

reflexión pastoral sobre la religiosidad popular

I. HACIA UN PLANTEAMIENTO PASTORAL DEL PROBLEMA

La perspectiva pastoral tiene una finalidad práctica, pero debe evitar el pragmatismo de recetas empíricas, basadas en observaciones inmediatas de quienes pretenden tener mucha experiencia, pero les falta sentido crítico para superar tópicos repetidos y proyecciones ideológicas. El tema de la religiosidad popular es por otra parte uno de los que se prestan más al simplismo de los tópicos, al empirismo sin base crítica y a las deformaciones ideológicas. Por eso una práctica pastoral que quiera afrontar este problema con exigencia de fecundidad real debe proceder a un serio esfuerzo de reflexión, sabiendo recurrir a medios científicos de análisis, para intentar así aclarar una cuestión humana y religiosa muy compleja.

En este tema se descubre, de una manera privilegiada, el gran interés que tiene, para una acción eclesial rectamente orientada, el diálogo entre pastores, teólogos y especialistas en ciencias humanas y el papel que pueden desempeñar, para favorecer este diálogo, los centros de estudios universitarios de la Iglesia.

La búsqueda de un diálogo sobre este punto de las formas religiosas populares entre gentes venidas de diversas regiones españolas —entre ellas Andalucía— prestó un especial interés a las IX conversaciones de Avila de “Pastoral Misionera”. En este pequeño apunte quisiera aportar algunas de las líneas de reflexión y de criterios prácticos que allí pude recoger, ampliadas con algunas consideraciones personales (1).

Formas insuficientes de tratar el tema: necesidad de afrontarlo desde una intención misionera bien definida

El problema de la “religiosidad popular”, sobre todo en conexión con la “cultura andaluza”, tiene un grave riesgo de caer en una topificación más o menos folklórica, que debe ser evitada, ya de entrada, con un serio esfuerzo de análisis y de discernimiento. Pero late de una forma oculta un riesgo más hondo de deformación de la mirada, sobre todo si el sujeto que quiere ver la realidad del asunto tiene una responsabilidad pastoral de cualquier nivel: es la ideología latente de “conservación a toda costa”. Se trata entonces de una manera inconsciente de evadirse

del difícil problema de la renovación de las metodologías pastorales en función de la profunda transformación social del pueblo andaluz, y de la necesidad de asumir esta situación histórica desde una opción radical de evangelización.

Por eso, al afrontar pastoralmente este problema de la religiosidad popular, necesitamos de entrada purificar nuestra mirada y clarificar nuestras propias motivaciones. El tema es importante, pero "in omnia respice finem": y por ello debe ser estudiado desde una clara definición del fin misionero de la acción pastoral y de la reflexión que está a su servicio. Esta orientación de base nos permite el descubrir mejor, en cada caso, los criterios diferenciales de análisis y las prácticas de acción.

Desde esta perspectiva misionera, realista, teológica y científica nos damos cuenta de la complejidad del problema: "religiosidad popular" no es un concepto unívoco que apunte a un fenómeno simple que se pueda tratar en bloque; es más bien un concepto equívoco que significa muchas formas diferentes en origen histórico, calidad religiosa y valoración evangélica. Hay que evitar por eso, tanto en el orden teórico como práctico, un uso excesivamente genérico del término "religiosidad popular" e iniciar nuestra reflexión con un intento de análisis diferencial de formas, que necesitan un tratamiento pastoral diferente, siempre en función del proyecto eclesial fundamental: la acción misionera en orden a suscitar y educar la fe de un pueblo con mezcladas y complejas tradiciones religiosas, para que asuma el difícil momento de cambio que está viviendo, hacia una fe adulta y una plena responsabilización de su protagonismo histórico.

II. HACIA UN ANALISIS DIFERENCIAL DE FORMAS RELIGIOSAS

Presentamos un modelo de análisis diferencial, sencillo y operativo para una reflexión práctica pastoral, que al mismo tiempo ofrece un marco teórico para la utilización de conceptos teológicos y de ciencias humanas. (Este es uno de los problemas de base para un diálogo fecundo interdisciplinar: ponerse de acuerdo sobre un marco teórico que ofrezca un horizonte común donde hacer coincidir el diálogo e incidir los distintos niveles de análisis).

1. Definición de «espacios pastorales»

Donde se ubica hoy el problema de la religiosidad popular. En Avila utilizamos una diferenciación muy simple, pero válida para reunir en distintos grupos de trabajo, los que coincidían en vivir o trabajar en un mismo tipo de espacio social.

a) "*Religiosidad popular en el espacio rural*": donde aparecen las formas más tradicionales y arcaicas.

b) "*Religiosidad popular en el espacio suburbano*": con las zonas urbanas de inmigración rural, donde los inmigrados de la primera generación siguen conservando sus modelos de conducta religiosa rural tradicional (celebrando aún sus "fiestas patronales" etc.). Pero hay que estar muy atentos al cambio de sensibilidad, práctica y conducta religiosa que experimenta hoy la juventud en estas mismas zonas.

c) "*Religiosidad popular propiamente "urbana"*": de la pequeña burguesía o de la burguesía urbana, o de ciertos sectores de la generación mayor de la clase obrera, con formas de tipo "devocio-

nalista" (aquí también hay que tener en cuenta el cambio de sensibilidad religiosa en la juventud).

2. Fenomenología de la «religiosidad popular»

En Avila la aportación de especialistas en fenomenología de la Religión nos ayudó mucho a precisar las distintas formas de religiosidad y tratar de discernir sus significaciones religiosas auténticas. La fenomenología, utilizando un amplio material comparativo histórico permite descubrir mejor el significado interno del acto religioso y distinguirlo de sus contrafiguras, degradaciones y banalizaciones. Para una reflexión pastoral se puede utilizar un esquema de diferenciación fenomenológica sencillo y operativo:

a) *Celebraciones de la vida y de la muerte*: En la discusión se vió claramente que esa forma de religiosidad popular era la más hondamente arraigada y más resistente al cambio social. Desde el punto de visto histórico se realizó en ella la articulación entre las antiguas prácticas sacralizadoras de la vida (ritos de iniciación, sexualidad, muerte...) y la práctica sacramental de la Iglesia. Para la acción pastoral es importante el saber discernir en estas formas las significaciones religiosas válidas de las banalizaciones sociales (prestigio, status...) y el que lleguen a perder todo significado religioso válido (petición de bautismo sin ninguna referencia posible a un compromiso de fe). La tarea pastoral exige un discernimiento en cada caso y un continuo esfuerzo de evangelización, que ya se está realizando en la línea de una educación sacramental.

b) *Festividades populares* (Celebración del espacio y del tiempo sagrado: fiestas y santuarios, con imágenes inmemoriales de vírge-

nes o de santos, "popularización" de la Semana Santa, etc): En ellas se dan las notas de la que se podría llamar "religiosidad popular tradicional" (ligada con una cultura arcaica agraria, mediterránea o celta, etc.): con hondas latencias "sagradas" y "comunitarias". Con el cambio social ha tendido a "banalizarse-folklorizarse", repitiéndose el rito, perdiendo en cambio la calidad de la significación religiosa. La mirada pastoral sabrá discernir las posibilidades positivas y negativas que puedan contener estas formas en orden a un desarrollo social y a un crecimiento de la fe. ¡Para iluminar esta cuestión se aportaron dos ejemplos muy diferentes: la procesión del Rocío, bien vista por los señoritos de la Andalucía occidental, pues es una forma muy primitiva que ayuda a mantener al pueblo en un nivel primitivo y mítico de conciencia que dificulta su evolución hacia formas adultas de crítica social y de responsabilidad histórica. Una situación muy diferente presenta el Santuario de la Virgen de Montserrat que gracias a la inteligente labor pastoral de los monjes se ha convertido en uno de los grandes centros de despertar y responsabilización social y religiosa de la conciencia catalana moderna.

c) *Organizaciones religiosas tradicionales (hermandades y cofradías, muy ligadas con la forma anterior)*: Su organización religiosa actual procede del Barroco, pero sus raíces —como ha mostrado Isidoro Moreno Navarro (2)— hay que buscarlas en formas sociales muy arcaicas, ligadas con una estructura de estamentos y grupos comunales, encajados en la estructura oligárquica feudal, hoy pasando a capitalismo sin compensaciones reales de fuerzas obreras. Cumplen así una función social de integración y compensación ritual

de los agudos antagonismos socio-económicos de la sociedad andaluza. Es un hecho significativo el que los grupos sociales dinámicos que toman conciencia real de esta situación (injusta desde el punto de vista cristiano) y adquieren voluntad de lucha para transformarla dejan de tener interés por una participación vital en estas formas (cofradías y procesiones). Se aportó el hecho del intento reciente de renovación de las cofradías sevillanas, con una convocatoria a la juventud. La actitud de los que discutían el problema (personas muy comprometidas en una pastoral popular auténtica) era más bien de reserva ante estos intentos que parecían quedarse a un nivel piadoso y asistencial sin llegar a un compromiso cristiano de vida.

d) *Devocionalismo privado*: Aunque algunas formas de estas "devociones privadas" tienen ya su origen en la piedad del Barroco, para la mayoría su origen histórico es más reciente. Hay que buscarla en la "pastoral restauradora" del s. XIX que ha tenido, vista desde nuestra perspectiva, una cierta insuficiencia para asumir de una manera positiva y evangelizadora las grandes fuerzas históricas modernas ya presentes en España en el siglo pasado. Esta actividad se articuló mucho alrededor de las "devociones" particulares de las órdenes religiosas más activas pastoralmente (primeros viernes, martes de S. Antonio, Domingos de S. José, Caminatas de S. Nicolás, más recientemente: primeros sábados, Virgen de Fátima, Santa Gema, en Granada "Cristo de los favores" etc.)

Juan de Dios Martín Velasco, en un interesante análisis fenomenológico de las diversas formas de religiosidad popular, señaló los caracteres contrapuestos de este último con respecto a las formas más

antiguas arraigadas en la cultura arcaica agraria con su mayor percepción de lo sagrado y agudo sentido comunitario. Las formas "devocionales" tienen en cambio un marcado carácter privado e individualista estableciéndose la relación con lo sagrado en términos más utilitarios".

Indudablemente se pueden dar valores positivos en este tipo de religiosidad como la relación más personalizada con el Misterio Sagrado a través de símbolos concretos y asequibles, que permiten la expresión, a un nivel muy sencillo, de funciones y necesidades religiosas reales, centradas en lo que la espiritualidad clásica ha llamado "oración de súplica". Sin embargo un análisis serio descubre la ambigüedad de estas formas, cuando se "disciernen" con criterios de religiosidad evangélica y de exigencia de madurez de fe. En ellas la relación religiosa fácilmente degenera en prácticas utilitarias y cuasi-mágicas. Desde un punto de vista práctico pastoral parece que junto con una actitud de respeto por las formas de expresión religiosa, sobre todo de gente mayor sin formación catecumenal, que a veces tienen aquí su única expresión religiosa auténtica, hay que estar en guardia contra su degradación en formas puramente utilitarias o cuasi mágicas.

Por otra parte la experiencia parece indicar que estas formas devocionales privadas (provenientes del Barroco y del s. XIX y primera mitad del XX) tienden a desaparecer en los grupos sociales verdaderamente representativos de las nuevas fuerzas históricas (clase obrera, juventud de las nuevas clases medias técnicas, etc.). Por eso el criterio de prioridad pastoral, junto con un cierto respeto a las expresiones de grupos populares mayores de edad, etc. (siem-

pre con una actitud crítica), debe sobre todo atender a una seria formación de fe y a la búsqueda de nuevas formas de expresión simbólica, tema sobre el que volveremos al tratar el problema al nivel teológico-pastoral.

e) *Formas marginales y degradadas*: Brujos, magos, "saludadores", ánimas, apariciones..., estos fenómenos marginales tan interesantes desde el punto de vista antropológico, no presentan demasiadas dificultades para un tratamiento pastoral por su claro valor negativo desde el punto de vista de la misión y educación de la fe (algunos como "saludadores" y "curanderos" tienen un simple valor neutro, marginal, claramente exterior a una conciencia educada de fe). Sin embargo conviene estar algo en guardia contra la reactivación de algunos fenómenos de este tipo, siempre latentes "in tenebris subscientiae" en momentos de crisis fuertes sociales y políticas, en que la pasión ideológica puede buscar la complicidad de los símbolos religiosos. Un ejemplo característico de esto lo tenemos en el éxito fulminante de las "Revelaciones de la Madre Rafols" entre la derecha española y especialmente entre los círculos de señoras de la alta burguesía, con su clara función sociológica de preparación al clima de excitación que propició y justificó la Guerra Civil.

Estos últimos años se vuelven a repetir fenómenos de este tipo (que se agudizarán probablemente al intensificarse la crisis de tránsito de la civilización): Garabandal, Palmar de Troya, etc. Hay en ellos una interesante correlación psicopatológica con la constelación simbólica de valores de la extrema derecha fascista ("Guerrilleros de Cristo Rey", etc.). Sería interesante la aplicación, para investigar este punto de los criterios de análisis de la Escuela de Frankfurt

(v. gr. *El miedo a la libertad* de Erich Fromm). En contraposición con estas peligrosas proliferaciones de la pasión inconsciente colectiva aparece la claridad educativa del catolicismo misionero, con su capacidad de crear conciencias críticas, adultas, crítica y al mismo tiempo sólidamente fundadas en un simbolismo puro y verdadero, que elimina la posibilidad de proliferaciones patológicas.

3. Análisis sociohistórico:

Una de las cosas que se apuntó en el diálogo de Avila fue la necesidad que había, para estudiar con ciertas garantías de seriedad un fenómeno tan complejo como el de la "religiosidad popular", de un diálogo entre dos perspectivas diferentes y complementarias que tienden demasiado a ignorarse entre sí: la sociología y la fenomenología religiosa. Esta permite la captación más profunda de las "intenciones religiosas", pero aquella sitúa estas intenciones en su contexto social e histórico real.

Creemos que, para la utilización en la reflexión pastoral, la sociología descriptiva de correlaciones cuantificadas entre datos empíricos reducidos a algunas variables queda limitada más bien al estudio del micro-grupo. La sociología funcionalista norteamericana permite desvelar la "función social latente" de las formas religiosas más amplias, pero es demasiado estática. Es preferible (sin desprestigiar las otras) una sociología crítica, dialéctica, histórica, que permite captar los grandes procesos de transformación global y sus direcciones principales (3).

Utilizando este tipo de análisis sociológico se descubre enseguida el proceso de desmoronamiento de la cultura arcaica agraria, asiento tradicional de la religiosidad popular tradicional (expresiones sim-

bólicas tradicionales de la celebración de la vida, fiestas y santuarios, procesiones y organizaciones sociales consagradas religiosamente, etc.), y la profunda crisis de la conciencia burguesa (religiosidad devocional de los ss. XIX y XX).

Este proceso complejo ha sido condensado semánticamente (y quizás excesivamente simplificado) con el término "secularización", que apunta a un fenómeno global que debe ser asumido por la pastoral misionera de la Iglesia. Hay que recordar que en las márgenes del proceso se reproduce y quizás se reactiva la proliferación subconsciente de formas simbólicas, desgajadas de su articulación con el eje limpio de la fe y de la Iglesia, con el riesgo de que adquieran nuevas y peligrosas formas pseudo-religiosas y fanático-políticas.

Pero para poder discernir el sentido de estos procesos globales y su significación para la acción pastoral necesitamos recurrir a un nivel más hondo de análisis.

III. ANALISIS TEOLOGICO-PASTORAL

El análisis diferencial de las formas, basado en una investigación fenomenológica y la atención al contexto sociológico en sus procesos evolutivos nos permite ya un primer discernimiento en orden a una criteriología pastoral. Pero la intención misionera fundamental que ha de motivar tanto la reflexión como la práctica está determinada en última instancia por una referencia a la misión como dinamismo esencial de la fe.

Es la teología, como carisma y función de Iglesia, pero también como práctica y metodología racional que tiene en cuenta el nivel científico de la conciencia y del lenguaje moderno, la que debe clarificar esta referencia fundante a la fe y sus estructuras dinámicas propias. La práctica pastoral tiene

que fundarse y autocriticarse continuamente a la luz de la teología. Pero esta a su vez encuentra en la práctica y en la problemática pastoral real uno de sus "lugares teológicos fundamentales": el de la vida histórica y actual de la Iglesia.

La Teología como autorreflexión humana "ex fide in fidem" está continuamente mediada por lo que podríamos llamar (con término analógico) "encarnación histórica del acto de fe, del acto misionero de la Iglesia": lugar histórico global donde se articulan todas las formas de "mediación religiosa, social, política, cultural, etc.". Aquí es donde se sitúa el nivel más radical a donde apunta el diálogo entre pastores, teólogos y especialistas en ciencias humanas, para tratar de iluminar la "problemática pastoral de la religiosidad popular", como "problema que ha de asumir la fe misionera".

Ahora bien, ¿se ha planteado seriamente a nivel teológico el problema de la "religiosidad popular"? ¿Se ha sabido integrar este problema en la perspectiva general de una "teología de la misión"?

Desde el campo católico han sido interesantes los esfuerzos en orden a una teología y eclesiología misionera de Arnold y Rahner en Alemania, y de Chenu, Liégé, Congar, Le Guillou, Rétif, Michonneaux... en Francia (4). En España podemos citar los de Alvarez Bolado y Rafael Belda entre otros. Esta reflexión, sobre todo en los años cruciales de la II Guerra Mundial y su postguerra, alimentada con un contacto con los pastores y militantes cristianos de base, fructificó en los textos conciliares, particularmente en "Gaudium et Spes" y "Ad Gentes", que devuelven a la eclesiología su potente hábito dinámico y misionero. Sin embargo, como recordó con acierto

Luis Maldonado en su importante aporte a las IX Conversaciones de Avila todavía el problema de la "religiosidad popular" está muy poco asumido desde una profundidad teológica radical.

Simplemente a título indicativo, y para no desarrollar excesivamente este apunte, marcaríamos alguna pista de reflexión teológica que ayudara a iluminar este complejo problema.

Entre "religiosidad popular" y "misión evangélica" no puede haber ni una exclusión tajante (tendencia protestante), ni una identificación excesiva y no crítica (tendencia del catolicismo barroco). Ya desde los primeros capítulos de la historia de la Misión, desde su salida misma del suelo judío hacia la ectméne helenística hay lo que llamaríamos "integración o asunción crítica" de elementos de la "religiosidad popular pagana" particularmente de las corrientes "místicas") por el mensaje escatológica de salvación.

Hoy estamos otra vez en un momento o "kairós" de intensa renovación evangélica y misionera, de cara a la urgente Misión del Mundo moderno, en la que se reactivan los caracteres originales del Evangelio: proféticos, escatológicos, profundamente éticos y comprometidos (una nueva convocatoria eficaz al Reino de Justicia, Verdad, Paz, Santidad...) —frente a la tradición del catolicismo barroco, con su excesiva condescendencia e identificación con el "Espíritu y los Poderes de Este Mundo" (la "Gloria y el Poder" de los grupos dominantes... Lc 4,6), y su excesiva aceptación de formas, a veces muy mezcladas, de la "religiosidad popular", como hemos visto en el análisis diferencial anterior.

Es evidente que a veces, por contraposición, se puede dar el riesgo (contrario) de un profetismo excesivamente duro y desencarnado

y esta puede ser "una" de las causas de quemarse los militantes y sacerdotes comprometidos. Pero creemos que este riesgo real debe ser también "interpretado evangélicamente" ("si el grano de trigo no muere...") y en ningún momento debía llevar a un aflojamiento en este esfuerzo radical de conversión y renovación profética y evangélica de la Iglesia universal. Le va en ello a la Iglesia nada menos que la fidelidad al Espíritu, a la Misión y al "kairós" del Vaticano II.

Ahora bien; el problema existe y debemos buscar entre todos una nueva "síntesis sacramental" que permita unir vitalmente la tensión escatológica y profética y la recuperación en profundidad de los valores simbólicos, místicos, festivos que den un equilibrio y jugosidad religiosa y contemplativa a los esfuerzos urgentes de compromiso histórico. Esto ha de ir unido a la sensibilidad pastoral (sin perder discernimiento crítico) con los verdaderos valores populares, en todas las dimensiones de la vida, no sólo en las religiosas.

Esta es una de las grandes tareas que esperan a la generación joven y desde luego no se llevará a cabo con posturas miedosas y muy poco evangélicas de retracción como a veces se manifiestan en los aires que soplan en ciertas "alturas", que aunque hablen mucho de "religiosidad popular" están muy alejadas del compromiso real con el verdadero pueblo que sufre y lucha por la justicia en los espesos caminos de la historia.

IV. CONCLUSIONES EN ORDEN A LA PRACTICA

Podemos resumir las reflexiones anteriores en unas cuantas líneas para la orientación de la acción pastoral.

— En este problema de la “religiosidad popular” hay necesidad de superar toda postura excesivamente genérica e indiscriminada (a favor o en contra...), hay que ir a una diferenciación de las distintas formas y situaciones y ante cada una de ellas valerse de un discernimiento concreto social y evangélico.

— Podríamos resumir algunos criterios básicos de discernimiento partiendo de algunas preguntas: ¿Cuál es el sujeto verdadero de la forma de “religiosidad popular” con la que nos encontramos? ¿En el pueblo mismo, es una expresión de su experiencia religiosa auténtica, o son formas ya puramente repetitivas y vacías de sentido? ¿Qué función social tiene esta manifestación religiosa? ¿Es una expresión de una experiencia religiosa y simbólica de la vida o cumple una simple función supletoria puramente sociológica: de aseguramiento y de compensación para una clase en situación de crisis (v. gr.: que muchachas de la alta burguesía vuelvan a “ponerse el velo” para ir a la Iglesia, en lugar de afrontar cristianamente su compromiso vital moderno...) de mantenimiento del “statu quo”, de evasión social? ¿o han degenerado en un simple espectáculo folklórico, fomentado por instituciones interesadas por el turismo? Esta forma concreta que tratamos de enfrentar pastoralmente: ¿contiene gérmenes de valores evangélicos, que puedan ser fermentos de desarrollo humano y de fe, o ayudan a mantener al pueblo en una actitud pasiva, pre-crítica, obstáculo a una movilización social necesaria...?

— El agente de una acción pastoral (parroquia, equipo pastoral de zona, comunidad misionera, militantes seculares, etc.), si está verdaderamente inmerso en el pueblo en un espacio social concreto (zo-

na rural, suburbana de inmigración, urbana, etc.), no se suele encontrar ante un solo tipo de conciencia social o religiosa, sino ante una pluralidad de situaciones vitales (edad, trabajo, etc.), y de niveles religiosos. Hay por eso una necesidad de diferenciación práctica y de jerarquización de los objetivos de la acción pastoral (articulando varios, con ciertas “prioridades” misioneras). (V. gr.: es conveniente una “prioridad” en la “formación de militantes y comunidades de fe”, pero teniendo en cuenta también la atención a la “masa practicante” y a la “masa social real” (*que no se deben de confundir*, como lo hace a veces cierto tópico simplista que contrapone la “formación de militantes” a la “pastoral de masa”. En una zona obrera del 8/100 de práctica la relación entre los “practicantes” y la “masa real” es precisamente del 3/100. y Precisamente sobre esa *masa real* actúan como fermento y signo los *militantes* más que los “practicantes habituales” de fe muy poco comprometida y significativa...). Todos estos niveles deben ser atendidos en una línea general de misión y educación de la fe. Y entre ellos aquellos grupos sencillos, inmigrados rurales, con su “religiosidad popular” tradicional, que merece un respeto individualizado, dentro de una línea fundamental de *sentido educativo* en orden a la promoción de una fe adulta.

— En última instancia se trata, por tanto, de una fundamental actitud de “*sentido educativo*” por parte de los agentes de la pastoral. Esto exige: 1) Un fundamental “respeto a la persona” en su contexto vital concreto, una gran sensibilidad a los “valores de vida” del pueblo (en todas las dimensiones vitales: culturales, sociales, estéticas, políticas, religiosas). 2) Un gran “respeto” a los ritmos

propios del desarrollo vital de los individuos y grupos sociales —pero un “respeto dinámico”, totalmente diferente de la “ideología conservadora” en función de intereses sociales de los grupos dominantes, a quienes les importa mucho la inmovilización religiosa del pueblo. Se trata de ayudar al pueblo precisamente en su desarrollo hacia nuevos niveles de conciencia social moderna y de fe adulta, pero de tal forma que este desarrollo sepa integrar los valores auténticos de su tradición propia.

— Este “respeto dinámico” puede pedir, en momentos determinados, como es natural en el evangelizador y educador de la fe, actitudes firmes y conflictivas. V. gr.: cuando se trata de “formas de religiosidad popular” degradadas o en clara oposición a las exigencias de educación social y evangélica. O bien de *situaciones concretas* en las que la participación de los agentes de la acción pastoral en un acto de religiosidad popular tradicional puede contribuir al es-

cándalo del sector más oprimido del pueblo. Pensamos en casos en que la participación indiscriminada de autoridades civiles y religiosas en un acto de religiosidad tradicional, después de que las primeras han atentado gravemente contra los derechos fundamentales de la persona, en miembros del pueblo más oprimido (y en sacerdotes y religiosos unidos con el pueblo) resulta un “antisigno” y un “antisacramento”. Entonces ya no es “religiosidad popular”, sino “antipopular” que contribuye a alejar aún más a la Iglesia del pueblo de los pobres más preferido por el Señor.

— Por último esta fundamental sensibilidad educativa no se improvisa y no basta para adquirirla las enseñanzas teóricas. Es menester que el candidato a las órdenes haya tenido, antes de llegar a ellas, una experiencia profunda de contacto vital y pastoral con el pueblo, bajo la dirección y orientación de pastores ya experimentados en este punto.

NOTAS:

- (1) El material (ponencias, discusiones) de las IX Conversaciones de Avila puede verse en Pastoral Misionera (1975), fasc. 1.
- (2) ISIDORO MORENO NAVARRO: *Propiedad, clases sociales y hermandades en la baja Andalucía*. Madrid, 1972; *Las hermandades andaluzas*. Sevilla, 1974.
- (3) Pensamos en el tipo de sociología presente en la revista *Sistema*, fruto del diálogo entre sociólogos críticos e historiadores. Cfr. L. BAUM: *Sociología y Teología*, CONCILIAM 91 (Enero 1974), 29-39.
- (4) ARNOLD-RAHNER, *Handbuch der Pastoraltheologie*. Friburgo de Br. 1964-1972. K. RAHNER, *Sendung und Gnade* (Beiträge zur Pastoraltheologie) Innsbruck-München, 1959. LIEGÉ, *Théologie de l'Eglise et problèmes actuels d'une pastorale missionnaire*, La Maison-Dieu 34 (1950) 5-19. M. CHENU, *El evangelio en el tiempo*, Barcelona, 1966. Y. CONGAR, *Jalones para una Teología del Laicado*, Barcelona, 1962. M. LE GUILLOU, *Mission et Unité*, Paris, 1960. A. RÉTIF, *Foi au Christ et Mission d'après les Actes des Apôtres*, Paris, 1954. LOUIS RÉTIF, *J'ai vu naître l'Eglise de demain*, Paris, 1971. MICHONNAUX, *Paroisse, communauté missionnaire*, Paris, 1948. Sobre teología de la misión protestante una buena visión crítica de conjunto, con abundante bibliografía protestante y católica: MARC SPINDLER, *La Mission, combat pour le salut du monde*, Neuchâtel, 1967. Comentario Teológico al Decreto “AD GENTES”, en *L'Activité Missionnaire de l'Eglise*, Paris (Editions du Cerf), 1967.