

elementos para un estudio de estilos del catolicismo español

Desde hace bastante tiempo la sociología se viene interesando por el comportamiento socio-religioso de los miembros de la Iglesia Católica. En España este tipo de trabajos es aún bastante reciente. Abundan las instituciones especializadas en sociología y en los trabajos de estadística pero "sin embargo, todavía no se ha logrado una imagen explicativa satisfactoria de la religiosidad española. Y esto hay que atribuirlo no solamente a definiciones de instrumental positivo y sistemático, sino a una vertebración del propio tejido religioso, singularmente espino-sa" (1). Ayudar a esta tarea de clarificar y clasificar el hecho religioso en nuestro país es lo que me propongo en este trabajo.

PRELIMINARES

Desde un principio afirmo que en el estudio de estilos del Catolicismo Español utilizo el esquema de análisis que Pedro A. Ribeiro de Oliveira (2) aplica al estudio del catolicismo en América Latina, con algunas ligeras modificaciones. Con el autor, prefiero también hablar de *estilos* de catolicismo. El análisis parte del interior mismo del catolicismo y no de perspectivas externas o difíciles de analizar empíricamente. "En

efecto, cuando se habla de estilo, se considera un conjunto de elementos derivados de una misma perspectiva y ligados a un todo. Cada estilo del catolicismo no es una religión, sino una manera de combinar —o de jerarquizar— los elementos dados del catolicismo..." (3). En esta perspectiva lo determinante de los diversos estilos no son directamente, aunque lo influyen, un sistema social u otra cualquier variante, sino el carácter interno del mismo hecho religioso.

Voluntariamente he evitado en el título el nombre de "Catolicismo Popular", que normalmente comporta una actitud etnocentrista, cualquiera que sea el comportamiento religioso al que se le aplique la expresión teológica. Pedro A. Ribeiro define el etnocentrismo como "esa actitud que consiste en considerar un fenómeno social a partir de modelos de los que uno mismo es portador". Este etnocentrismo además "introduce un juicio de valor implícito en las tipologías; ciertos sujetos son considerados como más "católicos" que otros, cuando en rigor, todos lo son legítimamente" (4). El verdadero análisis sociológico no nos conduce nunca a considerar un tipo de religiosidad mejor que otra, ni a lamentar la desaparición de

una y alegrarnos de la aparición de otra.

En la perspectiva del autor todas las "constelaciones" (las constelaciones son "potencialidades" y los estilos, "actitudes actualizadas por los fieles") de católicos pertenecen a un único catolicismo. Cada estilo de católicos tiene una teología que legitima y garantiza su pertenencia ortodoxa dentro del catolicismo. Esta unidad la suponemos como base en nuestro estudio, como posibilidad de poder nos situar en una perspectiva interna al catolicismo. Si no, nos encontraríamos frente a diferentes iglesias o sectas. De esta forma el "catolicismo popular" se mantiene "en un eje organizador católico y eclesial que le permite escapar al etnocentrismo... Para nosotros hay un solo catolicismo, pero realizado de formas diferentes; no sabríamos distinguir en estas formas dos religiones: una religión de élites y otra de masas" (5).

Para la clasificación y definición de las familias de católicos nos fijamos fundamentalmente en sus *prácticas* religiosas. En cuanto hechos externos, se pueden observar y delimitar empíricamente. Son los mejores indicadores para mostrarnos las diferencias de unos con otros. El orden seguido en la descripción de los distintos estilos de catolicismo, quiere ser un orden cronológico de aparición. La aplicación del apelativo *popular* a un tipo determinado de religiosidad se lleva a cabo históricamente cuando una nueva forma de religiosidad aparece. A. Rousseau dice que "es la velocidad de transformación de los modelos religiosos la que "produce" un catolicismo popular..." (6). Así se habla ya de la religiosidad popular del siglo XIX y muy pronto se hablará de la del siglo XX.

CATOLICISMO DE MEDIACION

Estos católicos encuentran su legitimación en la Teología de la Mediación, de la Comunión de todos los santos... Jesús es el único Mediador ante el Padre, pero María es también Mediadora y los santos son intercesores nuestros ante el Trono del Altísimo. Estos católicos se relacionan siempre con Dios por medio de otro o de otros seres sagrados. Por eso lo llamo Catolicismo de Mediación. A estos seres sagrados y personales el lenguaje popular los designa con el nombre genérico de santos. Muchas veces he oído a estos católicos decir que los templos protestantes se diferencian de las iglesias católicas en que en ellos no hay imágenes.

Dentro de este estilo de catolicismo entran perfectamente los arquetipos (7) o constelaciones B y C de Pedro A. Ribeiro (8), observables perfectamente en la práctica de los católicos. El arquetipo C se explicaría por la "sumisión a unos seres sagrados, con el fin de obtener su ayuda en las dificultades de este mundo". Lo característico de esta familia de católicos es su dependencia respecto a estos seres sagrados (siempre es más de uno) que deben venir en su ayuda en los momentos difíciles de su vida: "enfermedades, accidentes, calamidades, problemas sentimentales y familiares, paro y otras situaciones donde el hombre se siente impotente para restablecer un equilibrio roto o pronto a romperse en sus relaciones con la naturaleza o con los otros hombres". Todas las prácticas rituales de este grupo van encaminadas a pedir protección en estos momentos difíciles. Las relaciones con estos seres son utilitarias e interesadas.

A esta constelación pertenecen las devociones a las vírgenes y santos especializados en la solución de los diferentes problemas. Los santos e imágenes de las romerías, santuarios, ermitas y procesiones de la Semana Santa pueden encontrarse en el cortejo de intercesores. Algunos autores consideran estas devociones como restos de paganismo de las religiones que existían antes de la cristianización y otros ven un modelo de perfecta adaptación del evangelio a la cultura de entonces. Lo que sí nos puede enseñar esta realidad religiosa de nuestra patria, es que existe algo con una cierta especificidad propia que no puede ser tratado alegremente desde el punto de vista teológico y pastoral con modelos importados de Centro-europa, donde la historia y la tradición es otra.

El arquetipo B expresaría la necesidad interior de "intimidad con un ser sagrado personal, considerado como un fin en sí". La característica fundamental de este grupo es la "creencia en seres sagrados personales con los cuales puede establecerse una relación de intimidad parecida a la que existe entre dos personas". Las prácticas devocionales por las que se establecen estas relaciones directas y personales pueden ser individuales (oraciones, novenas, ejercicios de piedad delante de imágenes o estatuas de santos...) o colectivas (fiestas, conmemoraciones, procesiones...)

Estas constelaciones de católicos que insisten en la mediación no se encuentran exclusivamente en las zonas rurales. Al primer arquetipo podríamos situarlo más bien en las zonas rurales y al segundo en zonas de mayor densidad de población, sabiendo que existe un desplazamiento y una mezcla de

población rural y urbana entre los asistentes a estas manifestaciones de religiosidad. E. Pin habla de esta religiosidad como de un tipo propio de las clases campesinas (9). El segundo arquetipo ha conocido un gran desarrollo en los centros urbanos con la creación de las cofradías, tanto en las clases populares como en las clases burguesas.

Estos grupos de católicos frecuentan también los sacramentos. No se quedan en la sola mediación de estos seres. Siguiendo la clasificación de G. Le Bras (10), la vida sacramental de estos grupos se reduce a los grandes momentos de la vida: nacimiento y bautismo de sus hijos, primeras comuniones, matrimonio, defunciones familiares y las grandes fiestas litúrgicas (Navidades, Pascua...). De ahí el llamarlos también cristianos festivos, de los que el libro de R. Pannet es una apología (11).

Lo mismo que los otros estilos de catolicismo, las expresiones del Catolicismo de Mediación pueden ser manipuladas por grupos de tipo económico o político. S. Bonnet dice que "el populista en religión es frecuentemente elitista en política y el populista en política niega la existencia de masas creyentes" (12). Estos intereses económicos o políticos pueden ser colectivos o individuales. Un porcentaje de los ingresos turísticos son debidos a la atracción de estas manifestaciones religiosas. A nivel individual no pocos clérigos y laicos se han "montado" gracias a este filón. La prosperidad de la parroquia está asegurada cuando existe en ella un santo o una imagen milagrosa. Políticamente se han manipulado estas manifestaciones religiosas que ocultan la realidad de los verdaderos problemas sociales (13). Sin negar esta realidad

en nuestra patria, no hay que ir tan de prisa en los análisis y olvidar la función reivindicativa y la fuerza social que este estilo de religiosidad representa en otros continentes, en contextos sociales diferentes. Como dice P. Bourdieu, "no se puede sin contradicción asignar a la religiosidad popular una función mixtificadora de desplazamiento de los conflictos políticos y ver en ciertos tipos de movimientos religiosos, como las herejías medievales, una forma disfrazada de la lucha de clases..." (14).

CATOLICISMO DE SACRAMENTOS

El aumento de la gracia y la santificación del alma con la frecuencia de los sacramentos, es la base teológica de este estilo de catolicismo (15). Las órdenes y las congregaciones religiosas fueron las primeras en poner en práctica este tipo de espiritualidad. Poco a poco se fue imponiendo como ideal del cristianismo al resto de la comunidad de creyentes. Tanto se ha extendido, que para mucha gente la recepción frecuente de sacramentos ha quedado como el solo signo de ser buen cristiano.

Para Pedro A. Ribeiro "los sacramentos son el conjunto de prácticas que definen el arquetipo de la mediación entre la Iglesia y la finalidad meta-empíricas". Lo característico de esta constelación es que inserta "al fiel en la organización eclesial, porque la Iglesia sola tiene autoridad para administrar los sacramentos". Estas prácticas tienen fundamentalmente un carácter cultural y no utilitario: "los sacramentos tienen por fin intrínseco el de constituir o de confirmar una relación de filiación entre el hombre y Dios, con toda la riqueza y todas las consecuencias que esta filiación implica sobre el plano moral" (16). Los tres estilos de catolicismo que estudia-

mos en este artículo tienen con intensidades diferentes esta dimensión sacramental.

Estos católicos son los que en todas las encuestas que se hacen aparecen como practicantes. De las cuatro tipologías de G. Le Bras (17) nos pueden servir para definir el catolicismo de Sacramentos: los *Practicantes Regulares* y los *Devotos*. Los primeros son los que cumplen siempre con el precepto dominical, comulgando y confesando sólo en las grandes solemnidades. Entre los devotos se encuentran los de misa y comunión diaria o con relativa frecuencia durante la semana. Además suelen realizar actos religiosos excepcionales: ejercicios espirituales anuales, retiros, peregrinaciones... Bastantes de los actuales movimientos espirituales españoles tienen como centro de su espiritualidad la práctica sacramental: Cursillos de Cristiandad, Opus Dei, las antiguas Congregaciones Marianas, Adoración Nocturna... Según Martín Velasco este tipo de religiosidad "reaparece en todas aquellas formas de extensión del cristianismo basadas en la necesidad, que el hombre de hoy experimenta más imperiosamente si cabe, de una completa *seguridad*. Reaparece también en aquellos sectores en los que la renovación de la vida religiosa se reduce a una *reorganización funcional* de la misma con vistas a responder a las "necesidades modernas". Y reaparece igualmente en aquellos sectores en los que se adopta como criterio para la pervivencia de la religión su *adaptación* externa a las condiciones cambiantes de la situación actual" (18).

Este estilo de catolicismo es más fácil de localizarlo en las zonas urbanas que en las agrícolas. Y más frecuentemente entre las clases medias y acomodadas, sin ser exclusivo ni de las zonas urbanas ni

de las clases aludidas. La revista "Actualité Religieuse dans le Monde" (19) publicaba una encuesta realizada en Saint-Etienne, distribuyendo así a los católicos que comulgaban: Ingenieros 60%; Profesionales Liberales 40%; Artesanos 20%; Obreros 10%; Mineros 5%. Para R. Mehl, siguiendo a M. Weber (20), la repetición de estos resultados en las encuestas que se hacen sobre la práctica religiosa, parece indicar que lo que los hombres esperan de la Iglesia está determinado por la clase social a la que pertenecen: "la burguesía individualista, segura de su bienestar aquí abajo, pide a la Iglesia asegurar su salvación en la otra vida; el proletario, que tiene todavía que asegurar su "salvación" en el plano temporal, pide a la Iglesia que tome posición ante la realidad de este mundo; las clases medias que marchan hacia la burguesía y que tienen necesidad de ser apoyadas en sus esperanzas, están satisfechas de la Iglesia en su forma actual, porque representa para ellas un medio de integración en la burguesía" (21).

Para el profesor J. Delumeau (22) la "fidelidad religiosa" depende más de la *instrucción* que de la riqueza. Esto se debe al esfuerzo tan enorme que desde el siglo XVI al XVIII hizo la Iglesia en la creación de centros de enseñanza. La convicción de los dirigentes religiosos de entonces de que no podemos salvarnos siendo ignorantes, implicaba la multiplicación de las escuelas. No es una casualidad "si hoy en Occidente, globalmente, es en los medios cultivados, herederos de la cultura escrita de tiempos pasados, donde la fidelidad religiosa parece resistir mejor a las sacudidas". Las clases rurales, que en el siglo XIX abandonaron el campo para ir a las ciudades, son las clases menos catequizadas por la Iglesia, porque

se quedaron "al margen del mundo de la lectura y mucho más de la escritura. Transplantados brutalmente a los barrios sin parroquias, rápidamente olvidaron lo poco de religión que sabían. La Iglesia no ha perdido pues la clase obrera. Jamás la Iglesia ha llegado a ella seriamente". M. Weber se remonta más lejos aún y dice que desde un principio el cristianismo se desarrolló en las ciudades y entre los artesanos de la época y no en las zonas rurales (23).

Este tipo de religiosidad sacramental, la ven algunos autores relacionada con las formas políticas de la burguesía. De ahí la denominación de religiosidad popular burguesa. Fernando Urbina ve su origen así: "En el desmantelamiento del Antiguo Régimen, provocado por la revolución de 1833, la restauración eclesial se llevó a cabo en una línea institucional, que buscó el apoyo económico y social del bloque dominante, y en una línea de pastoral y pedagogía de la fe que se articuló alrededor de las ideologías restaurativas y de un "devocionalismo popular", constituido por una mezcla ambigua de utilitarismo burgués y de antiguas formas religiosas de origen agrario" (24). Aun reconociendo el valor de este análisis, en un análisis general habría que tener en cuenta que los gestos y los símbolos, en nuestro caso religiosos, no guardan forzosamente la misma significación siempre. Un tipo de religiosidad que ha desempeñado una función integradora en unas circunstancias socio-políticas determinadas, puede llegar a ser totalmente disfuncional en otras.

CATOLICISMO DE COMPROMISO

Lo llamo así, simplemente porque la palabra "compromiso" es una de las palabras-clave del vo-

cabulario utilizado por este grupo de católicos. No nos interesa ahora el significado que unos u otros puedan darle. Históricamente se les denomina con el nombre de católicos progresistas (25). Los católicos de esta constelación han aportado un nuevo estilo de religiosidad a la gran familia católica. Es la más reciente. Han desarrollado y sacado las consecuencias de la Teología de la Encarnación. Es un catolicismo que pretende asumir plenamente la conciencia y los problemas de nuestro mundo moderno.

Pedro A. Ribeiro no ha detectado este grupo en sus encuestas, pero no se cierra a la posibilidad de otras constelaciones en el catolicismo: "Es bastante probable que a propósito de la lectura, de la mediación, de la aceptación y de las puestas en práctica de la Palabra de Dios, exista una verdadera constelación de prácticas tan consistentes como éstas de las que hemos hablado" (26). Estos católicos encuentran a Dios en el compromiso como forma de encarnarse y de asumir al mundo en que vivimos. La frase de la primera carta de S. Juan sintetizaría bien este compromiso: "Si alguno dice: "Amo a Dios" y aborrece a su hermano, es un mentiroso".

Este nuevo estilo de catolicismo marcará probablemente la religiosidad del siglo XX en nuestra patria y, como hemos dicho, con el tiempo se hablará de la religiosidad popular del siglo XX, lo mismo que ya se habla de la religiosidad popular del siglo XIX. En boca de estos grupos de católicos, con frecuencia la expresión "religiosidad popular" tiene un sentido peyorativo. Es curioso la desvalorización de la palabra "popular" aplicada a lo religioso y la revalorización cuando se aplica a lo político. El nombre les evoca una religiosidad externa, ruti-

naria, inculta, poco elaborada racionalmente y practicada por extensas capas de población. A este catolicismo se opondría otro más elaborado teológicamente y practicado por un número reducido de fieles, conscientes plenamente de lo que es ser cristiano y tener fe. En definitiva un cristianismo que exige una cierta evolución intelectual.

En consecuencia se pasó de una pastoral de masas a una pastoral misionera, para evangelizar las masas descristianizadas. En España esta religiosidad militante se fraguó en los movimientos especializados de Acción Católica. Fernando Urbina la sitúa a finales de los años cuarenta, teniendo como principales protagonistas a los movimientos de Acción Católica especializados en el mundo obrero (27). Actualmente las Comunidades de Base han sustituido en muchos sitios a los movimientos especializados de Acción Católica. Estos grupos de católicos nacieron en las grandes aglomeraciones urbanas principalmente. En sitios donde existe una intensa vida industrial. Sus características y problemática por tanto están muy marcadas por las características y problemática de la civilización industrial. En este tipo de civilización es donde actúan estos grupos y desde donde intentan vivir su fe. Inevitablemente se produce una ruptura con todo lo que no es la civilización industrial y elaboran una teología pastoral que responde a las exigencias de esta nueva cultura, pero que resulta pretenciosa cuando quiere ser universal.

La vida espiritual de estos grupos gira alrededor de las eucaristías, con frecuencia domésticas. La participación es muy intensa y pueden durar hasta varias horas. Algunos grupos tienen también revisiones de vida. Las manifestaciones religiosas están reducidas al

mínimo. Por eso las estadísticas de la práctica religiosa no nos pueden dar nunca la vitalidad de un grupo. G. Le Bras afirmaba a este propósito: "La práctica está bien lejos de poder revelar la vitalidad religiosa de una nación, de una parroquia o de un individuo... La práctica religiosa nos hace solamente presumir sobre el amor a Dios y nos deja ignorar la práctica de las virtudes... Es pues necesario dirigir más lejos la mirada" (28).

Este tercer estilo de catolicismo muy fácilmente puede ser manipulado por las tendencias políticas de izquierdas, y quedar fijado como los dos anteriores, al menos en una cierta época de su existencia, a una determinada ideología. La manera de situarse respecto a la "religiosidad popular" y el haber dejado un tipo de religiosidad por otro, pueden ser síntomas en ellos de querer pasarse a una nueva clase social y de afirmarse en cuanto grupo. Hipótesis de esta clase son aplicables también a los otros tipos de religiosidad, S. Bonnet constata que actualmente "las clases sociales están menos marcadas por la forma de vestir, de descansar, de comer; por lo cual quizás un deseo de manifestarse en aspectos más interiores" (29). A. Rouseau continúa diciendo que "una lógica muy objetiva permite a los grupos sociales en movilidad ascendente mostrarse activos e incluso activistas en el terreno cultural (y por consiguiente religioso) y traducir simbólicamente su alejamiento social, bien abandonando las conductas religiosas aprendidas, o bien transformando la "manera" de realizarlas: el retirarse al silencio, la proclamación de la muerte de la religión y el "despertar espiritual" pueden ser tres modalidades que obedecen a la misma lógica social de distinción" (30).

Otro análisis interesante en este grupo, lo mismo que en los demás, es ver el papel que juegan los diversos estilos religiosos en el interior del catolicismo español. Entre el laicado y el clero hay una continua negociación. La posición de ambos poderes establece una relación de fuerzas en la producción del capital religioso, que son perfectamente analizables en términos de división social del trabajo intelectual y de desigualdad en la distribución del capital cultural en el interior mismo de los grupos religiosos (31).

CONCLUSION

Hay otra constelación que Pedro A. Ribeiro llama la "constelación mágica". La diferencia con el primer estilo de catolicismo analizado está en que "introduce un agente mediador en la relación de protección entre el hombre y lo sagrado", absolutizándolo y negando por consiguiente la dependencia y relación de los seres que invoca con el poder libre de Dios y con todo su plan de salvación en este mundo. Claramente no puede considerarse como una familia católica. En nuestro estudio, el análisis de la "motivación de la práctica" nos interesa poco, porque no estudiamos la vida religiosa de cada católico, sino el catolicismo (32). Pero además el análisis de la existencia o no existencia de unas motivaciones en la práctica religiosa de un individuo es difícil de verificar empíricamente y lo mismo la evaluación del efecto producido sobre la forma del catolicismo practicado. Por estas razones, y dada la perspectiva que nos hemos trazado al comienzo de este trabajo, no nos es posible alinear esta constelación como un estilo más de las familias católicas.

NOTAS

- (1) A. ORENSANZ, *Religiosidad Popular Española*, Hechos y Dichos 461 (1975) 39.
- (2) Pedro A. RIBEIRO DE OLIVIERA, *Le catholicisme populaire en Amérique Latine*, Social Compass 4 (1972) 567-684.
- (3) o. c., 574.
- (4) o. c., 573.
- (5) o. c., 583.
- (6) *Catholicisme, cléricisme et morale de classe*, I. Foi et Développement. Centre Lebrét, 15 mars 1974, 2.
- (7) El sociólogo R. Mehl escribe a propósito de los arquetipos: "Para comprender la práctica en una Iglesia, es necesario remontar a sus arquetipos culturales. Son estos arquetipos los que determinan el estilo de la práctica y permiten poner a punto una serie de variables para estudiarla". *Traité de Sociologie du Protestantisme*, Delacheaux-Niestlé, Neuchatel 1965, 109.
- (8) o. c., 577.
- (9) Cfr. *Essais de Sociologie Religieuse*. Spes, Paris 1967, 269 ss.
- (10) *Etudes de Sociologie Religieuse*. T. II: *De la Morphologie à la Typologie*, P.U.F., Paris 1956.
- (11) *Le catholicisme Populaire*, Le Centurion, Paris 1974, 102 ss.
- (12) *Prières Populaires dans le Catholicisme Français*, La vie spirituelle, mars-avril, 1975, 164.
- (13) Cfr. los estudios de I. MORENO NAVARRO: *Propiedad, clases sociales y hermandades en la baja Andalucía*, Madrid, 1972; y *Las Hermandades Andaluzas. Una aproximación desde la Antropología*, Sevilla, 1974.
- (14) *Genèse et Structure du Champ Religieux*, Revue Française de Sociologie, XII (1971), 311.
- (15) Cfr. mi artículo: *Catolicismo, Sociedad y Evangelización*, *Proyección* 94 (1975), 41-51.
- (16) o. c., 577.
- (17) o. c.
- (18) *Religiosidad Popular, Religiosidad Popularizada y Religión Oficial*, Pastoral Misionera, enero-febrero 1975, 57.
- (19) o. c., 15 juin 1953.
- (20) M. WEBER, *Economie et Société*. Plon, Paris 1971, 491-534.
- (21) o. c., 112-113.
- (22) *Les origines et les raisons de la déchristianisation*, Le Monde, 23-24 fév. 1975, 16.
- (23) o. c., 491-494.
- (24) *Opción Misionera y Religiosidad Popular*, Pastoral Misionera, enero-febrero 1975, 7.
- (25) Cfr. Iglesia Viva nn. 52-53 (1974).
- (26) o. c., 579.
- (27) o. c., 9.
- (28) *La vitalité religieuse dans l'Eglise de France*, Revue de l'histoire de L'Eglise de France, T. XXXI, 1945, 280.
- (29) S. BONNET, *A Hue et à Dia. Les Avatars du Cléricisme sous la V République*, Paris, Cerf 1973, 28.
- (30) o. c., 3.
- (31) P. BOURDIEU, o. c.
- (32) o. c., 579.