

RELIGIOSIDAD POPULAR. ANTROPOLOGÍA Y TEOLOGÍA.

Francisco García Martínez

1. PERSPECTIVA

No es tan claro que aquello que definimos como religiosidad popular tenga unos contornos tan precisos que limiten de forma clara y distinta sus contenidos. En cualquier caso, lo que sí parece evidente es que aquí, en nuestro contexto cultural, la religiosidad popular tiene como dimensión determinante su configuración cristiana. No estará de más, en medio de este tiempo de transición cultural, que tiene como una de sus necesidades el “juicio al Padre”, decir claramente que la religión es un factor central y nuclearizante de nuestra cultura popular y que esta religión es la cristiana católica¹. Por eso, difícilmente se podrán apreciar los valores de aquella sin reconocer el valor de ésta, a no ser en una de esas piruetas de racionalización que de cuando en cuando aparecen, y que creen poder separar el alma del cuerpo, el ser del sentido, la vida de su forma.

Mi reflexión no ocultará su lugar originario. La teología reflexiona sobre la religiosidad popular no como un objeto externo y extraño a la propia vida eclesial, sino como uno de sus lugares expresivos. Mi reflexión, por tanto, no pertenece a la mirada del investigador de campo, que quiere coincidir en algún sentido con su objeto para no determinarlo, sino a aquella mirada que está habitada por el objeto mismo sobre el que habla. Se trata de un autoanálisis, de una reflexión sobre una dimensión del propio ser. En este sentido, la teología no mira con desdén a la religiosidad popular como una expresión menor de la fe, sino como una de sus formas expresivas que siempre está en lucha consigo misma por decirse a la altura de la fe y la humanidad que la habita. La teología sabe que en la fe todos somos hijos mestizos: nuestros padres son el catecismo y la liturgia, nuestras madres la devoción y la religiosidad popular y nosotros nunca podremos distinguir del todo los rasgos que debemos a unos o a otras. Hemos sido amamantados en brazos de la fe confesada y celebrada de la Iglesia una, pero también en brazos del sentimiento religioso del pueblo que se expresa más allá de los límites de lo preciso y lo institucional. Un tratamiento que contrapusiera estos ámbitos sería como la pregunta inconveniente que se hace a los niños: ¿a quién quieres más, a papá o a mamá?

La vida cristiana vive originariamente de un rostro divino concreto, conocido definitivamente en Cristo y ofrecido en la palabra eclesial y en los gestos sacramentales que celebra. Pero también vive de cantos y procesiones, de emociones y llantos, de estampas y lampadarios. Todo ello va de la mano porque en nuestro

¹ RODRÍGUEZ PASCUAL, F., «Religiosidad popular y etnología», en J. A. RAMOS GUERREIRA – M. A. PENA – F. RODRÍGUEZ (Eds.), *La religiosidad popular. Riqueza, discernimiento y retos*, Salamanca 2004,

interior está mezclada la fe confesada institucionalmente y la religiosidad popular vivida.

Basten estas afirmaciones para situar las reflexiones siguientes y para defenderlas contra aquella situación cultural que pretende re-determinar el significado íntimo de los gestos y apropiarse de su sentido y sus expresiones desde ámbitos de dominio interesado.

2. EL CONTEXTO BÍBLICO

Hagamos en primer lugar una rápida cata en los textos habitados por la revelación cristiana.

a) No es extraño encontrar en el pueblo de Israel detalles de una religiosidad popular aceptada y valorada. Veamos algunos ejemplos. El primero, la subida de David a Jerusalén con el arca (2 Sam 6). Se trata de una procesión litúrgica acompañada por gestos populares. El más expresivo es la danza frenética de David con una simple túnica de lino. La seriedad procesional que queda afirmada en la conciencia cierta de que trasladan algo santo, intocable (v. 6-7), no está reñida con la alegría de esta presencia que les acompaña y que provoca una festiva reacción popular (vulgar, dirá Micol, una de sus mujeres, v. 20).

El segundo es la subida, también a Jerusalén, de José y María para presentar a Jesús en el templo (Lc 2, 22-24). La prescripción ritual (ofrecer dos tórtolas) se expresa en forma de peregrinación popular (v. 22), que tendrá su realización más expresiva en la subida anual a celebrar la pascua allí (v. 41). El reconocimiento de que Dios les había salvado por misericordia (protección de los primogénitos en Egipto) se actualiza de generación en generación a través de gestos populares altamente ritualizados e incluso institucionalizados, como son la peregrinación y el sacrificio de dos palomas por el primogénito (Lev 5, 7; 12, 8).

La tercera escena es la entrada mesiánica de Jesús en Jerusalén (Lc 19, 29-40) en la que la alegría de reconocer al enviado de Dios se convierte en una espontánea forma de expresión religiosa popular: acompañamiento cuasi-procesional, cantos, gritos, aclamaciones, mantos por el suelo, palmas... gestos todos que Cristo acoge como muestra de la imposibilidad de que los hombres no se alegren tal y como son, con sus propios gestos.

b) Ahora bien, en el texto bíblico podemos encontrar también el desprecio por estos gestos de religiosidad popular cuando su forma expresiva no coincide con la vida de quien los realiza. Es importante ver cómo en ellos el criticado no es sólo el pueblo, sino también y sobre todo sus dirigentes religiosos. Este dato, en el que la degradación de la religiosidad popular es cargada en la cuenta de pecados de los sacerdotes, pues son los que con su acción u omisión hacen que puedan degradarse las devociones populares, da que pensar a la Iglesia y debería dar que pensar al mismo pueblo que no reconoce habitualmente su alta manipulabilidad, aunque quizá en estos momentos no sean los sacerdotes los que estén en el haber de cuentas. Los casos más expresivos quizá sean las críticas radicales contra las populares fiestas y

holocaustos por parte del profeta Amós y algunos otros profetas que afirman la repugnancia de Dios por ellas cuando no unen la vida cotidiana de Aquel a quien celebran. Escuchemos sus duras palabras:

Yo detesto, aborrezco vuestras fiestas, no me aplacan vuestras solemnidades. Si me ofrecéis holocaustos... no me complazco en vuestras oblaciones, ni miro vuestros sacrificios de comunión de novillos cebados. ¡Aparta de mí el ronroneo de tus canciones, no quiero oír la salmodia de tus arpas! ¡Que fluya, sí, el derecho como agua y la justicia como arroyo perenne!
(Am 5, 21-24)

El otro es la crítica de Jesús de las filacterias fariseas para expresar la religación con Dios.

Todas sus obras las hacen para ser vistos por los hombres; ensanchan las filacterias y alargan las orlas del manto (Mt 23, 5)

Es práctica popular utilizar el vestido para expresar lo que uno es o para vestir lo que quiere que sean los suyos (baste remitir hoy a los hábitos procesionales), pero esto pueden generar una doble vida entre apariencia y realidad, que es absolutamente condenada. Los signos de devoción son en este caso radicalmente criticados pues se hacen con el poder sobre el corazón desviando su afecto de lo fundamental.

c) Como resultado de esta cata podríamos decir, en primer lugar, que los puritanos de la palabra, la explicación, la religión interior no son acogidos por el texto revelado como hombres de Dios, ya que hacen a éste extraño al pueblo, tan altísimo y serio que no se puede dialogar con Él -con nuestras formas-, siendo así que la experiencia judeo-cristiana afirma que Dios ha querido darnos su palabra unida a una historia de carne y sangre, de alegría y llanto, de bailes y peregrinaciones. En segundo lugar, que toda expresión popular devocional debe saberse respuesta en un diálogo personal honesto con Dios y que los permisivos profetas del pueblo que someten a Dios a la voluntad de los hombres y sus gestos e intereses son condenados porque le convierten en un amuleto o en una pieza de exhibición de ‘los buenos’, de una casta, de una identidad racial o cultural o de una seguridad falsa.

Aparece aquí algo curioso y es que la crítica radical a la devoción popular y sus expresiones es válida igualmente para las formas sacramentales de la praxis creyente que puede convertirse también en práctica irreverente. Por ejemplo, la Eucaristía puede, en algunos casos, convertirse en un rito vacío paralelo a la vida cotidiana escondiendo sus infidelidades. En esta situación se hace desagradable para Dios. Esto significa que el problema no es tanto la forma institucional o popular de la fe (por cierto, la primera ha integrado muchos de los gestos de la segunda)², sino

² Como afirma Rodríguez Pascual, visto el tema de la religiosidad popular desde un planteamiento dinámico no debería hacerse una separación demasiado tajante entre ésta y la religiosidad oficial o litúrgica ya que pueden distinguirse en infinidad de ocasiones procesos de popularización de lo oficial y de oficialización de popular. Cf. Art. cit. en *La religiosidad...*, 75.

si son una respuesta verdadera (ideas, sentimientos y acciones) a la acción previa de Dios.

3. EL HOMBRE “CORPUS PER-MIXTUM”

El hombre puede y debe darse *razones* para actuar o para no hacerlo, para aceptarse o no hacerlo, para entregarse o no hacerlo. Ahora bien, esto es aún poco para mostrar su grandeza en medio de la creación. El hombre no es sólo autodeterminación razonada o razonable de su propia vida. Ríe y llora, se alegra y sufre, ama y odia, por encima de la necesidad que la razón le impone. Por eso juega, hace duelo, baila, se deprime o se entrega a la muerte por una idea o por una persona... simboliza, representa, crea mitos y poemas como historias propias, etc.

a) La presión ilustrada nos ha hecho creer ingenuamente que la razón por sí misma era capaz de organizar el mundo y definir en sí misma al hombre. Es cierto que la crítica de los prejuicios culturales y religiosos que ha realizado, la racionalización de miedos culturales y el descubrimiento de engaños que ocultaban, en muchos casos, violencia y opresión, ha sido fundamental. Sin embargo, sabemos que la sola razón produce monstruos. La revelación dada en el Verbo no es una razón pura, sino la sabiduría y la vida misma de Dios que acoge en su interior el juego y la espontaneidad, la gratuidad y el exceso en la expresión de la vida. Así habla el libro de los Proverbios de la sabiduría divina:

Yahvé me creó, primicia de su actividad, antes de sus obras antiguas. Desde la eternidad fui formada, antes del origen de la tierra. [...] Cuando colocaba los cielos, allí estaba yo; cuando trazaba la bóveda sobre la superficie del océano; cuando sujetaba las nubes en lo alto, cuando afianzaba las fuentes del abismo, cuando marcaba su límite al mar para que las aguas no desbordaran sus orillas; cuando asentaba los cimientos de la tierra, yo estaba junto a Él, como aprendiz, yo era su alegría cotidiana, jugando todo el tiempo en su presencia, jugando con la esfera de la tierra; y compartiendo mi alegría con los humanos (Prov 8, 12-30)

Por eso, una religiosidad que redujera la revelación a razón conceptual no sólo sería castrante de dimensiones humanas, sino que reduciría la revelación a lo que no es. La relación Dios-hombre incluye, junto con la palabra, el juego, la alegría... Desde aquí puede entenderse la religiosidad popular como expresión de esta danza de Dios y el hombre enamorados, aun cuando todavía no se terminen de conocer bien. Danza ambigua y a la vez necesaria para establecer una relación de amor puro.

b) Por otra parte, el hombre no siempre acepta el trabajo de autocomprensión y autoedificación y prefiere que la inercia de sus afectos y tradiciones (tan buenas como perversas) le lleven. Cuando esto sucede en la fe el hombre no sólo reduce la revelación, sino simplemente no la acepta pues se niega a acoger a Dios mismo en un diálogo real, personal, autoimplicativo que engendre novedad, recree la vida y la religie de continuo a Él. Muchas tensiones e incomprendiones, en el ámbito de la religiosidad popular, provienen de no aceptar nuestra dignidad y vivir de formas que

ocultan la necesidad de respuesta *personal*³. Por eso, ni una reducción al catecismo sabido (palabras ideas, razones... y hay que decir que la liturgia es así de racionalmente vivida muchas veces por el pueblo), ni una reducción a las tradiciones folklóricas dicen lo que Dios quiere del hombre y lo que éste es en sí mismo y necesita expresar para realizarse.

c) La acción pastoral de la Iglesia, por tanto, no tratará sólo de ilustrar la cabeza, sino la vida con una verdad personal que se descubre en diálogo con la presencia concreta de Dios en ella y deja que ésta la sorprenda, alegre, provoque, reanime hasta configurarla en formas de alabanza, súplica, gratitud, reverencia... con gestos que no siempre domina la Iglesia institucional, ni tiene por qué hacerlo.

Por tanto, es comprensible que para la mejor reflexión teológica queden puestos en tela de juicio los estrictos hombres de la palabra-razón por no saber acoger la carne de esta Palabra que toca, abraza, ríe, llora, grita, con los hombres y en ellos, en los gestos de la religiosidad popular. A la vez también a aquellos estrictos hombres del sentimiento que dejan al afecto campar a sus anchas y no obligan al hombre a enfrentarse con una Palabra que pide obediencia, que juzga, que rasga y que incluso amarga para recrear la vida.

Aparece entonces la Iglesia como un *corpus per-mixtum*⁴, como una mezcla de Palabra y gestos dados (previos e imprescindibles), y gestos y afectos del pueblo que los recibe (que siempre deben ser discernidos por la verdad divina que los suscita y por la dignidad humana que reflejan) en los gestos populares. Habrá que tener cuidado de no meter la hoz antes de tiempo, pues podríamos arrancar trigo junto a la cizaña (Mt 13, 24-43). Por eso, la religiosidad popular en su relación a la institución siempre será una realidad no conocida del todo en lo que tiene de espacio evangelizador y todo juicio habrá de ser matizado y siempre habilitador, salvo en casos puntuales y muy meditados.

Conviene recordar que, justo porque la Iglesia no da la fe, sino que es testigo de ella para que los hombres la reciban de Dios, sabe que no es dueña de esta fe de los hombres. Su juicio es el juicio de quien ha recibido los elementos básicos y no la configuración total de la vida de la fe. Sin que esto suponga patente de corso para que el último que llega se crea dueño del pueblo y sus gestos religiosos, en especial, la autoridad política.

³ Se podría recordar que el término persona, tal y como ha evolucionado en el ámbito de la cultura occidental depende fundamentalmente de su utilización teológica que lo arranca de su significado griego de máscara hasta hacerlo expresar la interioridad sustancial del ser. En este sentido la teatralidad necesaria de la religiosidad popular, en el ámbito cristiano queda arrancada de la simple representación externa, para convertirse en simbólica, cuasi-sacramental.

⁴ Con esta expresión la Iglesia, frente a los que pretendía arrancar de la Iglesia a los pecadores para hacerla santa, afirma que esto es estrictamente imposible en forma total, pues en ella está escondida a la capacidad humana de juicio la verdad última de cada corazón y, por tanto, el juicio debe dejarse en manos de Dios en el momento final. Nosotros la utilizamos analógicamente en este contexto.

4. EXPRESIÓN-EXHIBICIÓN/ INTIMIDAD-TESTIMONIO

Tal y como afirmábamos al principio, la religiosidad popular es, en nuestro contexto, religiosidad popular cristiana aunque tenga como recursos expresivos y dinanismos arquetípicos realidades anteriores. Éstas han quedado configuradas por la experiencia cristiana y, así, se ha convertido en expresión y confesión del sentido cristiano de la vida para nuestros antepasados. Ha marcado el sentido de los tiempos agrícolas, de las experiencias humanas básicas como el amor, la enfermedad, las relaciones comunitarias... Esto significa que, provengan de donde provengan (religiones anteriores o el fondo oscuro de nuestro inconsciente colectivo), han resultado recreadas en el diálogo con la fe cristiana que ha hecho de ellas expresiones reales de un Dios concreto que se da a sí mismo, y de la fe (con todas las limitaciones que se quiera) en ese Dios concreto. Por tanto, tal y como ahora se viven, sólo desde esta experiencia básica tienen sentido, y sólo si ésta se conserva se mantendrá la religiosidad popular como expresión de la fe y no pasará a ser, como es perceptible ya en alguna de sus manifestaciones, exhibición de un pasado muerto. Situación tan esperpéntica como la de esas 'viejas maquilladas' como si fueran jovencitas atrayentes que no saben reconocer que la belleza de la vida se va expresando en distintas dimensiones humanas a lo largo de la existencia: muriendo algunas y naciendo otras.

En nuestra situación cultural paganizada⁵ (no sólo secularizada) hay un dinamismo, más hondo que la propia voluntad de los dirigentes sociales, que atrae los gestos fundamentales de la expresión social de la vida (lo que podríamos llamar la vitalidad popular institucionalizada, en nuestro caso, troquelada por el cristianismo) hacia su cosmovisión ya no cristianas. Parece evidente que se está produciendo una paganización casi-inevitable -diría yo- de los gestos religiosos populares en la medida que el hogar existencial (individual y social) que les daba su sentido tradicional ya no existe sino marginalmente. Esto, hay que subrayarlo, es distinto, aunque a veces coincide, a una voluntad paganizante en quien se enfrenta al cristianismo como molde socializador de la vida. Me pregunto si esto último, la lucha por hacerse con el dominio de estos gestos, no es habitualmente sino el reverso de hacerse con el poder y la relevancia social, más allá de la preocupación por el mismo pueblo que habita la religiosidad popular.

La religiosidad popular ha cobrado una deriva pagana, y sólo donde se favorece la experiencia radical cristiana ésta adquiere verdadera expresividad cristiana. Baste poner un ejemplo: los rostros de las tallas de Cristo o santos pueden dejar de reflejar la de Jesús o del santo cristiano para convertirse en rostro de una ciudad, pueblo o grupo olvidando la historia concreta del santo. Fenómeno paradójico éste, pero bien significativo del cambio cultural que tiende a redefinir los gestos simbólicos de la comunidad. Así en una misma cultura se da una tendencia a retirar los signos expresivos del dominio simbólico del cristianismo sobre las cosmovisiones culturales (retirada de crucifijos, fiestas en las escuelas...) a la vez que se favorecen políticamente algunas expresiones de esta tradición pero

⁵ Tomamos aquí el término sin ninguna connotación peyorativa, simplemente como descripción de una cultura emergente que pone sus absolutos fuera del Dios cristiano.

desustanciadas de su contenido anterior mediante la exaltación de realidades emergentes en ellos.

Es importante que, en un momento en el que el cristianismo está dejando de ser una fuerza relevante socialmente, no perezca bajo el Síndrome de Estocolmo cuando se le raptan sus gestos expresivos y no se venda por miedo. Este miedo se expresa en una gratitud servil hacia quien potencia estos gestos incluso cuando sus intenciones disten mucho de ser cristianas (políticos, asociaciones culturales...). Por otra parte, debe ser consciente que estos gestos no pueden ser utilizados con el consentimiento ingenuo y benevolente de la Iglesia con el objetivo de beneficios sociales, políticos o comerciales a costa de su degradación exhibicionista.

La experiencia cristiana conserva como propia una dimensión iconoclasta como forma de respeto hacia la santidad y transcendencia de Dios, de tal manera que no tiene reparos en desprenderse de formas expresivas tradicionales de su fe cuando estas obstruyen la comunicación con la verdad de Dios. Podríamos recordar que Ezequiel, un sacerdote del templo de Jerusalén llamado por Dios para ser guía de su pueblo, no tuvo reparos en aceptar primero (con gran dolor) y proclamar después (con todo el enfrentamiento que le suponía con el pueblo), que Dios profanaba su templo y lo destruía (Ez 24, 21) para que el hombre no siguiera profanando su nombre en él⁶. El trabajo pastoral que intenta realizar la Iglesia en torno a las expresiones de esta fe tradicional en sus formas de manifestación popular consiste en volver al origen en el que nacieron y en el que tienen sentido. Más aún, la pastoral de la Iglesia acepta, en este empeño pastoral, la soledad de no ser aceptada (por los dirigentes políticos y por el mismo pueblo) cuando la defensa de la verdad de Dios y del hombre está en juego.

5. UNA RELIGIOSIDAD POPULAR CONFIGURADA POR LA EXPERIENCIA CRISTIANA

La iglesia es consciente de la limitación que la acción pastoral programada tiene sobre la fe y sus expresiones populares de las personas y grupos sociales que la viven en el reducido marco de lo institucional de la Iglesia (aunque no al margen suyo). Sin embargo, busca continuamente caminos para que se fortalezcan los elementos o dimensiones que la definen como diálogo real entre el verdadero Dios y el hombre honesto que lo acoge y expresa culturalmente esta relación, y para que se eliminen o reconfiguren aquellos que introducen una distorsión en esta relación.

Vamos a acercarnos ahora a cuatro elementos nucleadores de la vida humana que se expresan en la religiosidad popular y que, en ella, recogen (incluso envueltos en ambigüedad) elementos nucleares de la experiencia cristiana. Intentaremos ver cómo el misterio de la fe cristiana ofrece una riqueza salvífica a las dimensiones arquetípicas de lo humano, tal y como es perceptible en las expresiones de la religiosidad popular. A la vez, expondremos cómo, por eso mismo, la fe

⁶ Puede verse también el caso de Jeremías (Jer 7, 12-15).

institucional está empeñada en ser el *humus* básico desde el que crezca esta religiosidad popular.

a) El misterio del origen.

El hombre sabe -conscientemente o no- que él no es su propio origen, que no se puede dar el ser a sí mismo, que está en una dependencia radical, primero de sus antepasados, que le han dado su forma de entenderse y situarse en la vida y, en segundo lugar, de la tierra que le alimenta. El *culto a los muertos* de la religiosidad popular al igual que la *veneración por la tierra* son dos de los ámbitos en los que ésta se muestra más creativa en formas. Todas ellas manifiestan que el hombre es un ser responsorial, que sólo puede dar, darse y ser él mismo como respuesta a lo que ha recibido. Pensemos en la ritualidad popular que rodea la muerte y en los ofertorios populares, por ejemplo, que reflejan este hecho en forma de reconocimiento y gratitud. Necesitamos estar en contacto con lo que nos ha dado la vida para saber quiénes somos⁷.

Ahora bien, esta actitud puede degradarse en el afán del hombre de dominarlo todo, de adquirir seguridad frente a todo. Esto llevará a entrar en el espacio de la magia, que intenta dominar tanto a antepasados como a la tierra para que estén de nuestra parte. Por ejemplo, los cultos funerarios pueden convertirse en compensaciones por el miedo a que se vuelva contra nosotros lo que no hicimos bien por los antepasados (padres) o las bendiciones de campos o los ofertorios pueden derivar hacia el dominio mágico de las fuentes de la vida.

La experiencia judeo-cristiana afirma que toda la realidad es un don de Dios para el hombre. El mundo fue creado para la vida del hombre (Gn 1, 28-31). Por tanto, los dones de la tierra son dones de Dios. Además, reconoce que la capacidad de otorgar vida no es sino la participación en el poder creador de Dios que se refleja así en la carne humana (2Mac 7, 20-29). No hay condiciones previas para el don -confiesa la fe- ya que es un acto de gratitud primigenia no determinado más que por el mismo amor libre que se ofrece. Por eso no se puede dominar este don, hay que recibirlo agradecida y confiadamente. A ello invita el descubrimiento de la voluntad absoluta de Dios de darse a sí mismo compartiendo su “espacio vital” con el hombre. Dios mismo aparece como el origen fontal de todo, y los otros pequeños orígenes son una pequeña llamada sacramental a reconocernos fundados en esta

⁷ La nueva situación cultural de occidente, que tiende a extenderse tanto por la globalización como por la participación de los mismos factores dados aquí, en concreto la emigración masiva a las ciudades unida a la industrialización, ha creado un desarraigo cultural en las dos formas básicas de identificación humana: la social y la ecológica. Aparecen sociedades amnésicas en las que los individuos tienen dificultad en adquirir una identidad personal y en las que la misma sociedad se encuentra cada vez más limitada a la hora de configurar una comunidad humana global. Cf. por ejemplo las afirmaciones que realiza Lluís Duch en «El fenómeno de la religiosidad popular. Rasgos de su identidad actual», en *La religiosidad...*, analizando el contexto actual de la religiosidad popular.

voluntad de vida y amor que es fiel a sí misma y que se actualiza de continuo en la carne del mundo y de la historia.

Por esto, los ritos funerarios populares cristianos manifiesten no sólo la fragilidad de nuestro poder de dar y sostener la vida, sino que remiten al poder donde ésta se asienta y que nunca se agota pues es origen de todo origen. Así, todo rito funerario configurado cristianamente no es signo de grandeza o exaltación de las heroicidades del difunto, sino signo de humildad confiada en que el difunto ha sido querido por una voluntad imperecedera.

Por otro lado, los ritos de ofertorio están configurados cristianamente por la presentación eucarística de ofrendas, en la que el hombre reconoce que sólo puede dar de lo recibido, apareciendo en esta dinámica la esperanza de que el don se multiplique en la generosidad del receptor y así todos alcancen el pan de cada día. He aquí la oración litúrgica que confirma este sentido:

Bendito seas, Señor, Dios del universo, por este pan, fruto de la tierra y del trabajo del hombre, que recibimos de tu generosidad y ahora te presentamos; él será para nosotros pan de vida. Bendito seas por siempre, Señor.

Bendito seas, Señor, Dios del universo, por este vino, fruto de la vid y del trabajo del hombre, que recibimos de tu generosidad y ahora te presentamos; él será para nosotros bebida de salvación. Bendito seas por siempre, Señor.

No estaría, por tanto, de más que estos ritos populares no sólo expresaran la exuberancia de la tierra en cada lugar en forma de presunción orgullosa de lo propio, sino el destino común de los frutos a través de gestos de comunión de bienes. Es así como el gesto se hace digno de Dios y digno del mismo hombre que lo realiza.

El misterio del origen se ofrece en las expresiones populares cristianas a través de gestos de reconocimiento confiado de un Dios que nos ha querido y nos ha otorgado un lugar de vida a través de unas personas y una tierra concretas. Todo ello es una invitación a que también nosotros demos espacio y vida a otros. Reconocimiento, gratitud y solidaridad asoman buscando vida en estos gestos de la religiosidad popular.

En ellos, como en los que analizaremos a continuación, puede verse que lo que les da relevancia es la experiencia interior de quien los vive, y no sólo su dinámica externa, que puede degradarlos.

b) El misterio de la carne.

Pasemos ahora a una segunda dimensión de lo humano. No hay ni amor ni odio humano que no sea carnal, no hay sentimiento humano que no tenga su correspondiente somatización. Todo acontecimiento interior conmueve la carne hasta hacerla cantar, llorar, gritar, reír, abrazar, bailar... Toda relación personal tiene sus fotos, su canción, su paseo, sus regalos... elementos que la identifican como tal. Somos cuerpo y en él nos buscamos y nos identificamos a nosotros mismos en una biografía carnal. Vivimos el misterio de nuestra identidad en el cuerpo y en él buscamos alcanzarnos a nosotros mismos. Sin él desaparecemos,

perdemos el ser expresivo y relacional que nos define. No somos sólo nuestro cuerpo, pero es en él donde nos reconocemos a nosotros mismos. Es este cuerpo el que nos religa al mundo concreto ensanchándonos en algún sentido a toda la realidad, y quedando nuestra vida definida por sus obras materiales exteriores que, sin embargo, son unas con él.

Sucede lo mismo en la fe. Basta con echar una ojeada a la mundanidad del lenguaje bíblico para mostrar la presencia y la relación de Dios con el hombre a través del simbolismo de la carne. Dios no coincide en identidad absoluta con sus formas expresivas creaturales o históricas, pero sólo en ellas se dice a sí mismo. Reliquias, lugares y tallas cuasi-sagradas, gestos como tocar el manto o la cinta de la Virgen, peregrinar al lugar de una aparición, arrodillarse, cantar el canto tradicional, besar un ataúd o los pies de un Cristo, rodear de flores... todo ello expresa la necesidad humana -no sólo de los simples- de vivir el misterio de la fe en la carne ya que en ella se recibe con verdad a Dios.

Muchos de los gestos de religiosidad tradicional nos hablan del asomarse de Dios por miles de rendijas de la creación que remiten a él. Sin embargo, el hombre tiene siempre la tentación de absorber a Dios en su espacio, de reducirlo a lo creatural e identificarlo con lo que sólo es referencia. La experiencia cristiana relativiza todo espacio, objeto, imagen... de forma que al presentar a Dios sabe que Él *no es nada* de este mundo. Por otra parte, su identificación con un fragmento creatural en la encarnación del Hijo nos presenta primariamente, no un objeto de adoración, sino un acontecimiento relacional donde configurarnos. Por eso la experiencia cristiana marca todo gesto de expresión de la fe con la vida mesiánica de Jesús. O, dicho de otra manera, todo en la creación está llamado por la fe a expresar la voluntad de dar vida de Dios mismo. Banquetes de cofradías, cantos de exaltación, admiración por los santos en todas sus formas, itinerarios procesionales... están llamados a ser lugares de encuentro con una *plantilla* de humanidad para lo humano que es Jesús mismo y su forma de vida. Ésta es la forma en la que la vida creyente se configura crísticamente. Cuando esto no sucede la experiencia cristiana se deforma. En este sentido lo importante en los gestos de la religiosidad popular es que en ellos el cuerpo individual y social de la existencia humana creyente ofrezca vida verdadera: alegría, comunión, compañía, esperanza... como reflejo de la verdad encontrada en la vida misma de Cristo. De esta manera muchos gestos de la religiosidad popular pueden convertirse en una anticipación del Reino escatológico, una pregustación de la salvación final.

No se trata, evidentemente, de racionalizarlo todo con explicaciones, sino de descubrir y hacer vida aquellos elementos que habitan muchos gestos de la religiosidad popular, que podemos vivir sin racionalizarlos en el momento de su realización, y que son expresión y fuente de la verdadera vida del hombre. A la hora de potenciarlos hay que saber si aportan algo en relación a la presencia de vida de Dios a la que dicen remitirse y en relación a la expresión de lo mejor de la vida del hombre. Un algo definido evidentemente más allá de un pragmatismo estrecho.

c) El misterio del mal y de la providencia.

Otra de las dimensiones que atraviesa la naturaleza humana y que es fuente de multiplicidad de ritos populares es aquella que afecta a la inseguridad de la vida, a la falta de dominio sobre su transcurrir y sobre su final. El hombre se afana por darse una vida agradable, pero busca igualmente protegerla de todo lo que la violenta y la destruye.

Mucho ha hecho técnicamente el hombre para mejorar la calidad y la protección de su vida, pero sabe que el mal está inscrito, igual que la fragilidad y la muerte, en su mismo ser y en la realidad circundante, y que no puede defenderse totalmente por sus propios medios de un poder siempre más fuerte que él. Por eso, su vida está llena de gestos de autoprotección simbólica, de entrega a realidades que le otorgan confianza para vivir. Muchas veces estos gestos degeneran arrancándose de aquella lucidez mínima que los sitúa en la verdad débil de nuestra existencia. Entonces se convierten en gestos patológicos o mágicos que pretenden hacernos intocables al dolor y al mal.

Como en los otros casos los ejemplos de este tipo de gestos no sólo se encuentran en el ámbito cristiano, sino que éste sólo los configura en una determinada forma cargando con su ambigüedad cuasi-constitutiva. Por ejemplo, la utilización del agua bendita, los san Pancracios, la vela a Santa Bárbara, el pasar al niño por el manto de la Virgen, el escapulario... Todos estos gestos definen la vida como indigente y tienden a envolverla en confianza, pero también en magia.

La experiencia cristiana remite a un Cristo confiado a la providencia de un Padre benevolente, aun cuando se enfrenta agónicamente a su terrible muerte en cruz. En ella acepta el peso del mal sin perder la confianza. La bendición evangélica, por tanto, no coincide con la prosperidad o con la salud..., sino con la fe en el amor fiel de Dios y la libertad, la entrega y la esperanza que esta misma fe otorga incluso en los momentos en los que el poder del mal y el sufrimiento parecen agotar la vida. Por eso, todo gesto religioso popular cristiano que acompaña la fragilidad de la vida humana esta marcado por la cruz, es decir, busca fortalecer una confianza radical más allá de la situación fáctica, también cuando ésta sea de dolor o dificultad. La misma agua bendita nos recuerda que participamos por el bautismo de la muerte de Cristo, pero que igualmente podemos esperar participar en su resurrección. Procesiones de Cristos dolorosos o muertos, de Madres dolorosas o de Piedades... cuando se separan del exhibicionismo son muy relevantes en este sentido⁸. Todos los seres intermedios (ángeles, santos o María) traen a la memoria el camino fatigoso en el que su debilidad ofrecida confiadamente a Dios se hizo fuerte. Ellos alientan en las dificultades, sin ahorrar las debilidades y dificultades inevitables. Aquí el acompañamiento a la religiosidad popular sigue teniendo un

⁸ En las reflexiones de Rodríguez Pascual antes citadas decía él, aunque en otro contexto argumental: “una procesión de la Soledad puede ser la mejor puerta para comprender el sentido de la muerte y de la vida en cualquier pueblo perdido de Alba y Aliste”, en *La religiosidad...*, 86.

rico camino que recorrer en el que ya ha dado históricamente grandes beneficios. Por otra parte, una deriva hacia la exhibición los privaría de su poder humanizante.

d) El misterio de la identidad.

Por último, nos detenemos en esta cuarta dimensión básica que es la necesidad de saber quién se es por parte del hombre.

Nada externo a uno mismo da una identidad última al hombre que le diga quién es. Sin embargo, ésta se configura por una inmensidad de ritos, gestos, símbolos que al menos le definen como miembro de un espacio otorgado como propio (país), con unas formas que le distinguen (cultura), con una mirada que le configura... (diversidad de grupos humanos). A ellos se remite el hombre para diferenciarse y ser *él mismo*: soy *especial*, necesita decirse, y lo hace a través de una bandera o de un himno, o de un baile o una comida. Somos, en primer lugar, con una identidad otorgada, no elegida que nos definirá siempre en algún sentido. Somos dados a luz idénticos, con identidad cultural y no sólo carnal, con los que nos llaman al ser.

Esta identidad cultural necesaria, sin embargo, nunca es última como bien sabe el hombre que sufre y en su sufrimiento puede reconocerse idéntico a todo hombre, o que se siente orgulloso de las cosas bien hechas, como todo hombre. Bastaría citar aquí el famoso texto del Mercader de Venecia de W. Shakespeare:

Me ha arruinado... se ha reído de mis pérdidas y burlado de mis ganancias, ha afrontado a mi nación, ha desalentado a mis amigos y azuzado a mis enemigos. ¿Y cuál es su motivo? Que soy judío. ¿El judío no tiene ojos? ¿El judío no tiene manos, órganos, dimensiones, sentidos, afectos, pasiones? ¿No es alimentado con la misma comida y herido por las mismas armas, víctima de las mismas enfermedades y curado por los mismos medios, no tiene calor en verano y frío en invierno, como el cristiano? ¿Si lo pican, no sangra? ¿No se ríe si le hacen cosquillas? ¿Si nos envenenáis no morimos? ¿Si nos hacéis daño, no nos vengaremos?

Muchos gestos de la religiosidad popular están ligados a este misterio y vienen definidos por el adjetivo posesivo de quien los vive, los valora, los siente como interiores a sí: *Son mis tradiciones, las de mis antepasados... En ellas me hago distinto a los demás, me siento orgulloso de ser quien soy*. El hombre así es distinto en una igualdad fundamental y de esta manera se hace riqueza para todos. *Venid y ved mi diferencia*, proclama exaltado (y esto, aunque no haya sido declarada “de interés cultural o turístico” tal diferencia). Da igual si son canciones religiosas, procesiones, autos de navidad o pasión..., pendones o gigantillas delante del Santísimo. Son “mis” tradiciones. Además, no sólo son gestos que configuran en inicio, sino que recrean de continuo la misma comunidad en su identidad: procesiones, peregrinaciones, gestos comunes... Estas tradiciones, sin embargo, pueden hacerse excluyentes o pueden vivirse de forma fanáticamente identitaria, haciendo de ellas una referencia última cuasi-sagrada que reduce la identidad del hombre a un pobre gesto que, por muy espectacular que sea, es demasiado pequeño para decirle. Las derivas que surgen de esta forma de concebir lo propio es el

rechazo de lo distinto o el intento de asimilación totalitaria (el texto citado de Shakespeare eleva una queja en este sentido), o bien una defensa esperpéntica de realidades absolutamente relativas como si fueran fragmentos divinos en la misma creación.

En este contexto la experiencia cristiana define nuestra identidad última como identidad filial (Rom 8, 14-17). En la realidad humana no hay nada más sustancial para el creyente. Somos, hemos sido hechos hijos de Dios y, de esta manera, hermanos. No hay, por tanto, identidad que pueda separar radicalmente a los hombres unos de otros ya que esta filiación nos hermana. Ahora bien, esta fraternidad no es clónica, sino polimorfa y polifónica. Ninguna forma humana define “lo humano” y, por eso, todas son entregadas a la riqueza común de la humanidad. Esta experiencia de fe critica el afán sectario de cualquier tradición religiosa popular, pero alienta la pluralidad de formas de expresión de la alegría, el dolor, la esperanza, la gratitud del pueblo cristiano ya que la historia de Dios con el hombre no es sino la historia de muchas historias, como se ve en el texto bíblico.

Las tradiciones religiosas populares se muestran, de esta manera, como lugares para ver la relación de Dios con el hombre en su diversidad sobreabundante. A cada pueblo se le ha dado un nombre y unas características. El hombre de un pueblo, de una cultura... no es sólo un hombre más, sino *éste* concreto. A la vez, la experiencia cristiana afirma contra todo orgullo ensimismado que ya no hay “ni judío, ni pagano” (Gal 3, 28), que ya no hay una tradición religiosa popular mejor que otra si no es porque expresa con mayor claridad el ser de Dios y del hombre. Igualmente, no tiene ningún miedo a perder signos ya insignificantes o que han deformado su significación o son indignos de lo humano, como quedó claro en la discusión cristiana primitiva en torno a la circuncisión. La identidad última nunca está en lo externo, aunque lo diga (voluntariamente o no) Patrimonio, las asociaciones culturales, la Delegación de Cultura de la Diputación o las subvenciones de las Cajas de Ahorros.

6. ¿QUÉ FUTURO PARA LA RELIGIOSIDAD POPULAR?

He querido presentar algunas líneas que, en mi opinión personal, definen la mirada de la teología sobre a la religiosidad popular. Ahora me gustaría concluir con unas observaciones sobre la situación actual de esta realidad y su relevancia para comprender la situación cultural general.

No soy una persona especialmente sensible a la pérdida de expresiones de la religiosidad popular. Esto ha sucedido siempre y creo además que no es más que la expresión de la dimensión histórica de lo humano. Éste se va refigurando generacionalmente de forma que su identidad sustancial se expresa en múltiples formas no sólo de manera sincrónica geográficamente, sino diacrónicamente en un mismo espacio de vida. Sin embargo, creo que en este momento aparece una realidad paradójica que es que las expresiones de religiosidad popular están cobrando una relevancia máxima a la vez de se van haciendo insignificantes en el horizonte de la vida personal del sujeto que las habita.

Este dato, si realmente es así, creemos que es uno de los índices de una realidad más profunda que afecta a nuestra cultura. El dato de base del que parto es que la religiosidad popular está pasando del campo de la vivencia a la visualización, de la celebración sin más objetivo que la expresión del propio ser a la celebración con el objetivo de mostrarse a los otros (sin que estas dos dimensiones deban o puedan ser contrapuestas como realidades antagónicas). Esta evolución que ha integrado en la religiosidad popular una nueva realidad que es la programación publicitaria estratégica habla de la necesidad de relevancia social de los individuos y los grupos en una sociedad que parece privarles de la natural identificación con lo que son sin necesidad de reconocimiento de nadie⁹, tal y como se vive la religiosidad popular en su forma básica. Este movimiento podría estar alertándonos, junto con otros, de los efectos que una cultura que ha desarraigado la libertad personal de la tradición social está generando en los individuos afectados por ella.

Pensamos que al igual que el exhibicionismo social del individuo en la actual cultura a través del vestir, el hablar... denota una búsqueda compulsiva de reconocimiento y auto-identificación ausente, esto mismo estaría sucediendo a nivel de los grupos sociales. Es significativo en este sentido que muchas tradiciones populares (no sólo las religiosas) estén siendo recuperadas por los retornados a los pueblos o por habitantes esporádicos que viven en ámbitos sin arraigos tradicionales y que buscan tener algo propio, específico, identificativo... más allá del anonimato social parece anularlos interiormente en la ciudad.

De esta forma, muchos de estos gestos de religiosidad popular se están revitalizando por los sujetos habitados interiormente por otra cosmovisión cultural, quizá aún sin construir. Podríamos hablar de generaciones intermedias en el proceso de cambio cultural, generaciones en crisis de identidad que buscarían en estos gestos una especie de Arcadia para su propia humanidad que sienten que no tiene hogar de arraigo. Ahora bien, esto se realiza a través de la visita y teatralización de unos gestos de la religiosidad popular que son ruinas restauradas sin el espíritu que las habitaba, que ya no existe en las personas que los actúan. ¿Qué pueden dar así a quien busca en ellos?

Como en todo proceso simbólico-ritual que busca alcanzar a expresar y conceder la realidad celebrada, los gestos deben repetirse de forma idéntica a como se realizaron siempre, pues es así como son eficaces. Este dinamismo se exagera en momentos de desagregación social que busca una exactitud milimétrica que les fuerce a entregar su misterio escondido ya no alcanzable. Aparece así esa tensión especialmente visible en momentos de crisis cultural como los actuales entre la búsqueda de nuevas ritualidades y el apego incondicional a lo fijo.

Ante esta situación nos preguntamos ¿puede ayudar hoy la religiosidad popular a la autocomprensión y autoexpresión de lo humano en el hombre, de lo más humano que le constituye? ¿Puede hacerle comprender su identidad última y el sentido de su camino en la historia? Creemos que sí, a condición de que se abandone esa adoración externa de los ritos y aparezca un interés por la verdad que conllevan

⁹ Sociedades de desarraigo, a-comunitarias, en desagregación social.

y que hemos intentado describir en el apartado anterior. Esto nunca fue un trabajo de los políticos, ni de los hábiles comerciantes, sino de los profetas. Como afirmaba un compañero de mi facultad “al pueblo no le sobran los ritos, lo que le falta es la fe evangélica”¹⁰. Se podría alargar el horizonte de esta afirmación al ámbito secular y decir que al pueblo no le sobran ritos, sino que le falta una humanidad honda que no se conforme con el precepto dominical del fútbol, la adoración devota de las imágenes de piedad televisiva o las peregrinaciones periódicas a los templos de la diversión temática y el consumo, auténticos espacios de expresión de los dinamismos arquetípicos de lo humano en una forma banal y empuñecedora de su propia humanidad.

El espíritu del hombre siempre se busca a sí mismo en la carne de la historia, una carne hecha ya por nuestros padres y acogida de ellos, pero a la vez necesitada de decirse con nuestra misma creatividad. Por eso, ninguna religiosidad popular podrá dar un espíritu al hombre que éste no quiera realizar como propio y ninguna generación podrá crear unos gestos a la altura de lo humano si no tiene una buena razón de vida, razón que para el creyente sólo se encuentra y recibe en ultimidad de Dios y su evangelio de vida.

Publicado en:

La antropología y las ciencias sociales en el nuevo milenio, Actas del Simposio Homenaje a Francisco Rodríguez Pascual, Zamora 2009, 41-57.

¹⁰ BOROBIO, D., «Fe cristiana y cultura del pueblo», en *La religiosidad...*, 52.