramente, impulso constructivo; el humanismo, la técnica, los fenómenos de socialización, ofrecen signos nuevos de religiosidad, en relación, especialmente, con la religiosidad popular:

1.—*Desde una religiosidad pasiva, de tradición agraria, sacral, hacia una religiosidad comprometida, activa.* El hombre de hoy busca deshacerse de las trabas de una religiosidad alienante, y de un tecnicismo deshumanizador; la ciencia y la técnica modernas pueden hacerle superar aquéllas, pero es, de nuevo, de religiosidad purificada la fuerza que puede defenderle de los abusos de la técnica, ayudándole a asumir actitudes creativas que le hagan luchar contra la deshumanización del trabajo, contra la planificación de la vida por las fuerzas económico-industriales que deforman el desarrollo técnico al someterlo al "interés" egoísta; contra la planificación de la vivienda-colmena y otros factores de "artificialidad" en la vida; contra la desordenada explotación de la naturaleza, que amenaza cegar sus fuentes...

Los proletariados contemporáneos, desde el s. XIX en las sociedades industriales se vienen caracterizando por la lucha contra los abusos de la economía liberal y sus derivados. Debilitada no poco la fuerza de lucha en los medios obreros de las zonas desarrolladas, hoy son otras fuerzas —intelectuales, estudiantes, pueblos o grupos humanos del "tercer mundo"— los que reactivan esta actitud contra todas las formas de opresión y deshumanización. La religiosidad latente en esta actitud —en cuanto decisión y compromiso total en favor de valores últimos amenazados— está siendo asumida como religiosidad explícita, conectada con valores cristianos de lucha por la justicia, en movimientos cristia-

nos de militantes de base. Es un camino abierto como compromiso a fondo, en muchos grupos cristianos, que no sólo les afecta a ellos: están siendo una llamada a toda la Iglesia para revisar desde la raíz todas las posturas tradicionales.

2.—*Desde una religiosidad sociológica, de costumbres estereotipadas y prácticas fijas, hacia una religiosidad personalizada.* Es esta una de las pautas que a todos los educadores de la fe más les urge hoy tener delante. El hombre moderno viene sintiendo los apremios de la libertad plena, la exigencia de sus propios derechos, la repulsa —en los grupos humanos— a ser tratados como menores de edad. Son urgencias que obligan a preparar las decisiones religiosas como posturas personales, responsables, no como dadas por el ambiente y el grupo social en que se vive, sin que los componentes del grupo lleguen a hacerlas suyas personalmente, con libertad y convencimiento. El problema pastoral, tan agudamente sentido hoy, del desajuste entre una afluencia numerosa a los sacramentos de la Iglesia, mientras faltan las condiciones básicas exigidas por el evangelio —fe y conversión—, representa un síntoma revelador de la urgencia de este tránsito: perfeccionar y difundir los catecumenados, aprovechar en los sacramentos los recursos posibles para la evangelización, urgiéndolos como condiciones previas, orientar la catequesis hacia una asimilación personalizada, potenciar especialmente la preparación de la Confirmación en la adolescencia y juventud, urgir la inserción en grupos de formación cristiana, o en movimientos apostólicos, fomentar reuniones de reflexión cristiana, reuniones de los asistentes a las asambleas litúrgicas para preparar las homilias dominicales, etc., etc..., son vías

abiertas para esta transformación, y —sobre todo— promesa de nuevas iniciativas renovadoras.

3.—*Desde una religiosidad individualista y evasiva, hacia una religiosidad comunitaria, frente al individualismo colectivo.* Ciertas formas de religiosidad de influencia y religiosidad romántica, de devociones para asegurar la salvación individual, de sentimiento fúnebre de postrimerías, religiosidad de seguridad interior y de consuelo, etc., han llegado a entrar hondamente en el pueblo y constituyen el substrato de muchas de sus manifestaciones religiosas. Frente a todo ello, la crisis ya vieja de la “sensibilidad burguesa”, las revoluciones socialistas, el totalitarismo creciente de los Estados, la masificación y la socialización, han forzado el ambiente hacia la banda contraria. Los movimientos comunitarios cristianos buscan hoy la defensa contra ambos extremos: la comunidad cristiana, la fraternidad evangélica se ofrecen como el proyecto más alto de convivencia y realización humana, arrancando de una “comunidad” sobrenatural de vida desde Dios.

Para el pueblo y la transformación de su religiosidad es el programa más alto y más lejos de estar asimilado. Las asambleas litúrgicas distan mucho de ser el signo de una convivencia cristiana medianamente lograda. Pero es un camino ofrecido, iniciado... las experiencias comunitarias que pulu-

lan en muchos grupos pequeños de cristianos son un síntoma de inquietud y renovación. Para los grupos mayores de cristianos tradicionales es preciso despertar gradualmente el sentido de comunidad que encierra el Cristianismo: ausencias de contrasignos en las mismas asambleas (acepción de personas, desigualdades en fiestas, contrasentido de hacer de la Iglesia lugar de exhibición, de lucimiento o de lujo...), juicio crítico de las injusticias sociales en una sociedad que se dice de mayoría cristiana, tendencia a la comunicación de bienes... Llevar a la conciencia el abuso de los dos extremos antes apuntados, ayudando a descubrir sus raíces y sus manifestaciones concretas.

* * *

Estas reflexiones han tenido que quedarse en determinaciones muy generales. Basadas en una apreciación que juzgo bien fundada de los principios más básicos de nuestro cambio histórico, han marcado sólo los surcos o torrenteras más profundas sobre las cuales tiende a fluir la vida histórica desde los tiempos contemporáneos. Por ser las arterias más amplias del cauce histórico, son una pauta para la vida religiosa: por ella han comenzado a caminar pequeños grupos y hacia ella podemos ayudar y orientar la vida religiosa de nuestro pueblo.

NOTAS

- (1) Se está tomando “pueblo”, en la primera contraposición, como “conjunto de personas de un lugar, región o país”, y en la segunda como “gente común”, que, desde el punto de vista religioso, no coincide con la “gente común y humilde de una población”. En el primer caso no se parte tan sólo del conjunto demográfico, que en el caso de países, como el nuestro, que han aceptado en su gran mayoría una religión, coincide incluso con los límites geográficos; es el conjunto demográfico tomado ya sociológicamente en interacción cultural receptivo-creativa con una religión. En el segundo caso se trata de grupos más reducidos, contrapuestos, definibles sociológica y culturalmente dentro del primero.

- (2) Para este primer apartado cfr. MARTIN VELASCO, J., *Religiosidad popular, religiosidad popularizada y religión oficial*: Pastoral Misionera 1 (1975) 46 ss. FIERRO, A., *Cristianismo Popular*: Mundo social 227 (1974) 35 ss. COMES, J. A., *Descripción, análisis y valoración del catolicismo popular*: Pastoral Misionera 1 (1975) 35 ss. MIGUEZ BONINO, J., *La piedad popular en América Latina*: Concilium 96 (1975) 440 ss
- (3) SOROKIN, P. A., *Las filosofías sociales de nuestra época de crisis*. Madrid, Aguilar, 1966, pg. 356.
- (4) Cfr. ACQUAVIVA, S. S., *L'eclissi del sacro nella società industriale*. Milán, Edizioni di comunità, 1961. Id., *Análisis sociológico del ateísmo*, en: *Ateísmo contemporáneo*, Madrid, Cristiandad, 1971, pp. 107 ss. BROCKMOLLER, K., *Cultura industrial y religión*. Barcelona, Estela, 1967.
- (5) RADHAKRISHNAN, S., *La religión y el futuro del hombre*. Madrid, Guadarrama, 1969, pg. 68.