

*Para comprender*

# EL CATOLICISMO POPULAR

Luis Maldonado



*Para comprender*  
**EL CATOLICISMO  
POPULAR**

**Luis Maldonado**



**EDITORIAL VERBO DIVINO**  
Avda. de Pamplona, 41  
31200 ESTELLA (Navarra) - España  
1990

# Contenido

<i>Presentación</i> .....	7
1. Los datos de un problema. Aproximación inicial .....	9
2. Religiosidad popular. Catolicismo popular. Una forma de inculturación .....	19
3. Catolicismo popular andaluz .....	27
4. Catolicismo popular castellano .....	41
5. La devoción popular mariana en España .....	59
6. Santuarios, apariciones, devociones a María y a los santos	71
7. La peregrinación a los santuarios entre la antropología y la pastoral .....	79
8. Cofradías y hermandades .....	87
9. Los sacramentos «populares» .....	97
10. La fiesta popular y el hieratismo sacramental .....	103
11. Devociones y liturgia .....	117
12. El catolicismo popular desde la fenomenología religiosa ..	125
13. El pueblo católico español. Su futuro .....	133
14. Perspectivas pastorales .....	141
<i>Bibliografía</i> .....	147

# Presentación

**E**n el presente libro que ahora se publica, he intentado ofrecer una visión de las principales cuestiones planteadas por el catolicismo popular y, a través de ellas, desvelar en qué consiste su realidad más genuina.

A diferencia de otros ensayos que he publicado anteriormente sobre el mismo asunto, éste trata de ser lo más concreto posible. No hablo aquí de categorías generales, sino de situaciones, aspectos, actividades particulares del catolicismo popular.

Para ceñirme más a esta orientación, he procurado tener en cuenta la realidad española, su historia, su presente, su actualidad, si bien no he dejado de recordar el posible contexto latinoamericano de diversas cuestiones.

A pesar de todo, reconozco que los planteamientos que aquí hago son aún muy iniciales y que, por tanto, representan ante todo una invitación y una incitación a ulteriores tratamientos.

Aunque el catolicismo popular despierta hoy un general interés, son aún escasos los trabajos de investigación que sobre él se realizan. Los antropólogos sí le están dedicando una gran atención, pero no los pastoralistas ni los teólogos.

Yo trato de unir, a lo largo de estas páginas, algunas de las aportaciones importantes de los antropólogos y la reflexión teológico-pastoral. Es una interdisciplinariedad que creo resulta fecunda. ¡Ojalá se diseñe aquí un método, un camino para servir con él mejor a nuestro pueblo y al pueblo de Dios.

# 1

## Los datos de un problema Aproximación inicial

1

**E**l catolicismo popular, contemplado desde fuera, en la medida de lo posible, emerge ante nuestra mirada como un fenómeno complejo, ondulante, variopinto; tal un continente enigmático que se levantara ante nosotros envuelto en nieblas movedizas.

Por eso la primera tarea para abordarlo es tratar de reducir esa complejidad mediante ciertas *distinciones* que vayan delimitando el terreno de investigación, acotando el verdadero núcleo de la cuestión.

Convendría distinguir ante todo entre catolicismo popular y religiosidad popular, entre pueblo y cultura popular, entre catolicismo popular y pastoral. Lo haremos más adelante.

En otro orden de cosas, parece oportuno hacer otra distinción, a saber, la de las diversas *manifestaciones* del catolicismo popular. Podríamos señalar nueve apartados que, si bien no se distinguen entre sí de modo adecuado, tienen una cierta autonomía que los separa unos de otros. Helos aquí en forma esquemática:

1. Fiestas a lo largo del año.
2. Sacramentos.
3. Sacramentales:  
Bendiciones de campos, casas, hábitos...  
Exorcismos.
4. Devociones:  
a Cristo, a la Virgen, a los Santos.  
Rogativas.  
Vía-Crucis.  
Novenas, Quinarios, Triduos...
5. Difuntos, Exequias, Aniversarios, Fiesta de Difuntos.
6. Peregrinaciones, Romerías.
7. Promesas, Ex-votos, Penitencias.
8. Misiones populares.
9. Pseudoreligiosidad. Supersticiones, curandería, astrología, magia, brujería, espiritismo...

Dentro de estas manifestaciones, es preciso señalar ante todo los *actos* a que dan lugar. Es necesario conocer bien cómo se desarrolla cada una de esas manifestaciones cuando deviene acción; cuáles son sus etapas, sus fases, sus momentos culminantes; en fin, su trama o tejido celebrativo, como el guión, la secuencia de su desarrollo.

Después se deben distinguir los *actores* que ejecutan esos actos, a saber, los protagonistas, los

cuerpos intermedios (clero, cofradías, hermandades, asociaciones), el pueblo.

Y, por último, una distinción final será la del *lenguaje* empleado en las celebraciones del catolicismo popular, es decir, sus símbolos, sus gestos, sus ritos, sus mitos o leyendas, sus relatos, romances, oraciones...

Aquí se deberá interpretar la imagen de Dios, de Cristo, de Iglesia, de hombre, de la vida... que subyace a tal lenguaje. Se deberá intentar, por un lado, descubrir el significado de los contenidos del lenguaje y, por otro, el valor cristiano-evangélico o el contravalor.

Una vez hechas estas distinciones, que desbrozan algo el camino para esclarecer el problema, nos parece oportuno dar un segundo paso de carácter más diacrónico. Vamos a preguntarnos cómo se ha planteado estos últimos años la cuestión del catolicismo popular. Creemos más acertado este camino que el más abstracto y atemporal de preguntarse por definiciones, esencias, naturaleza.

## 2

El fenómeno del catolicismo popular ha estado siempre ahí, rodeando la vida eclesial como un horizonte envolvente. Sin embargo, en el campo de la reflexión pastoral-teológica hay que decir que ha estado ausente. Se le ha ignorado con un cierto desdén; con el mismo desdén con que la cultura minoritaria ha mirado a la cultura popular.

Hay que agradecer a los primeros iniciadores de la *teología de la liberación* y, en general, a la *Iglesia latinoamericana* el que hayan «descubierto» el tema, es decir, el que lo hayan instalado en el centro de su reflexión teológica y su reflexión pastoral.

La reunión de los Episcopados latinoamericanos en Medellín (agosto de 1968) le dedica su documento VI; un documento lleno de intuiciones certeras. Se orienta adecuadamente la cuestión al plantearla en la perspectiva de la cultura popular o, como el documento dice, de las subculturas de los grupos rurales y urbanos marginados <sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Secretariado General del CELAM (ed.). Medellín, Madrid 1977.

El error de la Iglesia, nos dice Medellín, es haber considerado este catolicismo o religiosidad desde la cultura europea y la cultura de la clase media, de la burguesía.

Se entiende aquí por pueblo, el pueblo pobre, es decir, el conjunto de campesinos y trabajadores urbanos marginados, desposeídos de una serie de bienes. Es lo opuesto a minoría tanto cuantitativa como cualitativa.

Al año siguiente (1969), el episcopado argentino hace una adaptación para Argentina de Medellín, introduciendo una noción de pueblo distinta. Ahora ya no se trata de un sector, un subgrupo, una fracción, una clase social, sino de la totalidad de los argentinos. Entiende por pueblo el pueblo de la nación, el pueblo argentino.

Un grupo de teólogos argentinos sigue trabajando por esa línea en diversos seminarios celebrados dentro de la facultad teológica de los jesuitas (San Miguel), a comienzos de los setenta. Como resultado de estos seminarios, ofrecen una noción sugestiva de pueblo dentro de la cual señalan como elemento constitutivo la cultura popular <sup>2</sup>.

La noción de pueblo, dicen, se compone de tres elementos básicos, a saber: una historia, un sujeto colectivo y una cultura.

He aquí cómo desarrollan cada una de estas notas características.

### a) *Una historia*

Un pueblo es el conjunto de grupos humanos, tribus o clanes que han superado la mera convivencia gregaria o masiva y han adquirido conciencia solidaria de ser comunidad, de poseer una tierra en común, de marchar juntos, de tener un mismo destino. Han tomado conciencia de *ser* como grupo y de *poder* como grupo. Y han manifestado esa conciencia en la decisión de constituirse en pueblo soberano.

Las luchas por la emancipación tienen una im-

<sup>2</sup> A. Altamira, *La Pastoral popular. Documentos y perspectivas*: Stromata 30 (1974) 397-417; 33 (1977) 3-40.

portancia decisiva en la formación del ser nacional de todos los pueblos. La lucha por superar todo lo adverso y por encauzar todo lo favorable es un combate para salir hacia adelante.

El pueblo hace su historia. Pero también la historia va haciendo al pueblo, porque genera cierta memoria colectiva, que se torna en tradición viviente. Esa memoria actúa como impulso fundamental para comprender el presente y programar el futuro. Y ese pasado y ese futuro activamente presentes estructuran la conciencia de un pueblo en cada etapa de su devenir.

El pueblo como tal no tiene una racionalidad científica ni «ilustrada», pero sí tiene una profunda racionalidad vital, consistente en una sencilla conciencia vivida, conciencia primaria y directa de la existencia humana; una experiencia de la vida de la que fluye una intuición de valores, un saber vital de la realidad. Tiene el carácter de una verdadera *sabiduría*, porque el pueblo ha sentido el sabor que tiene la vida, el sufrimiento, la muerte, la justicia o la injusticia, la guerra, la paz.

### b) *Un sujeto colectivo*

Pueblo es el sujeto único, colectivo, del ser y el hacer de la totalidad. Es el universal concreto. Es el sujeto de la historia realizada por todos, no sólo por los próceres, los héroes, los famosos.

Ciertamente, el pueblo necesita dirigentes, «élites». Pero éstos deben estar integrados en el pueblo. De lo contrario, son anti-pueblo. Y ciertamente todo el que oprime, el que es opresor, no es pueblo. Pertenece al pueblo el que está dispuesto a servirle, pertenezca a una clase social o a otra. De acuerdo con la concepción complexiva, globalizante, que estos teólogos tienen de pueblo, la pertenencia a una clase determinada no es criterio para decidir la pertenencia al pueblo.

### c) *Una cultura*

La explicación más profunda de la unidad y el carácter de un pueblo es su cultura. Aquí tocamos fondo, es decir, hallamos lo más hondo de la sustancia de un pueblo y lo que constituye su raíz nutricia.

Por cultura se entiende primeramente el «ethos», las «costumbres» en cuanto expresión de unas actitudes características y fundamentales. Esas «costumbres» se van formando a partir del modo peculiar de «sentir» la vida, de «resonar» ante las cosas y los acontecimientos, de «vivenciar» la realidad, de valorar el trabajo, la familia, la amistad... Todo esto conlleva una intuición de valores (intuición vital, no intelectual ni necesariamente refleja), una conciencia valorativa que se expresa a través de un determinado modo de actuar en la vida y engendra actitudes características, «típicas». De ahí brota la sabiduría popular en cuanto modo peculiar de saborear o percibir el sabor de las cosas, de los acontecimientos, la convivencia y, sobre todo, el misterio del sentido último de la existencia.

Así entendida, la cultura configura un estilo de vida; o equivale a un estilo de vida, a un talante vital. Por estilo entienden nuestros teólogos ese modo peculiar de organizar los valores, ese «ethos» manifestado cotidianamente de múltiples formas.

Lo anterior está expresado de manera bastante abstracta. De hecho se vive en relación muy estrecha con el espacio vital, con la tierra, el suelo, la geografía, el clima, la meteorología... y sobre todo con la historia.

En fin, ese estilo de vivir lo cotidiano que es la cultura puede describirse sintéticamente diciendo que es una manera concreta de enfrentar las necesidades fundamentales de la vida (el alimento, el vestido, la vivienda...); es el modo particular de afrontar la lucha por la vida, por salir adelante en la vida; la forma singular de experimentar los límites y lo gratuito de la existencia, es decir, de percibir el misterio, lo sagrado.

Hasta aquí, el pensamiento de los obispos y teólogos argentinos. Tras ellos, y algún tiempo después, se observa una vuelta a la noción «partisana» de pueblo: pueblo como sector, fracción de un conjunto, de una totalidad. Son muy sugestivas al respecto las reflexiones de E. Dussel. Elabora un esquema compuesto de un centro y una periferia. El centro representa el poder; la periferia significa la marginación, la exclusión de poder, la opresión; es decir, el pueblo como grupo humano desposeído de bienes materiales, culturales, jurídicos, etc. Ahora bien, dice Dussel, el centro puede cambiar de forma

y, de acuerdo con ese cambio, se transforma también la tipología fenoménica de la periferia.

El centro puede ser, por ejemplo, la metrópoli imperial, el imperio. Entonces la periferia es la colonia. Pero el centro puede ser también la burguesía. Entonces el pueblo es la clase obrera, el campesinado. En una sociedad sin clases puede volver a reaparecer el pueblo, porque reaparece el centro de poder; por ejemplo, la burocracia del partido único. Pueblo será, en tal caso, el ciudadano no afiliado al partido monocrático. Tal sería el caso de la situación china en el momento de la revolución cultural al final de la era de Mao.

Esta interpretación sociocultural de Dussel es también interesante porque tiene una cierta correspondencia con el mensaje bíblico. La noción de diáspora, de dispersión, de exilio o marginación es profundamente bíblica. Jesús muere crucificado fuera de la ciudad como símbolo de todos los marginados de la tierra (Heb 13, 12-13).

Precisamente en las posteriores publicaciones de la teología latinoamericana se observa una gravitación en torno a la pobreza y a las diversas categorías bíblicas que expresan esta realidad de la marginación a través de términos como «ebyos», «ptojos», «ojlos», «laos», etc.<sup>3</sup>

### 3

Por último habría que decir que los *documentos de Puebla*, es decir, de la III Conferencia del Episcopado latinoamericano (febrero de 1979), intentan mantener una postura de síntesis y conciliación, entendiendo pueblo en la doble acepción que ha recibido a lo largo de los años y estudios anteriores, según acabamos de reseñar. El capítulo II de la Segunda Parte tiene un apartado, el 3, titulado «Evangelización y Religiosidad Popular». En él se habla del «pueblo latinoamericano» y de «el alma de América Latina»<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> E. Dussel, *Cultura imperial, cultura ilustrada y liberación de la cultura popular*: Stromata 30 (1974) 93-125; J. Sobrino, *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico de la eclesiología*. Santander 1981; H. Estevao Groenen, *Na Igressa, quem é o Povo*: Revista eclesiástica Brasileira 39 (1979) 195-221.

<sup>4</sup> *Documentos de Puebla*. Madrid 1979, 131-137.

Refiriéndose a la religiosidad popular o «religión del pueblo», dice:

Se trata de la forma o de la existencia cultural que la religión adopta en un pueblo determinado. La religión del pueblo latinoamericano, en su forma cultural más característica, es expresión de la fe católica. Es un catolicismo popular. Con deficiencias, y a pesar del pecado siempre presente, la fe de la Iglesia ha sellado el alma de América Latina, marcando su identidad histórica esencial, constituyéndose en la matriz cultural del continente, de la cual nacieron nuevos pueblos.

Es el evangelio, encarnado en nuestros pueblos, lo que los congrega en una originalidad histórica cultural que llamamos América Latina. Esa identidad se simboliza muy luminosamente en el rostro mestizo de María de Guadalupe.

Se perciben aquí los acentos y las ideas de los documentos antes reseñados y analizados en páginas anteriores que describen lo que es pueblo desde el ángulo de lo cultural. Dado que la cultura impregna la totalidad de los componentes de un pueblo, predomina también aquí la noción global de pueblo. Y por primera vez aparece un tema muy directamente relacionado con estas tesis, a saber, el de la identidad o autoidentificación de la conciencia popular gracias a una cultura común manifestada a través de unos símbolos, concretamente los símbolos religiosos.

Sin embargo, nuestro documento no olvida la otra noción de pueblo. Por eso, y para asumirla e integrarla en la noción primera, añade:

Esta religión del pueblo es vivida preferentemente por los pobres y sencillos, para abarcar a todos los sectores sociales, y es a veces uno de los pocos vínculos que reúne a los hombres en nuestras naciones políticamente divididas. Eso sí, debe sostenerse que esa unidad contiene diversidades múltiples según los grupos sociales, étnicos e incluso generacionales.

Insistiendo en que se trata de una realidad cultural, de una «sabiduría cristiana», de una «sapiencia popular católica», de un «humanismo cristiano», afirma:



Porque esta realidad cultural abarca a muy amplios sectores sociales, la religión del pueblo tiene la capacidad de congregar multitudes. Por eso es en el ámbito de la piedad popular donde la Iglesia cumple con su imperativo de universalidad.

Se cita luego a la exhortación de Pablo VI, *Evangelii nuntiandi*, que inspira buena parte de este capítulo; concretamente se recoge el texto de la carta papal que dice: «El mensaje no está reservado a un pequeño grupo de iniciados, sino que está destinado a todos» (EN 57). Y prosigue el documento de Puebla:

La Iglesia logra esa amplitud de convocación de los muchedumbres en los santuarios y fiestas religiosas. Allí, el mensaje evangélico tiene una oportunidad, no siempre aprovechada pastoralmente, de llegar al corazón de las masas.

#### 4

Tras este recorrido por las distintas reflexiones y análisis realizados los últimos años sobre el catolicismo popular, que son como otras tantas etapas de un camino largo de investigación, vemos que hay como dos concepciones de pueblo; dos concepciones que emergen de los diversos documentos estudiados. A la vista de esta especie de juego oscilante, de balance alternante entre una y otra, podemos preguntarnos: ¿cuál de las dos es la verdadera?; ¿o son quizá válidas las dos y por tanto no debe hacerse un planteamiento dilemático?

Para responder más ponderadamente a estos graves interrogantes, podemos recurrir a la *sociología*. Estudios recientes de sociología religiosa ayudan efectivamente a tomar una dirección que considero bien encaminada por ser dialéctico-sintética y conciliadora<sup>5</sup>.

Lo primero que nos recuerda la sociología es un hecho tan elemental y primario como el lingüístico.

En muchos de los diccionarios de las lenguas

<sup>5</sup> M. Imbert, *Les cultures populaires: sous-produits culturels ou cultures marginalisées?*, en G. Pujol et R. Labourié (ed.), *Les cultures populaires*. Paris 1979, 13-21.

occidentales contemporáneas, el vocablo pueblo tiene siempre dos significados distintos. Según el primero, pueblo es el conjunto de personas que pertenecen a un mismo país y viven bajo las mismas leyes; pueden tener en común un mismo origen, una misma cultura, lengua, religión...

Según el segundo significado, pueblo es la parte de la nación o de la población que se considera en oposición a las clases que poseen más bienestar y más instrucción.

De estas dos acepciones, la primera insiste en los factores unificadores e integradores de la pertenencia social a un mismo cuadro de solidaridad. La segunda, en cambio, destaca el fenómeno de la segregación y diferenciación social en relación con sus fundamentos económicos y sociales, es decir, las desigualdades respecto del saber y del tener.

El modo de emplear y de combinar ambos significados varía según las lenguas. Digamos que, en castellano, pueblo, cuando va acompañado del adjetivo gallego, andaluz, etc., expresa el sentido que llamo globalizante; es decir, se refiere a las solidaridades de lengua, tradición, tierra, etc. En cambio, usado «sine adjecto», sin especificación, está aludiendo a las particularidades socio-culturales de una clase obrera o campesina, situada, desde luego, en condiciones de inferioridad.

Podemos terminar este apartado con la siguiente conclusión. Pueblo es un término un tanto equívoco, pues se refiere a realidades distintas y, en cierto modo, encontradas entre sí. No son realidades contradictorias ni excluyentes, pero sí de alguna manera contrarias. Por ese motivo, no es un término totalmente equívoco, sino analógico. Pero si no se tiene cuidado, puede dar lugar a muchas equivocaciones. Tal posibilidad es desgraciadamente realidad. Así, constatamos el confusionismo y los abusos que tantas veces rodean al uso de nuestra expresión.

#### 5

Debemos ahora someter a crítica otra de las categorías empleadas por los teólogos latinoamericanos y que es fundamental para dilucidar el sentido del catolicismo popular. Me refiero a la catego-

ría de *cultura*, cultura popular o pueblo como el modo de vivir una determinada cultura.

La noción de cultura que subyace a estos trabajos teológicos puede parecer demasiado vaga e imprecisa. También la actual sociología nos ayuda a ser lo más receptivos posible ante un hecho tan importante y de tanto bulto para la teología o la pastoral. En realidad, la sociología ha sabido echar mano de otras ciencias vecinas para ampliar y ensanchar todo lo necesario los resultados de su propio método<sup>6</sup>.

Se ha constatado que existen centenares de definiciones de lo que es cultura, probablemente porque no se tiene una óptica suficientemente comprensiva. Y se analiza la noción de cultura desde el punto de vista exclusivo de la formalidad de una sola ciencia. Pero precisamente en la sociología he encontrado un planteamiento de la cuestión que, rebasando estas limitaciones, reúne los resultados de lo que la etnología, la antropología social, la historia, etc., es decir, de diversas ciencias humanas muy relacionadas entre sí, nos dicen sobre el particular.

Desde la gran panorámica que este observatorio privilegiado nos proporciona, podemos decir lo siguiente. La noción de cultura en occidente ha sido estrecha, rígida, pobre y, desde luego, partidista. Ha estado influida en demasía por los prejuicios propios de las ideologías dominantes, llámense, para ceñirnos a los últimos siglos, Barroco, Ilustración, Romanticismo, Racionalismo, Marxismo...

Se ha reducido, por ejemplo, la cultura al ámbito del saber, minusvalorando el hacer, el saber-hacer (la «-urgía», lo manual, lo artesanal, etc.) y el saber-ser. También se ha privilegiado injustamente las obras, los productos del cultivo de las facultades o habilidades del hombre sobre el mismo ejercicio de éstas. De ahí el culto casi fetichista del museo, del llamado patrimonio artístico y del objeto artístico.

La Revolución francesa supuso un avance, al

<sup>6</sup> M. Imbert, *o. c.*, 16-18.

defender y extender una concepción universalista de la cultura, pero comprendió a ésta, de acuerdo con la mentalidad de la Ilustración, como instrucción, como saber intelectual.

Además, tras la Revolución francesa reapareció un nuevo elitismo cultural, es decir, la cultura se transformó de nuevo en privilegio de clase, en dominio reservado a la nueva clase dominante, la burguesía.

Los partidos y sindicatos de la clase obrera la estigmatizaron por eso como cultura burguesa y como instrumento tanto de inculcación como de legitimación de la ideología de las clases dominantes. De este modo, la cuestión de la cultura quedaba inscrita en el meollo de las relaciones de dominación.

Ahora bien, las fuerzas conductoras del movimiento obrero, el marxismo, cuestionan el secuestro de esta cultura, pero no su forma, su configuración, su concepción última. No revisan a fondo la noción burguesa de cultura. Siguen privilegiando una cierta cultura literaria y artística, así como las obras y los grandes patrimonios «museales».

La verdadera renovación y el ensanchamiento de la noción de cultura nos ha venido de las ciencias sociales (la etnología, la antropología, la psicología, la historia...). Precisamente esas ciencias engloban en su definición de cultura e incorporan a ella los diferentes aspectos del modo de vida y de la organización social de las agrupaciones humanas; las maneras colectivas de pensar y sentir, el conjunto de contenidos de las instituciones y las obras que, en un contexto dado, son a la vez el efecto y el medio del cultivo personal de quienes pertenecen a ese contexto ambiente.

Concretando más, podríamos decir que entran como ingredientes básicos en la noción de cultura los siguientes elementos y niveles (que por tanto son realidades culturales, datos constituyentes, creadores de cultura y manifestaciones de ella):

– El conjunto de los sistemas de creencias (sistemas simbólicos); por tanto, los diversos mitos, arquetipos, tradiciones, relatos, leyendas, romances, sueños, símbolos, emblemas...

– El conjunto de las reglas sociales; por tanto, los sistemas de parentesco, de matrimonio, de propiedad, de producción, de autoridad...

– El conjunto de las reglas del saber-hacer; por tanto, las diversas técnicas, las habilidades y destrezas artesanales, las artes manuales...

Estas ciencias no ponen el acento en la existencia de jerarquías o juicios de valor preferencial sobre este vasto mundo de manifestaciones culturales que acabamos de clasificar. No insisten en que haya artes mayores ni menores, artes nobles o menos nobles, culturas o subculturas. Y no se definen éstas por unos productos acabados, sino por el proceso activo de expresión y significación de aquellas prácticas a través de las cuales cada individuo, cada grupo actualiza su relación al mundo y al sentido del mundo mediante el trabajo, el juego y las múltiples actividades de la vida cotidiana.

Ello no quiere decir que todo sea igual, que todo quede nivelado y valga lo mismo. No tiene el mismo valor ciertamente una jota manchega que una sinfonía de Mahler. Todo depende de la capacidad expresiva de cada obra cultural, de su fuerza para alcanzar un nivel más profundo de expresión respecto del hombre. Aquí hay grados y diferencias fundamentales <sup>7</sup>.

Lo importante es que la obra cultural consiga un cierto nivel de profundidad, gracias al cual pueda comunicarse el hombre realmente; es decir, consiga actuar, dinamizar sus niveles más hondos y genuinos. Cultura es, en definitiva, cultivo, fecundación, extracción.

Cuando desde aquí se conecta con el ámbito de los fines últimos, del sentido final, la cultura no es sólo cultivo, sino también culto.

## 6

Hora es ya de que hablemos si no de catolicismo popular, al menos de *religiosidad popular*. Hasta aquí, todo nuestro discurso ha estado dedicado a desentrañar el adjetivo del sintagma, a saber, lo

<sup>7</sup> Alain Finkielkraut, *La derrota del pensamiento*. Madrid 1987.



popular. Vengamos a comentar el sustantivo. ¿Qué entendemos por religiosidad popular? (del catolicismo popular hablaremos después).

Justamente a los dos años de la reunión de Me-dellín, se celebró en la universidad de Quebec un coloquio internacional de expertos en ciencias de la religión con el fin de responder a la pregunta que acabamos de formular. La ponencia principal corrió a cargo de M. Meslin, profesor en La Sorbona de historia de las religiones. He aquí sintetizadas sus conclusiones<sup>8</sup>.

La religiosidad popular, dice Meslin, es una búsqueda de relaciones con lo divino que sean: más sencillas, más directas y más rentables.

– Por «búsqueda de relaciones más sencillas», se entiende el intento de superar una forma de praxis religiosa demasiado intelectualista, demasiado conceptualizada, cerebral, abstracta, «dogmática». Se buscan unas formas más intuitivas, más imaginativas, donde el sentimiento y la fuerza imaginística del pueblo puedan desarrollarse cumplidamente.

– Por «búsqueda de relaciones más directas», se entiende el rechazo de unas mediaciones clericales entre el hombre y la divinidad en cuanto son más obstáculo y muro opresivo que comunicación y servicio.

Como se ve, estos dos primeros rasgos son en sí o pueden ser perfectamente positivos y suponen un enriquecimiento de cualquier praxis religiosa si se mantienen en contacto con otros criterios.

– El tercer rasgo es el que puede ser más negativo: la búsqueda de relaciones rentables; es decir, la satisfacción de deseos de utilidad. Aquí estamos en el terreno próximo a la magia, la superstición y el fanatismo, que son siempre amenaza y frecuentemente lacra de la religiosidad popular.

En el coloquio de Quebec se criticó la ponencia de Meslin por cuanto se apoya en un supuesto discutible. Presenta la religiosidad popular como un fenómeno reactivo; como si surgiera únicamente «a posteriori», a modo de reacción a una deformación de algo previo. Hay autores que piensan que la

realidad es la contraria. Lo primero sería lo popular y lo segundo, o posterior, es decir, lo derivado, sería lo oficial, lo institucional en cuanto opuesto a lo popular.

Se compara nuestro fenómeno al de la lengua popular, la medicina popular, la sabiduría popular, la música popular, etc. Serían todos fenómenos primarios, de los que derivarían la lengua literaria, la medicina científica, la filosofía académica, etc.

Realmente es difícil mostrar desde el punto de vista histórico-temporal o diacrónico qué es lo primero. Lo que sí podemos decir es que hay una cierta relación dialéctica entre lo popular y lo no-popular (llámese oficial, institucional, etc). Y sobre todo se puede distinguir, como hace, por ejemplo, Van Gennep en sus diversas investigaciones sobre el folclore, entre lo popular y lo popularizado; es decir, entre lo originario y genuinamente nacido de un pueblo y lo introyectado en él por diversas vías. Evidentemente, lo popularizado no tiene por qué ser siempre negativo. Por el contrario, un grupo humano sin la asimilación y el injerto de valores exteriores, sumido en una endogamia cultural, estaría condenado a la esterilidad o a la entropía involutiva.

En un ensayo publicado anteriormente, he señalado nueve grandes rasgos como caracteres propios de la religiosidad popular<sup>9</sup>.

En primer lugar enumero *lo mágico*, pero entendido positivamente, como el sentido de lo supraracional, lo intuitivo, como la superación de un racionalismo y de una lógica aristotélica o cartesiana de distinción y separación por otra de participación y comunicación.

Otros dos rasgos típicos son *lo simbólico* y *lo imaginístico*; es decir, el sentido de la imagen, de la asociación de imágenes, la fantasía creadora, etc.

Un cuarto rasgo es el que denomino *lo místico*, entendido como la fuerte carga emotiva, vivencial, experiencial, de todas las manifestaciones religiosas del pueblo, así como el «ensanchamiento de conciencia» que en ellas o a través de ellas se busca.

Otras dos dimensiones que hay que destacar son

<sup>8</sup> M. Meslin, *Le phénomène religieux populaire*, en B. Lacroix et P. Boglioni (ed.), *Les religions populaires*. Quebec 1972, 2-16.

<sup>9</sup> L. Maldonado, *Religiosidad popular. Nostalgia de lo mágico*. Madrid 1976.

*lo festivo y lo teatral*. La religiosidad del pueblo es eminentemente celebrativa y ama la expresividad del espectáculo total, de la representación policroma, de la puesta en escena por la que convierte en escenario una calle, una plaza, un barrio, toda una ciudad...

Dentro de la fiesta y el espectáculo, *lo farsesco*, la burla, el humor, la crítica es ingrediente fundamental.

*Lo comunal* es un octavo aspecto de la religiosidad que estamos analizando; mejor, es su contexto, su ámbito principal. El pueblo se agrupa en cofradías, hermandades, peñas, fallas, cuarteles, etc., para canalizar su praxis religiosa. Y sus celebraciones o fiestas consisten a menudo en un intercambio generalizado de competiciones o emulaciones grupales, prestaciones, invitaciones; es decir, en un gran «*pötlach*», según la expresión usada en la fenomenología de la religión.

La última dimensión que se puede reseñar es *lo político*. La religiosidad popular ha influido frecuentemente en el mantenimiento de una conciencia de pueblo y a veces de una lucha por la propia dignidad, emancipación y libertad.

## 7

Si queremos analizar más en profundidad nuestro fenómeno y, a la vez, más en concreto, es decir, teniendo en cuenta su encarnadura dentro de nuestra Iglesia, habremos de distinguir *tres niveles* principales.

Un primer nivel es el *antropológico*, el nivel profundo de la existencia del hombre como ser insertado en la naturaleza y en la vida sociofamiliar.

Efectivamente, podemos observar que, por ejemplo, las grandes fiestas religiosas del pueblo giran en torno a los solsticios (navidad y san Juan) y a los equinoccios (pascua, vírgenes, patronos), a las fases del trabajo agrícola, así como a los grandes momentos de la vida familiar (nacer, crecer, casarse, enfermar, morir). Son los llamados sacramentos de la religiosidad popular.

Evidentemente, este nivel lleva a otro más profundo que es *religioso*. Por una razón sencilla, por

que estas realidades cósmico-naturales y humanas aparecen como grandes símbolos de lo trascendente; lo manifiestan y revelan. A través de su fuerza, a través de su fecundidad vivificante y regeneradora, todas estas realidades como el sol, la luna, la tierra, el fuego, el agua, el aire, la piedra, la montaña, el cuerpo humano femenino y masculino... devienen grandes hierofanías que remiten a lo sagrado y despiertan el sentido del misterio.

Por último, el tercer nivel es el injerto de lo cristiano en los niveles anteriores. La fiesta del «sol invicto» del solsticio de invierno deviene navidad, la fiesta de la primavera del equinoccio vernal deviene pascua. Los «ritos de transición» e iniciación se transforman en nuestros sacramentos de bautismo, confirmación, eucaristía. Y así sucesivamente.

Esto no es una operación oportunista de apropiación proselitista por parte de los primeros misioneros cristianos. Es el paso del plano de la creación al de la «historia salutis»; es la síntesis entre la naturaleza y la revelación, entre lo cósmico y lo histórico en el designio universal del único Dios que «nos habla de distintas maneras y, al final, nos ha hablado por su Hijo» (Heb 1, 2). La vida ya no es sólo la fertilidad. Es el tránsito pascual de la esclavitud a la libertad y, sobre todo, de la muerte a la resurrección en Cristo, de la humanización a la deificación.

Si esta síntesis que hoy llamamos evangelización inculturizada está bien realizada, ya no hay que hablar de religiosidad popular, sino de *catolicismo popular*. Y entonces el catolicismo popular resulta ser una forma altamente equilibrada y armónica de existencia humana, forma que hoy añoramos los pertenecientes a las llamadas sociedades desarrolladas, porque carecemos o bien de la dimensión cósmica, natural, o bien de la histórica-profética.

También hoy vemos que una fe sin arraigo en una cierta experiencia religiosa, una fe «desnuda», acaba volatilizándose en la mayoría de los casos. Y que una religiosidad sin el injerto de la fe deviene fácilmente interiorista, alienante, mágica o fanatizante. Y así como hoy se reclama la inculturación de la fe para que asuma todo lo humano, de la misma manera hemos de considerar legítimo que se asuma el nivel más profundo de lo humano que es el

religioso. Hoy ningún teólogo considera que lo religioso sea de por sí alienante, idolátrico, como decía el primer Barth. El mismo Barth más tardío rectificó.

Ante los desequilibrios fuertes que hoy padecemos, hemos de reconocer que el catolicismo popular, en ciertas ocasiones y en ciertos lugares, ha sido un ejemplo de fruto en sazón, porque le ha dado al pueblo una forma de existencia armónica, profun-

da, experiencial, fruitiva, gozosa, asuntiva de sus realidades más entrañables, materiales, sexuales, sin maniqueísmos ni dualismos y, a la vez, comprometida, liberadora, crítica.

Este contenido rico del catolicismo popular con sus valores claros, así como con sus no menos patentes contravalores en muchas de sus formas, es lo que nos proponemos exponer a lo largo de los ulteriores capítulos del presente ensayo.

## 2

# Religiosidad popular Catolicismo popular

## Una forma de inculturación

1

**Q**uemos en este capítulo estudiar con más detenimiento cuál ha sido la *génesis de nuestra cuestión* y cómo ha sido tratada en los documentos magisteriales recientes. A la vez veremos cómo ha oscilado la terminología (entre religiosidad popular y catolicismo popular) y por qué.

Primero se empezó a hablar de religiosidad popular. Ya hemos insinuado que la cuestión de la religiosidad popular es asunto reciente, desde luego posterior al Vaticano II. El Concilio no se ocupó de ella porque aún no había emergido en el horizonte de la conciencia eclesial; no era centro de interés ni explícito ni implícito para los expertos o para los padres conciliares.

No vamos ahora a hacer una historia detallada de cómo a lo largo de los últimos años se ha ido despertando esta conciencia. Nuestro interés no es tanto histórico cuanto teológico-pastoral. Teniendo en cuenta, eso sí, los datos básicos de esa historia, nos proponemos reflexionar sobre la manera como

se ha planteado nuestra cuestión, el enfoque y la orientación que se le ha dado, para así percibir la comprensión, la interpretación que ha recibido. Nuestro hilo conductor serán algunos de los documentos magisteriales más significativos de estos años posconciliares.

Hemos indicado ya que es mérito de la Iglesia latinoamericana el haber «levantado la liebre» de nuestro tema y haber planteado con toda explicitud a la conciencia de la Iglesia universal el asunto de la religiosidad popular. Pero sobre todo es mérito suyo el haberlo hecho desde una intuición extraordinariamente certera, sugerente y fecunda.

Tal intuición consiste sustancialmente en descubrir y presentar la religiosidad popular de los países católicos como la síntesis concreta, histórica, de la fe cristiana y la cultura de cada pueblo; por tanto, como el resultado de una inculturación o, más exactamente, de una evangelización inculturizada.

Si se tiene en cuenta que el problema de la inculturación de la fe es una de las cuestiones centrales y candentes de la Iglesia hoy, se echará de ver inmediatamente el interés y la actualidad de nuestro

asunto no ya para un sector, sino para la totalidad de la teología y la pastoral.

## 2

El momento histórico en que se hizo esta primera toma de conciencia a que nos estamos refiriendo fue la *Conferencia de Medellín* celebrada en 1968, como dijimos en el capítulo anterior. Concebida como un sínodo latinoamericano para la aplicación del concilio a escala continental, fue convocada por Pablo VI y organizada por el CELAM. El tema oficial de la convocatoria era: «La Iglesia en la transformación de América Latina a la luz del Concilio».

El texto de esta conferencia que ahora nos interesa se titula *Documento final sobre pastoral popular*.

Justo al comienzo de su primer apartado, nos da, más que una definición, una clave iluminadora cuando dice:

La expresión de la religiosidad popular es fruto de una evangelización realizada desde el tiempo de la conquista con características especiales... Esta religiosidad más bien de tipo cósmico... puede entrar en crisis... con el conocimiento científico del mundo que nos rodea.

Y prosigue a continuación:

Al enjuiciar la religiosidad popular, no podemos partir de una interpretación cultural occidentalizada propia de las clases media y alta urbanas, sino del significado que esa religiosidad popular tiene en el contexto de la subcultura de los grupos rurales y urbanos marginados...

Sus expresiones pueden estar deformadas y mezcladas en cierta medida con un patrimonio religioso ancestral... pueden ser sin embargo balbucesos de una auténtica religiosidad expresada con los elementos culturales de que se dispone...

La fe llega al hombre envuelta siempre en un lenguaje cultural y por eso en la religiosidad natural pueden encontrarse gérmenes de un llamado de Dios... La fe y, por consiguiente, la Iglesia se siembran y crecen en la religiosidad culturalmente diversificada de los pueblos.

Concluye nuestro documento esta exposición más teórica sobre la religiosidad popular con tres citas de tres documentos conciliares muy hábilmente combinadas entre sí:

La Iglesia acepta con gozo y respeto, purifica e incorpora al orden de la fe los diversos «elementos religiosos y humanos» (GS 92) que se encuentran ocultos en esa religiosidad como «semillas del Verbo» (AG 11) y que constituyen o pueden constituir una «preparación evangélica» (LG 16) <sup>1</sup>.

La primera cita se sitúa en la invitación que la *Gaudium et spes* hace al diálogo no sólo con las diversas confesiones cristianas, sino con las religiones no cristianas.

La segunda cita recoge un texto ya clásico de san Justino, alusivo también a las religiones y culturas que prepararon o rodearon la llegada de Cristo al mundo. Y la tercera reproduce unas palabras de significado análogo atribuidas a Eusebio de Cesarea.

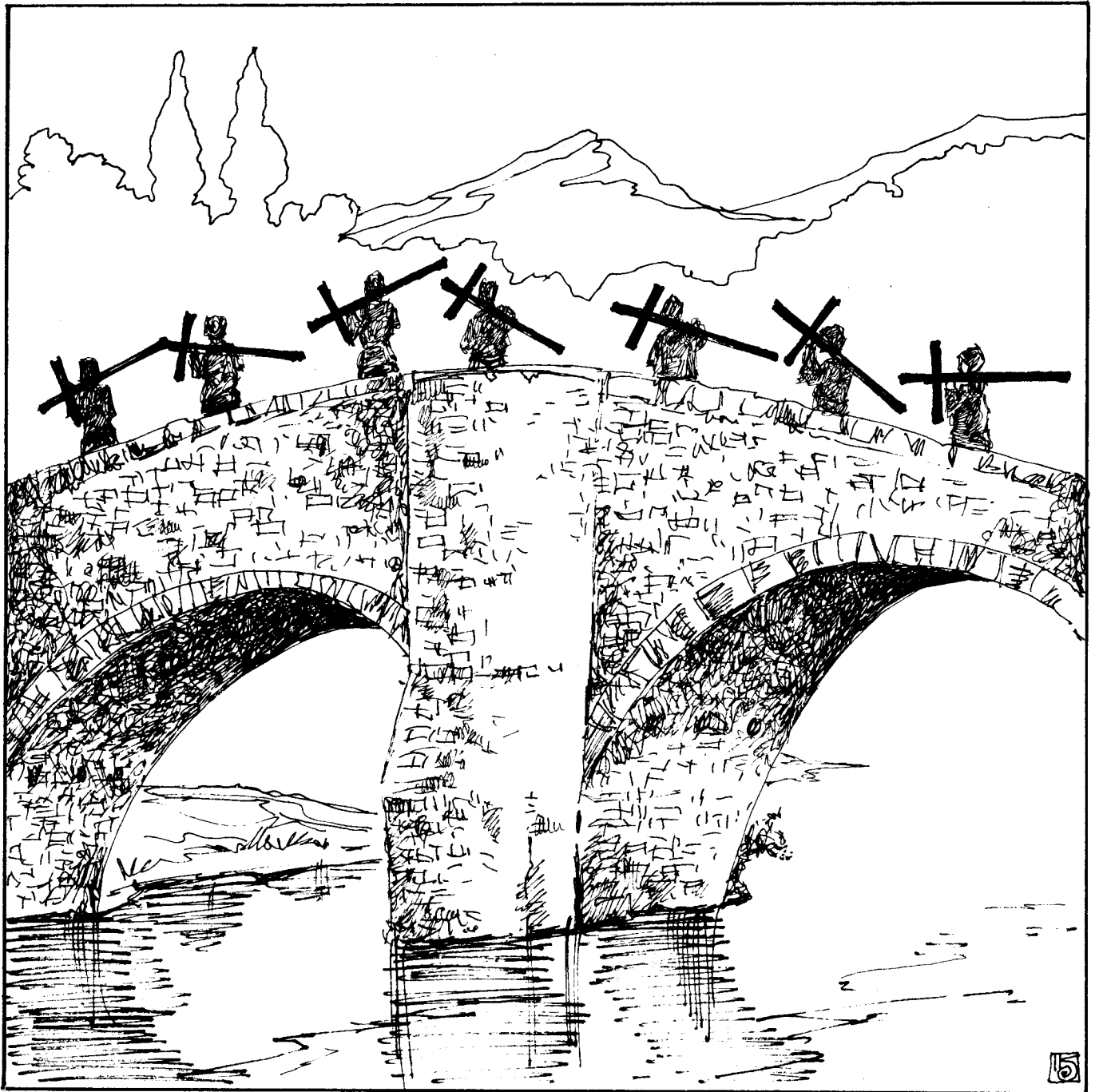
A la vista de los textos anteriores, parece claro que, para Medellín, la religiosidad popular es el resultado de una síntesis peculiar entre la fe cristiana suscitada por la evangelización y la cultura propia de los pueblos evangelizados; o también, entre el cristianismo y las religiones indígenas, naturales, cósmicas, practicadas por las diversas etnias del continente latinoamericano.

Si tenemos en cuenta que la religión es, en cierto modo, una realidad cultural, la realidad cultural suprema, por ser la expresión última del sistema simbólico de los valores y significados de una comunidad, no veremos contradicción ni desconexión entre las dos afirmaciones, antes al contrario, coherencia y unidad.

Religiosidad popular es pues, según lo anterior, un hecho sincrético de encuentro e interacción de

<sup>1</sup> *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*. Medellín. Conclusiones. Paulinas (CELAM), Bogotá <sup>11</sup> 1979.





dos realidades distintas, pero convergentes. Es un hecho de encarnación de la fe. En realidad podemos llamarle catolicismo popular. (De hecho, nosotros usaremos indistintamente los dos términos).

Si, a pesar de todo, se le sigue llamando religión popular, es precisamente para no olvidar este origen suyo que continúa siendo visible hoy en sus rasgos actuales, a saber, la sincretización de fe, religión y cultura. (Nótese que no hablamos de sincretismo, sino de sincretización. El sincretismo suele tener un sentido peyorativo. Alude a la unión o, mejor, mixtificación híbrida, poco feliz, de diversos elementos que quedan distorsionados y deformados en el resultado final).

### 3

De todos modos, hay que esperar a la III Asamblea General del *Sinodo de los obispos*, celebrada a finales de 1974 y consagrada a la *evangelización*, para hallar una mayor elaboración de las ideas anteriores.

Es entonces cuando monseñor Pironio, como presidente del CELAM, presenta un informe sobre la situación de la Iglesia y su actividad evangelizadora en América Latina, en el que hallamos la siguiente notable declaración:

Cuando hablamos de religiosidad popular, entendemos la manera según la cual el cristianismo se ha encarnado en las culturas y grupos étnicos diferentes y gracias a la cual se halla arraigado en el pueblo como una vivencia profunda <sup>2</sup>.

Es sabido que este sínodo culminará en la gran exhortación de Pablo VI, *Evangelii nuntiandi*, aparecida en diciembre de 1975, un documento realmente «epocal», por cuanto marca un avance decisivo incluso respecto del Vaticano II.

Ahora aparece con un perfil mucho más nítido y definitivo el sentido evangélico-evangelizador de la

fe cristiana y de la Iglesia. Se ahonda, por tanto, su fundamental realidad mesiánica superando todo sesgamiento culturalista, institucionalista, jurídicista, moralizante, etc., que asemejaría la comunidad eclesial a una «sociedad establecida» o a una religión de corte helenístico, epifánico, a-escatológico...

En lo que a nosotros respecta, esta exhortación es también un paso adelante cualitativo en relación con el Concilio, por cuanto plantea la cuestión de la relación fe-cultura de una manera realmente concreta superando el enfoque un tanto vago, abstracto o genérico de la *Gaudium et spes* (en su capítulo II).

Ciertamente, la *Gaudium et spes* tuvo el mérito, por un lado, de superar a su vez los esquemas de cristiandad que suponían una identificación absolutizadora entre la fe y unas determinadas formas culturales periclitadas y, por otro, de eliminar el rechazo integrista de la cultura moderna, reafirmando, entre otras cosas, la justa autonomía de lo temporal (ver sus apartados 36 y 55), así como la pluralidad legítima de las culturas, fundada en su relación con la historia y la pluralidad de sociedades, etnias, etc. (ver el apartado 53).

Sin embargo, como nota J. C. Scannone, el Concilio no concibió todavía la relación Iglesia-mundo como la de la evangelización de la cultura ni, por tanto, como la inculturación de la fe (tampoco en el decreto *Ad gentes*). Fue una de las razones por las que no trató de la religiosidad popular <sup>3</sup>.

Ese doble paso lo dio la *Evangelii nuntiandi* (n. 20) concretando la relación general Iglesia-mundo como la de la evangelización de la cultura, mejor, de las culturas múltiples del hombre; planteándola en forma explícitamente positiva, sin renunciar a la ya reconocida autonomía de lo temporal.

Gracias a este nuevo enfoque, la *Evangelii nuntiandi* asumió lo dicho en el sínodo de 1974 por monseñor Pironio y otros obispos latinoamericanos, como del resto del Tercer mundo, sobre la religiosidad popular. Este es el primer documento pontificio en que se aborda explícitamente la cuestión de la religiosidad popular, se la valora positivamente, ciertamente reconociendo sus límites,

<sup>2</sup> Ver A. Verwilghen, *La religiosité populaire dans les documents récents du Magistère*: Nouvelle Revue Théologique 109/4 (1987) 521-540.

<sup>3</sup> J. C. Scannone, *Evangelización de la cultura y religiosidad popular*: CIAS 357 (octubre 1986) 490-501.

ambigüedades, fallas, y se la presenta como «un nuevo descubrimiento generalizado» en la Iglesia (n. 48).

Dentro del gran contexto de la exhortación, a saber, evangelización y cultura, la religiosidad popular queda situada como un caso concreto de esa evangelización inculturada, es decir, encarnada en las culturas populares.

Ahora bien, no se explicita bien ese nexo, e incluso hay ciertas vacilaciones curiosas o titubeos en la terminología. Me refiero a la frase que suena muy al estilo dubitativo-hamletiano de Pablo VI, y dice: «teniendo en cuenta esos aspectos, llamamos gustosamente piedad popular, es decir, religión del pueblo, más bien que religiosidad» (n. 48).

Efectivamente, se nos dice aquí que es preferible hablar de piedad popular más que de religiosidad popular. La afirmación es válida «teniendo en cuenta esos aspectos», es decir, las afirmaciones inmediatamente anteriores del papa, a saber, que la religiosidad popular es una realidad profundamente interior, entera en la vida del pueblo; una vida que implica e impregna sus mejores sentimientos, sus actitudes más nobles, personales y evangélicas. Es lo que viene a indicar el término piedad.

Sin embargo, creo es conveniente mantener el término religiosidad popular según se ha mantenido y se mantiene de hecho precisamente por lo que venimos exponiendo como tesis, a saber, porque así se expresa ese origen del catolicismo popular que hunde sus raíces en religiones y formas culturales precristianas. El vocablo reseña explícitamente ese hecho mayor que subyace al catolicismo popular, el hecho sincrético del mestizaje feliz realizado entre la fe y una determinada religión o religiosidad, es decir, entre fe, «historia de la salvación» o revelación y creación o naturaleza.

#### 4

Donde se llega a una más cabal exposición de todo este engranaje estructural propio de la religiosidad popular es en la *Conferencia de Puebla* o III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, celebrada en Puebla a comienzos (enero) de 1979.

Puebla conecta ya, de una manera explícita y amplia, evangelización de la cultura y religiosidad popular, concretando dicha conexión en la realidad latinoamericana (n. 386)<sup>4</sup>. Acaba pues de consumir el avance de la *Evangelii nuntiandi* respecto de la *Gaudium et spes* en su acercamiento al análisis de la cultura propia y de su historia, sin quedarse en la consideración conciliar de la cultura humana tomada en general.

Siguiendo el comentario antes citado de Scannone, podemos concretar la aportación de Puebla a nuestra cuestión del siguiente modo. Sistematiza los distintos niveles de la cultura considerando a ésta como «el estilo de vida» de un pueblo.

Parte, en un primer nivel, del centro nuclear de valores fundamentales que animan a dicho pueblo o contravalores que lo perjudican. Estos valores (y contravalores), «al ser participados en común por sus miembros, los reúne en base a una conciencia colectiva» (n. 387 que cita a EN 18).

En un segundo nivel, señala las costumbres y la lengua.

Finalmente, en un tercer nivel registra las instituciones y estructuras de la convivencia social que dan forma a dichos valores o contravalores (n. 387).

En otro plano ulterior, Puebla explicita la relación básica existente entre la actitud «con que un pueblo afirma o niega una vinculación religiosa con Dios y los demás órdenes culturales: el familiar, el económico, el político, el artístico, etc.». Explica esta relación de la siguiente manera: los valores religiosos

tienen que ver con el sentido último de la existencia y radican en aquella zona más profunda donde el hombre encuentra respuesta a las preguntas básicas y definitivas que le acosan (n. 389).

Por eso de ellos nace una inspiración positiva o negativa hacia los otros órdenes —menos radicales— de la cultura, pues o bien «los libera hacia lo trascendente, o los encierra en su propio sentido inmanente» (*Ibid.*).

Parece claro que Puebla valora el hecho religio-

<sup>4</sup> *Documentos de Puebla*. PPC, Madrid 1979.

so, la vivencia religiosa y no sólo la experiencia de fe. Percibe lúcidamente la estrecha relación existente entre la religión y las otras dimensiones culturales, sin por eso lesionar su autonomía.

Consecuentemente, concluye:

La evangelización, que tiene en cuenta a todo el hombre, busca alcanzarlo en su totalidad a partir de la dimensión religiosa (n. 390).

No hay pues contraposición religión-fe, ni realidad religiosacristiana-realidad cultural.

Se afirma y se busca la unidad a través de esta triple integración que injerta la fe en la experiencia religiosa y, a través de ella, en la totalidad de la persona (es decir, en todas sus restantes dimensiones humano-culturales).

Aquí se sitúa el hecho de la religiosidad popular o catolicismo popular como la cristalización de la triple integración o simbiosis sincrética. Por eso afirma nuestro *Documento de Puebla*:

Por religiosidad popular entendemos el conjunto de hondas creencias selladas por Dios, de las actitudes básicas que de esas convicciones derivan y las expresiones que las manifiestan.

Se trata de la forma o de la existencia cultural que la religión adopta en un pueblo determinado. La religión del pueblo latinoamericano en su forma cultural más característica es expresión de la fe católica. Es un catolicismo popular (n. 444).

Nótese la convergencia que hay entre la triple integración antes mencionada y el triple nivel descrito en el capítulo anterior.

## 5

Si nos preguntamos, de un modo más particularizado, cómo entiende el *Documento de Puebla* la relación entre evangelización y cultura, y, por tanto, la religiosidad popular del continente, podemos de-

cir lo siguiente (de la mano del excelente comentario de Scannone ya citado).

Para Puebla, la cultura latinoamericana, surgida del encuentro de las culturas ibéricas con las indígenas, al que luego se fueron sumando en distintas áreas las aportaciones de las culturas africanas y de la inmigración posterior, es en su base una cultura sellada por la fe, es decir, que ha sido evangelizada en su núcleo más íntimo de valores, aunque tenga graves deficiencias y, como todo lo humano, necesite una continua evangelización.

Así, el documento habla del «radical sustrato católico con sus vitales formas vigentes de religiosidad» (n. 7 y 412), en una clara alusión a la religiosidad popular y al catolicismo popular.

De la cultura latinoamericana dice que

su evangelización fue suficientemente profunda para que la fe pasara a ser constitutiva de su ser y de su identidad otorgándoles la unidad espiritual (n. 412).

Esta cultura, impregnada de fe y con frecuencia en una conveniente catequesis, se manifiesta en las actitudes propias de la religión de nuestro pueblo y se traduce en una sabiduría popular con rasgos contemplativos que orientan el modo peculiar como nuestros hombres viven su relación con la naturaleza y con los demás hombres; en un sentido del trabajo y de las fiestas, de la solidaridad, de la amistad y el parentesco. También en el sentido de su propia dignidad que no ven disminuida por su vida pobre y sencilla (n. 413).

Más adelante, añade:

La religiosidad popular no sólo es objeto de evangelización, sino que, en cuanto contiene encarnada la palabra de Dios, es una forma activa con la cual el pueblo se evangeliza continuamente a sí mismo (n. 450).

Con estas palabras se está reiterando la valoración de la religiosidad popular como inculturación de la fe (sin usar propiamente el término) y como promotora de evangelización e inculturación.

Presuponiendo toda esa influencia evangelizadora, la hace extensiva Puebla a los niveles socia-

les, políticos y económicos en cuanto clamor por la liberación de las estructuras de pecado (n. 414 y 452).

## 6

Juan Pablo II ha hablado en diversas ocasiones de la religiosidad popular, de sus valores y tareas, y de ese carácter suyo de ser la encarnación cultural de la fe. Puede verse, por ejemplo, su discurso a los campesinos indígenas del Cuzco en 1985<sup>5</sup>.

Pero quizá lo más interesante del papa es su preocupación y su enseñanza en torno a la relación fe-cultura. Yo señalaría ante todo lo que dice en su carta de creación del Consejo Pontificio para la cultura:

La síntesis entre cultura y fe no sólo es una exigencia de la cultura, sino de la fe. Una fe que no se hace cultura, es una fe no plenamente acogida, no totalmente pensada ni fielmente vivida<sup>6</sup>.

Este principio lo aplica a la cultura popular en su discurso a los obispos de Lombardía. La define como «aquel conjunto de principios y valores que constituyen el ethos de un pueblo». En el caso lombardo, como en tantos otros, se ha dado, dice el papa, una

historia de progresiva penetración del cristianismo en la mentalidad y en las costumbres, en las cuales se ha ido constituyendo ese núcleo de valores esenciales en los que generaciones y generaciones han inspirado su vida<sup>7</sup>.

Esos valores configuran el ethos de la cultura de ese pueblo, constituyen su cultura popular cristiana (sin que esa denominación o interpretación supon-

<sup>5</sup> En A. Verwilghen, *a. c.*, 536.

<sup>6</sup> L'Osservatore Romano, n. 701; 6.6.1982.

<sup>7</sup> L'Osservatore Romano, n. 685; 14.2.1982.

gan la recaída en una mentalidad de cristiandad, pues se da por supuesto la autonomía de esferas, el pluralismo, la libertad democrática).

## 7

Concluimos nuestra exposición con el testimonio notable de los obispos españoles, más concretamente de los obispos del sur de España, que en el año 1979 elaboraron un temprano, madrugador, pero a la vez denso y profundo documento de trabajo para la reflexión práctica pastoral, titulado *El catolicismo popular en el sur de España*.

Después de una serie de análisis sugerentes y certeros, dicen los obispos andaluces:

La reflexión pastoral... debe llegar hasta el fondo de la cuestión. Si bien es verdad que el catolicismo no puede jamás identificarse con ninguna cultura, para poder ser un mensaje abiertamente universal..., no es menos cierto que no llega a la madurez de Iglesia arraigada en un determinado pueblo, hasta que no se encarna en su cultura y la asume tan plenamente como lo hizo Jesucristo en su pueblo y en la cultura judía de su época. En este sentido, parece lícito usar la expresión convencional de «inculturación» del evangelio. La fe incorpora hombres concretos al pueblo de Dios sin desarraigarlos de su propio pueblo y cultura ni embarcarlos, por así decirlo, en un medio eclesial flotante y sin base firme cultural...

La Iglesia acoge en su seno a los nuevos creyentes para acompañarles por el camino que andan en este mundo con toda su comunidad cultural, y para que sean precisamente sus miembros cristianos los que señalen a todo el pueblo el horizonte final de la historia que hacen en común. Parece correcto reconocer en la historia de la Iglesia una constante reciprocidad entre evangelización de un pueblo e inculturación del evangelio.

Para que esta relación sea fecunda, han de cumplirse las debidas condiciones de reciprocidad: por un lado, hay que hacer capaz a esa cultura de expresar explícitamente los signos de la fe, y de aceptar la ruptura con las tradiciones y formas que sean incompatibles, del todo o en parte, con la penetración del evangelio en todos los campos de su vida colectiva; por otro lado, la Iglesia ha de hacerse a sí misma

capaz de asimilar los valores de ese pueblo, de comprender cómo ve él desde ellos el evangelio, y capaz también de renunciar a las formas adoptadas en otros medios culturales. En esas condiciones será posible comunicar el mensaje evangélico a un pueblo con toda la autenticidad de la palabra de Dios, pero también con toda la autenticidad de la realidad cultural y del mismo ser de ese pueblo.

Cuando se logra establecer con recíproca lealtad aquella relación entre Iglesia y cultura, convergen y crecen a compás la conciencia popular de la propia

identidad cultural y la conciencia popular de su identidad eclesial cristiana. En la historia de nuestro pueblo encontramos una espléndida muestra de cuanto venimos diciendo en el Siglo de Oro. Pocas veces se ha encontrado a sí mismo y ha expresado con más autenticidad popular su fe y su ser cultural <sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> *El catolicismo popular en el sur de España*. Documento de trabajo para la reflexión presentado por sus obispos. PPC, Madrid 1975.

### 3

## Catolicismo popular andaluz

1

**M**e parece lo más oportuno orientar estas páginas a modo de síntesis sobre el estado actual de las investigaciones que se han llevado a cabo en torno al catolicismo popular andaluz.

Aunque es verdad, como se suele señalar, que tales investigaciones han escaseado, por no decir que han sido casi inexistentes, también es cierto que, de un tiempo a esta parte, concretamente en los dos últimos lustros, han aparecido algunos trabajos del mayor interés.

Mi intención es ofrecer no sólo una información sobre ellos, sino un esbozo de sistematización y de comentario personal que nos permita una apreciación lo más fiel posible a ese mundo, por un lado tan fascinante y, por otro, tan oceánico, que es el catolicismo popular andaluz.

Con lo que acabo de decir, he empezado ya a señalar los límites de mi reflexión. Voy a tratar sólo de las publicaciones más recientes. Aunque sea doloroso, una síntesis como la mía ha de ceñirse a un ámbito relativamente abarcable. No pretendo ha-

cer una investigación de carácter histórico ni erudito.

También me voy a limitar a un tipo de trabajos que suelen denominarse científicos o universitarios. Ello no significa desdeñar otros ni tampoco extrapolar la cuestión hacia regiones estratosféricas de abstracción o irrealidad. Significa simplemente reconocer la necesidad de aplicar determinadas *metodologías*, categorías, conceptos..., cuando se quiere aprehender el hecho religioso popular de modo explícito y racional en su complejidad, coherencia, singularidad, originalidad.

Estas metodologías, categorías, aproximaciones, mediaciones, etc., son las elaboradas por determinadas ciencias entre las cuales parece especialmente adecuada la antropología cultural, pero también la sociología, la psicología, la historia o etnohistoria y, en fin, la teología.

Me parece oportuno repetir aquí unas palabras de Salvador Rodríguez Becerra, que sirven de introducción al «Primer encuentro de antropólogos andaluces», celebrado en Jerez en mayo de 1982:

La recuperación de las libertades en los pueblos de España ha producido cambios que... se manifiestan... en lo cultural por la autoidentificación y la conciencia de singularidad... Esta constatación es innegable en el

pueblo andaluz... La actuación del pueblo andaluz... no podría explicarse si no partiera de una conciencia de identidad, que a su vez nace de unas peculiaridades o rasgos culturales que los diferencian de otros. Pero, ¿cuáles son estas peculiaridades propias? Y mucho más importante que esto, ¿cómo se estructuran estos rasgos culturales para configurar la cultura andaluza?

Estas preguntas se las están haciendo muchos andaluces. ¿Quiénes son los responsables de intentar responderlas? Y también, ¿quiénes tienen métodos y preparación para buscar la respuesta?

Huimos de todo exclusivismo y rechazamos las capillitas gremialistas, pero... indudablemente son las ciencias sociales las que pueden abordar esta problemática... Entre las ciencias sociales, la antropología es una de las indicadas para abordar esta problemática, en razón de que el concepto central de esta disciplina es la cultura, entendida ésta no en sentido elitista... que iguala cultura a saber, sino en el sentido científico de conjunto de creencias, valores y técnicas que los grupos humanos han creado para sobrevivir en un medio determinado <sup>1</sup>.

De hecho, los teólogos, cuando queremos estudiar el catolicismo popular, encontramos en la antropología cultural la mejor colaboradora, y ello porque consideramos que el catolicismo popular es el mejor ejemplo de lo que denominamos inculturación de la fe, es decir, de esa encarnación de la fe en unas realidades culturales impregnándolas y, a su vez, dejándose impregnar por ellas.

Este hecho, hoy denominado en todo el mundo cristiano inculturación de la fe, no sólo está considerado como legítimo, sino como imperativo por los papas últimos (ver la exhortación *Evangelii nuntiandi* de Pablo VI, n. 20 y 48, así como la *Gaudium et spes*, c. II).

En la medida en que el catolicismo popular, y concretamente el andaluz, es un arquetipo de una inculturación positivamente realizada, se convierte en maestro y pionero de lo que las Iglesias se plantean hoy en África, Asia e incluso en América Latina

<sup>1</sup> *Antropología cultural de Andalucía*. Instituto de Cultura andaluza, Sevilla 1984. Edición preparada por Salvador Rodríguez Becerra. Ver Introducción, 15.

para su tarea evangelizadora. Ciertamente, la inculturación no se identifica con la evangelización como proceso total, pero sí es uno de sus ingredientes fundamentales.

Pero volvamos a la cuestión metodológica. La Iglesia, y en particular la teología como discurso eclesial sobre la fe y la vida del pueblo de Dios, no puede prescindir de esas ciencias humanas mencionadas para analizar el catolicismo popular, lo mismo que nunca, al menos en sus mejores épocas, ha prescindido de la filosofía para estudiar el hecho de la fe. Lo contrario equivaldría a cerrarse a la racionalidad o suponer que hay contradicción entre fe y razón, entre gracia y naturaleza. Tal escisión la ha rechazado siempre la Iglesia como uno de los dualismos más peligrosos.

Insisto en que lo dicho puede y debe extenderse a la sociología, la psicología y la historia, no sólo a la antropología. Por una razón muy clara: por la complejidad del fenómeno que llamamos catolicismo popular, eminentemente polifacético. De hecho, varios de los autores que mejor han trabajado en el catolicismo popular andaluz reconocen explícitamente la necesidad de este tratamiento multidisciplinar o interdisciplinar <sup>2</sup>.

Queda por tratar una última cuestión introductoria y todavía de carácter metodológico. Es la siguiente. Como veremos a continuación, los trabajos realizados de acuerdo con las exigencias actuales de la investigación son de gran calidad e interés, pero no muy numerosos. Por tanto, resultan fragmentarios respecto de la vasta globalidad del fenómeno que llamamos catolicismo popular andaluz. ¿Es legítimo inducir de ellos una interpretación general? Ciertamente no. Como dice E. Evans-Pritchard, maestro de la actual generación de antropólogos:

Debemos dar cuenta de los hechos religiosos en términos de la totalidad de la cultura y la sociedad en que se hallan <sup>3</sup>.

Ahora bien, en tanto llega ese tiempo final, cua-

<sup>2</sup> Pedro Gómez García, *Para una antropología de la religión tradicional andaluza*, en *Antropología cultural de Andalucía*, 329-345, 336...

<sup>3</sup> E. Evans-Pritchard, *Las teorías de la religión primitiva*. Madrid 1973, 178.



si-escatológico, de lo total, sí es legítimo esbozar intentos de síntesis globalizante, siempre que se mantenga dentro de un ámbito de hipótesis de trabajo y se realice con la actitud modesta que debe acompañar a todo lo provisional.

## 2

Comencemos por una cuestión central en todo catolicismo popular, también el andaluz, a saber, la *fiesta*. Aquí contamos con un conjunto de estudios elaborados por Salvador Rodríguez Becerra y publicados recientemente en forma de libro <sup>4</sup>. En ellos indica con toda claridad la estrecha relación que en Andalucía existe entre fiesta y cofradía o hermandad. Es decir, aparece como nota característica la existencia de un binomio singular, de un emparejamiento muy estrecho, a saber, fiesta y cofradía.

En Andalucía, las fiestas son el resultado, en muchos casos, de la actividad de hermandades y cofradías; éstas, que tienen plena vigencia y cumplen funciones fundamentales para comprender la estructura social de pueblos y ciudades, tienen entre sus fines estatutarios la celebración de cultos y fiestas en honor de sus patronos titulares... La existencia de hermandades y cofradías añade una singularidad a la región andaluza, que desplaza en muchas comunidades toda actividad festiva que pudieran desarrollar los Ayuntamientos y Juntas de festejos <sup>5</sup>.

No nos detenemos en destacar la abundancia de fiestas y fiestas religiosas en toda Andalucía, también en sus grandes ciudades (ferias y fiestas patronales, romerías, carnavales, semana santa, cruces de mayo, corpus, navidad, moros y cristianos...). No lo hacemos, de momento, por ser éste un lugar común demasiado conocido. Sí en cambio creemos debe dedicársele atención especial a ese rasgo tan

característico que acabamos de observar: la importancia, el relieve y la vigencia de actualidad que tiene el mundo de las cofradías o hermandades, dentro de la fiesta religiosa andaluza, como en general dentro de su catolicismo popular.

Son diversos los estudios que el hecho está mereciendo, incluso en el extranjero <sup>6</sup>. Pero entre todos destacan los del profesor Isidoro Moreno, el cual ha vuelto una y otra vez sobre este ingrediente tan cardinal de la religiosidad andaluza que podríamos clasificar como el de la estructura de los actores de la acción celebrativa popular.

La aportación, los resultados, las intuiciones de estas investigaciones arrojan una luz bastante esclarecedora sobre dos capítulos centrales del mundo cofradiero: uno, el de sus finalidades, funciones, motivaciones; otro, el de su tipología, estructuración, modelos.

En cuanto al primer apartado, se nos hace la distinción entre las funciones manifiestas, patentes, explícitas de las cofradías y sus funciones latentes, implícitas.

Las manifiestas o explícitas serán las que corresponden directamente a los fines propuestos por los estatutos, la reglamentación canónica, en concreto la celebración de cultos en honor de los titulares de cada hermandad. Si éstas son sacramentales, se tratará de cultos de adoración a la eucaristía. Si son de penitencia, tendremos actos centrados en la pasión y muerte de Cristo y los dolores de su Madre, culminando todo en la procesión durante la semana santa. Si son de gloria, versarán sobre manifestaciones de homenaje a la Virgen como reina gloriosa, o a algún santo o santa específicos <sup>7</sup>.

Junto a estos fines explícitos, hay otros que pueden parecer más implícitos, pero que no son menos importantes y, yo diría, desde una teología pastoral, no menos legítimos, aunque puedan parecer menos «religiosos», por ser como más humanos.

<sup>4</sup> Salvador Rodríguez Becerra, *Las fiestas de Andalucía. Una aproximación desde la antropología cultural*. Sevilla 1985.

<sup>5</sup> Salvador Rodríguez Becerra, *o. c.*, 47.

<sup>6</sup> M. Abeles, *Les confréries religieuses à Carmona*: Archives des Sciences Sociales de la Religion 51/1 (1981) 121-139.

<sup>7</sup> Isidoro Moreno, *Cofradías y hermandades andaluzas. Estructura, simbolismo e identidad*. Sevilla 1985.

Para el cristiano, nada que humanice le es ajeno, antes al contrario, es una forma de «cristianismo anónimo» (y dicho sea esto sin ánimo de recuperaciones proselitistas fáciles).

Entre esta segunda categoría de finalidades o motivaciones se nos señalan tres.

Primera, un sentimiento profundo, aunque difuso y complejo, una experiencia honda, que puede partir de la vivencia de una tradición familiar, pasar por un sentimiento estético de belleza que culmina en una cierta percepción del misterio o de lo sagrado.

Segunda finalidad, la búsqueda y posibilitación de una sociabilidad generalizada sobre un registro muy humano que no es el profesional, el ideológico, ni el generacional o de edad, ni el del rol social, sobre todo que no es «directamente» interesado, utilitario, sino gratuito, lúdico, primario y, por tanto, muy personal o personalizador (vivencia de la persona y de la «comunidad»). Es la expresión de la convivialidad, la comensalidad...

Tercera finalidad, la integración o identificación simbólica, que se realiza e incluso se visualiza a través de la cofradía, de un determinado universo social (un barrio, una comunidad local, un grupo humano concreto...).

Integración simbólica del grupo realizada a través del nexo común del Cristo, Virgen o santo titular y expresada simbólicamente durante el ciclo ceremonial de cultos y celebraciones que culmina y se reafirma en ocasión de la fiesta y procesión anual. Integración simbólica que desborda el plano y la significación estrictamente religiosa haciendo posible que el sentimiento de pertenencia al grupo/barrio/pueblo/comarca pueda extenderse a quienes, desde una óptica cristiana ortodoxa, podrían ser catalogados como indiferentes e incluso contrarios a la Iglesia<sup>8</sup>.

Se suele señalar, en parte a causa de los datos anteriores, los conflictos existentes entre la jerar-

quía eclesiástica y las cofradías. Yo haría una observación al respecto. Sin negarlos, interpretaría los datos y comentarios del antropólogo desde otro ángulo.

Las cofradías son agrupaciones fuertemente laicales, y en ese sentido se han anticipado, en siglos, a los movimientos contemporáneos de emancipación del laicado dentro de la Iglesia. Esto no sólo es legítimo, sino necesario. Ahora bien, todo laicado realmente adulto rechaza con razón cualquier tipo de clericalismo, de intrusiónismo clerical. Y ello no tiene por qué significar una carencia de sentido jerárquico, pero sí explica los conflictos frecuentes con sacerdotes u obispos que actúan al modo clericalista.

Otra observación. En una sociedad tan desarraigada como la nuestra, donde la persona se pierde, se ahoga en el mayor anonimato y soledad o en la más cruel compartimentación y aislamiento, la realidad de este tejido social que son las hermandades tiene un valor humano-cristiano incalculable. Son una creación antigua, pero con una vocación de futuro única, como lo muestra su actualidad entre los jóvenes.

Basten estos comentarios, que no suponen una canonización ni quitan la razón a determinadas críticas provenientes de la pastoral. Más adelante volveremos sobre esta problemática.

El análisis de la morfología de la fiesta sería incompleto si sólo mencionáramos las cofradías, es decir, al conjunto de actores que constituyen su estructura. Debe añadirse, como hace Isidoro Moreno en otra de sus obras<sup>9</sup>, que el protagonismo último de la celebración festiva es la colectividad toda. No son las cofradías, ni el hermano mayor, ni el capataz que dirige la salida de la procesión, ni los artistas que la han preparado, ni la cantaora, ni la multitud que asiste y participa no pasiva sino activamente a través de sus movimientos, aplausos, vítores, lágrimas, silencio..., sino todos a la vez, formando una personalidad colectiva, como todos

<sup>8</sup> Isidoro Moreno, *o. c.*, 33.

<sup>9</sup> Isidoro Moreno, *La semana santa de Sevilla. Conformación, mixtificación y significaciones*. Sevilla 1982, 118-121.

son simultáneamente actores y espectadores en una curiosa e interesante reciprocidad.

### 3

Pasamos ahora a exponer y comentar otro tipo de trabajos sobre el catolicismo popular andaluz, realizados recientemente, que nos introducen en un apartado nuevo de ese catolicismo, un apartado que podríamos denominar, si se quiere de forma provisional, el de *los contenidos* de dicha realidad religiosa-cristiana. Veámoslo.

Si, como hemos constatado, tal catolicismo gravita en torno a unas fiestas y a unas estructuras comunitarias sustentadoras de dichas fiestas, podemos ahora preguntarnos: ¿qué es lo que ahí se celebra a través de la larga teoría de festejos o celebraciones anuales?

De acuerdo con las recientes publicaciones, es clara la respuesta. Andalucía, a través de su catolicismo popular, celebra principalmente a Cristo y a María. Existen ciertas fiestas y devociones y ermitas en honor de los santos, a menudo santos patronales, pero las que destacan señeramente son las celebraciones en honor de Cristo y de la Virgen.

Añadamos como una segunda tesis que apenas podremos desarrollar y que no es universal pero sí muy general: los celebra unidos, emparejados. Es decir, la *pareja sagrada, de Cristo y María*, si no la pareja divina del dios y la diosa, es el eje de los grandes rituales festivos del catolicismo popular en Andalucía.

Bien es verdad que con lo anterior apenas hemos dicho nada y suena a lugar común o, en todo caso, a algo muy universal, verificable en otras religiosidades populares de los países católicos.

La cuestión es cómo se celebra a estas dos figuras, masculina una y femenina la otra, en la tierra andaluza; qué significados se introducen, se proyectan e introyectan o se descubren en ellas; y esto a través de qué significantes (ritos, rituales, símbolos, gestos...), a través de qué mediaciones expresivas, a través de qué lenguajes.

Es claro que a estas preguntas o cuestiones, ciertamente incitantes, no deberíamos responder con

precipitación, con prisa o apresuramiento. Como indiqué al principio, es preciso esperar una serie de monografías parciales que vayan preparando el camino de una síntesis final, general. Y aún no existe ese elenco de estudios monográficos, de análisis parciales.

Pero sí existen ya algunos de gran calidad y a la vez de resultados sumamente sugestivos que nos permiten empezar a pergeñar un inicio de respuesta a las preguntas que nos acabamos de hacer. Es a lo que me voy a aventurar ahora.

Dichas monografías se refieren a la semana santa (fuera de Sevilla y en Sevilla), así como al Rocío.

Empecemos por la *semana santa*.

El estudio más particularizado es la tesis doctoral de Rafael Briones, presentada en el Instituto Católico de París bajo el título *La Semana Santa de Priego de Córdoba: lenguaje, funciones psicopsicológicas y dimensión cristiana de un ritual popular* (1979). Aunque no se ha publicado en su integridad, sí han aparecido en más de una ocasión extractos, síntesis, resúmenes hechos por el mismo autor o por otros<sup>10</sup>. Creo que es suficientemente conocida. Ello me ahorra hacer una exposición detallada y me permite ir a su núcleo medular, el cual, a su vez, corresponde muy directamente, como veremos, a la cuestión central que nos hemos planteado en la segunda parte de nuestra reflexión.

El punto de partida de la investigación es el estudio de los rituales populares y en concreto

un ritual particular del pueblo andaluz: la semana santa, tan fuertemente arraigada en Andalucía... un caso enormemente representativo de la tradición religiosa andaluza, y esto concretizado aún más en la semana santa de Priego de Córdoba... Creo que, a través del estudio de los ritos, es posible tener un acceso amplio al hecho religioso global<sup>11</sup>.

*El ritual* es descrito en su morfología (personas

<sup>10</sup> Rafael Briones Gómez, *La semana santa de Priego de Córdoba. Funciones antropológicas y dimensión cristiana de un ritual popular*, en P. Castón (ed.), *La religión de Andalucía*. Sevilla 1985, 43-71. Hay también un resumen en *Antropología cultural de Andalucía*, 383-396.

<sup>11</sup> R. Briones, o. c., 45-46.

concernidas por él, sus objetos-signos, especialmente la imagen como signo central, las comidas rituales, el tiempo, el espacio...), y en su sintaxis, es decir, la manera concreta como estos elementos morfológicos se ensamblan unos con otros para constituir un todo coherente.

El eje nodal del ritual es la procesión y, más en concreto, la procesión de la subida al calvario de Jesús Nazareno en la mañana del viernes santo. Es el momento culminante del ritual.

Todo este ritual es un lenguaje y en cuanto tal admite *diversas lecturas*. Aquí se hacen tres, una sociológica, otra simbólica y, en fin, una tercera denominada cristiana.

*La sociológica* versa sobre las funciones antropológicas que dicho ritual desempeña en la convivencia de las gentes de Priego, la estructuración social que opera. La línea básica de esta interpretación corre pareja con la ya expuesta desde las interpretaciones de Isidoro Moreno en nuestra parte anterior, si bien con perspectivas nuevas.

La semana santa en Priego es una plataforma social, un mecanismo de integración y autoidentificación que actúa sobre todos, pero especialmente sobre los que se encuentran en una situación marginal (emigrantes, reclutas, enfermos, ancianos, niños, forasteros).

Pero, además, esta semana santa aparece, por una parte, como la expresión y el reforzamiento tanto de los roles como de los «status» tradicionales existentes y, por otra, como una instancia de contestación, de remodelación y de evolución de estos mismos roles.

Por una parte, están los clérigos, que aparecen como especialistas de lo sagrado, con una pretensión de dominio hegemónica. Por otra parte, tenemos las cofradías tradicionales en manos de las clases sociales adineradas y nobles. Y por otra, se hallan las nuevas cofradías nacidas a finales de los sesenta, opuestas a las antiguas.

Frente a estos grupos de especialistas o especiales se halla la masa del pueblo que, en determinado momento del ritual, deviene protagonista y reclama para sí la fuente misma del poder simbólico de Priego. Concretamente, en la subida al calvario con la imagen de Jesús Nazareno, la mañana del viernes

santo, el pueblo, en masa anónima, se reconoce como el único actor y dueño.

«Ese día no hay ni curas, ni autoridades, ni hermandades. Ese día, Jesús Nazareno es del pueblo y el pueblo hace con él lo que quiere», dicen muchos entrevistados con casi idénticas palabras. Los conflictos con las autoridades religiosas o civiles de las hermandades avalan estas palabras.

En fin, además de estos mecanismos orientados a diferenciar a los grupos estableciendo una situación de lucha por el poder y de violencia interior al grupo, el ritual tiene también capacidad para evitar que esa violencia interna haga estallar al grupo. Diversos momentos del ritual tienden a borrar diferencias y unificar. El más importante es el de la subida al calvario. Por eso dicen las gentes: «En lo alto del calvario, todo el mundo está unido. Allí no piensas si eres de una cofradía o de otra».

La subida al calvario no es la procesión de tal o cual cofradía, sino la procesión del pueblo. «Jesús Nazareno es del pueblo», se oye decir. Por eso Briónes cree legítima la conclusión hermenéutica de que, en el viernes santo, el pueblo de Priego toma el poder y luego lo devuelve de nuevo a sus dirigentes.

*La lectura simbólica* se orienta más verticalmente hacia la interpretación del significado de la imagen misma en cuanto instancia exterior al grupo.

La imagen de Jesús Nazareno con la cruz a cuestas concentra y condensa una serie de proyecciones que vuelcan sobre ella todas las indignancias, sufrimientos, miserias del grupo, convirtiéndola en signo de dolor, muerte, violencia, caos. Pero, a la vez, al ser también destino último de todas las esperanzas, expectativas y deseos, esa imagen aparece aureolada de paz, vida, reconciliación.

Con la cruz a cuestas, coronado de espinas, conducido a la muerte, Jesús es a la vez el rey vencedor del poder romano, el glorificado que vive y da vida, que, ascendido a lo más alto del monte, une y bendice a todos como el padre en una comida fraterna, simbolizada por el «hornazo» que todos comen acto seguido rompiendo el ayuno, en una especie de banquete campestre que recuerda las comidas conclusivas de las multiplicaciones de panes cuando las multitudes que seguían a Jesús fuera de poblado se



reclinaban sobre la hierba para nutrirse del manjar terrestre y celeste a la vez.

Tenemos aquí ya una primera respuesta a la pregunta que nos hacíamos. Este es el significado que tiene Cristo en cuanto centro simbólico de la celebración festiva de la semana santa.

Yo añadiría un breve comentario personal.

Cristo aparece como símbolo-imagen en un sentido ascendente y descendente. En el primer sentido, es la proyección de unos deseos y unas necesidades. En el segundo sentido, no es sólo proyección subjetiva, al menos para el creyente. Es fuente objetiva de un anuncio, una promesa, un anticipo de vida, ciertamente a partir de un compartir, también objetivo, no meramente proyectivo, el dolor del pueblo por su pasión histórica recordada y actualizada en la semana santa.

Cristo aparece también como símbolo en un nuevo doble sentido o en una nueva doble dimensión. Es símbolo de muerte y de vida. Se conjuga, se concreta en un mismo día, en un mismo ritual, su muerte y su resurrección (glorificación), su paso de la vida a la muerte y de la muerte a la vida perdurable, definitiva, plena. Es lo que llamamos el misterio pascual.

Aquí el catolicismo popular se acerca mucho a la liturgia. Lo mismo que la liturgia celebra (celebraba sobre todo en los primeros siglos cristianos) la muerte y resurrección de Cristo en un solo ritual, en un solo acto, de modo sincrónico-simultáneo, a saber, el de la vigilia pascual o la eucaristía dominical (no en la diacronía del llamado triduo pascual, que es posterior, ni en la otra diacronía mucho más amplia del llamado año litúrgico, también mucho más tardía), del mismo modo la celebración popular tiene lugar en un solo gran acto o ritual, en un espacio de tiempo concentrado, en una secuencia temporal breve que condensa con unidad sacramental, misteriosa, las múltiples etapas, fases, episodios del hecho histórico<sup>12</sup>.

También hay otra intuición importante en nuestra fiesta popular, esta vez en relación con la Biblia.

<sup>12</sup> J. Luque, *Antropología cultural andaluza. El Viernes Santo al sur de Córdoba*. Córdoba 1980, y M. Castillejo, *La religiosidad popular cordobesa*. Sevilla 1984.

El Nuevo Testamento, efectivamente, nos presenta la resurrección y la ascensión de Jesús de modo también unitario, como nuestro ritual. La ascensión es simplemente la resurrección en cuanto exaltación o glorificación de Jesús. Por eso algunos evangelistas (Mateo y Juan) no la narran y otros (Marcos y Lucas) la narran como acaecida casi a la vez que la resurrección. Sólo los Hechos la desglosan del día pascual como algo acaecido cuarenta días después.

Con lo anterior, hemos empezado ya a exponer la *tercera lectura* de nuestro ritual, a saber, *la cristiana*. Esta parte de la tesis es la que se ha publicado más resumida. Lo publicado indica que efectivamente esta semana santa podría ser la gran celebración de la pascua cristiana, si recibiera una hermenéutica adecuada y se situara en una pastoral igualmente adecuada. Y tal hermenéutica es posible sin forzar el sentido real del ritual de la fiesta. Basta sólo con iluminarlo a partir del sentido bíblico neotestamentario de salvación.

El ritual de la semana santa prieguense, dice el autor, hace descubrir lo esencial de la experiencia cristiana de salvación. Ahora bien, añade, los prieguenses no captan las implicaciones y significaciones teológicas de su ritual, porque los encargados de iniciarlos en la fe y de introducirlos en los signos no los captan, no han profundizado en estos significados.

#### 4

Afortunadamente contamos con un notable estudio sobre la fiesta religiosa andaluza por excelencia, la *semana santa de Sevilla*, elaborado por Isidoro Moreno<sup>13</sup>.

Constatamos en él que la semana santa sevillana puede ser considerada con razón la culminación de toda la religiosidad y el catolicismo popular andaluz, pues es como una caja de resonancia de los motivos dominantes, de los rasgos principales que caracterizan el resto de sus celebraciones o fiestas, especialmente en lo referente a ese contenido central suyo que es Cristo y la Virgen.

<sup>13</sup> Isidoro Moreno, *La semana santa de Sevilla*. Sevilla 1982.

Efectivamente, comparando este trabajo del profesor Moreno con la monografía sobre Priego, constatamos cómo aquí reaparecen y se desarrollan las observaciones, los resultados allí registrados.

Así, uno de los significados centrales de la semana santa sevillana más subrayados por nuestro autor es aquel que expresa, a través de la figura de Jesús, una experiencia de opresión y marginación.

En los pasos semanasantos, el pueblo va expresando simbólicamente su propia experiencia de pueblo marginado y oprimido. De ahí su identificación con un hombre que sufre injustamente, que es condenado sin pruebas por la «gente de orden» de su tiempo. El Jesús doliente de esta semana santa simboliza al propio pueblo andaluz, a sus desgracias y opresiones de siglos. Por eso muchas saetas dirigidas a los Cristos, a sus sufrimientos injustos, son también cantos de consuelo que se dirige a sí mismo, simbólicamente, el propio pueblo.

Es decir, reencontramos ese movimiento proyectivo del culto a Cristo. Pero no se trata de un mecanismo exclusivamente proyectivo. No se trata de una mera creación subjetiva, elaborada por un gran inconsciente colectivo cuyo sujeto fuera el pueblo. No creo sea eso lo que quiere decir nuestro autor. Como él insiste en páginas anteriores, se trata de un gran movimiento de humanización de esa figura central que es el Cristo.

Podría decirse: la semana santa de Sevilla, y en general de Andalucía, es la cristalización de una profunda vivencia de la humanidad de Cristo, de una intuición muy evangélica del carácter absolutamente humano de la persona de Cristo, de una expresión muy lograda de ese Dios humanado, de ese Verbo hecho carne, es decir, hecho humanidad doliente sin las cortapisas o disimulos que otras religiosidades más «doketistas» han difundido.

De ahí que el pueblo pueda proyectarse en esa imagen señera del Nazareno o del Crucificado, encontrarse en ella; y, a través de ese movimiento de encuentro, autoidentificarse. No se trata de un enviscamiento o empantanamiento subjetivista, inmanentista, de un «ensimismamiento» narcisista, sino de una enajenación en el real sentido de nuestros místicos; de extrañamiento, pero no de alienación.

Una gran confirmación de lo anterior son las extraordinarias observaciones que se nos hacen sobre la antropologización, el antropocentrismo o el fuerte carácter antropológico de la imagen de Cristo en los pasos de semana santa; observaciones que, por otro lado, se pueden, se deben hacer sobre la cultura andaluza en general <sup>14</sup>.

¿Se celebra también la *resurrección* cristiana?

El ensayo que estamos analizando nos da tres pistas de solución positiva a esta cuestión, *tres inicios de respuesta* afirmativa.

*La primera* tiene que ver con lo ya conocido del viernes santo prieguense. La resurrección no se celebra como un suceso acaecido al final de una semana de acontecimientos anteriores o como conclusión y broche de un triduo previo. Ni la resurrección ni en general la pasión de Cristo son celebradas en forma diacrónica, de reproducción o re-presentación historizante, de mimesis teatral o teatro histórico, sino al modo sincrónico, en el fondo al modo litúrgico. Pues de la liturgia decimos los liturgistas que no es teatro ni representación, sino misterio, es decir, actualización esencializada, simultaneizada, supratemporal, es decir, sacramento.

De un modo gráfico lo expresa Moreno. La semana santa no es un álbum en el que cada paso equivalga a un cromó de la pasión y muerte de Jesús y el último a la estampita de la ascensión <sup>15</sup>.

*Segunda respuesta.* La semana santa sevillana traduce simbólicamente el triunfo de la vida sobre la muerte, la renovación anual, incluso cósmica, de la vida. Es una ritualización de la dialéctica existente entre la muerte y la vida, resuelta con el triunfo renovado y anual de ésta; significación que se ha ido acentuando en el proceso de evolución de las propias cofradías en la calle, de los pasos y del conjunto global de la celebración.

Por eso no se puede decir que esta semana santa sea simple o exclusivamente un capítulo fundamental del culto sevillano a la muerte (A. Burgos), ni que dé culto a un dolorismo herético (J. M.<sup>a</sup> Gon-

<sup>14</sup> Isidoro Moreno, *o. c.*; ver también Id., *Las cofradías sevillanas en la época contemporánea*, en Varios, *Las cofradías de Sevilla. Historia, antropología, arte*. Sevilla 1985, 35-50, 46s.

<sup>15</sup> I. Moreno, *La semana santa*, 30.

zález Ruiz). Por eso, por el contrario, afirma I. Moreno, es un acontecimiento esencialmente festivo. Es una fiesta total, generalizada, barroca, porque celebra unitariamente la muerte y la vida, lo espiritual y lo sensible, los sentimientos, las emociones y lo intelectual, la realidad comunitaria de las familias, las clases sociales, las calles, los barrios, las plazas.

Aquí, I. Moreno tiene la amabilidad de citar un trabajo mío en que yo avancé una interpretación de la semana santa sevillana en este sentido. Lo hice a partir de una teología nueva aparecida recientemente, la llamada teología festiva (también lúdica o dionisiaca), que venía a corregir las limitaciones de otra teología muy en boga los años anteriores, en la que deben situarse las críticas de González Ruiz al «paganismo» de la semana santa sevillana. Era la teología dialéctica de marca barthiana-luterana, que separa un tanto dualísticamente lo sagrado y lo profano, la fe y la experiencia o el sentimiento religioso, la naturaleza y la gracia. El peligro de esta teología es que acaba dando la razón a Nietzsche cuando asevera que el cristianismo es un platonismo (léase dualismo) para el pueblo <sup>16</sup>.

*Tercera respuesta* a la cuestión de la resurrección. Esta sí se celebra, pero no a través de la figura de Cristo, sino de María. La imagen, el símbolo de la resurrección no es Cristo, sino María.

He aquí una parte problemática, discutible, del trabajo que comentamos, al menos desde un punto de vista cristiano.

Ya en la respuesta anterior, y desde este punto de vista, se podía inquirir si esa resurrección es la de las religiones místicas más que la del cristianismo; si es simplemente la resurrección de la naturaleza que no acaba de quebrar el ciclo férreo, la servidumbre inflexible del eterno retorno, o es la resurrección personal que irrumpe definitiva e irreversible, libre de todo retorno a la caducidad y a la muerte.

<sup>16</sup> I. Moreno, o. c., 221; L. Maldonado, *Religiosidad popular. Nostalgia de lo mágico*. Madrid 1975, 193-218; Id., *Introducción a la religiosidad popular*. Santander 1985, 93-147.

Pero en este nuevo apartado aparece un nuevo problema. La resurrección parece no predicarse de Jesús, no ser la resurrección personal de Cristo. Se predica de María, ciertamente no como hecho personal suyo, sino indirectamente, vivenciándola como símbolo femenino, maternal, de la fertilidad vital.

(Además podría insistirse desde una posición cristiana que la resurrección parece volver a diluirse en lo cósmico-natural y no se presenta como acontecimiento que emerge desde la historia, si bien su sujeto es el Padre por el Espíritu. No es un hecho histórico-salvífico, sino naturístico. Es una personificación de la primavera).

Es verdad que nuestro autor habla de un proceso que aún se encuentra en pleno devenir. Y hacer pronósticos sobre lo futuro es siempre arriesgado. La evolución de los pasos, se nos dice, consiste en crear «pasos de palio» dentro de casi todas las hermandades. Hay un fuerte proceso tendente a que cada cofradía cuente con un «paso de palio» exclusivo para María, con una imagen de la Virgen desligada de las escenas concretas de la pasión y muerte de Jesús. La Virgen principal de las hermandades será sin excepción la «de palio», incluso independientemente de su valor artístico.

Por otro lado, una evolución similar puede verificarse en los pasos de Cristo. Los pasos del crucificado se reducen en el número de sus figuras, eliminan las secundarias que son todas menos el propio Cristo. Hay una especie de concentración cristológica.

Tenemos ya lo que hemos denominado la pareja sagrada, esa pareja masculino-femenina tan central y reiterada en las religiones místicas mediterráneas y del Oriente Medio.

Pero, dentro de esa pareja, hay una curiosa distribución de funciones, según la interpretación de nuestro autor. La Virgen es cada vez más la reina, no la dolorosa. Sus pasos devienen un trono exuberante. El altar profusamente ornamentado se convierte en trono donde la naturaleza, la primavera, parece eclosionar.

Por el contrario, los pasos de Cristo, además de esencializarse y concentrarse en la figura de Cristo o el Nazareno, se van ensombreciendo. Se sustituye



yen los candelabros por severos, estáticos faroles, y aun por cuatro grandes hachones. Desaparecen los dorados, también los colores de caoba. El paso, de colores cada vez más oscuros, queda reducido a un basamento destinado a alzar enhiesta la cruz en medio de la noche, eso sí, sobre un suelo de claveles.

Por tanto, en los pasos de Cristo (Crucificados y Nazarenos, sobre todo) predomina la severidad, la tristeza; en los de María (los «de palio»), la alegría, la prodigalidad. Los primeros simbolizan cada vez más la muerte, y los segundos la vida. Frente a la penumbra de los pasos de Cristo, tenemos la incandescencia viva de la candelaría de los palios; frente al realismo doliente de las imágenes del Señor, la idealización vital de las Vírgenes, guapas y adolescentes (las modernas, las posteriores a los siglos XVII y XVIII) que, en lugar de parecer madres de Cristo, podrían ser sus hijas.

Esta interpretación o evolución puede chocar, naturalmente, con la interpretación cristiana que ve en Cristo el referente central de toda resurrección, el primero de los resucitados. Puede además introducir un dualismo, un desdoblamiento del misterio cristiano, el misterio pascual, por cuanto parece decir que uno es el que muere y otro el que resucita; o sea, que uno no padece y otro no resucita, que Cristo sólo es sujeto de muerte y María sólo de vida, separando así a la pareja sagrada de esa comunión o comunidad que la une, a saber, ser ambos partícipes de un mismo destino, por cuanto ambos comulgan en el sufrimiento, ambos son copartícipes del dolor humano, así como de su vencimiento al ser ambos resucitados por el Espíritu de Dios Padre.

Ciertamente se recuerda que la Virgen sigue teniendo las lágrimas en el rostro y el pañuelo en la mano para enjugarlas. Sabemos también que el dogma de la ascensión quiere en el fondo indicar cómo María participa en la resurrección o glorificación de su Hijo. Pero todos estos datos parecen quedar en un plano muy secundario (dentro de la obra que comentamos).

Lo que sí puede ser válido en toda esta interpretación pascual mariano-céntrica es lo siguiente.

María ocupa un lugar tan central en el catolicis-

mo popular, tanto español como andaluz, por dos razones genuinamente cristianas.

*Primero*, porque su devoción corrige una cristología de exaltación que equipara a Cristo con Dios, de tal manera que queda eliminada toda mediación. María es la mediadora que suple ese vacío, que ayuda a recuperar esa realidad de fe.

*Segundo*, la devoción mariana corrige también una teología muy patriarcalista y masculina que eliminaba lo femenino del ámbito de lo divino. María viene a suplir por tanto ese vacío actuando como gran signo de lo que Boff llama el rostro materno de Dios, es decir, como símbolo de la dimensión femenina-materna de Dios, como expresión de la realidad femenina y maternal existente en cuanto virtualidad radical dentro del misterio divino, junto a la realidad masculina, viril, paterna.

Desde aquí se podría admitir que la Virgen de los pasos «de palio», más que significar el hecho histórico-transhistórico de la vida de María de Nazaret, visibiliza plásticamente, en clave femenina, la vida nueva que nos viene de Dios a través de la resurrección. Según bien dice I. Moreno:

Es lógico que en una cultura con raíces agrícolas milenarias como la andaluza fuera la figura de la mujer quien encarnara la vida <sup>17</sup>.

María encarna la vida nueva que ella recibió de su Hijo y la vida que su Hijo recibe del Padre como Verbo y como hombre, en cuanto esa vida incluye unos valores radicales que denominamos femeninos (lo fusional frente a lo individual, lo unitivo frente a lo distintivo...); valores que una religiosidad y una teología muy patriarcalistas o androcéntricas habían censurado y reprimido, incluso en la tradición bíblico-veterotestamentaria por su polémica antipoliteísta, anticananea.

## 5

Con lo anterior hemos iniciado ya el tratamiento de nuestra última gran cuestión, *el sentido de lo mariano* y alguna de sus fiestas en el catolicismo

<sup>17</sup> I. Moreno, *La semana santa de Sevilla*, 233.

popular andaluz. Pero avanzaremos por nuevo apartado sin dejar de la mano lo cristológico, pues aún nos quedan algunos cabos sueltos por recoger.

Ahora puede sernos de gran ayuda el trabajo de Carlos Domínguez Moreno, su *Aproximación psicoanalítica a la religiosidad tradicional andaluza*<sup>18</sup>.

Nos recuerda, por un lado, esa gran tradición andaluza precristiana de las diosas madres que provienen de las culturas mediterráneas, así como del flamenco, lo gitano y lo oriental; y, por otro, la influencia del dios masculino tanto grecorromano como islámico, ideogramas de la «moira», el «fatum», o de un Yahvé celoso, guerrero, combativo y vindicativo, exasperado en ese talante por la interpretación musulmana. Son dioses introyectores del fatalismo ante la vida, así como del sometimiento esclavizador ante la voluntad celestial.

El dios fatalista induce a la sumisión, pero también a la blasfemia, a la rebelión.

De ahí surge, puede surgir la dualidad más que la complementariedad entre lo divino masculino y lo divino femenino, así como la ambivalencia, más aún la disociación o el desdoblamiento esquizoide afectivo. De hecho, nos dice Domínguez, la Madre consoladora y el Dios fatal, terrible, arbitrario, castigador, vengativo, impregnan toda la religiosidad que se expresan en el flamenco.

A Dios rara vez se le llama Padre. El que es denominado Padre es Jesús, como María es la Madre.

Ahora bien, tal denominación de Jesús se halla en toda la religiosidad popular andaluza (no sólo en la del flamenco). ¿Por qué? ¿Sucede en ella lo que estamos diciendo de la religiosidad del flamenco?

Al menos Domínguez aventura esta hipótesis de que lo paterno en la religiosidad popular andaluza parece connotado por la ambivalencia afectiva y, en concreto, por el sentimiento de culpa. Pues dicha ambivalencia frente a lo paterno empuja a la violencia –intento de matar al padre– y desde ahí a una culpabilidad.

La protección se busca en la figura materna. El Dios Padre ambivalente hace que el fiel se oriente hacia la Madre consoladora. Ella protege de la arbitrariedad del Padre y de sus amenazas.

Desde el punto de vista psicológico, aquí estarían las motivaciones más profundas de la semana santa, no sólo de Sevilla, sino de Andalucía, que, por tanto, acabaría siendo una representación imaginaria y ritual del parricidio.

Aparte de los datos mencionados, nuestro autor apoya esta interpretación en el ritual de Priego (visto por la hermenéutica de Briones). A lo largo de ese ritual del Viernes Santo, Jesús Nazareno es, en primer lugar, Padre; en segundo lugar, Jesús Nazareno, con su cruz a cuestas, sufre la violencia subiéndolo al calvario. Es el chivo expiatorio; por último, Jesús Nazareno es salvífico y redentor.

En un primer momento, lo paterno (ley, orden) es negado. En un segundo acto, lo paterno es objeto de violencia y destrucción. En el acto final se opera la reconciliación con el padre en un gesto simbólico de bendición.

No es posible adentrarse en la tupida selva de interpretaciones a que la denominación de Jesús como Padre da lugar; ni comentar despacio la exégesis muy freudiana que acabo de exponer. La religión del Hijo se convierte en la religión del Padre, dice Domínguez de la religión andaluza, al concluir su ensayo, repitiendo la afirmación más general que Freud hace del cristianismo.

Yo he aventurado en otro contexto una interpretación algo distinta, apoyándome en la historia del catolicismo español y en la fuerte influencia que el arrianismo o contraarrianismo y luego el islamismo ejercieron sobre él<sup>19</sup>. Estas influencias lo tiñen de subordinacionismo y adopcionismo, lo cual le lleva a equiparar a Cristo con el Padre, es decir, a simplemente divinizarlo o, en el primer caso, a humanizarlo de tal modo que queda olvidada su filiación divina. (Es el caso de los Cristos venerados en un dolorismo cerrado, absoluto; ciertos Cristos unanunianos...).

<sup>18</sup> Incluido en P. Castón, *La religión en Andalucía*, 133-175.

<sup>19</sup> L. Maldonado, *Religiosidad popular*, 329-331; Id., *Génesis del catolicismo popular*. Madrid 1979, 210-221; Id., *La violencia de lo sagrado*. Salamanca 1974, 52, 69-74.

Existe otra posible interpretación, que tomo de la teología más actual y que considero la más positiva. No excluye necesariamente la anterior ni la de Domínguez. Puede incluir elementos de ambas.

Jesús puede ser denominado Padre porque nos ofrece, a través de su persona, la verdadera imagen de Dios, al estar unido con él radicalmente por su vínculo trinitario («El Padre y yo somos una sola cosa». «Quien me ha visto a mí, ha visto al Padre»: Jn 10, 30; 14, 8).

Ahora bien, lo interesante es que el catolicismo popular, especialmente el andaluz, nos presenta a ese Padre en el Nazareno en cuanto Padre sufriente. Como dice la saeta que cita Domínguez:

Padre y Señor venerado...  
torpemente maltratado:  
como escarnio y vil ultraje  
con caña estás adornado.

Es decir, no es un Padre ni un Dios impasible, lejano y distante en su «apazeia» o «ataraxia», sino un Dios que comparte nuestra vida doliente, nuestra indigencia, nuestras privaciones y limitaciones, fracasos, tragedias; que de alguna manera muere a través de la muerte de Jesús.

La razón teológica última es la siguiente. Como dice Moltmann siguiendo las tesis de su obra titulada significativamente *El Dios crucificado*, el esquema trinitario asocia al Hijo con el Padre y al Padre con el Hijo<sup>20</sup>. (La teología tradicional habla de una «communicatio idiomatum» o «pericoreosis», es decir, de un intercambio o reciprocidad de propiedades, de una circularidad). El esquema trinitario pues incorpora Dios Padre a la actitud y proceder de Jesús.

Se solía pensar este esquema en una sola dirección que va del Hijo al Padre. Es preciso pensarlo, como hace la teología actual, también en la dirección contraria: del Padre al Hijo.

Entonces, por un lado el Hijo aparece investido

de la fuerza y el poder del Padre (recuérdese la teología joánica de la «hora», cuando la glorificación de Jesús coincide con su crucifixión), pero el Padre se reviste a su vez de la debilidad y la «kenosis» del Hijo hecho hombre.

Vislumbramos desde aquí que el catolicismo popular andaluz constituye una profunda intuición a la que una teología influida por el aristotelismo no se atrevió a llegar: la intuición del dolor, la fragilidad y la impotencia del Todopoderoso.

Como concluye diciendo Moltmann: cuando a causa del teocentrismo o teonomismo patriarcalista, atrinitario, se deshace esta unión esencial y se niega o bien la filiación de Jesús o bien la realidad del Padre, nos vemos abocados a una «islamización» del concepto de Dios y al reduccionismo humanista de Jesús (v. gr. de una teología liberal). Al alejar a Jesús de Dios Padre, el concepto de Dios se queda mutilado, reducido al papel de Señor abstracto, que podrá aplicarse a legitimar cualquier forma de autoritarismo absolutista. Y se verá privado del rostro de esclavo, amigo, hermano, que es el que nos descubre Jesucristo. El actual auge de los fundamentalismos islámicos, con todas sus secuelas, no hace sino confirmar estas intuiciones de Moltmann.

## 6

Nos falta hablar de la gran fiesta de toda la devoción mariana andaluza: *el Rocío*.

Sobre el Rocío existen estudios parciales. Unos atienden más al aspecto histórico y al explícitamente cristiano-eclesial como los de monseñor Rosendo Alvarez y de Infantes Galán<sup>21</sup>; otros al sociológico-antropológico —ver los comentarios de Josep María Comelles y de Isidoro Moreno<sup>22</sup>—; en fin, algunos son más psicológicos; así el ya citado de Carlos

<sup>20</sup> J. Moltmann, *El Dios crucificado*. Salamanca 1976 (el original alemán es de 1972); Id., *Creo en Dios Padre. ¿Lenguaje patriarcal o matriarcal sobre Dios?*: Selecciones de teología 25/96 (1985) 333-341; J. Sobrino, *Cristología desde América latina*. México 1976.

<sup>21</sup> Rosendo Alvarez Gastón, *Las raíces del Rocío*. Huelva 1981; Juan Infantes Galán, *El Rocío*. Sevilla 1980.

<sup>22</sup> Josep María Comelles, *Los Caminos del Rocío*, en *Antropología cultural de Andalucía*, 425-444; I. Moreno, *Cofradías y Hermandades andaluzas*, 112-122.

Domínguez, que aplica a la Virgen rociera sus reflexiones mariológicas de antítesis a lo cristológico.

Los análisis de Comelles y Moreno coinciden básicamente. Para ambos, el ritual en que culmina la fiesta romera del Rocío, el domingo y lunes de pentecostés, son significantes poderosos de identidad; identidad supracomunal y hasta pluricomarcal, cada vez más de toda Andalucía, pero también de los almonteños como comunidad frente al exterior; identidad en fin de la clase social a la que mayoritariamente pertenecen frente a otras clases situadas sobre ella en el sistema de estratificación social.

Salta a la vista que lo anterior es completamen-

te insuficiente para acercarse ni de lejos a una significación tan rica y polisémica como es la del Rocío.

Piénsese, por ejemplo, que el Rocío no es sólo el ritual del domingo-lunes de pentecostés, sino en buena medida «hacer el camino», una realidad, una expresión, una idea, un símbolo tan entrañablemente bíblico, cristiano y religioso-humano; uno de los grandes arquetipos de todas las grandes religiones, culturas, literaturas...

Espero surjan pronto estudiosos que con los medios suficientes puedan darnos un conocimiento lo más adecuado posible de esta fiesta, una de las más estelares y señeras del catolicismo no sólo español, sino universal.

## 4

# Catolicismo popular castellano

Dentro del catolicismo popular en general y del castellano en particular se perciben unas realidades y unos valores humanos, pero sobre todo una síntesis de lo humano y lo divino, de lo antropológico y lo teológico. Por eso volvemos a echar mano de la antropología cultural para su análisis.

Como ya hemos visto, la antropología cultural concentra su atención en las relaciones o estructuras sociales, especialmente las que se hallan institucionalizadas, así como en los sistemas de creencias, y valores, es decir, de significaciones que abarcan las diversas representaciones colectivas, los sistemas simbólicos, los rituales festivos, etc.

De acuerdo con este esquema, distribuiremos nuestro capítulo en tres apartados dedicados respectivamente a las instituciones, los símbolos y los ritos del pueblo castellano. Añadiremos un cuarto para un grupo especial de ritos, los de autoidentificación. En cada uno de estos apartados y desde su contenido específico, trataremos de ver la imbricación religioso-cristiana, a saber, cómo estas realidades antropológicas influyen en el catolicismo popular castellano y, viceversa, cómo éste condiciona a aquéllas<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Para redactar este apartado, hemos tenido muy en cuenta:

### 1. Instituciones o estructuras sociales

#### 1

El *Estado castellano*, ya en sus orígenes, ha sido descrito como un conjunto de comunidades autónomas en su administración y gobierno internos, con un jefe común (primero Conde de Castilla y Alava; luego rey de Castilla y señor de Alava). Es una sociedad comunera y democrática, libre y artífice de sus propios fueros y leyes.

El *pueblo castellano* aparece en la historia a partir del siglo IX como un ente nuevo y diferenciado, como una nación original, crisol de varias etnias (cántabros, vascos, celtíberos y godos populares —las masas visigodas opuestas al régimen señorial y clerical de Toledo) en el cuadrante noreste de la Península.

Sus instituciones económicas, sociales, jurídicas, políticas, etc., son de signo popular-democrático.

Varios, *Castilla como necesidad*. Madrid 1980; A. Sorel, *Castilla como agonía*. Madrid 1979; C. Sánchez Albornoz, *España, un enigma histórico*. Barcelona 1973<sup>2</sup>; A. Castro, *España en su historia*. Buenos Aires 1948; A. Castro, *La realidad histórica de España*. Méjico 1973<sup>3</sup>; M. Tuñón de Lara, *El hecho religioso en España*. París 1968.



co. Se apoyan en el principio fundamental de que «nadie es más que nadie».

Tras la invasión árabe, las campañas bélicas del siglo VIII y la desolación consiguiente, el norte del Duero quedó convertido en un desierto. Un pueblo denso, pobre y hambriento se amontona en los angostos valles cantábricos. Pero estos hombres rudos se encuentran dotados de una extraordinaria energía, de un dinamismo excepcional.

Las herramientas de trabajo en una mano y en la otra las armas, comienzan a roturar las tierras baldías, colonizan yermos, repueblan villas abandonadas. Son hombres libres. Toman, rompen y labran la tierra para ellos mismos. Se hacen pequeños propietarios y aprovechan colectivamente las grandes extensiones comunales que se reserva el grupo vecinal.

Las diferentes etnias se integran horizontalmente para dar lugar a una sociedad igualitaria. Todas estas gentes poseen un elevado sentido de la dignidad de cada hombre. Se organizan en sociedades pluralizadas, en grupos humanos descentralizados y autonómicos.

Se reúnen en asambleas populares libres para resolver las cuestiones judiciales y los negocios públicos. Nombran ellos mismos jueces populares, por elección de los vecinos. Estos jueces fallan, no por el Fuero Juzgo godo-romano usado en Galicia, Cataluña y en las colectividades mozárabes, sino por el fuero de albedrío, es decir, con arreglo al buen sentido y a la equidad, mediante un procedimiento sencillo y directo. En Castilla, las sentencias de los jueces y los usos y costumbres populares son las fuentes de donde nace el derecho que pasa a expresarse en los fueros comarcales.

A mediados del siglo X, este pueblo, dirigido por Fernán González, Conde de Castilla y Señor de Alava, se proclama independiente y soberano. A partir de este momento, la idea castellana de que «nadie es más que nadie» va a servir para crear *dos instituciones sociales* trascendentales.

Una de ellas es la *caballería villana*. ¿En qué consiste? La condición de caballeros o nobles está abierta a todos, no determina una clase cerrada. En Castilla, basta tener un caballo y las armas de guerra para alcanzar la condición jurídica y social de

caballero. Tal es la *caballería villana* o *caballería democrática*: una puerta abierta al valor, al esfuerzo y al mérito de cada hombre.

La otra institución es el *concejo*. El concejo es la asamblea de todos los vecinos, hombres y mujeres, ricos y pobres, altos y bajos, que gobiernan democráticamente los asuntos de la comunidad (serán suprimidos a finales del siglo XI).

Junto al concejo existen *otras instituciones* análogas. Pueden enumerarse las *cofradías*, juntas de menstrales o hermandades, que se rigen por alcaldes de su elección. Celebraban reuniones públicas («ayuntamientos») y acordaban leyes («cotos») de obligado cumplimiento. No eran de fin específicamente piadoso-religioso. Estas no quedaron prohibidas cuando se prohibieron las otras en el siglo XIII.

Otras dos estructuras que deben ser reseñadas son la familia y el pueblo. Veamos su desarrollo.

La sociedad castellana nace y se hace en relación estrecha con el medio rural. (De ahí que la crisis de Castilla coincida con el desmoronamiento de su sociedad rural). Los pueblos castellanos son generalmente de pequeño tamaño y se disponen sobre el espacio en forma concentrada. Predominan en ellos los pequeños propietarios autónomos. Su centro nuclear es la familia y en concreto lo que se ha llamado la familia-empresa.

En la *familia-empresa*, es decir, la familia campesina autónoma, el trabajo es compartido por todos. La gestión la llevan simultáneamente el marido y la mujer, si bien la mujer se centra más en las tareas «ad intra». El criado o agostero es tratado en plano de igualdad (se levanta cuando el amo, come con la familia, etc.).

La austeridad-tacañería castellana viene de aquí. La austeridad o, mejor, la previsión económica es necesaria para sobrevivir en un régimen de trabajo autónomo. Quien, por ejemplo, no reserva grano para la siembra o un buen tramón para reparar el arado, pone en peligro su propia autonomía.

El labrador castellano es fatalista respecto de los factores que no puede controlar (v. gr. la climatología, impuestos, etc.) y previsor respecto de los que percibe posibilidad de control (su patrimonio, la gestión económica...).

Y, sobre todo, el labrador de Castilla es una personalidad compleja, pues, de acuerdo con lo dicho, es a la vez trabajador y empresario. Ha de dominar a la vez las técnicas de cultivo, la explotación y comercialización de varias especies vegetales y animales... De ahí que posea una rica cultura.

La rectitud y la autoridad, e incluso un cierto autoritarismo, son necesarios para que funcione la colaboración familiar en la familia-empresa. Pero naturalmente esta realidad institucional es fuente de diversos problemas. Así, por ejemplo, la dependencia de los hijos respecto de sus padres se prolonga más allá de la mayoría de edad y del casamiento. De hecho dura hasta que llegue la transmisión patrimonial de padres a hijos.

## 2

La otra institución social a que nos hemos referido antes es el *pueblo*. Respecto de la familia, constituye como un segundo nivel. Es la sociedad local municipal.

En los pueblos castellanos predominan los municipios de pequeña superficie. Al comienzo de 1970, Castilla la Vieja tenía 1.642 pueblos con una superficie no superior a los 50 km<sup>2</sup>, y 1.817 municipios no pasaban de 2.000 habitantes. Además, no pocos municipios se descomponen en varias entidades de población, a saber, cabeza y anejos. De ahí que sea muy elevado el número de pequeñas aldeas.

Los pueblos castellanos presentan una estructura social configurada básicamente por la agregación en serie de un determinado número de familias-empresas autónomas y libres, iguales en cuanto a sus derechos y deberes cívicos, y bastante parejas en lo referente a su patrimonio, actividad económica y renta.

Esta forma estructural definida por las familias-empresas autónomas y parejas ha favorecido una dinámica de relaciones sociales y económicas de signo particularista, es decir, de afirmación y progresión de la propia familia-empresa y de control de posibles escapadas hacia una posición superior a los demás. De ahí que preocupen tanto los mojoneros propios como los ajenos, y ésta es, sin duda, una de

las bases del mito-realidad del individualismo castellano.

Pero no debe olvidarse que la sociedad rural castellana tiene a la vez fuertes vínculos de unidad y poderosas relaciones de cooperación entre las familias de cada pueblo; por ejemplo, la propiedad en común de tierras, numerosas instituciones de ayuda mutua y no pocos servicios comunes en un régimen de administración comunal (hoy diríamos autogestionario). En concreto hay que citar los pastos y la explotación forestal.

Las numerosas instituciones de ayuda mutua han tenido una importancia decisiva en la construcción del entramado comunitario de los pueblos. Entre éstas hay que mencionar también las cofradías religiosas creadas con la misión de regular y encauzar la vela de los enfermos y su acompañamiento a su última morada en la tierra; también las sociedades de aseguramiento de riesgos económicos, tales como la destrucción de cosechas y casas o la muerte de ganados.

Pero donde se configura inequívocamente la estructura del pueblo-comunidad es en el plano de la administración de la sociedad local castellana. Nos referimos al concejo, del que ya hemos hablado más arriba. El concejo se organiza como una institución de gobierno democrático que presta una extraordinaria atención a los servicios públicos, los cuales se proveen bajo diferentes formas comunales (sorteo o designación por turno vecinal de guardas y viñadores, subastas y financiación mediante repartimientos vecinales de servicios asistenciales, iguala comunal de servicios de herrería, panadería, vinatería, etc., atención por prestación personal de las «hacenderas» para arreglar caminos u otras obras públicas).

## 3

La última gran institución o estructura que es preciso mencionar se refiere a la *comunidad de los pueblos*.

Los pueblos de Castilla tienen un alto grado de autonomía. Esta autonomía del pueblo-comunidad propicia, como en el caso de la familia-empresa, una dinámica de afirmación de cada pueblo y de

competencia con los demás. Esto se ha manifestado tradicionalmente en numerosos sucesos e instituciones, como por ejemplo:

- Discusiones sobre límites de términos o lindes.
- Imposibilidad de llevar a cabo obras públicas comunes (v. gr. traída de aguas para varios pueblos).
- Exigencia de tributos a los mozos «forasteros» que cortejan y desposan mozas locales (la «costumbre», la «patente»).
- Construcción de estereotipos de personalidad e imposición de apodos colectivos de unos pueblos respecto de otros.
- Disputas sobre localización de Vírgenes «aparecidas» (robos de imágenes, juicios de Dios, etc.).
- Pedreas de pandillas de chicos con ocasión de encuentros de fiestas y romerías...

Es una nueva dimensión del individualismo castellano (que por lo demás no es privativo de la región).

Pero también en este plano de relaciones entre pueblos es necesario recordar que la sociedad rural tradicional presenta una tupida red de relaciones de cooperación. Dejando a un lado, por su carácter no específicamente regional, los importantes vínculos tradicionales dentro de las comarcas en el orden comercial (ferias y mercados), en el orden administrativo (justicia, tributos, etc.), así como las diversas fórmulas tradicionales de integración intermunicipal (v. gr. las merindades), hemos de recordar aquí especialmente que una parte importante de Castilla (la Extremadura castellana) se estructura mediante la institución de la *Comunidad de Villa (o Ciudad) y Tierra*, que es una forma fuerte de integración.

Estas comunidades son agrupaciones de concejos, con propiedades comunales, administración autónoma mediante órganos colegiados en los que participan los propios concejos y tienen capacidad para acordar ordenanzas generales y especiales. Se configuran como cabezas de comarca y en cuanto tales como centros de mercados y ferias, de servicios, administración y defensa, convirtiéndose así

en una especie de capital de la comarca-estado, nivel superior de integración de la sociedad rural castellana.

Las comunidades de Villa (o ciudad) y Tierra son la expresión más auténtica y genuina de la cultura y sociedad castellanas. En torno a cada villa amurallada surgen una serie de aldeas (o pueblos) que tienen en ella su centro administrativo, social y económico. La comunidad retiene, en todo caso, como propiedad colectiva de todo el concejo comunero, las fuentes fundamentales de riqueza de toda la tierra, como son los bosques, praderas, aguas, minas y canteras.

Cada comunidad crea, por sus jueces populares, un derecho con base en los usos y costumbres del pueblo. Las aldeas y pueblos esparcidos por la tierra están representados en el concejo comunero mediante sus procuradores elegidos en los concejos locales.

Estas comunidades castellanas, surgidas de la Reconquista, fueron, según S. de Madariaga, una «especie de repúblicas» que se autogobernaban a sí mismas. La villa o ciudad es la cabeza de la comunidad, símbolo de la Castilla auténtica, popular, libre y solidaria...

Naturalmente que esta realidad cuasi-ideal se fue deteriorando pronto a causa de las relaciones de dominio y explotación ligadas al feudalismo, a la centralización administrativa y también a la propia degeneración de las estructuras comuneras. La ciudad y la villa se convirtieron en sede de señores feudales, obispos diezmeros, propietarios absentistas, prestamistas, corregidores y caciques comuneros. Así minadas, van persistiendo hasta el siglo XIX.

#### 4

Añadamos ahora un breve comentario sobre lo que algunos denominan *procesos sociales seculares*, es decir, sobre algunos rasgos dinámicos, «funcionales», o modos de funcionar de las diversas instituciones castellanas.



El primero es el *proceso de igualdad y pobreza*. ¿En qué consiste?

Ya por todo lo dicho anteriormente, podemos afirmar que las estructuras básicas de la sociedad tradicional de Castilla aparecen fuertemente orientadas por el principio de igualdad. Este principio se manifiesta en:

– La paridad del «status» de los cónyuges y en la igualdad de derecho de los hijos.

– La igualdad civil de los cabeza de familia en la comunidad vecinal (por su participación igualitaria o rotativa en los bienes, por los cargos de gobierno y en las prestaciones de la comunidad local, por la proximidad de las posiciones materiales de las familias...).

– La participación proporcional de las comunidades locales en las propiedades y en el gobierno de las comunidades comarcales.

El verdadero motivo de la resistencia o renuncia a las permutas patrimoniales es el temor de una mayor ventaja por la parte contraria.

Un motivo (o riesgo) de empobrecimiento es que los hijos-herederos reciben por partes iguales no sólo el patrimonio familiar, sino los bienes explotados en régimen de censo o arrendamiento. Esto produce una presión demográfica sobre los recursos. (Hay una atomización de las propiedades y parcelas). Ello lleva a ampliar las roturaciones, la deforestación, etc.

Hay un claro dramatismo en el secular combate de la sociedad rural castellana frente a la pobreza respetando la regla de la igualdad. De aquí surge un ingente esfuerzo de adaptación mediante cambios en la actividad económica. El tópico pues del inmovilismo del campesino castellano es infundado.

El *segundo proceso social* reseñable es el de *autonomía y particularismo*.

El principio de autonomía pone en peligro la cooperación, que es una de sus condiciones necesarias, y la torna en particularismo, factor propiciador de situaciones de pobreza.

En la familia-empresa, ante la nueva sociedad de hoy, los hijos e hijas ven la oportunidad de alcanzar la autonomía sin tener que esperar al momento

incierto de la herencia familiar. Cortan por lo sano y se van a la ciudad.

Por lo demás, y para concluir este apartado con una mirada fugaz al hoy, digamos que si bien el núcleo de la economía y la sociedad castellanas sigue siendo agrario-rural, la región en términos cuantitativos ya no es mayoritariamente ni agraria ni rural. Ya en 1975, la producción del sector agrario de Castilla la Vieja representó tan sólo el 18% del total.

## 5

Salta a la vista la enorme influencia que todas las estructuras e instituciones sociales hasta aquí descritas ejercen sobre la vida religiosa y cristiana. Es claro que la condicionan, colorean, si es que no la determinan. También es verdad que se podría considerar la misma cuestión desde la óptica contraria o en una dirección inversa, a saber, en qué medida la fe cristiana del pueblo ha condicionado e impregnado las instituciones por él segregadas a lo largo de su historia.

Uno y otro tema darían lugar a un amplio capítulo del mayor interés. En él aparecería esa imbricación o engarzamiento («ayuntamiento») armonioso entre lo humano y lo cristiano que señalamos como uno de los valores del catolicismo popular. El criterio o método de este análisis consistiría en establecer una analogía entre los valores más específicos del evangelio y los valores de las principales creaciones socioculturales del pueblo castellano hasta aquí reseñadas. Todo debería ser completado por el necesario contrapunto dialéctico que la fe plantea siempre como aguijón crítico «ex contrario».

Pero pienso que es éste un trabajo que fácilmente puede hacerse. Por eso prefiero ahora seguir otra vía más «positiva», es decir, suministrar nuevos datos y considerar una institución intermedia, mitad cristiano-ecclesial, mitad cívico-secular, donde se patentiza ese valor de una síntesis lograda y armónica (bien dosificada). Me refiero a la realidad histórica del *monasterio* en Castilla.

Volvamos de nuevo a los orígenes. Todo se inicia en aquel momento en que, triunfante la invasión

musulmana, los montes y valles santanderinos, junto a los asturianos, se van a convertir en focos de resistencia bajo un solo y unificador poder: la monarquía asturiana.

Es, por tanto, a partir del siglo VIII, cuando las tierras y valles cantábricos van a tomar la iniciativa de organizar, primero «intramontes», un reino con visión política y administrativa unificadora que va a dar cohesión a gentes de muy diversos orígenes (indígenas, tardorromanos, y visigodos, estos dos últimos grupos acogidos a las montañas ante la presión musulmana).

La repoblación interior de este limitado reino se va realizando precisamente a base de la creación progresiva de múltiples monasterios como centros polivalentes de irradiación mística, de impregnación humanizadora y de explotación agraria.

Después vendrá la iniciativa más emprendedora de abrirse paso hacia el sur, hacia Castilla, para buscar en la meseta las tierras naturales de expansión (bajo Alfonso I, rey asturiano, pero hijo del duque Pedro de Cantabria). Al resquebrajarse la unidad árabe por la insurrección de los bereberes, en el 741, Alfonso I incorpora al reino asturiano las mejores tierras de la vieja Cantabria, es decir, las llamadas «foramontanas». Pero tiene que abandonarlas pronto llevándose «intramontes» a los cristianos.

Así incorpora de nuevo gran cantidad de meseteños dentro de la segura zona ultramontana. Asturias y Cantabria, de montes a mar, reciben una inyección no sólo de población numerosa, sino de cultura y organización. Los inmigrantes godos llevan al norte sus tradiciones jurídicas de origen germánico. Y los meseteños mozárabes «foramontanos» son transmisores de una cultura de nivel elevado, la alcanzada por los visigodos del siglo VII.

Con mayor fuerza se protege ahora la creación de monasterios, con monjes traídos de las ciudades devastadas, creando así focos de cultura y repoblación «intramontes». Muchos de ellos trajeron las reliquias de los santos más venerados. (Los monasterios surgen a menudo en torno a la personalidad de un ermitaño visitado y consultado por el pueblo, venerado en vida y luego una vez muerto. Tienen

pues un origen no sólo cenobítico, sino eremítico-anacorético. Proviene no sólo de pequeñas comunidades de monjes, sino de la personalidad fuerte de ciertos solitarios. Comienzan como ermitas, lugares de peregrinación y visita del pueblo).

Los más antiguos de esos monasterios se crearon en las montañas de Liébana durante el siglo VIII. Era éste un territorio oculto y bien defendido. Aquí vienen los grupos más cristianizados de la comarca de Astorga, como parece manifestar el monasterio de san Martín de Turieno, adonde más tarde se llevan las reliquias del obispo asturicense santo Toribio.

Tras la muerte de Alfonso I, bajo el reinado de su hijo Fruela, se funda el monasterio de san Miguel de Pedroso, cerca de Belorado (provincia de Burgos).

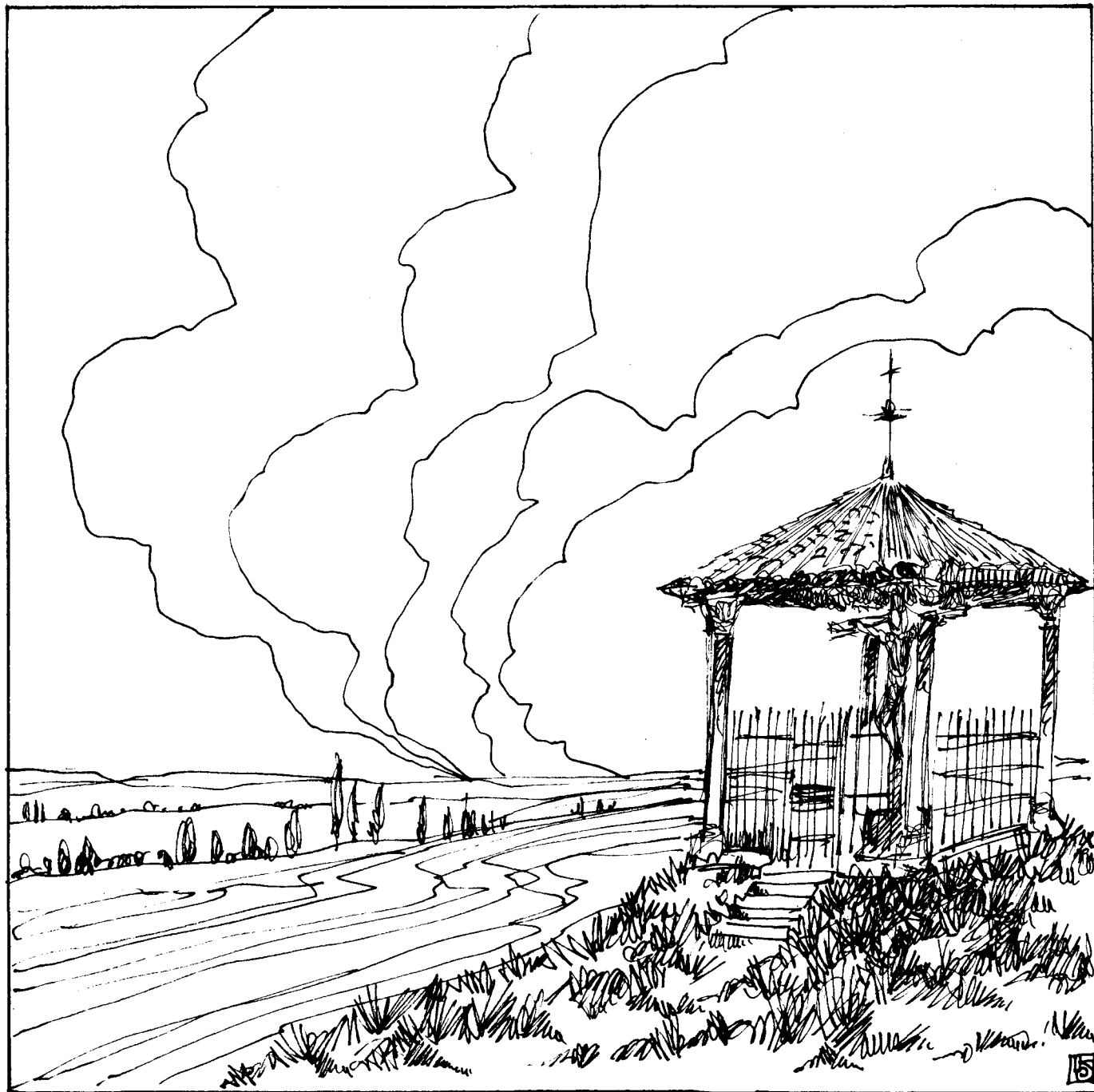
En los numerosos valles del interior hubieron de establecerse un cierto número de monasterios que fueron adquiriendo importancia especial y destacado valor como focos de influencia múltiple, como signos de la nueva sangre culta de aquellos grupos procedentes de la meseta.

Un caso típico y conocido es el del monje Beato de Liébana, que vive en uno de esos monasterios durante el reinado de Alfonso II (a finales del siglo VIII). Como dice Sánchez Albornoz, «disponía de una serie de textos que es dudoso existieran en el lejano y cerrado valle de Liébana antes de la invasión musulmana». Son conocidos sus contactos con Alcuino.

Los monasterios de san Salvador de Villena o Bellena y el de santa María de Cosgaya nos indican que estos cenobios eran frecuentemente «duplices», es decir, que entre sus miembros se contaban «fratres et sorores», hermanos y hermanas. Todo en pequeño número (cuatro o cinco personas de cada sexo) bajo la dirección de un abad. Poseían libros litúrgicos, terrenos, contratos de venta, etc.

El monasterio de Aguas Cálidas (en las Caldas, cerca del manantial de La Hermida) se crea mediante un pacto que establece la sumisión de todos al abad y a la regla del monasterio.

Sánchez Albornoz describe bien la fundación de estos cenobios surgidos al comienzo de la reconquista:



Un presbítero, un abad, un hombre temeroso de Dios o una mujer piadosa, levantaba en su heredad una iglesia en honor de un santo, constituía junto a ella un claustro, atraía así a algunos «gasalianes» o compañeros, dotaba el cenobio con sus bienes, y la nueva comunidad religiosa iniciaba su vida de oración y de trabajo.

Monasterios «duplices» son, en el siglo VIII, Liébana, santa María de Cosgaya, Aguas Cálidas y en el siglo IX san Pedro y san Pablo de Nauroba (en Naroba), san Vicente de Fistles en el valle de Pisueña, en la baja montaña santanderina. En el siglo X es reseñable el de Piasca.

Muchos monasterios son fundados en lugares yermos, como una necesidad de ir ganando terrenos no cultivados. Suelen contar con la ayuda material de un gran propietario, que es a menudo el promotor de la fundación.

Junto al soldado-colono aparece el monje-colono. Los innumerables monjes de este momento histórico son la expresión más clara de la vivencia de la fe cristiana que impulsa el nacimiento y el desarrollo de Castilla, significando con su inmediata presencia en la reconquista y colonización de la tierra el aliento sobrenatural de aquella épica empresa.

Pero Castilla no fue un estado teocrático, porque apenas figura en ella el alto clero. Y los monasterios castellanos son lugares humildes, muy próximos al pueblo en la pobreza y en la lucha.

Enumeremos algunos más.

San Miguel de Pedroso en la zona de Oca.

San Salvador de Oña, fundado en 1011, panteón de los condes y reyes de Castilla.

Santo Domingo de Silos, que será un gran centro cultural.

San Millán de la Cogolla (Rioja). Aquí se ponen por escrito las primeras palabras del idioma castellano (en las *Glosas Emilianenses*) y también aquí surge el primer poeta conocido en lengua castellana: Gonzalo de Berceo.

San Pedro de Cardeña, muy ligado a la vida del Cid.

San Pedro de Arlanza, lugar de enterramiento de Fernán González hasta la desamortización del siglo pasado. Ahora está en Covarrubias.

Al sur del Duero, en la Castilla de las comunidades, nacerán también algunos monasterios muy humildes que no tendrán desarrollo ulterior, por ejemplo:

San Frutos de Duratón.

Santa María de Tiernes.

San Baudilio de Berlanga.

Con la entrada del Cister, por influencia de Alfonso VII el Emperador, se crea Santa María de Huerta, el único monasterio en la Extremadura castellana que alcanzará importancia en tiempos posteriores.

Sólo en 1390 se creará la primera Cartuja en el término de la comunidad y tierra de Segovia. El promotor será Enrique II de Trastámara. Este monasterio llegará a alcanzar gran poderío económico. Atestigua la implantación progresiva de los señoríos monásticos en Castilla sobre los términos comunitarios.

## 2. Sistemas simbólicos. Mitos y leyendas

### 1

¿Qué es anterior, el mito o el rito? He aquí una pregunta ociosa e incontestable. El mito y el ritual son dos caras de una misma moneda, dos realidades recíprocas que se remiten la una a la otra. En todo caso, ambas son formas concretas de los grandes símbolos del pueblo. El símbolo transformado en discurso narrativo, en relato y sucesión temporal, he aquí el ritual.

Analizar la mitología castellana supondría escribir un volumen. Hagamos simplemente un par de calas para mostrar una cierta pista metodológica.

Tomemos algunas de las producciones literarias más características de Castilla, unas de las más antiguas y otras de las más recientes.

Comencemos por el *Poema del Mío Cid*, como ejemplo paradigmático.

Efectivamente, este poema épico fija la conciencia del hecho de Castilla como entidad geográfica y cultural diferente de los otros reinos peninsulares («Albricias, Alvar Fanez, ca echados somos de tierra, mas a gran honra tornaremos a Castiella»). Pero sobre todo fija el tipo del hombre castellano como una singular combinación de ternura y reciedumbre, de austeridad y vitalismo, de guerrero indomable pero capaz de emocionarse ante su casa o sus campos abandonados.

El poema del Mío Cid determina las que serán grandes constantes de la literatura y la vida castellanas, a saber:

– el realismo frente a lo puramente maravilloso o fantástico;

– el moralismo que trata de sacar de los hechos lecciones para la vida;

– la sobriedad que hace que el escritor castellano vaya derechamente a las cosas y nos las ofrezca en su primera intuición, descarnada a veces;

– el vitalismo que nos pone en contacto con la vida palpitante y la realidad de cada día, lejos de la literatura de cámara o de salón;

– el «popularismo» entendido como afán de reflejar los intereses, afanes, preocupaciones y deseos de la colectividad.

El Cid es el héroe de la épica castellana, pero siempre dentro de dimensiones humanas. Es un simple infanzón –ni conde ni marqués–, dueño de unas tierras y un modesto molino sobre el río Ubiera cerca de su aldea de Vivar. Es un varón mesurado, no dado a fanfarronerías; un ciudadano desterrado de su patria por un rey rencoroso a quien había exigido, en nombre del pueblo castellano, el juramento de los fueros y la declaración de no haber participado en la muerte de su hermano, el rey de Castilla.

El héroe de la épica castellana no es un ser mítico dotado de cualidades maravillosas o sobrenatu-

rales. Es un hombre como los demás que, eso sí, se eleva al heroísmo gracias a sus virtudes y a pesar de sus defectos.

Es clara pues la diferencia existente entre la epopeya de Castilla y otras epopeyas, como por ejemplo la germánica. En la castellana predomina el realismo, la historicidad, el sentido democrático y popular, un cierto igualitarismo (la nobleza se logra por los hechos, el vasallo queda sobre el rey a quien, sin embargo, no niega la lealtad, a pesar de la injusticia de desterrarlo).

También los Fueros Municipales y el Libro de los Fueros, así como los trozos de partidas más enraizados en la tradición castellana, están poblados de expresiones realistas en las que sin ambages se llama a cada cosa por su nombre.

Otra obra literaria significativa en esta época matinal es *El libro del Buen Amor*, de Juan Ruiz, arcipreste de Hita. El autor es un alegre, inquieto y enamorado clérigo castellano, de tierras alcarreñas, a caballo entre dos polos culturales de gran vitalidad: Segovia y Toledo.

Expresa esta obra la tradición realista y vital de Castilla, un humorismo socarrón, una ironía vivaz que se apoya en una observación que capta las realidades menudas de lo cotidiano y los problemas humanos reales, también sociales, de su tiempo y comunidad.

La obra del arcipreste es un feliz encuentro del mester de clerecía y de juglaría, es decir, de lo culto y lo popular; encuentro sólo posible en la Castilla igualitaria, vital y realista.

El Romancero es evidentemente una fuente fundamental para estudiar nuestro tema. Pero lo veremos en la tercera parte, pues, al menos el romance religioso, va vinculado al teatro.

## 2

Una obra reciente de gran interés para conocer la simbología castellana en la forma de creación fabuladora (mitología) es la de Miguel Delibes. Ade-

más, el mismo autor ha hecho un autoanálisis de ella, describiendo sus características y fijándose explícitamente en sus rasgos religiosos<sup>2</sup>.

He aquí una síntesis de estas características y rasgos hecha por el mismo Delibes.

1. El paisaje castellano.
2. Dependencia del cielo (meteorológico).
3. Religiosidad (muy ligada al rasgo anterior).

Está relacionada con

– la inseguridad atmosférica, la desconfianza hacia todo, un sentimiento de perpetua zozobra, una quejumbre convertida en «tic» y en lenguaje (el reiterado «pero»);

– la monotonía del paisaje y de vida lleva al castellano, por compensación, a lo mágico, lo supersticioso, en fin, a una proclividad constante hacia lo milagrero y lo maravilloso.

La religiosidad castellana es activa, como lo muestran las abundantes tradiciones y fiestas que ha creado. Pero es también «interesada». Se mueve por el «do ut des» (v. gr. en el caso de la lluvia).

4. Sumisión al cacique o a la burocracia.

5. Filosofía socarrona (no cinismo). Es éste el refugio de una esperanza que no se atreve a manifestarse.

6. Apego a la tierra:

– El castellano es seco como su tierra. Y es duro como ella. Posee una gran entereza, una exigencia de virilidad. Se percibe en él la tendencia a encubrir su intimidad, a un pudor instintivo.

7. Humanización de los animales.

8. Individualismo:

– El tener poco acrece el amor a lo que se posee. De ahí a la codicia no hay más que un paso.

– La pobreza, la incomunicación, la creciente soledad van acentuando día a día el irreductible individualismo castellano.

9. Laboriosidad.

10. Rencillas y banderías.

11. Desconfianza y hospitalidad.

12. Fatalismo. Se repiten a menudo las frases «estaba escrito», «lo que sea, sonará», etc. Son signo de un cierto conformismo.

13. Picaresca.

14. Los apodos y los días. Es decir: los días se llaman «santos» y los hombres se llaman motes. Los santos, antes que santos, son fechas concretas del calendario agrícola («de Virgen a Virgen», para indicar el período que va del 16 de julio al 15 de agosto).

El santoral es el calendario del campo. Pierde virtualidad para designar a las personas. Las personas son rebautizadas por el mote, el apodo, que llega a imprimir carácter en las pequeñas comunidades rurales.

### 3. Sistemas rituales. Ritos y fiestas

Entendemos aquí los términos rito, ritual, fiesta, etc., en una acepción muy amplia, siguiendo la obra *Castilla como necesidad*, citada en la nota 1 de este capítulo. De ella tomamos los diversos ejemplos concretos.

#### a) *El folklore. Canción y danza*

Existe el prejuicio falso de que en Castilla no hay canciones populares. En realidad, Castilla posee uno de los folklores más ricos y variados, aunque muy desconocido y en parte perdido u olvidado. Este folklore consta de canciones bailables o de bailes realizados al son y ritmo de una canción.

Ejemplo típico es «La Entradilla», recompuesta por Agapito Marazuela. Es una forma de rondó con dulzaina y tamboril. Se baila en diversas ocasiones, entre otras en las procesiones.

Parte del cancionero castellano está claramente influenciado por el canto gregoriano. Muchas de sus melodías imitan rasgos propios de ese canto.

A. Machado Alvarez habla de 100.000 composiciones folklóricas existentes en el acervo de la tradición castellana.

<sup>2</sup> M. Delibes, *Castilla, lo castellano y los castellanos*. Barcelona 1979.

## b) Ritos religiosos

### • Rogativas y mojas

Las rogativas han sido grandes manifestaciones de fe de uno o varios pueblos recabando lluvia del santo patrón para el campo. Durante el acto o marcha procesional, se invoca a la imagen mediante oraciones alusivas, cantadas por todos los habitantes de la localidad. De estas oraciones hay en Castilla una gran cantidad de ejemplos con numerosas variantes.

Mencionamos el siguiente de Villanueva del Arenal:

Virgen santa de Reoyo,  
que nadie te dice nada  
y yo que soy tu devota  
te vengo a pedir el agua.  
Virgen María,  
ramo de flores,  
dales buen campo  
a los labradores  
que se ahogan con el polvo  
que sale de los terrones.

Las rogativas suelen ir acompañadas de pintorescos ritos de inmersión denominados «la mojada». Es clásico el caso de Caballar de Segovia. Previo permiso del obispo, se introducen los cráneos de san Valentín y santa Engracia en una fuente (dentro de una cesta de mimbre). Otras veces, los dejan a pleno sol. La última «mojada» tuvo lugar en este pueblo el año 1964.

### • Teatro religioso popular

Muchos de los actuales romances del ciclo de la pasión provienen de algún tipo de representación popular de la que formaban parte. Eran representaciones teatrales realizadas en el interior de los templos durante los ciclos de navidad y pasión. Poco a poco fueron siendo prohibidas por los obispos, acabando por desaparecer.

Sin embargo han quedado algunos restos o huellas. Así, por ejemplo, se puede mencionar el auto de navidad que se celebraba en Castroponce (Valla-

dolid) el 24 de diciembre. Pero hace unos años ha dejado también de celebrarse.

### • Romerías

A veces, un mismo patrón lo es de varios pueblos que lo veneran en una ermita común dentro de los límites administrativos de una sola localidad.

El patrón es trasladado en solemne procesión hacia una céntrica parroquia para honrarle con oficios religiosos. Pero la víspera de la festividad se le devuelve a su capilla, a la que acuden gentes de todos los alrededores.

Las mujeres preparan toda clase de dulces para la romería. Los alrededores de la ermita se engalanan con guirnaldas. Durante la romería, los hombres organizan todo tipo de concursos en los que se muestra y desfoga la rivalidad entre los pueblos vecinos. Se bailan en honor del santo patrón danzas complicadas...

## c) Ritos ganaderos

### • San Antón

Antes se solía sacar en comitiva a diversos animales formados en parejas, encabezados por unos mozos montados en borricos. Se efectuaban pruebas y concursos entre los mismos animales, siendo nombrado uno de ellos, generalmente el cochino, rey de la festividad. Se le coronaba con ajos y cebollas.

Hoy sólo queda el engalanar las caballerías y la bendición de los animales.

### • La matanza

Constituye todo un rito familiar donde cada uno tiene su propio cometido. Los hombres son los encargados de matar y descuartizar el animal, mientras que las mujeres hacen todo tipo de embutidos.

No es raro que, con motivo de las matanzas, las familias distanciadas vuelvan a tener relaciones amistosas. Todo el mundo quiere participar en la matanza, hasta el punto de existir una ayuda mu-

tua que no encontramos en otras actividades domésticas. El producto de la matanza se intercambia entre diversas familias. Todas estas ayudas y regalos mutuos parecen formar parte de un colectivismo laboral muy primitivo y característico de Castilla.

#### d) Ritos de inversión

- *Aguedas*

Este es sin duda el más destacado rito de «inversión» protagonizado por las mujeres castellanas. Con motivo de la festividad de santa Agueda, las mujeres toman posesión del pueblo y ejercen el mando. Durante todo el día, las mujeres, solteras o casadas, dirigen las actividades festivas cantando coplas, bailando, pidiendo dinero a los hombres o presidiendo los festejos. El ejemplo más conocido es el de Zamarramala.

- *Carnaval*

Según la vieja tradición de las «Saturnalia», se invierte el orden social que queda ridiculizado, cuestionado. Una de las muestras principales de esta fiesta es «el entierro de la sardina».

#### e) Ritos festivos

- *Toros*

Es una de las fiestas más populares. Y especialmente populares son «los encierros». También es importante el «toro júbilo» con teas en las astas.

En siglos pasados, el cura bendecía un novillo antes de ser corrido por los mozos.

- *Marzas*

Son canciones de ronda destinadas a pedir todo tipo de obsequios en los anocheceres del mes de marzo. Proviene de viejos ritos paganos. Los «marceros» a veces se disfrazan con pieles, caretas, cencerros... significando fuerzas instintivas ancestrales.

- *Picayos*

Son danzas cantadas, especialmente el día de san Pedro y san Pablo. El ritmo es llevado tocando grandes panderos.

- *Quintos*

El sorteo de los quintos ha dado lugar siempre a diversos festejos, danzas, etc.

- *Bodas*

Antes de la boda, hay que mencionar la costumbre de la «patente» o la «botifuera», que es lo que debe pagar el novio cuando es forastero. Suele consistir en una merienda.

Durante la boda se cantan las «aldabas», coplas alusivas a los novios, los padrinos, etc.

Cuando la boda se celebra en sábado o en familia, el domingo siguiente se celebran las «tornabodas» (banquete y agasajo a los invitados, con coplas).

#### f) Ritos de trabajo

Hay que destacar los que tienen lugar al final de la recolección. Cuando se transportan las últimas espigas, hay una fiesta con desfile de carros repletos de mies, adornados con cintas de color, pañuelos, etc. En el último carro se coloca una horca con una cruz de espigas para alejar los pedriscos.

Hay también un concurso o competición para ver cuál es el carro mejor engalanado. Esta costumbre se la denomina «la maña».

#### g) Ritos de fertilización

- *Enramadas*

Hasta hace apenas cuarenta años, era costumbre en muchos lugares «enramar» a la novia o a quien se «pretendía». Era un rito de fertilización consistente en colgar adornos y todo tipo de vistosos rega-



los en las ramas que pendían cerca de la ventana o la puerta de la novia.

El hombre, después de hacer la «enramada», se quedaba toda la noche guardando sus pequeños presentes. El rito podía celebrarse cualquier noche del año, aunque preferentemente se escogía el día del Corpus para «enramar» a la amada. He aquí unos versos alusivos:

Mañana por la mañana,  
es el día del Señor  
y a tu puerta la enramada  
con clavelinas de amor.  
No te ha enramado don Carlos  
ni tampoco un labrador,  
que te ha enramado tu amante  
con su fuerza y su valor.

• *Mayos*

El primero de mayo se levanta en la plaza mayor un enorme tronco descortezado. Se le denomina «mayo» o «cucaña». Suele tener colgado en la parte superior un buen número de regalos que habrán de rescatar los mozos que atinen a trepar por su superficie lisa y brillante.

El «mayo» representa la venida de la primavera con todo su contenido vital para el campo y las personas. Su origen pagano ha llegado hasta nosotros como un indudable rito de fertilidad. La erección del tronco, inequívoco símbolo fálico, se hace en cada localidad según diversas costumbres.

Se conservan otras fechas de este ritual, tales como san Juan, san Lorenzo o el Corpus. Y fue tal su arraigo, que en algunos lugares se llegó a plantar todos los días de misa.

*h) Romances de tradición oral*

Tienen una estructura teatral. Se componen efectivamente de un exordio, un nudo-desenlace y un epílogo.

Reflejan situaciones actuales de la comunidad con nombres del pasado. Se desprende de ellos una «ejemplaridad», es decir, una moraleja. Predomina el tema familiar.

*i) Instrumentos musicales populares*

Enumeramos, para terminar, algunos de los instrumentos principales que se han empleado para acompañar la danza y el canto en Castilla.

– De *viento*: el cuerno, el cuerno-bígaro, el pito o flauta, la dulzaina.

– De *cuerda*: el rabel.

– De *percusión*: el cencerro, el pandero, el tamboril y los tejoletas.

#### 4. **Rituales de autoidentificación**

Uno de los fines del ritual es hacer que el grupo exprese y reencuentre su propia identidad, su pertenencia autodefinitoria, bien marcando las diferencias con los «foráneos» o forasteros (rituales de separación), bien congregando y reuniendo los miembros diversos o dispersos del mismo grupo (rituales de integración).

Los antropólogos dedican especial atención a los ritos en que esta finalidad aparece como primaria. Están muy arraigados en la cultura popular y tienen muchos de ellos un fuerte componente religioso-cristiano.

Reproducimos a continuación casi literalmente unos ejemplos recogidos y analizados por Carmelo Lisón<sup>3</sup>. Es la ampliación de algunos datos antes reseñados.

*a) Rituales de separación*  
(Límites simbólicos)

La vida de una comunidad rural implica fundamentalmente organización de la convivencia y simbiosis con el medio geográfico. Estos dos aspectos actúan como potentes núcleos generadores de cultura. No podemos realmente hablar de comunidad si no detectamos en los vecinos un específico senti-

<sup>3</sup> C. Lisón Tolosana, *Expresiones actuales de la cultura del pueblo*. Valle de los Caídos 1976 (ver el capítulo: *Aspectos del pathos y el ethos de la comunidad rural*, 13-39).

do de pertenencia a un pequeño grupo, la vivencia de un «nosotros» homogéneo, es decir, un sentimiento solidario.

Ahora bien, esto no se ve directamente. Comprobamos que aflora y se expresa, súbita o periódicamente, a través de rituales o de una simbología ceremonial. En estos casos, el ritual separa, aísla a unas comunidades de otras, les confiere interioridad y afirmación frente a similares unidades externas y próximas.

Los «santos» o patronos de los pueblos, las procesiones a sus ermitas que actúan como atalayas del término municipal y las fiestas en su honor operan como poderosos símbolos locales definiendo quién es miembro y quién no lo es de la comunidad. Notorio es el hecho de que la celebración de esas festividades es la ocasión de solidarizarse y autoafirmarse los vecinos de un pueblo peleándose con los vecinos del próximo. La religiosidad popular tiene un marcado carácter geográfico.

Casi a las puertas de Madrid, en el pueblo ganadero de Navarredonda de la Sierra, se celebra año tras año la que llaman «fiesta de los somarros». Todos los vecinos, y sólo ellos, hombres y mujeres, se dirigen en grupo a la parte más elevada del pueblo y desde allí comienzan a bajar la calle. De la primera casa que encuentran en el recorrido sacan sus moradores unos trozos grandes de carne asada a la brasa, cubierta por un paño y cortan pedacitos que ofrecen al vecindario todo, situado a la puerta.

También pasa de mano en mano la bota de vino ofrecida por los de la casa. Terminado el común yantar, la comitiva avanza un poco y se detiene en la casa contigua, de la que, a su vez, sacan más costillares de oveja, siempre asados a la brasa. Cortan trocitos con una navaja y los ofrecen a los vecinos, juntamente con vino. Mientras tanto, todos hablan y confraternizan.

Siguen descendiendo lentamente sin que la alegre procesión omita casa alguna, excepto aquellas que tienen luto reciente. Cuando se acercan a la próxima casa, la mujer o mujeres de la misma se adelantan para preparar y sacar a tiempo su somarro. El cabeza de la casa y sus hijos lo cortan, y ofrecen el vino.

Recorridas todas las callejuelas y casas, van a

terminar a la del alcalde pedáneo, depositario de la autoridad, quien, además del somarro, ofrece cerveza, coñac, galletas y anís. Todos comen de lo de todos con fraternidad festiva.

Durante el trayecto, comentan y recalcan repetidamente: «Bonita costumbre; en Gargantilla (un pueblo próximo) no hacen estas cosas».

La funcionalidad del ritual es obvia: la ceremonial, pública y solemne comida del somarro es una afirmación de la distintiva personalidad local, de algo que les marca, separa y diferencia, y que a la vez les potencia como grupo. Es como si verbalmente dijieran: nosotros los de Navarredonda constituimos una unidad territorial y moral, distinta, separada de las otras unidades que nos rodean. Aquí estamos todos juntos manifestándonos. Las rencillas y agravios del año tienen que ser perdonados y olvidados a la puerta del contrario, de cuyo pan comemos y de cuyo vino bebemos. Todos somos uno: Navarredonda.

En relación con las bodas, existe todo un ritual de entradas y salidas, del paso de límites, de altas y bajas del grupo.

Cuando un joven de fuera penetra los límites de una comunidad extraña con ánimo de matrimoniar con muchacha nativa, los mozos del pueblo cortésmente le exigen que, pues es forastero y en reciprocidad simbólica de la mujer que se va a llevar de la comunidad, les invite a unas bebidas en el bar.

La transacción funciona como un tributo o compensación a pagar por su «intromisión» en un grupo ajeno y del que extrae algo muy valioso. Después de la formalización de la transacción, el extraño queda aceptado públicamente en la comunidad. Si se niega, le suelen arrojar al pilón o fuente del pueblo.

Esta costumbre tiene varios nombres. Más arriba hemos reseñado algunos. Recordemos otros: «patente», «alboroque», «rescate», «pagar el rescate». Esta variedad de nombres testimonia el arraigo de la costumbre, su extensión e importancia. Dicho de otro modo, nos revela un aspecto esencial de la comunidad. No es, en definitiva, accidental o de poca monta ser o no ser miembro de un grupo. Las raíces, la convivencia prolongada definen y estabilizan.

En Zamora y León se llama a esta costumbre «el piso»; en Santander, «runfaera»; en la sierra de Béjar, «el pijardo»; en Cáceres, «la ronda»; en la sierra de Albarracín, «manta»; en Galicia, «o viño», «os dreitos», «o piso»; en la zona suroccidental de los montes de Toledo, «la gurrumía»; en Sepúlveda, «la entrada»; en la meseta vallisoletana, «la botifuera».

Pero no sólo los novios reactivan la vigencia de cotos y la afirmación local. El ritual de los límites que a continuación describimos es realmente expresivo. En Villahizán de Treviño, pueblo burgalés, se reúne antes del alba el vecindario, un viernes de mayo, en la iglesia parroquial.

Terminada la misa, el sacerdote bendice un buen montón de cruces de madera que se preparan y renuevan cada año. Alcalde, párroco y dos concejales salen al campo a caballo, llevando las cruces. Una vez bendecidos los campos (y nótese que en muchos pueblos de España se bendicen los campos, pero sólo los del término municipal), proceden a plantar las cruces en montículos y colinas que señalan los límites del pueblo.

El sacristán, mientras tanto, vigila la operación desde lo alto del campanario (desde donde se domina el área municipal), y cada vez que plantan una cruz, toca las campanas.

La colocación de cruces por las autoridades (civil y religiosa) renueva y ratifica, pública y solemnemente, año tras año, los límites del pueblo.

Muchas apariciones de vírgenes y de santos exactamente sobre los límites municipales, provinciales, etc., habría que interpretarlas en este sentido.

### *b) Rituales de integración*

Ninguna comunidad puede subsistir en aislamiento. Sus miembros se encuentran existencial y necesariamente envueltos, como individuos y como colectividad, con otras comunidades. La fuerza de la realidad obliga a reconocer la variación y la diversidad, los otros, el enfrentamiento de intereses en la apropiación de recursos. Pues bien, la articulación de la necesaria diversidad (de lo interno con lo externo, de nosotros con ellos) ha actuado como

inagotable venero de creación cultural a nivel popular.

Puesto que los límites propios tienen necesariamente que ser trascendidos, el pueblo se verá obligado a organizar e institucionalizar sus relaciones espaciales, sus recursos ecológicos, con los más próximos o de intereses comunes. De este modo ha surgido la inmensa gama de elaboraciones comunales, es decir, intracomunales y extracomunales parajurídicas.

Los aprovechamientos de aguas, leñas, bosques y prados comunales, los pagos y cuadiellas, llosas, fetosines, suertes o vecindades, las pastizas, ledanías y alcances, el pastor comunal, la múltiple variedad de veceras, el molino, el horno, el toro o buey del concejo, etc., son otras tantas respuestas culturales, locales o comarcales que conjugan el medio físico-geográfico con la demografía y el medio socio-cultural.

A lo anterior hay que añadir, por otra parte, todo un conjunto valorativo de derechos y deberes encapsulado en las, antropológicamente más conocidas, dehesas boyales o boalares, facerías, aleras forales, comunidades, pazonerías, mancomunidades, sociedades y universidades, asociaciones, juntas, hermandades y cofradías. Tampoco conocemos suficientemente la naturaleza de las reuniones, reglamentos, pactos, acuerdos, elecciones, ordenanzas y concejos por los que se rigen.

De cualquier forma, se puede observar en estas formulaciones parajurídicas populares no un individualismo romo, como se nos ha repetido, sino un marcado sentido de responsabilidad, equidad, igualdad y justicia, un derecho vecinal y de aquí, por tanto, personal a voz y voto, que, nótese, no aparecen o no se les ha dejado aparecer en otros grados organizativos más englobantes, como son la región, la nación, etc. El pueblo ha probado ser históricamente, institucionalmente, profundo e intenso creador, responsable y demócrata.

En consonancia con el sesgo simbólico-cultural del apartado anterior, vamos a corroborar la proposición de que la clave para descifrar el enfoque popular sobre la dialéctica nosotros / ellos o unidad / diversidad, hay que buscarla nuevamente, por pa-

radójico que parezca, en los procesos rituales. No tratamos de hablar o escribir sobre el pueblo, sino de analizar sus creaciones, sus obras. Estas son las fuentes genuinas que nos lo presentan tal como es, y no las interpretaciones de los ciudadanos.

Para esto hemos de presentar un segundo perfil ceremonial. Hemos de investigar el desplazamiento del ritual de un núcleo o plano interior a otro externo, de un espacio local a un espacio comarcal. Comencemos exponiendo la base etnográfica.

Media docena de pueblos del partido de Villarcayo, en la provincia de Burgos, se congrega, para las rogativas de abril, en la ermita de Nuestra Señora de Angosto. Cada pueblo llega al santuario en procesión-romería, guiado por su propia cruz parroquial. Pero es necesario apuntar que, al llegar al pórtico de la ermita, una vez que han colocado juntas y levantadas todas las cruces, las entrelazan, las hermanan, según expresiones locales. Este enlazamiento o ligazón físico de todas ellas representa la deseada unión de todos los pueblos participantes en la festividad religiosa.

Más aún, para que el contenido simbólico del entrelazamiento no se preste a dudosa interpretación, corroboran el significado volviendo a enviar idéntico mensaje en la procesión de letanías en la que todos los pueblos toman parte activa. Efectivamente, mientras las cantan, marchan alrededor de la ermita, precedido cada pueblo esta vez, no por la respectiva cruz parroquial, sino por la de otro pueblo. Para este fin, las han intercambiado previamente.

Permutan, en reciprocidad simbólica, el signo sagrado del pueblo, su esencia condensada en el símbolo de la propia cruz parroquial, su especificidad. Todos son uno, iguales, intercambiables. Cada pueblo deja atrás, por este día al menos, su adscripción primaria a su comunidad. En su lugar se crea e intensifica el sentimiento de grupo, que abarca ahora eficazmente a todos los pueblos de la comarca. El pueblo sale así de sí mismo, se trasciende.

Pero no termina aquí el ritual. El poderoso sentimiento de unidad y hermandad que genera, no cae en el vacío. Al contrario, preside el concejo que en el

pórtico del templo celebran a continuación los vecinos todos de esos diferentes pueblos para tratar —y esto es lo fascinante— de los límites territoriales comunes, de páramos, pastos y caza del área, de caminos vecinales y contratas comunes, etc.; en una palabra, se reúnen para intentar resolver, bajo el signo de la solidaridad ritual, los agravios y quejas que tienen.

La comensalidad plurivecinal que sigue sella los acuerdos.

Es una simbiosis magnífica de geografía, simbolismo, recursos, convivencia y religiosidad.

Veamos otro ejemplo, ahora del área alavesa que, si no es Castilla, ha estado desde los orígenes estrechamente relacionada con ella.

Belunza y los colindantes pueblos de esta comarca alavesa han puesto de relieve la fuerza y función mediadora del ritual, pero de una manera menos idílica. Sus vecinos han tenido por inmemorial costumbre peregrinar, juntamente con los de dos docenas más de aldeas que tienen derecho a los pastos comunes de la sierra, a la ermita de la Trinidad, a unos 15 km de distancia.

En el santuario, cada pueblo oye primero la misa que su párroco celebra. Pero la mañana termina con una misa solemne a la que todos asisten. Es el día de la fraternidad entre los pueblos de la sierra. La comida y la fiesta campestre contribuyen a estrechar los lazos de unión.

Pero el ritual guarda sorpresas. Al día siguiente, se reúnen —se reunían— los mozos de la sierra en el mismo lugar de la confraternización, junto al santuario, para dirimir, en bandos y a porrazos y golpes, sus querellas. De este modo practican la canalización cultural del desorden o de la violencia, su regulación y control, ya que someten a reglas la agresividad, muy real, y le confieren cierto carácter deportivo.

La aglutinación ritual toma un giro sorprendente en la sierra de Peña Labra, entre los pueblos palentinos de un lado y los santanderinos de otro. En estas comunidades (Revilla de Santullán y Brañosa, por ejemplo) realizan, cada diez años, el ceremonial recorrido y señalamiento de mojones, vecinales unos y provinciales otros. Los primeros son pequeños, y los marcan pintando una cruz en la

cara encimera de la piedra. Los provinciales son mojoneros mayores sobre los que dibujan, además de la cruz, las letras P y S en las caras que respectivamente miran a Palencia y Santander.

Puestos de acuerdo los pueblos colindantes, fijan la fecha del recorrido. El día anterior suben a la montaña los «cocineros» en caballerías portando pan, vino, arroz y carne de oveja para preparar la comida que uno de los lugares, cada diez años, ofrece a los vecinos de los pueblos que participan en el señalamiento.

Antes de amanecer, parten los mozos de los pueblos, guiados en cada caso por dos hombres de más edad que estén en condiciones de subir y que tengan experiencia repetida y sobrada en este quehacer. Recorren el trayecto pintando mojoneros y enseñan a la juventud a conocer y señalar «sus posesiones».

Después de la comida solidaria en la altura, descienden a sus aldeas. Los viejos les esperan y les preguntan con nostalgia: «¿Estaban ya tapadas las cruces?; ¿no os olvidaríais del mojón de Peñarrubia?; ¿y del de Picututu?».

Volvemos a reencontrar el mismo modelo, a saber, la afirmación ritual simultánea de dos opuestos. Renuevan simultáneamente los límites de lo propio, subrayan la separación y la diferencia, pero, al mismo tiempo que levantan barreras, se agasajan e intiman en fraternal comida de indivisión y común identificación serrana. Y para que no quede duda de la sana intención y desaparezca la desconfianza interprovincial, se vuelven a congregarse otra vez todas las aldeas limítrofes el 24 de agosto para la celebración de una feria-romería.

El lugar elegido, conocido por Mercadillo, es un descampado en el monte, pero exactamente en la misma raya divisoria provincial. El terreno de la feria pertenece a dos lugares, Cordovilla y Cuena, uno de Palencia y otro de Santander. Hacia las cinco de la tarde, terminan los tratos feriales interprovinciales y comienza la romería, es decir, el baile.

Los de Cordovilla traen su orquesta. Los de Cuena vienen también con la suya. Justo encima del límite entre las dos provincias, se ha levantado una plataforma para las dos orquestas. La mitad del tablado descansa sobre la provincia de Santander y

la otra mitad se apoya sobre la de Palencia. Cuando toca, en su lado, una pieza la orquesta santanderina, todas las parejas pasan a bailar al lado o provincia de Santander. La próxima pieza corresponde a la orquesta palentina, que ocupa su lugar propio en el tablado. Al comenzar su actuación, tiene que pasar a la provincia de Palencia para bailar sobre suelo palentino.

Esta costumbre recela la función mediadora del ritual. «Todos somos uno y muchos, y todos queremos seguir así», parece ser la voz que proviene del idioma simbólico que hablan las ceremonias populares. Todas las modalidades de separación y reintegración que hemos descrito no son sino variaciones simbólicas de una única estructura semántica del ritual de límites que apuntan a un problema crucial: el de la convivencia a distintos niveles.

¿En qué ocasiones y cuánto se puede dilatar el «nosotros» para incluir a otros, «a quiénes», y por qué? ¿Podemos abrazar a todos como hermanos o sólo a un reducido grupo? Unidad / diversidad, nosotros / ellos son los perennes dilemas a los que el ritual popular se enfrenta y, lo que es más importante, trata de superar. Superación intelectualmente metafórica, desde luego, pero sentimental y afectivamente real.

Cuando logramos penetrar el sentido de los referentes simbólicos, la aparente vulgaridad de las costumbres populares se transforma en emblema que revela aspectos trascendentales, antinomias de la existencia. El ritual local es una condensación de la intuición sintética popular, una certera visión de la «frágil humanidad».

Situados en este nivel, no tiene sentido preocuparnos por la creciente despoblación de los campos. El desplazamiento de la realidad a un plano alegórico, la creación intuitiva, el significado, la moral y el valor no dependen del número, del experimento o del tamaño. La problemática revelada es lo radicalmente importante. La dialéctica del yo plural, la convivencia humana es, sin duda, uno de los problemas más antiguos y rebeldes de la humanidad. El contexto cambia, pero la esencia permanece.

Y no sólo perdura, sino que deviene cada vez más compleja e intratable. La pequeña y antigua

comunidad rural se ha metamorfoseado en otras comunidades o pueblos cada vez más diferentes, en extraños grupos étnicos, en distintos colores de piel, en variados credos e iglesias, en multitud de antagónicos intereses, en partidos políticos e ideologías, en estamentos, clases, castas y naciones. Cada grupo tiende a exhibir sus diferencias, se esfuerza en establecer infranqueables contornos y límites.

La comunidad rural, por el contrario, potencia, a través de sus ritos festivos, la necesidad primordial de relacionarse con otros, con los ajenos y extraños, con los que comparten antagónicos intereses y conflictos. Enseña a vivir con diferencias. Además de proporcionar identidad a la persona, de exigirle lealtad en su interior, despliega cíclicamente un sentido de tolerancia y proporción. Exige solemne, categóricamente, ritualmente, compartir el pan y el vino, la cruz parroquial y la danza.

Hasta aquí, los datos y comentarios tomados de Carmelo Lisón. Creo que, a partir de ellos, el lector puede deducir fácilmente la fuerte carga religioso-cristiana que aquí late bajo todos estos elementos antropológicos, impregnándolos e interpretándolos.

### *c) Otras particularidades simbólico-rituales*

Para aplicar un poco más a Castilla todo lo anterior, mencionemos los siguientes datos.

En primer lugar, podemos enumerar algunos de los santuarios que son ese centro religioso autoidentificador de una comarca (villa o ciudad):

- El Henar (Cuéllar).
- El Rivero (San Esteban de Gormaz).
- Las Viñas (Aranda de Duero).
- La Peña (Sepúlveda).
- La Fuencisla (Segovia).
- El Mirón (Soria).

Señalemos, en fin, algunos de los símbolos autoidentificadores que hallamos dentro de la villa castellana.

En primer lugar está el «rollo», símbolo de los fueros, expresión de la autonomía administrativa y judicial. Consiste en una columna de piedra, generalmente cilíndrica, que podía servir también de picota y que aún puede verse en algunas plazas de los pueblos castellanos.

En segundo lugar, tenemos la muralla.

En tercer lugar, puede mencionarse la casa de la tierra, lugar de encuentro y posada para los hombres que viajaban a la villa o ciudad para asistir al concejo.

El concejo, abierto y público, solía celebrarse a la puerta de la iglesia, en su pórtico y a la sombra del viejo olmo. He aquí dos nuevos símbolos.

El pórtico o galería porticada de las iglesias se desarrollará de modo espléndido en el románico castellano. El más logrado es el del monasterio de Silos.

El olmo o álamo, rodeado en su tronco por diversos círculos de piedra que sirven de asiento para la reunión, sigue siendo hoy centro de reunión en muchos lugares o, al menos, de encuentro y conversación.

## 5

# La devoción popular mariana en España

1

**P**odemos comenzar nuestra exposición haciendo una fenomenología de lo que ha sido hasta ahora la devoción mariana entre el pueblo español. Quiero decir: podemos comenzar describiendo las *manifestaciones principales* que los ambientes populares, dentro de la tradición eclesial, han ido creando a lo largo de los siglos como expresión de afecto y homenaje a María.

Entiendo pueblo y ambiente popular en su sentido más amplio y menos excluyente, pero incluyendo ciertamente los estratos rurales y también los más desfavorecidos de la sociedad.

Creo podemos distinguir como *tres grandes apartados* de estas manifestaciones.

El *primer apartado* abarca el ámbito de *lo oracional*, las oraciones que han calado muy hondo entre nuestras gentes y han hecho arraigar muy profundamente la devoción mariana.

Esas oraciones son dos: el rosario y el angelus.

El *rosario*, rezado, bien en la iglesia parroquial,

bien en familia, ha sido una especie de liturgia popular, de celebración comunitaria de la palabra entre el pueblo, que tiene una larga historia y que ciertamente hoy se halla en un proceso de cambio (en algunos sectores, en un proceso de desaparición). Debe mencionarse el «rosario de la aurora», celebrado de madrugada y acompañado de «laudes» marianos.

El *angelus* fue tradicionalmente una oración rural entre campesinos que, al toque de campana, interrumpían el laboreo del campo y recitaban el saludo angélico.

El *segundo ámbito* de manifestaciones es el de los *santuarios marianos* con sus correspondientes romerías y peregrinaciones a lo largo del año.

España es un país cuya geografía está poblada de innumerables ermitas y santuarios dedicados a María. Unos extienden su radio de acción e influencia a todo el Estado español, otros a toda una región, a una provincia o a una comarca.

En todo caso, creo se puede afirmar que en la geografía de santuarios estelares que tiene la Iglesia católica a lo largo y lo ancho del mundo (Guadalupe de México, Chestojova, Lourdes, Fátima...) hay uno en España, el dedicado a la Virgen del Rocío en Andalucía (diócesis y provincia de Huelva, cerca del pueblo de Almonte). Efectivamente, allí se congrega

una de las masas humanas más impresionantes cuando llega su fiesta, a saber, el lunes de pentecostés. Desde hace varios años, ese día se reúnen millón y medio de personas procedentes de todo el sur de España, pero también del centro, del norte, y aun de América Latina. Y ello, a pesar de que el paraje es un des poblado pantanoso, rodeado de marismas y sin agua.

El *tercer ámbito* de manifestaciones de religiosidad popular mariana es el de *las fiestas* dedicadas a determinadas advocaciones de María, con sus correspondientes imágenes, procesiones, cofradías, hermandades, etc.

Ha habido cuatro tiempos fuertes de este festejar lo mariano.

Primeramente tenemos la navidad, que ha estado siempre fuertemente teñida e impregnada de sentido mariano. En los «belenes», es decir, los «nacimiento» navideños que se colocan en todas las iglesias y numerosos hogares, María tiene un relieve singular.

También esos días se ha celebrado en España una especie de teatro religioso de gran interés, denominado «posadas», «pastorelas», etc., en el que se representa la búsqueda de José y María de un lugar para el alumbramiento, la adoración de los pastores, etc.

En segundo lugar está la semana santa, que es una explosión del sentido popular por la representación y la imagería tanto del Cristo sufriente como de María dolorida. Las ciudades españolas se llenan de procesiones en que salen a la calle, emparejadas, la imagen del Hijo y de la Madre con una ornamentación realmente fascinante de los llamados «pasos» con sus flores, sus velas (cerería, candelaría), sus mantos, velos, joyas, etc.

Es especialmente emocionante la llamada procesión de la soledad, el viernes al anochecer, en que sale la Virgen ya sola tras la muerte del Hijo; así como la del encuentro, el sábado por la mañana, en que María se encuentra con el resucitado, y la del abrazo, el viernes de mañana, cuando se despide de Cristo.

En tercer lugar tenemos la celebración del mes

de *mayo* con sus devociones marianas, así como con sus fiestas y concursos de ornamentar calles y casas con flores, imágenes de la Virgen, etc.

En cuarto lugar hay que señalar dos de las cuatro fiestas más tradicionales de la liturgia cristiana. Efectivamente, como es sabido, en el siglo VI tenemos ya las cuatro grandes fiestas marianas, a saber, las fiestas de la anunciación, de la asunción, de la natividad y de la purificación o presentación (del Señor) en el templo.

Pues bien, de estas cuatro, entre nuestra gente hay dos que gozan de un especial arraigo, a saber, la asunción y la purificación-presentación.

La primera es denominada simplemente Virgen de agosto y, al coincidir su fecha (15 de agosto) con el fin de la recolección de cereales, reúne a todas las gentes de los pueblos en una gran fiesta de acción de gracias y de descanso. En Elche (Valencia) se celebra el misterio famoso, representación teatromusical de la asunción, de una calidad artística extraordinaria.

La segunda fiesta, la de la purificación, es denominada familiarmente la fiesta de la candelaria por la procesión de candelas que tiene lugar ese día.

De la fiesta de la anunciación se ocupó el Concilio X de Toledo, celebrado el año 656. Decidió trasladarla del 25 de marzo por caer este tiempo en cuaresma. La colocó el 18 de diciembre, fecha que posteriormente será el día de la Virgen de la esperanza o Virgen de la O, pues se inician ese día las antífonas del «Magnificat» de vísperas que empiezan por «o sapientia», «o Adonai», «o radix Jesse», etc., y así durante siete días formando el acróstico «Ero cras»; de ahí la advocación de Virgen de la esperanza o «en expectación» o «en estado de buena esperanza» (como se denomina en España a la mujer embarazada), que alude al símbolo de la Iglesia en estado de adviento, es decir, de alumbrar al Señor con la llegada de la navidad.

En las Galias y en Italia septentrional se seguirá el ejemplo de España.

Pero lo que ahora deseo resaltar es que la advocación de Virgen de la esperanza (tan en sintonía con la sensibilidad y problemática del hombre y del creyente de nuestro tiempo) es de un relieve único en nuestro pueblo. Tenemos el ejemplo de Sevilla,



donde las dos Vírgenes que polarizan la devoción de todos los sevillanos y enardecen todos sus entusiasmos son las dos esperanzas, la Macarena y la Esperanza de Triana. Entre unos y otros devotos hay una emulación y aun una rivalidad que culminan en las salidas procesionales de una y otra los días de semana santa.

## 2

Pero antes de proseguir esta exposición descriptiva, me parece oportuno echar una mirada al pasado y tratar de descubrir *las raíces históricas* del presente, al que volveremos en seguida para terminar cumplidamente su descripción o análisis.

Se puede decir que la devoción mariana empieza a hacerse realmente popular, sobre todo en su sentido cuantitativo-espacial de extenderse por todos los pueblos y aldeas de España, a partir del siglo XI.

Efectivamente, es entonces cuando nos hallamos, primero, con una cierta estabilización histórico-cultural y, segundo, con un hecho sorprendente de gran envergadura que no ha sido suficientemente estudiado ni valorado.

Me refiero a la transmutación que experimentan numerosos santuarios hasta ahora dedicados a los santos y, a partir de ahora, consagrados a María. De ese modo, el número de iglesias, santuarios, ermitas e imágenes colocados bajo la advocación de María o dedicados a ella experimenta un incremento extraordinario<sup>1</sup>.

¿Por qué se hizo ese cambio de titularidad y patronato? ¿Por qué ese trasvase, esa permuta o solapamiento del santoral por la mariología?

La causa parece estar en Roma, aunque no sólo ni quizá primariamente en el centralismo romano. Roma, siguiendo las líneas maestras de una mariología cada vez más y mejor sistematizada en la teología occidental por pensadores como san Bernardo, asume a María como símbolo de la Iglesia y

vínculo unitivo de comunión. Por eso va sustituyendo o complementando en todas las diócesis a los varios cultos locales de santos o santas con el culto a la Virgen.

Cada ciudad y cada catedral poseían un santo patrón específico. Junto a éste se sitúa ahora a Nuestra Señora como garantía de la unidad eclesial y, por tanto, en último término, de la supremacía pontificia frente a la posible dispersión o las controversias, disensiones de las iglesias locales cuyas querencias autonomistas hallaban precisamente su expresión en el culto del santo patrón de la ciudad, la aldea, el valle, el monte... canonizado por el obispo del lugar. A partir de este siglo XI, la sede romana se reserva en exclusiva el derecho de canonizar santos.

Recuérdese también que esta es la época de las luchas del papado contra las investiduras, la simonía y, en general, contra la intromisión de los príncipes en el nombramiento de obispos, etc. El papado, ayudado por la reforma de Cluny, se renueva logrando una nueva independencia que le capacita para superar las tendencias disgregadoras y centrífugas introducidas en las iglesias locales por los poderes temporales.

Pues bien, Gregorio VII, principal protagonista de esta acción, es también el que suprime la liturgia española sustituyéndola por la romana. Es una medida convergente con todo lo anterior.

Como resultado de todo este impulso, a partir del siglo XII, un buen número de ciudades dedica sus catedrales a María con una mayor o menor obliteración (solapamiento) del patrón (a veces comparte la titularidad con la Virgen, otras veces desaparece).

No es casual que los papas de esa época se apoyaran dentro de estas ciudades no tanto en el clero secular o el cabildo, fuertemente vinculados y comprometidos con lo local, cuanto en las órdenes mendicantes (dominicos, franciscanos), especialmente devotas y propagadoras de María.

Naturalmente, este cambio irá acompañado de toda una serie de nuevas motivaciones simbólicas (leyendas etiológicas, «Kultlegende», centradas en el hallazgo de la imagen, del lugar donde debe ser venerada ésta y donde debe ser construido el san-

<sup>1</sup> W. Christian, *De los santos a María. Panorama de las devociones a santuarios españoles desde el principio de la Edad Media hasta nuestros días*, en C. Lisón (ed.), *Temas de antropología española*. Madrid 1976, 49-103.

tuario). Son como un discurso mítico-racionalizador y proyectivo de las nuevas motivaciones.

En ese contexto se sitúan las *Cantigas* de Alfonso el Sabio que utiliza materiales de poetas y cronistas de otros países del occidente de Europa sobre milagros, curaciones, prodigios debidos a María. El Rey Sabio nos dice que en el siglo XIII hay santuarios marianos a lo largo de toda la España cristiana.

Añadamos, para los siglos XII y XIII, un factor importante dentro de este vasto proceso transformador, a saber, el vacío existente de iglesias en general y en particular de iglesias dedicadas a santos en las áreas ocupadas por los musulmanes, y recién conquistadas.

Ese vacío es llenado con santuarios dedicados masivamente a María a causa de la tendencia imperante que estamos exponiendo. Aquí no hay la dificultad normal de cambiar una titularidad por otra.

Esta puede ser una de las explicaciones de la preponderancia de ermitas e iglesias marianas al sur de la línea que aproximadamente correspondía a los territorios cristianos por el año 1150; por tanto, una de las explicaciones de la exuberancia y aun preponderancia de la devoción popular a María en estas zonas, si se las compara con otras de la Península Ibérica. Estos territorios son, en concreto, los correspondientes a Valencia, Murcia, Castilla la Nueva, Extremadura y Andalucía. Andalucía se llamará «tierra de María Santísima»<sup>2</sup>.

### 3

Si nos remontamos aún más lejos en nuestra búsqueda de los orígenes, nos encontramos con una cuestión que hoy se comenta entre nosotros y que tiene su interés siempre que no se la extrapole universalizándola indebidamente.

Me refiero a la cuestión de las *influencias precristianas* en la religiosidad española y en su piedad mariana; concretamente, a la posible influencia de las diosas-madres mediterráneas, llamadas también las Grandes Madres.

<sup>2</sup> L. Maldonado, *Introducción a la religiosidad popular*. Santander 1985, 61-93.

Se trata de exhumar el sustrato, la arqueología de unos paganismos, de unas divinidades femeninas que, luego, son asumidas por una evangelización inculturadora y transformadas en la realidad mariana. El anuncio apostólico habría buscado las afinidades de lo precristiano con la nueva fe, la «praeparatio evangelica», la «potentia oboedientialis» de las poblaciones ibéricas. Ello no tiene por qué ir en contra de la genuinidad cristiana de un pueblo, antes, al contrario, sirve para conocer la espesura histórica, la estratigrafía genealógica de un proceso de conversión.

Las diosas de la fecundidad, dicen los especialistas, tenían fácil acogida en las poblaciones hispanas. La causa de tal receptividad parece estuvo en el hecho de que una deidad de este carácter gozó de gran aceptación dentro de la Península ibérica durante el segundo milenio antes de Cristo (edad de bronce). Ha quedado constancia de ello en numerosos cilindros y placas que la representan<sup>3</sup>.

En la religión de los tartesos, asentados en la desembocadura del Guadalquivir, abundan las representaciones de la diosa Astarté, de origen fenicio-cananeo; así la llamada Astarté de Sevilla, del siglo VIII a. C.

La más antigua reproducción de Astarté es la grabada en el cilindro-sello de Vélez-Málaga, obra siria del siglo XIV a. C.

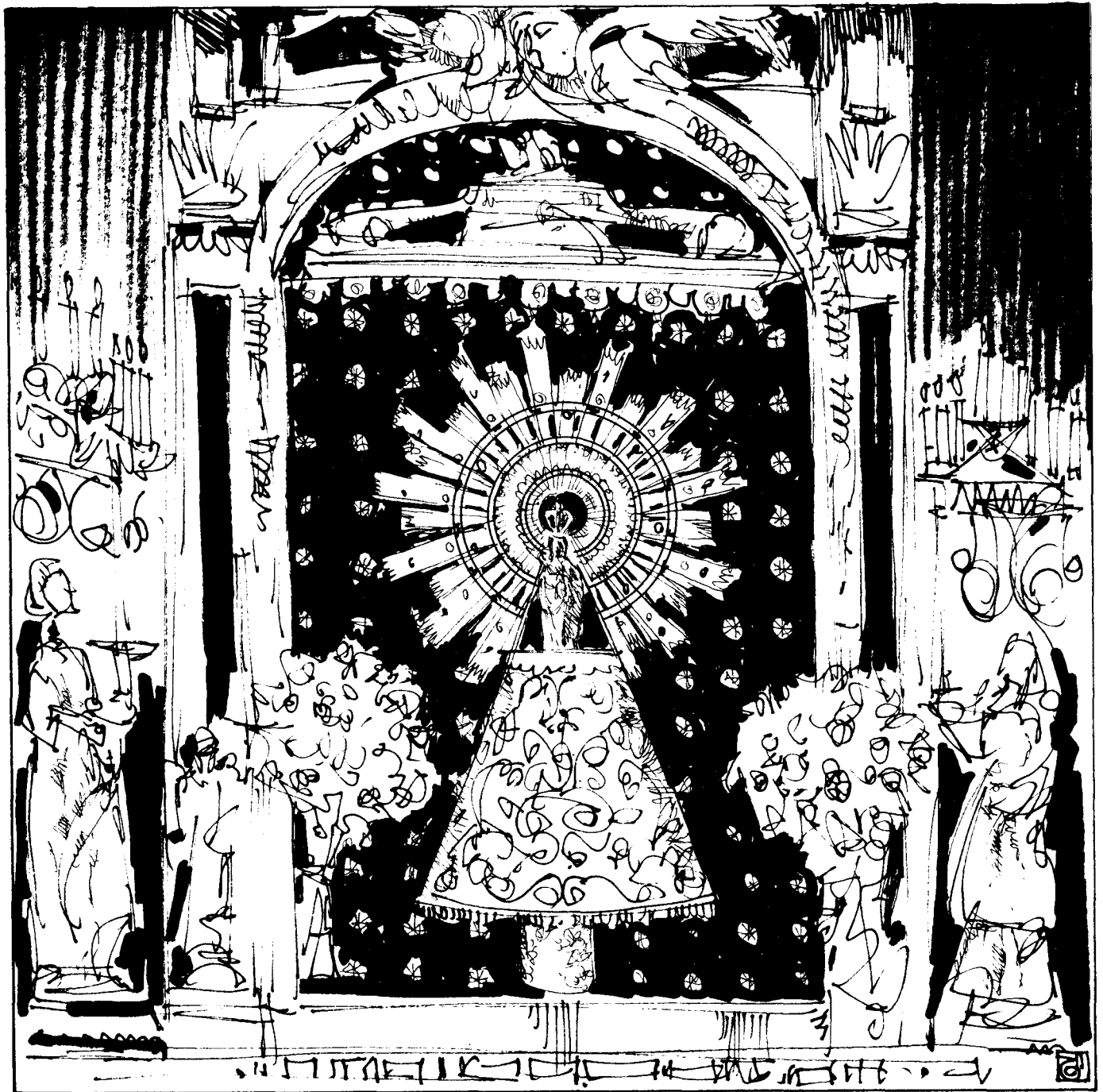
El nombre de la diosa egipcia Isis aparece por primera vez en occidente hacia el año 660 a. C., precisamente en España, concretamente en La Aliseda (Cáceres), grabado en una botella de cristal de roca tallado.

Dentro de la cultura turdetana se registran otros muchos ejemplos de estas diosas. La Dama de Baeza (siglo V a. C.), la de Elche, etc., son interpretaciones en este sentido.

En Córdoba (Priego) y Jaén hay terracotas del siglo V que representan a la diosa Atenea.

En fin, en el ámbito de la cultura creada por los iberos, especialmente en el Levante español, tenemos también terracotas del siglo II representando a

<sup>3</sup> J. M. Blázquez, *Primitivas religiones ibéricas*, II. *Religiones prerromanas*. Madrid 1983; M. J. Almagro, *Los ídolos del Bronce hispano*. Madrid 1973.



la diosa-madre dando el pecho a un niño (La Serreta y la Albufereta). Puede tratarse de la diosa Tanit, es decir, la Astarté púnica.

#### 4

Pero retomemos el hilo de la exposición que estábamos haciendo, a saber, la de la *evolución* experimentada por la devoción mariana española; una evolución que va cada vez más en el sentido de lo evangélico y lo cristiano.

Notemos, en primer lugar, el emparejamiento creciente entre la Madre y el Hijo, que se va estrechando cada vez más hasta el punto de que habrá una progresiva influencia mutua, una reciprocidad cada vez más perceptible entre la Virgen y Cristo, un inefable hermanamiento cada vez más profundo.

Lo más notable y significativo que debe señalarse, a partir de esta época del siglo XII, en que María irrumpe arrolladoramente en la religiosidad y devoción populares, es su progresiva humanización; una humanización que corre pareja con la de Cristo. La Madre y el Hijo van dejando de aparecer como figuras señoriales (la «teotokos» y el «pantokrator»), para presentar sus rasgos más entrañables de mujer y de hombre del pueblo.

¿Influye en este proceso, en este cambio de lo mariano, el hecho de la popularización de su devoción? ¿Hay una proyección de la vida del pueblo, con sus sufrimientos, vejaciones y humillaciones, sobre María? ¿No sucede algo similar con la figura de Cristo?

El sentimiento de la encarnación se fortalece poco a poco. Tal despertar ¿alienta con más intensidad en el pueblo o en el claustro? Es difícil decirlo. Lo cierto es que entre el pueblo bullen movimientos nuevos que hablan de un Dios pobre, al que no agrada el oro acumulado de los sacerdotes.

La humanización de las figuras de Cristo y de María es un proceso que se acelera a partir de los siglos XII y XIII. La conciencia de la encarnación se va intensificando. Así, el arte de nuestras catedrales góticas tiene como fin la celebración de un Dios encarnado, el Hijo del hombre. Y trata de representar la unión serena, pacífica y pacificadora del crea-

tor con las creaturas. El juicio, por ejemplo, ya no es sólo el del Apocalipsis, sino el de san Mateo. Por eso en su plasmación iconográfica aparece la representación del calvario con la Virgen al lado, mediando.

El despliegue de una cristología volcada en la humanidad de Cristo fue confiriendo cada vez más importancia al culto a la Virgen considerada en su maternidad humana, transida de dolores, angustias y esperanzas.

En el arte aparecen diversos ciclos realistas que recorren la existencia humana desde la anunciación hasta la ascensión y la asunción. Se incrementa el gusto y el interés no sólo por la historia salvífica, sino por las «historias» y la expansión notable de las representaciones teatrales, más que del «mysterium salutis», de los «misterios» que alcanzan una gran difusión e impacto entre las multitudes populares. Los «pasos» de la semana santa representando diversas escenas de la pasión, que tanto auge experimentarán en siglos posteriores, no son sino una puesta en movimiento, un convertir en procesión, en desfile semanasertero, los escenarios inmóviles de este teatro religioso medieval.

Mientras que dentro del ambiente teológico se rendía homenaje a la participación de María en los sufrimientos redentores de Cristo, en los ámbitos de la piedad, el arte, etc., se representaba el sufrimiento trágico de una madre que, como toda madre, se siente desgarrada ante la muerte de su hijo. De ese modo se acerca mucho más que antes a la vida del pueblo.

La «teotokos» de los siglos anteriores podía ser objeto de devoción, de plegaria, de admiración extasiada, pero a partir de ahora es venerada como madre de todos, de Cristo y de cada uno de los humanos que creen en Cristo. Recuérdese a este propósito un tema típico de la iconografía altomedieval: María acogiendo bajo su manto a todos los fieles, sea cual fuere su rango, condición o clase social. Es la llamada «Virgen de la misericordia».

Ya en el siglo XI, la Virgen había empezado a aparecer como protectora contra el maligno y como la que salva a los condenados por la justicia tanto humana como divina. Suponía como una escapato-

ria a la doctrina severa de la Iglesia en torno a la condenación y los castigos eternos. Las primeras colecciones de milagros de la Virgen no son sino variantes de este tema.

## 5

Cuando llega el llamado *otoño medieval* (s. XIV y XV), se refuerzan todas estas tendencias. Cristo y su acción redentora lo absorben todo. El título predominante es el de *salvador*. Y cobra relieve la forma representativa de Jesús como «varón de dolores» (sentado sobre el calvario). A la par hace su entrada en el ámbito popular un cortejo de temas afines: la Verónica, el enterramiento o la escena del santo sepulcro y la Virgen como madre desgarrada que sostiene en sus brazos, sobre sus rodillas, al Hijo.

Los sufrimientos de estos siglos (las grandes pestes, las guerras...) acentuaron el sentido de lo trágico dentro del catolicismo popular. Por eso se insiste en representar un Cristo doliente acompañado de una Madre dolorosa.

Sin embargo, la religiosidad popular sigue propiciando otros misterios de la historia santa. De resultas de un curioso fenómeno de ambivalencia, la misma época se orienta instintivamente hacia las devociones más tiernas. La humanidad de Cristo es contemplada con un fervor cada vez más lleno de sentimiento. Este es el tiempo de la devoción al Niño Jesús, de los primeros «belenes» o «nacimientos» fijos. También nos encontramos con otra devoción más sorprendente dirigida a «Jesús nuestra Madre» (Jesús es llamado unas veces Padre, como por ejemplo en la advocación de Nuestro Padre Jesús del Gran Poder, y otras Madre).

Por su parte, la devoción mariana y el arte popular siguen deshieratizando a la Virgen. Nos la muestran postrada ante su Hijo recién nacido o bien conmocionada ante el anuncio del ángel o también vigilando los juegos del niño entre la hierba y las florecillas de unos jardines cerrados.

El tema de la anunciación se hace predominante. Quizá porque se busca un signo de esperanza en medio de un tiempo proceloso. El «ave, María», fijada ya en su texto definitivo, se difunde, y se generalizan el rosario, el «angelus» y la «salve».

Una significativa cristalización de la piedad popular mariana en el medievo, de gran impacto en España, será la devoción a la Dolorosa (originariamente, a los Dolores de María). Prepara esta devoción toda la literatura ascética de la época, así como la literatura sobre los «lamentos» de María, es decir, los trenos, los «planctus», los himnos al estilo del «Stabat Mater», etc.

Un rasgo último de esta exposición histórica. Hacia finales del siglo XV, se nota un cambio. Posiblemente a causa del trauma del cisma de occidente, se vuelve a mirar a Cristo en su realeza y en su dimensión gloriosa. (En medio de la crisis del papado se recuerda que Cristo es el único rey). Hay un desplazamiento de los misterios dolorosos hacia los misterios gloriosos, de la pasión a la resurrección. Lógicamente, la correspondencia mariana del cambio cristológico es ahora una devoción a María reina.

Se multiplican las coronaciones que evocan menos la intimidad entre el Hijo y la Madre que el triunfo de ésta. La Virgen es vista también como predestinada e inmaculada en su concepción. Para expresar este misterio de eternidad, el arte mariano deviene abstracto.

A partir de esta época, en los siglos posteriores, hallaremos siempre estas dos líneas, la de gloria y otra, la de pasión, penitencia o humildad. Ciertas épocas, ciertas regiones harán más suya la primera y otras la segunda. Pero ambas subsistirán, se desarrollarán, estarán presentes y coexistirán dentro de una relación más o menos dialéctica, más o menos armónica.

## 6

Pero volvamos ya de nuevo al presente, a los *tiempos más recientes*, para ahondar más en esta simbiosis entrañable de lo mariano y lo popular.

Metodológicamente nos vamos a apoyar para esta parte en algunos datos muy objetivos y que han sido materia de diversas investigaciones. Me refiero a los *santuarios* y *ermitas* existentes en España a comienzos de este siglo, junto con sus advocaciones, titularidades, patrocinios, etc.

Efectivamente, contamos con una obra monu-

mental, el famoso y extraordinario *Diccionario Geográfico, Estadístico e Histórico de España*, publicado bajo la dirección de Pascual Madoz en 1864. Consta de 16 volúmenes y consiste no sólo en una recopilación ordenada, sino en una minuciosa descripción de las ciudades y pueblos de España con todos sus más diversos elementos, entre ellos sus monumentos artísticos, religiosos, templos, iglesias, ermitas, capillas, etc.

Pues bien, esta obra reseña 12.300 santuarios repartidos por toda la geografía española que, clasificados por advocaciones, dan la siguiente proporción: 1.200 están dedicados al Señor, 4.300 a la Virgen y 6.800 a los santos.

Comentarios posteriores a esta obra han juzgado que se quedó corta y que parece existieron más todavía, si bien luego disminuyeron momentáneamente debido a las guerras, revoluciones, etc.

Entre estos comentarios tenemos los trabajos de la Pontificia y Real Academia Bibliográfica de Lérida (fundada en 1863) y el *Diccionario de Historia Eclesiástica* (dirigido por Quintín Aldea, Tomás Marín y José Vives) en su volumen IV dedicado casi todo él a santuarios y publicado en 1975 (ver también la obra de J. Sánchez Vaquero, *España, tierra de María*. Salamanca 1987).

Según estos datos más recientes, el número de advocaciones marianas a las que se ha tributado culto modernamente en España sobrepasa las 20.000. Nótese sin embargo que el mero hecho de la advocación no supone necesariamente la existencia de un santuario propio o exclusivo. Muchas de las imágenes a que corresponden las advocaciones reciben culto en iglesias que no están dedicadas a ellas necesariamente ni en exclusiva ni en primer lugar.

Desgraciadamente no disponemos de una investigación actual que revise todos estos datos de final y principio de siglo, los compare con la actualidad, los sopesa teniendo en cuenta la población de entonces y la de ahora, así como los cambios importantes que ha habido en los límites y denominaciones de las diócesis, provincias eclesiásticas, etc.

A pesar de todo, no deja de tener un interés y un valor de síntoma importante lo que permite traslucir la obra de Madoz, la Academia Bibliográfica de

Lérida y el *Diccionario de Historia Eclesiástica* en su tomo IV.

En primer lugar podemos hacer una síntesis de cuáles son las *advocaciones* que nuestro pueblo ha dado a la Virgen, para ver cómo a través de ellas ha ido haciendo una interpretación de María rica de contenido teológico-antropológico.

Por un lado, se ve a través de tales *advocaciones o títulos marianos* más venerados cómo el pueblo proyecta sobre la Virgen todo un mundo entrañable de sentimientos, experiencias profundas, sufrimientos, estados de ánimo... y, por otro, cómo descubre y confiesa en ella otro mundo de esperanzas, promesas, realidades gozosas...

En esta primera síntesis me fijaré tan sólo en advocaciones de carácter más antropológico, dejando para después las otras más teológicas.

Entre estas primeras y en un primer apartado, cabe reseñar las siguientes de tonalidad más sufriente:

Virgen de los Desamparados, del Amparo, de la Amargura, de la Soledad, de la(s) Angustia(s), de los Dolores, del Mayor Dolor y Traspaso, de las Tristezas, de las Penas, de las Lágrimas, de los Remedios, de la Piedad, de la Misericordia, de la Caridad, de la Consolación, del Consuelo, del Refugio, del Patrocinio, del Socorro, de las Sangres, de las Cruces.

En un segundo apartado, podemos enumerar estas otras advocaciones de carácter más positivo:

Virgen de la Esperanza, de la Expectación, de la O, de la Gracia, de la Buena Dicha, del Dulce Nombre, de la Paz, del Gozo, del Buen Suceso, del Buen Fin, de la Salud, de las Mercedes, de las Virtudes, de la Victoria, de los Corazones, de las Delicias, de los Angeles.

Como se ve, es todo un conjunto de rasgos, cualidades, atributos, dones, virtudes, situaciones, estados de ánimo que revelan las profundas proyecciones que cataliza María para que el propio pueblo se abra y exprese tanto en sus indigencias, penalidades, como en sus expectativas, deseos, aspiraciones, y que equivalen a una descripción, a una radiografía de lo que es el mismo pueblo creyente.

Existe otro capítulo de advocaciones marianas todavía más amplio, oceánico, que proyecta sobre María una serie de títulos provenientes no del ámbito de lo antropológico, sino de una cosmología cristiana, es decir, de la naturaleza vista como símbolo mariano. Es como el resultado de un discurso profundo, inconsciente, que vuelve a asociar a la madre-tierra con la madre de Jesús, a la realidad telúrica con la realidad personal de María invistiéndola de todos los dones de la creación. Tal discurso del inconsciente colectivo de nuestro pueblo cristiano hace culminar la belleza, la gracia y la fuerza de la naturaleza creada en María que las asume y trasciende en el plano de la revelación y de la historia santa.

Veamos esta enumeración que, si no fuera tan sugerente, podría resultar fatigosa porque es como un largo rosario de títulos sorprendentes (sin embargo no es completa ni mucho menos, sino simplemente indicativa).

Efectivamente, muchos santuarios e imágenes llevan los títulos de:

Virgen de los Alamos, las Aguas, el Arbol, el Avellano, el Avellanal, la Aurora, el Berrocal, el Cabo, el Camino, el Campo, el Castañar, el Carrascal, el Cerro, el Collado, la Cueva, la Encina, el Espino, la Estrella, las Flores, el Fresno, la Fuente, la Gleba, la Hiniesta o Retama, los Huertos, la Hoz, el Henar, los Llanos, la Luz, el Mar, el Monte, la Oliva, el Olmo, el Otero, la Peña, el Páramo, el Peral, el Pinar, los Prados, el Río, la Rosa, la Sierra, el Soto, el Valle, la Vega, la Vereda, el Viñedo, la Zarza.

## 7

Volviendo a los datos recopilados al filo del siglo pasado y el actual, podemos considerarlos desde otro punto de vista que también nos permite tener una cierta intuición de ese mundo tan vasto de la mariología popular española.

Ese punto de vista consistirá en volver a considerar las distintas advocaciones marianas, pero

ahora desde una perspectiva más concreta y cuantitativa. Vamos a preguntarnos cuál es la *advocación que predomina*, la que más se repite y por qué en las distintas diócesis españolas.

La respuesta a esta pregunta resulta sorprendente y en cierto modo chocante o poco coherente, al menos con ciertos «aprioris».

Efectivamente, lo primero que constatamos es que la advocación predominante es la de la Concepción Inmaculada en primer lugar y la de la Soledad en segundo lugar.

En ocho diócesis españolas, el título que más se repite en las iglesias dedicadas a María es el de la Concepción. Así, Cuenca tiene, ha tenido 18 iglesias con tal dedicación, Avila 14, Calahorra y Santander 11, Burgos 7, Córdoba y Lugo 6, Segovia 5. Todos los otros títulos o advocaciones tienen menos templos bajo su patrocinio.

En cinco diócesis españolas, el título más reiterado para los templos marianos es el de la Soledad: Sigüenza tiene 102 iglesias o ermitas bajo esa advocación, Toledo (que entonces comprende Madrid) 95, Osma 13, Sevilla 9 y Coria-Cáceres 5.

A continuación vienen tres diócesis con predominio del título del Carmen: Oviedo con 12, Mondoñedo con 11 y Santiago con 6; y dos diócesis en que predomina la advocación Virgen del Camino: Pamplona con 7 iglesias y León con 4.

Finalmente, tenemos tres diócesis cada una con un título distinto en prioridad: Orense con la Virgen de las Nieves (8 iglesias), Valencia con la Virgen de los Desamparados (8 iglesias) y Zaragoza con la Virgen del Pilar (10 iglesias).

Intentemos buscar ahora una cierta explicación y coherencia para todos estos datos.

Analizando las observaciones anteriores, notamos que de estos títulos sólo uno corresponde directa y explícitamente a lo que podemos llamar misterios de María, es decir, a hechos de la historia salvífica en que ella está inscrita por su relación con el Hijo y que ha sido definido por el Magisterio de modo solemne como dogma de fe. Me refiero a la Concepción Inmaculada.

Algunos de los otros títulos pertenecen a esos rasgos más antropológicos también inscritos en la

historia de santa María y de su Hijo, pero que manifiestan más directamente los sentimientos de la Virgen y también del pueblo en situación de sufrimiento, abandono o marginación. Destaca sobre todo el de la Virgen de la Soledad, el de la Virgen de los Desamparados y el de la Virgen del Camino.

La Virgen del Carmen sobresale en las regiones del norte de España, muy vinculadas geográfica y vitalmente al mar. Es una advocación eminentemente marinera. Ella es la patrona del mar, de los marinos y de los marineros.

La devoción a la Virgen de las Nieves puede explicarse tanto por razones regionales-geográficas como por influencia romana, a saber, de la Basílica de Santa María la Mayor, denominada también Santa María de las Nieves a causa de determinadas leyendas antiguas.

Digamos en fin que la Inmaculada Concepción se lleva la palma en el inventario de Madoz, por dos razones: una, ciertamente histórica: la gran tradición española de defender esta verdad desde finales de la Edad Media. Pero hay otra razón coyuntural, y es que el inventario es contemporáneo de la definición del dogma de Pio IX en 1854. Este acontecimiento tuvo que influir sin duda en el auge de esta titularidad entre las iglesias nuevas que entonces se construían, reformaban, etc.

Podemos terminar esta exposición con unas observaciones finales completamente actuales, de carácter concreto y tangible. Están tomadas de un trabajo de campo realizado por el antropólogo norteamericano William A. Christian que, entre 1967 y 1975, visitó personalmente 400 santuarios por toda España y estableció la lista de aquellos que ejercen una influencia de carácter nacional, regional y provincial, sobre todo en lo referente a movilizar peregrinaciones, romerías, etc. (ver la nota 1). Voy a presentar este mapa, que nos pone ante los ojos la geografía mariana española más próxima a nuestros días:

- Alava: N.<sup>a</sup> S.<sup>a</sup> de Estíbaliz.
- Albacete: N.<sup>a</sup> S.<sup>a</sup> de Cortes (Alcaraz).
- Alicante: N.<sup>a</sup> S.<sup>a</sup> de los Lirios (Alcoy).
- Almería: N.<sup>a</sup> S.<sup>a</sup> de la Cabeza (Benizalón).
- Barcelona: N.<sup>a</sup> S.<sup>a</sup> de Montserrat.

- Cáceres: N.<sup>a</sup> S.<sup>a</sup> de Guadalupe.  
N.<sup>a</sup> S.<sup>a</sup> de la Montaña (Cáceres).
- Cádiz: N.<sup>a</sup> S.<sup>a</sup> de Regla (Chipiona).
- Castellón de la Plana: N.<sup>a</sup> S.<sup>a</sup> de la Balma (Zorita del Maestrazgo).
- Ciudad Real: N.<sup>a</sup> S.<sup>a</sup> de la Sierra (Villarrubia de los Ojos).
- La Coruña: N.<sup>a</sup> S.<sup>a</sup> de la Esclavitud (Las Cruces).  
N.<sup>a</sup> S.<sup>a</sup> de la Pastoriza (La Coruña).
- Cuenca: N.<sup>a</sup> S.<sup>a</sup> de las Angustias (Cuenca).
- Gerona: N.<sup>a</sup> S.<sup>a</sup> de Nuria (Caralps).
- Granada: N.<sup>a</sup> S.<sup>a</sup> de las Angustias (Granada).
- Guipúzcoa: N.<sup>a</sup> S.<sup>a</sup> de Aránzazu (Oñate).
- Huelva: N.<sup>a</sup> S.<sup>a</sup> del Rocío (Almonte).
- Huesca: N.<sup>a</sup> S.<sup>a</sup> de Torreciudad (Beltorina).
- Jaén: N.<sup>a</sup> S.<sup>a</sup> de la Cabeza (Andújar).
- León: N.<sup>a</sup> S.<sup>a</sup> del Camino (León).
- Logroño: N.<sup>a</sup> S.<sup>a</sup> de Valvanera (Anguiano).
- Lugo: N.<sup>a</sup> S.<sup>a</sup> del Milagro (Cebrero).
- Murcia: N.<sup>a</sup> S.<sup>a</sup> de la Fuensanta (Murcia).
- Navarra: N.<sup>a</sup> S.<sup>a</sup> del Puy (Estella).  
N.<sup>a</sup> S.<sup>a</sup> de Roncesvalles.
- Orense: N.<sup>a</sup> S.<sup>a</sup> de los Milagros (Maceda).
- Oviedo: N.<sup>a</sup> S.<sup>a</sup> de Covadonga (Carea de Teberga).
- Palencia: N.<sup>a</sup> S.<sup>a</sup> del Brezo (Villafria).
- Pontevedra: N.<sup>a</sup> S.<sup>a</sup> del Corpiño (El Corpio-Balín).
- Salamanca: N.<sup>a</sup> S.<sup>a</sup> de la Peña de Francia (Villaseco de los Reyes).
- Santander: N.<sup>a</sup> S.<sup>a</sup> de la Bien Aparecida (Hoz de Marrón).
- Segovia: N.<sup>a</sup> S.<sup>a</sup> del Henar (Cuéllar).
- Valencia: N.<sup>a</sup> S.<sup>a</sup> de los Desamparados (Valencia).
- Vizcaya: N.<sup>a</sup> S.<sup>a</sup> de Begoña (Bilbao).
- Zaragoza: N.<sup>a</sup> S.<sup>a</sup> del Pilar (Zaragoza).

## 8

Querría añadir, a modo de apéndice, unas observaciones sobre lo que yo llamaría fuerzas reactivas-reaccionarias subyacentes a la devoción mariana. No son exclusivas de España, sino comunes a toda la historia del cristianismo occidental. Por eso trato



de ellas al final, casi fuera de este capítulo dedicado más a lo español.

Me voy a fijar solamente en dos que me parecen las principales o, al menos, de las que hoy tenemos una conciencia más aguda.

La primera de esas fuerzas reactivas podemos encontrarla en torno a la Inmaculada, una forma de representar a María que se ha llamado de la Virgen sola, por cuanto se rompe la tradición más antigua de presentarla siempre con el Niño (como «teotokos» o como «madonna») o con el Hijo («pietà»). Puede recordarse la Inmaculada de Alonso Cano.

Hay otra línea de innovación paralela a ésta, que es la de todas las Dolorosas mediterráneas, también sin la compañía de Cristo. Por lo demás, así es como se manifiesta en muchas apariciones contemporáneas.

El dato es importante, porque inevitablemente hace retroceder la realidad de la Virgen Madre, que es el eje de toda la mariología.

Pero no es ésta la observación principal que aquí deseo hacer. Esta va en la línea de las nuevas corrientes de redescubrimiento de la dignidad de la mujer y del feminismo hoy emergente. Pues bien, desde esta perspectiva actual, se puede emitir la hipótesis, que también tiene mucho de sospecha, de que cierto fanatismo exaltador de María como Inmaculada, como la sin mancha, ha sido un mecanismo compensatorio del estado de humillación y desprecio en que se ha mantenido a la mujer.

Hay que recordar las inusitadas luchas, polémicas, agresividades, presiones, votos, porfías... hasta llegar a la definición dogmática de 1854. Por debajo pudo haber mucho de lo mariano, pero también pudo ocultarse una reacción más o menos inconsciente de exaltar a una mujer, María, a condición de tener y mantener postradas a todas las demás. Proclamando la limpieza de una, se compensaba, se reparaba, se justificaba en cierto modo la no limpieza de todas las demás.

Cuando se lee lo que los historiadores nos dicen sobre la mentalidad imperante desde antiguo respecto de la mujer como ser emblemático de suciedad, resulta inevitable situar sobre este horizonte

de contraste, a modo de reacción, el fanatismo de ciertos sectores defendiendo la pureza, limpieza, el estar sin mancha de María.

Una cosa es la definición de que María fue concebida sin pecado original y otra la interpretación de su realidad personal con estos caracteres directamente contrapuestos a una mentalidad cultural antifeminista y, por tanto, deudora, dependiente de ella.

Nada más aleccionador en este sentido que el capítulo dedicado por J. Delumeau a esta cuestión en su libro sobre el miedo en occidente<sup>4</sup>. Me limitaré simplemente a resumir sus datos, que a alguno parecerán en exceso realistas, pero que es imprescindible recordar. Una mariología que ignorara esto, sería ciertamente una mariología de evasión.

La veneración, dice, del varón por la mujer ha sido contrapesada a lo largo de los tiempos por el miedo que ha experimentado por el otro sexo, especialmente en las sociedades de estructuras patriarcales.

Para el varón, la maternidad es siempre un misterio profundo, fuente de tabúes, temores y ritos, y que lo vincula especialmente a la naturaleza. Especialmente misteriosa le resulta la fisiología femenina y su vinculación a las lunaciones. Atraído por la mujer, el otro sexo es igualmente repelido por algunos aspectos de esa fisiología como el flujo menstrual, los olores, las secreciones de su compañera, el líquido amniótico, lo que expulsa en el parto.

Desde aquí se entiende la famosa frase de san Agustín, no ciertamente halagüeña para la madre: «Inter urinam et faeces nascimur».

Esta repulsión y otras semejantes han originado, a lo largo del tiempo y en todo el planeta, múltiples prohibiciones. La mujer cuando tenía su regla era considerada impura y peligrosa. Podía traer toda clase de males. Había que alejarla.

Esta impureza nociva se extendía a la parturienta. Por eso, tras el parto debía ser reconciliada con la sociedad mediante un rito purificador.

A pesar de ello, en múltiples civilizaciones se ha considerado a la mujer como un ser fundamental-

<sup>4</sup> J. Delumeau, *El miedo en Occidente*. Madrid 1984, 471-533.

mente manchado. Consiguientemente, debía quedar excluida de ciertos cultos y apartada tanto del sacerdocio como de las armas.

Esta repulsión aumentaba por el espectáculo de la decrepitud de un ser más próximo que el hombre a la materia, más visible y rápido como ser perecible. De ahí la antigüedad y permanencia del tema tanto iconográfico como literario de la mujer aparentemente vivaracha, amable, pero cuya espalda, senos y vientre son ya podredumbre, hervidero de gusanos.

## 9

La segunda de las antes denominadas fuerzas o corrientes reactivas-reaccionarias es la que algunos llaman «apocalíptica mariana». Consiste sencillamente en ir elaborando una imagen de María transida cada vez más de bondad y misericordia frente a un Dios con rasgos cada vez más terribles y crueles.

Es otro dinamismo compensatorio que puede explicarse de la siguiente manera<sup>5</sup>. Existe una larga tradición anterior al cristianismo que ignora el espíritu de reconciliación y perdón plenos. Por el contrario, denota una especie de extraña alegría por la venganza frente al mal, frente al pecador. Procede de la apocalíptica judía (el libro etíope de Henoc, los escritos de Qumrán, el cuarto libro de los Macabeos).

La apocalíptica del Nuevo Testamento, la reconocida por la Iglesia (el Apocalipsis de Juan y los discursos apocalípticos de Jesús en los sinópticos) toma elementos de esta tradición con bastante discreción. Pero el Evangelio apócrifo de Pedro (del siglo II p. C.) describe con gran amplitud estas representaciones concediéndoles mucho espacio.

Este libro tuvo una gran influencia en el desarrollo de la piedad popular cristiana. Diversos au-

<sup>5</sup> G. Bacht, *Über den Tod und das Leben danach*. Graz 1980. Ver el capítulo *Geist der Rache*, 182-194; M. Kehl, *Eschatologie*. Würzburg 1986, 114-120; J. Martín Velasco, *Devoción Mariana*, en *Nuevo Diccionario de Mariología*. Madrid 1988, 572-599.

tores eclesiásticos de importancia han desarrollado esta tradición bajo su influencia (Tertuliano, Lactancio, Cipriano, Tomás de Aquino, Buenaventura, Dante...).

Hoy continúa siendo desarrollada por aquellos círculos eclesiásticos que no se sienten satisfechos con que tales visiones apocalípticas hayan sido eliminadas de la piedad y teología oficiales de la Iglesia.

Aparece sobre todo en los documentos o materiales de la llamada «apocalíptica mariana», que desde el siglo XIX juega un papel importante en la Iglesia. Efectivamente, a través de diversas apariciones, María anuncia un espantoso juicio y el castigo de Dios para los pecadores y no-creyentes.

La imagen de Dios que subyace en tal apocalíptica es la de un ser lejano, distante, severo, juzgador y castigador.

Por el contrario, María reviste todos los caracteres de una madre plena de misericordia. De ese modo compensa el desequilibrio producido por la imagen del Dios cruel y así le arrebató el primer lugar en la piedad personal-popular.

Pueden recordarse, a modo de ejemplo, las predicciones de La Salette (Francia) en 1846 y de *Mamma Rosa* en San Damiano di Piacenza (Italia).

El error de fondo de esta corriente es proyectar la idea, la concepción de la justicia humana sobre la divina o, mejor, homologar una y otra. La justicia humana es la que representamos bajo el signo de la balanza sopesando las obras buenas y las malas. Al mal corresponde el castigo y al bien el premio. Predomina aquí una teología de las obras, de la ley, no de la gracia.

El Dios cristiano no es el mero reflejo de esta justicia humana. Dios es justicia y amor a la vez. La justicia es sólo una de las dimensiones de su amor. El juicio divino es la expresión de su amor juzgador que purifica al pecador llevándole a la crisis y acogéndolo en la dicha de su perdón.

Las expresiones bíblicas sobre juicio e infierno hay que situarlas sobre este horizonte del amor de Dios agraciante y amnistiador.

## 6

# Santuarios, apariciones, devociones a María y a los santos

1

**G**racias a las investigaciones antropológicas de William A. Christian, podemos los españoles abrírnos paso más desahogadamente a través de esa tupida selva que forman nuestras tradiciones en torno a vírgenes, santos, santuarios y devociones. Sobre los datos recogidos en sus investigaciones, puede el pastoralista actual construir una reflexión teológico-práctica que tenga una consistencia realista.

Una teología pastoral que no parta de los datos ofrecidos por la antropología cultural o social corre el riesgo de caer en la abstracción o en el idealismo ideológico. Ciertamente que esta perspectiva no debe ser la única, porque hay aspectos del catolicismo popular específicamente religiosos o cristianos que al antropólogo se le pueden escapar; o mejor, que él no tiene por qué recoger, ya que caen fuera de su método de análisis.

Sólo a través de una aproximación interdisciplinar que tenga en cuenta los resultados de la antro-

pología cultural o social y de la teología pastoral (incluyendo las ciencias de la religión), se puede conseguir una visión adecuada de un fenómeno tan complejo como el del catolicismo popular.

Nuestro antropólogo es un investigador norteamericano que, a mitad de los años setenta y durante varios años, ha recorrido España visitando y estudiando 400 santuarios diseminados por toda nuestra geografía, según indicamos en el capítulo anterior. Al final, ha publicado su extraordinario estudio titulado *De los santos a María* (reseñado en la nota 1 del capítulo anterior).

El interés y la calidad del trabajo mereció que nuestros principales historiadores eclesiásticos le encomendaran el artículo *Santuarios* cuando publicaron el *Diccionario de Historia Eclesiástica*<sup>1</sup>.

En el preámbulo de otro libro suyo más antiguo<sup>2</sup> expone las dos conclusiones que él considera

---

<sup>1</sup> Q. Aldea, T. Marín, J. Vives (ed.), *Diccionario de Historia Eclesiástica*, IV, 1975, 2.205-2.207.

<sup>2</sup> William A. Christian, *Person and God in a spanish Valley*. N. York 1972; traducido al español por E. Luque con el título *Religiosidad popular. Estudios antropológicos en un valle español*. Madrid 1978.

básicas en relación con los 400 santuarios estudiados. Helas aquí resumidas.

En primer lugar, a lo largo de los últimos 400 años, diferentes devociones populares se han ido sucediendo. Ha habido pues una interesante movilidad. Han sido varios los factores que han influido. El clero y las órdenes religiosas, así como la reorganización económica en torno a las ciudades, han contribuido al auge y decadencia de unas u otras devociones.

La devoción a María ha sido intensificada por los obispos y sacerdotes en los últimos cien años con el fin de contrarrestar el proceso de secularización.

En segundo lugar, y esta es la conclusión que más nos interesa en este capítulo, el pueblo ha concebido la relación con lo divino como una relación de intercambio paralela a las formas de otros intercambios sociales. Y los santuarios aparecen como los centros principales de ese intercambio con los seres sagrados. Más en concreto, los santos y María son los mediadores esenciales en la relación persona-Dios.

En trabajos posteriores, W. Christian ha proseguido su investigación aplicando su método complejo, que no se queda en una consideración sincrónica de la actualidad, sino que penetra en el estudio diacrónico de carácter histórico remontándose hasta los finales de la Edad Media, para seguir luego analizando nuestro tema en siglos posteriores.

Así, ha publicado recientemente dos significativas investigaciones dedicadas a profundizar en el conocimiento de la devoción española a los santos y a María a lo largo de los últimos siglos y en concreto los aspectos a que acabamos de aludir.

## 2

La primera, centrada en el siglo XVI<sup>3</sup>, se apoya en las famosas *Relaciones de los pueblos de España*

<sup>3</sup> William A. Christian, *Local Religion in sixteenth Century Spain*. Princeton 1981. En la exposición que aquí y en todo el capítulo hago de W. Christian, sigo muy de cerca los sugestivos comentarios que Honorio M. Velasco ha dedicado a las publicaciones del norteamericano en Revista de Dialectología y Tradiciones populares XXXVIII (1983) 283-285 y XXXIX (1984) 277-281.

*ordenadas por Felipe II*, tan importantes para conocer la vida rural en la Castilla del siglo XVI. Estas que algunos llaman *Relaciones topográficas de Felipe II* recogen las respuestas dadas a las preguntas enviadas por el monarca español sobre las más diversas cuestiones de la vida de los pueblos. Christian estudia especialmente las correspondientes a las preguntas 51 y 52 sobre «las reliquias notables que en las dichas iglesias...» y sobre «las fiestas de guardar y días de ayuno y no comer que en el pueblo se guardan».

Se trata de una fuente privilegiada de datos para descubrir la orientación de la devoción popular a los santos y a María en los años finales del siglo XVI.

Lo que nuestro autor destaca para definir la religiosidad castellana del siglo XVI no es tanto la existencia de unos santos populares como san Sebastián, san Gregorio Nacianceno, santa Ana o santa Bárbara, cuanto la superposición de dos niveles de catolicismo, a saber, el de la Iglesia universal basado en los sacramentos, la liturgia y el calendario romano, por un lado, y el de las Iglesias locales, por otro, con sus lugares sagrados, sus imágenes, reliquias, santos patronos, ritos y calendarios particulares.

Es tan importante, tan determinante el segundo nivel, que Christian designa esta *religiosidad* no tanto como popular cuanto como *local*.

Ahora bien, dentro de esta religiosidad local del siglo XVI español, lo que constituyen su núcleo central es el santo patrono y el voto o la promesa. La relación de ambos es fácil de explicar. Ante los azares de la vida de entonces, a saber, las epidemias, las plagas, los desastres económicos por pedriscos o sequías, los pueblos acudían a los santos como intercesores y «abogados» ante Dios, el juez supremo. A cambio, les ofrecían un voto o promesa, es decir, el compromiso de celebrar un día de fiesta en su honor, observando la víspera abstinencia de no comer carne, haciendo obras de caridad y homenajando al santo con una procesión.

Nuestro antropólogo comenta cómo se concebían los vínculos humano-divinos al modo de una relación judicial (entre abogados y jueces), paralela a las relaciones existentes en la justicia humana,

por ejemplo en las Cancillerías de Valladolid o Granada, adonde los procuradores acudían continuamente en demanda de reducción de tasas, de liberación de dependencias del señor o por litigios, de resolución de litigios por tierras comunes, etc.

Estas devociones se apoyan pues en una relación de intercambio por la cual se entiende que un santo determinado acepta convertirse en intercesor de una comunidad local y, por tanto, en su salvaguarda. Por su parte, la comunidad contrae el compromiso de honrarle, al tiempo que reafirma su entidad como comunidad.

Como horizonte de fondo podemos constatar aquí una mentalidad popular-teológica articulada en torno a dos polos: el castigo y la gracia.

Las gentes de esta época imaginaban a Dios como un poder exterior severo que, cuando era ofendido, había de ser persuadido, mediante actos penitenciales, para que no las castigara.

Pero penitencia y persuasión se entendían mejor canalizadas a través de intermediarios como la virgen y el santo. Ambos se vinculaban a la comunidad local como mensajeros benévolos que les informaban de las alternativas que tenían para evitar los castigos y que intercedían activamente ante Dios por ellos.

Sin embargo, la mediación e intercesión de la virgen y los santos no eximía de los actos penitenciales realizados por el pueblo. Estas obras de penitencia como procesiones, ayunos, votos... podían variar según las circunstancias. El voto, concretamente, podía ir más lejos y alcanzar grados superiores de autoimplicación. En realidad, el voto era una respuesta proporcional que se adecuaba a la gravedad de la situación. A mayor gravedad de la situación, mayor altura en la escala del compromiso colectivo.

Así, por ejemplo, el voto de construir una ermita era la cima más alta en la escala de respuestas correspondientes a una situación de grave y persistente peligro. Y recíprocamente, era la manifestación física de la especial predilección de los santos o María por un lugar y una comunidad concretos.

Sin embargo, aquí juegan otros factores que es preciso tener en cuenta. El emplazamiento de una ermita, de un lugar sagrado responde también a la



voluntad de legitimar los límites de un territorio, la extensión de una comarca, la propiedad comunal. Lo «santo», según extiende su radio de influencia, de visibilidad, «sanciona» los lindes, las fronteras comarcales de un pueblo o de un municipio <sup>4</sup>.

En fin, se puede concluir que una serie de santos especializados o de santos de acción generalizada, con sus ermitas y santuarios, reliquias e imágenes, milagros e indulgencias, son elementos centrales de la religiosidad local, que acomoda las prácticas generales a los propósitos particulares de lugar.

### 3

¿Cuáles fueron las repercusiones de la *Reforma católica* (la Contrarreforma) en este nivel de la religiosidad local?

La espiritualidad erasmista ejerció una importante influencia sobre los letrados y llegó a los monasterios. El efecto de las normas tridentinas recortó diversas costumbres consideradas como paginizantes, que iban asociadas a las fiestas locales, como los toros, las reinas de mayo... Impuso un nuevo control sobre las hermandades, regularizó las beatas y beaterios, reafirmó la autoridad del obispo sobre el clero, de los sacerdotes sobre los laicos.

Pero todas estas reformas no afectaron sustancialmente a la estructura de la religiosidad local. Únicamente se aseguró que, en caso de conflicto entre los dos niveles, el de la Iglesia local y el de la Iglesia universal romana, prevalecería este último.

La religiosidad local ha sobrevivido, como lo ilustra Christian con fotos de fiestas y procesiones tomadas por él en los años 70 y que coinciden con los datos de las *Relaciones topográficas* de Felipe II. Ciertamente, añade nuestro autor, la imagen de los santos y vírgenes, así como la de su acción con los devotos, ha ido cambiando. Entre otros motivos, porque los desastres se ven cada vez menos como castigos de un Dios airado, vengativo. Por tanto, la penitencia o los penitentes ya no aparecen como la respuesta apropiada. La religiosidad se ha personalizado. Es algo corporativo y a la vez individual.

A partir de aquí, podríamos preguntarnos si ya en siglos anteriores no se daba una realidad más compleja o amplia que la descrita por el autor. Ciertamente, los datos que ofrece parecen objetivos y no se trata de cuestionarlos. El problema es si corresponden sólo a un nivel de religiosidad que puede estar englobado en otro más profundo.

Junto a la actitud contractual del intercambio que se presenta como un «do ut des», pueden coexistir otras de mayor gratuidad, de una última aceptación de la voluntad de Dios, de una espera contra toda esperanza; de ver en el santo la mediación concreta de un Dios no tan vindicativo, sino más misericordioso; de mirarlo también como un testigo y testimonio, como ejemplo de vida <sup>5</sup>.

La cuestión es hacer una interpretación no reduccionista de la religiosidad local, por objetivos que sean ciertos datos de los que tenemos pruebas empíricas. Para los otros, habría que acudir a otro tipo de documentos; o, a lo mejor, ante la inexistencia de éstos, no hay sino hacer un argumento de analogía con análisis hechos en la actualidad, que nos muestra esa pluridimensionalidad compleja y aun a veces contradictoria del catolicismo popular. Esto ya no sería antropología, posiblemente, sino teología pastoral.

### 4

Pasemos ahora al análisis de un aspecto particular de esta devoción a los santos y a María en sus santuarios, que es, sin embargo, de gran relieve: el de las *apariciones*. Christian le ha dedicado otro ensayo igualmente sugestivo y aleccionador <sup>6</sup>.

Es una investigación elaborada como la anterior en perspectiva histórica.

Las apariciones públicas a laicos son comunes en el occidente cristiano. Pero nuestro antropólogo se limita a España, estudiando 100 casos a partir de 1399, fecha de la más antigua aparición documenta-

<sup>5</sup> Para el final de la época antigua de la Iglesia, ver P. Brown, *Le culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*. Paris 1984.

<sup>6</sup> William A. Christian, *Apparitions in late Medieval and Renaissance Spain*. Princeton 1981.

<sup>4</sup> José Luis García, *Antropología del territorio*. Madrid 1976.

da, a saber, la que tiene lugar en Santa Gadea de Burgos.

Todos o casi todos los santuarios y muchas ermitas de España tienen una leyenda y/o una historia de fundación. Pues bien, en diversas ocasiones (el autor calcula que en el 1% de los pueblos) se trata de una aparición.

Sólo en contadas ocasiones existe documentación de la época. En ella se hace una relación oficializada de cuanto aconteció. Por supuesto, la investigación del antropólogo no tiene la pretensión de dictaminar si se dio la aparición o no. Lo que el antropólogo busca es, a partir de los datos recogidos, documentados, describir cómo la gente del s. XV experimentaba dos mundos, a saber, el que conocía y el que tenía que imaginar.

Los momentos en que esos dos mundos se entrecruzaban, es decir, cuando María o los santos se mostraban como estando presentes junto a ellos, eran sin duda momentos estelares en la vida de los pueblos.

Las apariciones eran tiempos fuertes, momentos extraordinarios en la historia de los contactos de las comunidades locales con los santos o la virgen. Estos contactos singulares cristalizaban luego en obligaciones mutuas: votos y ofrendas, ayunos, caridades y santuarios por parte de las comunidades, y ayuda, protección e intercesión ante Dios, en los tiempos de crisis de los pueblos, por parte de los santos o de la virgen.

Entre los distintos procedimientos de vinculación con la virgen o los santos, las apariciones significaban el procedimiento óptimo, pues resolvían dos cuestiones importantes; una, el destinatario al que debía dirigirse la comunidad para hallar protección (ya que en las apariciones los seres sobrenaturales se identificaban); y otra, la tarea o acción que la comunidad debía realizar para que Dios se apiadase de ella.

Efectivamente, en todas las apariciones se dan mensajes que consisten básicamente en el imperativo de una actividad a realizar. Lo que las fuentes documentales de las apariciones revelan —el autor las publica al final de su libro en castellano y en catalán— es que, como procedimiento, no estaba

exento de diversas ambigüedades, por lo cual daban pie a interpretaciones diferentes.

Era la comunidad y, sobre todo, las instituciones del poder local eclesiástico las que habían de decidir si el mensajero real a ellas enviado —generalmente muchachas o muchachos jóvenes, casi niños— debía de ser creído o no.

Las mismas fuentes documentales son testimonio y prueba del proceso de legalización de esa interpretación. En todo caso se trataba de un procedimiento completamente singular. Y esto es lo que debe ser subrayado, a saber, la circunstancia única de la presencia del ser sobrenatural en la tierra de la comunidad local.

Los casos que el autor desarrolla (a saber, Santa Gadea, Jaén, Cubas, Navas de Zarzuela, Navalagamella, Escalona y los Catalanes, El Miracle, Jafre, El Torn, Pinós y Reus, así como los no menos importantes, pero no reconocidos, de Quintanar de la Orden y de Mota del Cuervo) muestran que la clave de las singularidades está en su aceptación y, por consiguiente, en la creencia generalizada.

## 5

A causa de la singularidad de las apariciones (históricamente documentadas), los *relatos* que nos las cuentan no tendrían por qué estar relacionados entre sí. Sin embargo lo están.

El hecho tiene su explicación. La dificultad de hacer creíble el acontecimiento puede ser reducida si el relato se atiene a pautas (modelos) previamente aceptados. Nuestro autor muestra cómo predicadores y peregrinos, cuestores de santuarios y fieles agraciados por favores divinos, en fin, la misma iconografía religiosa pueden haber sido cauces de difusión de relatos de apariciones. Así se extendía el conocimiento de cómo habían tenido lugar las apariciones en diversas partes y se posibilitaba el surgimiento de pautas comunes.

De hecho, el análisis de conjunto revela la existencia de esas pautas o modelos comunes, a pesar de tratarse de hechos singulares. Podríamos sintetizar ese modelo común de la siguiente manera.

Los relatos, en su esencia, cuentan que la virgen

o algún santo o santa se aparece en algún paraje del campo a niñas o niños, pero también a varones adultos.

Estos intentan persuadir a los clérigos y a las gentes de su comunidad transmitiéndoles el mensaje que han recibido.

Algunos signos inducen a la aceptación del mensaje. Se producen enfermedades o curaciones. Hay huellas, fenómenos sorprendentes.

Las gentes van al lugar de la aparición en procesión e inician devociones en forma regular.

Finalmente construyen un santuario o lo restauran.

A diferencia de las visiones del s. XVI, éstas son visiones públicas, por cuanto los videntes reciben mensajes para la comunidad. Los videntes entonces devienen, a su vez, intermediarios de los mensajeros sobrenaturales (santos, santas, vírgenes), pues la relación es en último término entre Dios y los hombres. Los seres sobrenaturales que se aparecen son los intermediarios entre Dios y los hombres.

El drama de este proceso de comunicación está no en la aceptación del mensajero sobrenatural cuya identidad y fiabilidad no es cuestionada por ningún vidente, sino en la aceptación del intermediario humano. Puesto que es receptor único del mensaje divino, la aparición se convierte en un proceso de generalización, es decir, en un proceso de extensión de la creencia. Y ello en medio de tensiones diversas.

Existe una tensión múltiple. Hay tensión entre el grupo familiar y el vidente; luego, entre el grupo social o la comunidad local, y de nuevo el vidente; finalmente, el vidente encuentra una nueva tensión, la de las instituciones religiosas.

Un conjunto así de tensiones hace de este proceso de generalización de la creencia en la aparición un drama social y personal.

## 6

Pero poco a poco se iniciará una evolución que traerá un alivio de estas situaciones difíciles. Ese inicio llega con la Reforma y la correspondiente Contrarreforma. A partir del Laterano V (1512-

1517), que ya se ocupa de Lutero para condenar sus ataques a las indulgencias, la Inquisición vuelve sus ojos hacia las apariciones y las convierte en «vanidades», «burlerío y falsedad».

Las nuevas corrientes en la Iglesia responden a diversas motivaciones: vuelta al evangelio, ataque a la superstición, pero también difusión de una cierta Ilustración renacentista poco sensible a lo popular; y, en fin, una reafirmación de lo universal en la Iglesia frente a lo local fomentado en demasía por las apariciones en pueblos, aldeas, pedanías, municipios, comarcas, pequeñas ciudades.

A partir de este momento, se da un cambio curioso. Se registran visiones y revelaciones especialmente a piadosas mujeres, pero ahora no públicas, sino privadas, individualizadas, sin implicar a la comunidad local o a la iglesia. Son visiones en que los santos se dejan contemplar, pero sin sacralizar el lugar de la aparición.

Por eso desde ahora se percibe una desvinculación entre religión y comunidad local. De ahí que la trama de santuarios existentes actualmente en España sea la misma que la existente entonces. Aunque también debe añadirse que hasta esta época del siglo XVI había tenido lugar, a causa de la reconquista, todo un proceso de repoblamiento que ahora se termina. Por tanto, llega una estabilidad en lo referente a delimitaciones territoriales.

Ya indicamos que éste era uno de los motivos subyacentes a la construcción de ermitas y, por tanto, a ciertas apariciones: legitimar, «consagrar» esos límites comarcales; motivos pues más naturales que sobrenaturales; dicho de otro modo, motivos proyectados desde una problemática muy humana sobre la esfera de lo sobrenatural. Aquí, el vidente es más intermediario de sus vecinos que de los seres sobrenaturales.

Diversas leyendas mostraban una clara tendencia a la definición de límites territoriales, no tanto para asimilar una fuerza numinosa y desconocida de la naturaleza, cuanto para distinguir la pertenencia de una tierra a una comunidad y no a la vecina.

La documentación existente en algunos de esos casos localiza con precisión dónde debe ser el lugar del culto. Así confiere la legítima pertenencia de los



santuarios a comunidades locales concretas. Por tanto, los relatos documentados de apariciones, lo mismo que las leyendas, tienen el carácter de una «carta de naturaleza».

El episodio tan reiterado en múltiples relatos-leyendas de la virgen «testaruda» que se niega a ser trasladada del sitio donde ha «aparecido» su imagen, es decir, que contrarresta milagrosamente la fuerza de los bueyes y carros donde ha de ser transportada, tiene aquí su explicación. Ese lugar es precisamente el importante para dar carta de ciudadanía a unos límites comarcales discutidos con los pueblos limítrofes.

Al concluir esta sencilla información de los resultados de las recientes investigaciones antropológicas, puede pensarse que nos hallamos ante un mundo poco cristiano. Efectivamente, la imagen de Dios que aquí subyace parece asemejarse más a la

de una divinidad pagana que a la del Dios de Jesús presente en el Nuevo Testamento.

Sin embargo, hemos de añadir, primero, que con estas investigaciones no se da una visión global totalizante de la vida religiosa del español del final de la Edad Media, sino tan sólo de algunos de sus aspectos.

En segundo lugar, debe decirse que estos datos confirman la tesis, hoy generalmente aceptada, de que la evangelización de un pueblo no elimina los elementos precristianos de ese pueblo, sino que los asume y transforma muy lentamente a lo largo de un proceso multiseccular. El evangelio se inserta en la vivencia religiosa previa de un pueblo, así como en todo su contexto cultural. Se «inculturaliza» pues encarnándose en los paganismos que le preceden, para cristianizarlos luego, respetando sus valores positivos y purificando los negativos.

# 7

## La peregrinación a los santuarios entre la antropología y la pastoral

1

**S**antuario y peregrinación son dos unidades correlativas. Se suelen implicar mutuamente de modo que el santuario remite a la peregrinación y la peregrinación al santuario. La meta de la mayoría de las peregrinaciones es la visita a un santuario y la mayoría de los santuarios suscitan peregrinaciones que visitan su recinto sagrado, sus muros tutelares donde se hallan cobijadas reliquias e imágenes veneradas por el pueblo.

Queremos ahora, sin embargo, centrar nuestra atención en la peregrinación. El santuario no desaparecerá de nuestro campo visual, pero sí quedará en un segundo plano.

Además queremos realizar esta reflexión a partir de la antropología, para pasar luego a la consideración más pastoral<sup>1</sup>. Nuestra intención es recoger

las investigaciones más recientes de uno de los principales antropólogos actuales, V. W. Turner<sup>2</sup>, que tiene en cuenta no sólo la peregrinación en el cristianismo, sino en otras religiones.

En primer lugar, hace la siguiente *clasificación cuádruple*.

– Hay peregrinaciones que pueden ser denominadas *prototípicas*. Son las que, según los documentos o tradiciones, surgen a partir de los fundadores de religiones o de sus primeros discípulos. Suelen estar caracterizadas por tender a manifestar, reforzar, ahondar la ortodoxia de la fe (Jerusalén, Roma, La Meca, Benarés...).

– Otro tipo de peregrinación es la llamada *ar-*

fenomenología, la sociología, la historia y la teología, la he hecho en mi *Introducción a la religiosidad popular*. Santander 1985, 147-182.

<sup>2</sup> Entiendo aquí la antropología en el sentido de antropología cultural. En relación con nuestro tema, las dos obras principales de V. W. Turner son: *Dramas, Fields and Metaphors*. Ithaca 1974; *Image and Pilgrimage in christian Culture*. N. York 1978. Para la síntesis que presento en estas páginas, sigo el trabajo de E. Bernard, *L'apport de V. W. Turner à une anthropologie de pelérinage*: Maison-Dieu 170 (1987) 79-90.

<sup>1</sup> La aproximación a peregrinaciones y santuarios desde la

caica, porque deja trasparecer rasgos evidentes de sincretismo con creencias o símbolos de las religiones precedentes (Groag Patrick en Irlanda, Chalma en México...).

– La peregrinación calificada como *medieval* es la surgida entre el año 500 y el 1400. Debe sus características al clima teológico y cultural de la época (Compostela, Canterbury, Chartres, Loreto, Chestojova).

– Tenemos, por último, la peregrinación *moderna* caracterizada por un clima devocional, una piedad personal ferviente y una preocupación apoligética (Lourdes, Fátima...).

Estos tipos a veces se superponen, si bien conservando lo original a modo de subsistema latente.

## 2

Nuestro antropólogo estudia las peregrinaciones bajo las siguientes *perspectivas*.

– El comportamiento de los peregrinos.

– La relación existente entre la «*communitas*» vivida por los peregrinos y la estructura social ambiente (del entorno); de esta relación resulta el hecho de que cada peregrinación tiene, puede tener una historia a la vez local, regional, nacional e internacional<sup>3</sup>.

– Las doctrinas teológicas y las concepciones populares que subyacen a las peregrinaciones.

– La rica superestructura de leyendas, mitos, folklores, que rodea los lugares de peregrinación. Hay toda una literatura devocional en torno a estos lugares. Equivale a lo que los escrituristas alemanes denominan «*ätiologische Kultlegende*», es decir, leyendas explicativas o, mejor, justificativas de estos lugares de culto.

– El desarrollo histórico de las peregrinaciones partiendo de los orígenes, de las primeras peregrina-

<sup>3</sup> Empleo el término «*communitas*» en latín como Turner y no en su traducción castellana de comunidad para indicar que la entendemos en el sentido técnico-antropológico que iremos exponiendo a lo largo de las páginas siguientes.

naciones espontáneas hasta su progresiva institucionalización, rutinización... sin olvidar la evolución de los sistemas simbólicos ligados a los diferentes períodos y las tentativas sucesivas de manipulación política o económica.

Pero la categoría central y la clave hermenéutica que emplea Turner para analizar la peregrinación es la dialéctica entre lo que él llama la *antiestructura* como «liminalidad» y como «*communitas*» por un lado y la estructura social por otro lado.

Para hacer esta interpretación, echa mano de los análisis realizados por los antropólogos en torno a los denominados «ritos de iniciación» y de «transición». Veamos cómo desarrolla estos dos rasgos fundamentales de la antiestructura peregrinacional, a saber, la «liminalidad» y la «*communitas*». Comencemos por la «liminalidad».

La peregrinación tiene una estrecha analogía con los rituales de iniciación. Es como un viaje iniciático que se compone de diversos elementos o características.

Los peregrinos, primeramente, dejan el ámbito y el lugar de la vida cotidiana y se encaminan «per agros» hacia un «centro» situado normalmente en la periferia de la estructura profana.

En efecto, el «medio» en que se desarrolla la vida ordinaria es considerado como profano y el lugar lejano como sagrado. Estos últimos son lugares donde, según los creyentes, se han producido, se producen manifestaciones del poder divino o sobrenatural, es decir, teofanías, según la expresión de Mircea Eliade. Son lugares teofánicos.

Se trata generalmente de sitios alejados, fuera de la vida ordinaria, periféricos respecto del centro del poder político y religioso. Por eso, muchas veces los habitantes de pueblos cercanos a «centros» de peregrinación van a otros «centros».

La «periferiedad» puede ser considerada como un aspecto de la «liminalidad» propia de los ritos de transición. El concepto de «liminalidad» o margen (marginalidad) lo toma Turner de A. Van Gennep<sup>4</sup>. Lo aplica a fenómenos más amplios que las ceremonias iniciáticas de las sociedades tradiciona-

<sup>4</sup> A. Van Gennep, *Les rites de passage*. Paris 1909; reimposición de 1969.

les y lo convierte en clave interpretativa del juego de las fuerzas sociales en su antagonismo potencial por el que se oponen la estructura y la antiestructura.

Es sabido que la obra de Van Gennep, *Les rites de passage*, desarrolla un esquema tripartito para describir los ritos iniciáticos-transicionales de las sociedades antiguas. Cuando, por ejemplo, los adolescentes iban a incorporarse al mundo de los adultos, se seguían tres etapas.

La primera era la de la separación del mundo materno-infantil en el que habían vivido hasta entonces.

La segunda era la de la marginación o puesta aparte en una especie de márgenes de la sociedad donde habían de superar pruebas, peligros, riesgos, pero viviendo a la vez una estrecha vida comunitaria.

La tercera era la de la reintegración o vuelta al medio habitual, cotidiano, pero ya como adultos.

Pues bien, Turner, para interpretar la peregrinación se centra en la fase constitutiva-central de los ritos iniciáticos, a saber, la de la marginación o ubicación en el «limen», en la «liminalidad». Porque esta es la fase de la suspensión momentánea de las condiciones de vida habituales, unida a la búsqueda de un estado anterior y previo a las diferenciaciones sociales.

Por eso esta fase de «liminalidad» está caracterizada por un tipo de intensa sociabilidad en ruptura con el ámbito de sociabilidad ordinaria cuarteada por las diferencias que introduce la estructura social. Es lo que Turner llama «communitas».

La sociabilidad ordinaria, habitual, de la vida cotidiana está marcada por una alta previsibilidad de relaciones y de interacciones, de diversas instituciones estatuidas, de roles sociales diferenciados y diferenciadores.

La «communitas» de la peregrinación (como la de los ritos transicionales) suspende de algún modo esta programación y la sustituye por una sociabilidad más horizontal, más fraterna, más fusional, en la que los valores de solidaridad, compañerismo y

camaradería, de cultura afectiva común, de memoria de las pruebas compartidas y vividas solidariamente predominan sobre la disciplina de los roles y de la personalidad o personaje social.

### 3

Así, pues, la sintaxis ritual expuesta por Van Gennep para los «ritos de transición» es transformada por Turner en un principio más general de comprensión del conjunto de la vida social y de la peregrinación.

La «liminalidad» característica de los fenómenos que se desarrollan en los márgenes, es decir, en una cierta marginalidad de la vida social ordinaria y vinculada a comportamientos interrelacionales de tipo «communitas» expresa un polo de la vida social que, a falta de otro término mejor, llama Turner antiestructura como polo opuesto a la estructura de la sociedad oficial.

A partir de aquí, intenta aplicar a las sociedades modernas, postradicionales, estos datos forjados en el cuadro de la antropología social-cultural para objetivos sobre todo etnológicos de investigación de sociedades antiguas. A pesar de la diferencia existente entre un tipo de sociedad y otro, Turner postula en las sociedades desarrolladas la existencia de fenómenos con rasgos propios de la «liminalidad», pero menos ritualizados, más difusos.

Menciona ciertas manifestaciones artísticas, sociales, como ciertos viajes, ciertas formas de vida... Podremos llamarlas «cuasi-liminales». Y en ellas se puede descubrir el juego de la estructura y la antiestructura.

Pero el caso más característico es el de la peregrinación. En ella destaca el modelo metodológico de la dialéctica entre antiestructura como «liminalidad» y «communitas» por un lado, y la estructura social habitual por otro.

Gracias al camino que les ha llevado lejos de la estructura social habitual, los peregrinos tienen acceso a un lugar y a un momento «en y fuera del tiempo», donde ellos esperan tener una experiencia directa de lo sagrado, de lo invisible, a través de la mediación de objetos sagrados y de acciones simbólicas.

Como los ritos de transición, la peregrinación comporta una desestructuración social, una simplificación y una homogeneización de la estructura social, con una relativa desaparición de los diferentes estatutos sociales, la sencillez de los vestidos y del comportamiento, el clima de fraternidad que rodea a todos, la presencia de manifestaciones festivas, etc.

El hecho del viajar es elemento esencial. Más allá de las correspondencias entre las pruebas iniciáticas y las dificultades, los riesgos de los largos itinerarios de los peregrinos, está la importancia de la presencia del cuerpo. El compromiso físico del peregrino es para él aún más impresionante, en el ámbito simbólico, que los símbolos visuales y auditivos que dominan las liturgias y ceremonias de las religiones estructuradas. El peregrino deviene él mismo un símbolo total, un símbolo de la totalidad.

Por tanto, la peregrinación significa un abandono temporal de la vida cotidiana para entrar en un nivel de experiencia más profunda y volver transformado a la estructura precedente.

#### 4

Desarrollemos ahora algo más el sentido de la peregrinación como «*communitas*».

Según ya hemos insinuado, es común a las peregrinaciones de las grandes religiones históricas concebir el camino peregrinante como el desplazamiento de un espacio y un tiempo profanos a un espacio y un tiempo sagrados. Ello implica un acercarse a las raíces de la propia religión y también a una experiencia o «*praegustatio*» del orden divino-espiritual.

A este acercarse a las raíces religiosas corresponde el alejarse de la vida social en la que se tiene un estatuto social institucionalizado y en donde se juega un cierto número de roles previstos y se pertenece a un determinado grupo social como v. gr. la familia, el barrio, el pueblo, el club, el sindicato, la asociación, la hermandad.

Ahora se va haciendo un tipo diferente de atmós-

fera social, en principio desprovista de los estatutos o atributos habituales del rol propio de cada persona. Por eso la peregrinación es vivida como una transición de la estructura a la «*communitas*».

Esta modalidad de relaciones nuevas aparece sobre todo en los relatos de los peregrinos. Aquí hay una convergencia en los peregrinos de todos los tiempos y lugares. En todas partes, la peregrinación tiende a una «*communitas*» universal vivida de una manera carismática. De ahí las reticencias que suele despertar. En realidad se trata de un rasgo populista, anarcoide, anticlerical, propio de toda «*communitas*» espontánea, poco estructurada. Las autoridades religiosas tienden a estructurar lo más posible la vida y las manifestaciones de ésta.

A pesar de todo, las manifestaciones de la «*communitas*» proliferan en la periferia, en las peregrinaciones espontáneas con el acuerdo de la autoridad central. Esto es posible, en el cristianismo, gracias a la doble polaridad de los grandes símbolos cristianos, polaridad que consiste, de una parte, en la unidad de la fe y la moral y, de otra parte, en la variedad múltiple de sus expresiones. Los opuestos coinciden con la estructura polar de los símbolos religiosos dominantes, a saber, con un polo la uniformidad teológica y con el otro la vasta gama de diversidades locales en los niveles hermenéuticos de significación.

La polaridad está aún más acentuada en las peregrinaciones marianas. En ella, la ortodoxia de una mariología oficial coexiste con la abundancia extraordinaria de variaciones locales.

Pero la abundancia y variedad de santuarios marianos tiene otras explicaciones. La principal es esta que recoge Turner en parte de la antropología y en parte de la teología actual: María es percibida por el pueblo revestida de un carácter taumatúrgico completamente femenino según el «*standard*» de las sociedades antiguas fuertemente patrilineales.

Es vista como compasiva, tierna, quizá un poco caprichosa, vulnerable por el sufrimiento, infinitamente maternal y misericordiosa, tendente más a afligirse y dolerse por los pecados del mundo que a castigarlos. Estas características son coherentes con la teoría antropológica, según la cual, en un

sistema patrilineal, la línea paterna es fuertemente jurídica, de autoridad y transmisión de propiedad, mientras que la línea materna es afectiva.

Si desde un punto de vista antropológico, el credo parece reflejar un sistema patrilineal, será natural que el pueblo mire a la Virgen como «el rostro femenino de Dios»<sup>5</sup>, como la expresión de la «communitas» en oposición a la ortodoxia estructural dominante.

## 5

Podemos ya resumir los análisis de nuestro antropólogo de la siguiente manera.

La peregrinación tiene algunos de los atributos de la «liminalidad» que caracterizan los ritos de transición. Entre ellos podemos enumerar:

- la liberación de las estructuras «mundanas»;
- la homogeneización de los estatutos;
- la simplificación y simplicidad o sencillez de las conductas, los vestidos, el estilo de vida, la «communitas»;
- la reflexión sobre el sentido de los valores fundamentales religioso-culturales;
- la proclamación ritualizada de las correspondencias entre los paradigmas religiosos y las experiencias humanas compartidas;
- la emergencia de la personalidad integral a partir de múltiples «personae»;
- el movimiento o desplazamiento a partir de un centro «mundano» hacia una periferia sagrada que, de un modo como repentino y pasajero, deviene central para el individuo, convirtiéndose en una especie de «axis mundi» de su fe;
- la individualidad afirmada frente al medio institucionalizado.

<sup>5</sup> Es una expresión de L. Boff en su obra *O rostro materno de Deus*. Petrópolis 1979.

## 6

Las conclusiones anteriores nos facilitan el paso a esta segunda parte de carácter pastoral.

Efectivamente, la mayoría de las características que aquí señala el antropólogo pueden fácilmente convertirse en *valores cristianos*; así, el sentido comunitario, la liberación de estructuras «mundanas», el sentido crítico frente a ellas, la desinstalación, la valoración de lo marginal y la marginalidad que recuerda al pobre y a Cristo que «muere fuera de la ciudad» (Heb 13, 12-13), el descubrimiento del camino signo del itinerario de fe, la vuelta a una sencillez evangélica...

Lo mismo podría decirse del santuario en cuanto distinguible de la peregrinación. Efectivamente, el santuario, por el emplazamiento que suele tener en medio de un paraje, es decir, de un paisaje, de una naturaleza llena de fuerza y de belleza, se convierte en una hierofanía, como es hierofanía ese emplazamiento donde se halla situado.

Bien esté sobre lo alto de una montaña o en lo profundo de un valle, a la orilla del mar sobre un acantilado o cerca de una fuente, un río..., recoge y concentra todo el mensaje sacramental que la naturaleza, como creación, encierra revelando a su creador. Ahí se hallan las huellas, el rastro de Dios, como dice san Juan de la Cruz, en los «logoi spermatikoi» de las cosas, según la expresión de san Justino<sup>6</sup>.

Si a eso añadimos las imágenes o las reliquias que cobija el santuario, tenemos un reforzamiento de este carácter revelante, icónico y hierofánico del santuario, que así puede transmitir la memoria de hechos continuadores, actualizadores de la historia salvífica («memoria passionis et resurrectionis»). La hierofanía ecológica deviene cristofanía, cristogénesis, en el sentido de Teilhard de Chardin.

Partiendo de estas experiencias humanas profundas que brotan de la peregrinación y el santua-

<sup>6</sup> Ver las citas registradas y comentadas en L. Maldonado, *Sacramentalidad evangélica*. Santander 1987, 19 y 103.

rio, se puede llegar al dintel de lo religioso y lo cristiano. Es verdad que aquí puede haber también un peligro de alienación (idolatría, superstición, magia, dualismo, escapismo espiritualista), como nos ha enseñado estos años últimos una teología crítica de la religión. Pero también puede ofrecerse una oportunidad única, una coyuntura singular de vivencia de la fe, como hasta la misma teología dialéctica ha reconocido <sup>7</sup>.

Así como la fe no destruye lo humano ni se opone a ello, sino que lo potencia y plenifica, del mismo modo no niega el substrato religioso del hombre, sino que lo purifica y eleva a un plano superior.

Otro apartado del análisis socio-religioso y cristiano, tanto del santuario como de la peregrinación, es el que nos recuerda su función identificadora.

Efectivamente, tanto el lugar sagrado que llamamos santuario como las acciones simbólicas realizadas en torno a él se convierten en signos de una identidad colectiva e individual. Aquí reencuentran todos unas raíces personales que les proporcionan la estabilidad, la solidez, la confianza, el equilibrio propios de unas señas de identidad necesarias para la madurez tanto psicológica como religioso-cristiana.

Especialmente hoy que vivimos en una sociedad móvil inestable, sacudida por múltiples y poderosas corrientes migratorias, es de vital trascendencia esta misión.

El hecho de mayor volumen es bien patente. Han surgido las grandes ciudades con sus vastos, extensos barrios suburbanos habitados por una población emigrante que proviene de zonas rurales. Frecuentemente, estas familias y personas inmigrantes no llegan a establecer contacto con las parroquias de sus nuevos «habitats»; unas veces, porque no es fácil hallarlas a causa de su emplazamiento demasiado distante, poco perceptible, o simplemente por su escasez y hasta inexistencia; otras veces, porque no se «encaja» con el tipo de pastoral

<sup>7</sup> P. Tillich, *Honneté et sens du sacré: Maison-Dieu* 96 (1968) 7-19.



que en ellas se lleva, muy diferente de la conocida en la parroquia de origen.

## 7

Muchas de estas familias acaban desconectándose de tales parroquias incluso en lo referente a la demanda de sacramentos. Entonces puede, suele suceder que se dirijan a sus parroquias de origen, a ciertos santuarios próximos a ellas para suplir ese vacío y reanudar su práctica religiosa. Así, pueden pedir allí no sólo la confesión, la comunión, el matrimonio, sino hasta el bautizo de sus hijos.

Es claro que en tales circunstancias puede surgir el hecho de las «pastorales paralelas»; es decir, que en una misma diócesis o región eclesiástica o país existan centros, comunidades, parroquias, iglesias con una pastoral sacramental de tipo crítico, restrictivo, evangelizador-catecumenal, y los santuarios con otra pastoral más «tolerante» o laxa, muy sacramentalista y poco evangelizadora.

Es evidente que aquí se impone la coordinación propia de una pastoral de conjunto a nivel, bien diocesano, bien regional, bien nacional.

Por otro lado, creo que cada vez más se van superando los extremismos de ciertas intransigencias parroquiales, de ciertas exigencias y selecciones a ultranza para permitir el acceso a la celebración de ciertos sacramentos, así como del sacramentalismo indiferenciado de ciertos santuarios.

Existen ya santuarios que organizan grupos de matrimonios, comunidades de casados que se reúnen periódicamente para profundizar la fe y el compromiso antes o después de haber celebrado en su templo el sacramento nupcial. Hay cada vez más personas que asisten a los santuarios y sus celebraciones con regularidad. Con ellas es muy posible un trabajo pastoral continuado.

Ciertamente, las visitas organizadas dentro del circuito de un viaje turístico tienen el carácter opuesto. Son siempre algo esporádico, pasajero, ocasional. La pastoral deberá tener en cuenta este tipo de visitantes que pide una acogida sensible a este paso fugaz y efímero, pero quizá inolvidable y trascendental.

## 8

Las palabras pronunciadas por Juan Pablo II en el santuario mejicano de Zapopán pueden servir como un buen marco globalizador de un programa pastoral de los santuarios.

Dice así el papa:

Será necesario cuidar con gran atención y celo pastoral los santuarios marianos mediante una liturgia apropiada y viva, mediante una predicación asidua y una catequesis sólida; también mediante la preocupación por el ministerio del sacramento de la penitencia y la depuración prudente de eventuales formas de religiosidad que presentan elementos menos adecuados. Hay que aprovechar estas ocasiones, acaso esporádicas, de encuentro con almas que no siempre son fieles a todo el programa de una vida cristiana, pero que acuden guiadas por una visión a veces incompleta de la fe, para tratar de conducir las al centro de toda piedad sólida, Cristo Jesús, Hijo de Dios, Salvador. De ese modo, la religiosidad popular seguirá perfeccionándose cuando sea necesario<sup>8</sup>.

Aquí se recogen las dos tareas principales de la pastoral.

*Primero*, la evangelización-catequesis; a través de la predicación bien preparada, adaptada; también, podría añadirse, a través de la acogida y la hospitalidad ejercidas con grupos juveniles, etc., y de la preparación para ciertos sacramentos.

*Segundo*, la liturgia viva, participada, festiva. Es la segunda gran tarea pastoral, y así lo recuerda el papa. Habría que subrayar el capítulo del canto litúrgico con su problemática propia.

Dentro de la pastoral litúrgica, el papa señala de modo particular todo el campo de la celebración de la penitencia (tanto en forma individual como en forma colectiva).

En este mismo apartado habría que añadir otra tarea propia del santuario: la de ser espacio de

<sup>8</sup> Homilias de Juan Pablo II en América. PPC, Madrid 1979, 106.



oración, foco contemplativo (bien mediante la Liturgia de las Horas, las Vigilias, etc., bien mediante el silencio en grupo o a solas... Recuérdese el ejemplo de Taizé).

En el texto del papa no se dice nada sobre la tercera gran tarea pastoral, a saber, la comunitaria, pero ya hemos apuntado algunas sugerencias. En la medida en que el santuario acoge grupos, les ayuda a tener reuniones de reflexión, de retiro y, sobre todo, en la medida en que él mismo por su acción pastoral suscita ciertas comunidades más estables a partir de determinadas experiencias, celebraciones y contactos, en esa medida está haciendo una aportación cualificada a la edificación de la Iglesia.

Hay un texto de Puebla muy sugerente para ilustrar la idea de base de lo anterior. Helo aquí:

Nuestro pueblo ama las peregrinaciones. En ellas, el cristiano sencillo celebra el gozo de sentirse inmerso en medio de una multitud de hermanos caminando juntos hacia el Dios que los espera. Tal gesto constituye un signo sacramental espléndido de la gran misión de la Iglesia, ofrecida por el Concilio Vaticano II: la familia de Dios concebida como pueblo de Dios peregrino a través de la historia que avanza hacia el Señor<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> *Documentos de Puebla*. PPC, Madrid 1979, 454, 232.

## Cofradías y hermandades

1

Una de las creaciones más sugestivas del catolicismo popular es la de las cofradías y hermandades; también una de las más polémicas por lo que se refiere tanto a sus orígenes como a la actualidad. Los orígenes son discutidos por los especialistas y la actualidad es debatida no porque esté cuestionada su existencia ni en crisis su desarrollo; por el contrario, están en proceso de espectacular expansión. La discusión gira en torno al sentido y orientación del nuevo crecimiento, así como a la valoración cristiana de él.

La cofradía es la mediación fundamental para otras realidades muy centrales del catolicismo popular, a saber, para la celebración de fiestas y para la veneración de Cristo, vírgenes, santos; más en concreto, para la cristalización y animación de las grandes devociones populares.

Por otro lado, la cofradía es el núcleo focalizador de toda una vida y un dinamismo comunitarios. Es un lugar de convivencia, sociabilidad, intercambio y reciprocidad.

Así, pues, no hay peligro de ponderar en demasía su importancia dentro del catolicismo popular. Ahora bien, para evitar toda idealización, conviene

empezar dirigiendo una mirada realista a los hechos. Ninguna ayuda mejor para ello que las aportaciones de la antropología cultural.

En una primera parte de este capítulo, me voy a limitar a exponer los resultados de los análisis de I. Moreno, uno de los antropólogos que más ha trabajado sobre esta cuestión<sup>1</sup>.

En una segunda parte, encuadraré estas ideas en el marco de la reflexión pastoral realizada muy recientemente por los obispos andaluces. Así creo que se completarán los datos de la primera parte que, a primera vista, pueden parecer unilaterales o parciales.

No se olvide que el antropólogo, como ya hemos repetido, analiza los fenómenos del catolicismo popular no como hechos religiosos, sino como realidades sociológicas; no tanto como expresión de una fe cuanto como signo de unas estructuras humanas. Es verdad que estas distinciones son algo artificiales y pueden llevar a un reduccionismo analítico, pero la división de trabajo es necesaria y legítima, pues en la realidad hay aspectos distintos dentro de un fenómeno complejo que justifican la distinción de puntos de vista. Lo que sí es deseable es que siempre haya al final una mirada interdisciplinar,

<sup>1</sup> Isidoro Moreno, *Cofradías y Hermandades andaluzas*. Sevilla 1985; Id., *Las cofradías sevillanas*, en José Sánchez Herrero (ed.), *Las Cofradías de Sevilla*. Sevilla 1985.

complejiva, que devuelva al conjunto su unidad igualmente real dentro de la complejidad.

## 2

I. Moreno destaca sobre todo la *relación* existente entre *fiesta* y *cofradía*. Hay, dice, una estrecha conexión entre fiestas y cofradías, y así como hay una gran diversidad de fiestas, así también hay una gran variedad de cofradías. Porque unas y otras se proyectan e influyen entre sí recíprocamente.

A su vez, añade, las fiestas son diversas porque

– o bien reflejan las diversas estructuras sociales; son una simbolización directa más o menos ritualizada, en contextos extracotidianos, tanto de la realidad social como de los valores dominantes;

– o bien constituyen una negación simbólica, por vía de sublimación exaltadora de los contrarios o de impugnación satírica, farsesca, burlesca, de esas mismas realidades sociales.

Pero es que además las fiestas son en gran parte expresión de los diversos grupos sociales que existen en un lugar determinado, de sus relaciones, sus tensiones, sus conflictos o de sus colaboraciones; todo en un nivel no directo, sino simbólico.

En muchas regiones, para entender bien las diferencias existentes entre las fiestas de unos pueblos, barrios y lugares respecto de otros, es muy conveniente profundizar en las diferencias que hay allí en el sistema de hermandades, reflejo precisamente de la diversidad de grupos sociales.

Y aquí avanza ya I. Moreno una distinción que puede resultar discutible si se la entiende de modo absoluto, pero que en determinados casos puede ser real. Distingue entre modelo consciente y modelo inconsciente de cofradía.

El modelo consciente es el que corresponde a una agrupación de hombres con una finalidad religiosa cultural, ejercida a través de un ciclo ceremonial anual.

El modelo inconsciente es el correspondiente a una agrupación de hombres con una finalidad ante todo asociativa. Lo religioso es adjetivo. Lo sustan-

tivo es el contexto asociativo en el que puede darse lo que llamamos sociabilidad y concretamente sociabilidad entre hombres.

La significación de la «casa de hombres» –para utilizar un término tradicional en la literatura antropológica– de las hermandades andaluzas es evidente (en Córdoba se llaman «cuarteles»). Puede establecerse también una analogía con las «peñas» del norte, con el «Männerbund» germánico, etc.

Las cofradías suponen una sociabilidad masculina con ocasiones ritualizadas de comensalismo exclusivamente entre varones<sup>2</sup>.

Estas asociaciones son frecuentemente signos de identificación de grupos sociales, muchos de cuyos miembros están totalmente desligados de lo religioso. Así, ciertas imágenes de Jesús o de María equivalen muchas veces a símbolos emblemáticos, totémicos, de barrios, pueblos, comarcas.

Creo puede añadirse un tercer modelo, que en cierto modo puede ser el más frecuente, a saber, el modelo mixto, y no tanto porque combine la consciente y la inconsciente, sino porque reúna la doble motivación.

Efectivamente, son muchas las personas que se hacen miembros de una cofradía por un motivo religioso y a la vez por un motivo de sociabilidad. Sucede aquí lo mismo que en muchas comunidades cristianas y también en los movimientos actuales de sectas protestantes. Sus miembros buscan participar de una vida religiosa y, a la vez, de una vivencia comunitaria.

Por otro lado, estos dos aspectos son casi inseparables dentro del cristianismo, ya que lo religioso consiste siempre en el «agape», es decir, en el amor fraterno.

## 3

Pero la aportación más interesante de Moreno es su intento de ofrecernos una *clasificación* de las cofradías con el fin de ordenar y esclarecer esa variedad de que ha hablado. Para ello utiliza varios

<sup>2</sup> Actualmente, con la entrada de la mujer en muchas cofradías, habrá que matizar estas afirmaciones.

tipos de criterios (tres básicamente) en orden a conseguir una tipología.

El primero se refiere a la forma de acceso a la cofradía. Esta forma de acceso depende primero del grado de apertura o de exclusivismo de la asociación. Según estos grados varíen, se pueden hacer las siguientes distinciones:

– *Hermandades abiertas*. Son aquellas a las que todo el que lo desee puede pertenecer siempre que sea aceptado por todos su solicitud de ingreso.

– *Hermandades cerradas*. Son aquellas cuyo número de socios es limitado. Las bajas, producidas por muerte, se cubren de forma muy reglamentada, generalmente heredando el hijo el lugar del padre o eligiéndose entre quienes aspiran a ello a las personas que han de ocupar los puestos de los desaparecidos.

– *Hermandades de adscripción automática*. Son aquellas a las que una persona pertenece en virtud de su filiación (v. gr. tener un oficio u ocupación) o por otra característica considerada como muy relevante.

La diferencia de este tercer tipo y del primero con el segundo, es decir, con las hermandades cerradas, radica en la limitación del número de asociados en ésta. Tal diferencia confiere a las hermandades cerradas un carácter tan exclusivista o restrictivo que no basta con poseer determinados requisitos o características socioculturales para pertenecer a ellas, sino que además ha de haber un puesto desocupado y ser admitido a él.

Todo lo contrario son las hermandades de adscripción automática. Pueden ser tan poco restrictivas, que se llegue al extremo de que pertenezcan a ella todos los habitantes de un lugar por el solo hecho de serlo. Ello hará que la hermandad se confunda con la propia comunidad local-vecinal. Más aún, si un individuo posee la característica indicada, ha de pertenecer obligatoriamente a la cofradía.

Ahora bien, aquí hay también un exclusivismo respecto de todos cuantos no poseen el requisito. Pero la cofradía es integradora de todos cuantos lo ostenten.

La pertenencia a las hermandades de tipo abier-

to (el 1.<sup>er</sup> tipo) es más fluida. Las altas y las bajas se suceden en el grueso de los integrantes de la asociación, aun cuando su núcleo activo pueda ser muy estático y la pertenencia a él menos libre de lo que indica el modelo consciente de sus componentes.

Las razones explícitas por las que se puede pertenecer a una hermandad abierta, en lugar de a otra del mismo tipo, pueden ser la tradición familiar, la amistad previa con algún miembro de ella, la residencia...

Notemos que un tipo de cofradía puede pasar a otro o no ser puro. Notemos también que el grado más alto de organización formal permanente se da en las hermandades abiertas. En cambio, en las hermandades de adscripción automática puede llegarse a la casi inexistencia práctica de aparato organizativo. Al no existir límites de separación entre los miembros que pertenecen a ella y el resto de la sociedad, nos encontramos, más que con una hermandad, con una comunidad cuya identidad colectiva descansa en la figura material de su Cristo o Virgen, y se expresa en la celebración anual correspondiente.

#### 4

Otro tipo de clasificación que elabora Moreno es el que se funda en el criterio de pertenencia social de los componentes de una hermandad. Variará su estructura según acoja a individuos de una misma categoría social (y tenga por tanto una homogeneidad social) o a personas de diferentes medios sociales (y posea por consiguiente una heterogeneidad social de carácter interclasista).

En el primer caso podemos hablar de integración horizontal; en el segundo, de integración vertical; es decir, de hermandades horizontales y de hermandades verticales.

Las *hermandades horizontales*, en lugares donde existen varias, reflejan de modo bastante preciso la segmentación y división social de la comunidad. Expresan sus conflictos, tensiones y rivalidades generalmente en un plano simbólico, aunque a veces puedan también manifestarse como enfrentamientos de clase a un nivel consciente.

Las *hermandades verticales*, por el contrario, no

reflejan la realidad social, sino que la niegan simbólicamente, ya que en cada una de ellas se integran personas pertenecientes a distintos estratos sociales.

Esta negación simbólica de la realidad social actúa en favor de la perduración de ésta, al integrar dentro de una misma organización a gentes con intereses de clase distintos, obstaculizando la aparición de la conciencia de clase e incluso de los conflictos entre ellos, o al menos rebajándolos de grado.

También aquí pienso que se puede hacer un comentario crítico. Es claro que ha habido y hay cofradías de este tipo último. Aparentando ofrecer una cierta fraternidad (de ahí viene la palabra cofradía), lo que están haciendo es todo lo contrario, a saber, hacer olvidar por unos breves espacios de tiempo la enemistad existente entre unas clases y otras. En realidad, lo que están consiguiendo es perpetuarla y, en definitiva, legitimarla y aun sacralizarla, pues ahora se añade el elemento religioso.

Sin embargo, creo que, en la situación actual de la sociedad y de la Iglesia, es posible que este tipo de cofradía tenga un mínimo de concientización social por medio de algunos de sus miembros o del clero, y poco a poco esa misma vida cofradera se convierta en un fermento crítico para esclarecer y combatir las diferencias sociales subsistentes en la vida cotidiano-social.

Este elemento «formativo» se va introduciendo en diversas hermandades y es de esperar se introduzca cada vez más, de modo que su convivencia, en vez de alienante, se convierta en el mejor elemento de desalienación.

Tenemos aquí una situación análoga a la que se da en múltiples asambleas eucarístico-dominicales igualmente interclasistas. En ellas, la palabra de Dios va paulatinamente creando una nueva conciencia entre los fieles. Algunos, a veces muchos, se van y no vuelven, pero otros aceptan la nueva mentalidad. De ese modo se ha producido la evolución de la Iglesia en los años posconciliares, una evolución en la que muchos no creían.

Hablemos, en fin, de un tercer criterio clasificatorio. Es el ecológico-cultural o el de los niveles de

integración socio-cultural. Efectivamente, una hermandad puede representar el medio por el que se expresa la identidad colectiva de

- un grupo social (gremio, clase, barrio, etnia...)
  - media comunidad
  - la totalidad de una comunidad
  - la totalidad de una comarca
  - la totalidad de una región entera.
- Tendremos así niveles de integración
- grupal
  - semicomunal
  - comunal
  - supracomunal.

## 5

Pone ahora Moreno algunos ejemplos combinando los tres criterios de clasificación.

El tipo de hermandad grupal-vertical-cerrada estaría representado por las hermandades gremiales del Antiguo Régimen, siglo XIX, porque la integración venía dada a nivel de grupo preciso, al ser vertical el correspondiente gremio. Las distintas categorías de éste, desde el maestro hasta el aprendiz, estaban integradas dentro de la organización de la hermandad, que no agrupaba por tanto a personas de un único estrato social, sino de diferentes estratos, los cuales realizaban una determinada actividad.

Eran además hermandad cerrada porque formaban parte de ella cuantos pertenecían al gremio y sólo ellos.

Otro tipo de hermandad grupal cerrada, pero no vertical, sino horizontal, eran las hermandades étnicas formadas por minorías segregadas, como los negros y los gitanos. Fue básicamente este modelo el que se trasladó a América, con lo que surgieron las hermandades de Indias, denominadas en la literatura antropológica «jerarquías cívico-religiosas». Siguen existiendo en numerosas comunidades indígenas de Latinoamérica. No fueron novedad, pues existían ya en Andalucía con negros antes del descubrimiento.

Sobre las cofradías surgidas hace ya varios siglos, opina Moreno que no siempre han mantenido una continuidad verdadera, sino sólo aparente, más bien formal. De hecho, han ido pasando de un tipo estructural a otro, aunque sus reglas hayan seguido siendo esencialmente las mismas, lo mismo que sus Cristos, sus vírgenes titulares, tallados muchos en el siglo XVII.

Lo que puede haber cambiado radicalmente es su significación profunda considerada desde el punto de vista sociológico. Así, en la crisis del Antiguo Régimen, en el siglo XIX, muchas hermandades pasaron de tener una base grupal referida a una actividad laboral, es decir, de ser hermandades gremiales, a tenerla territorial. De representar las formas de integración e incluso simbolización identificadora de gremios como los plateros, los curtidores, los cocheros... pasaron a representar la forma de integración y el símbolo de identificación de un barrio o sector concreto de la ciudad o de un determinado estrato social.

## 6

Una vez concluida esta parte clasificatoria, Isidoro Moreno vuelve a retomar el asunto de la fiesta para mostrar, de una manera concreta, gracias a los nuevos datos, la relación de las cofradías con ella. Sus propios estudios de campo le permiten mostrar la relación existente entre los *distintos tipos de fiestas y los distintos tipos de cofradía*.

Menciona el caso de Carrión de los Céspedes, pueblo del Aljarafe<sup>3</sup>. Hay allí dos hermandades semicomunales, verticales y de adscripción automática. Pues bien, en este pueblo, como en otros de Andalucía, se celebraba un tipo de fiesta en el que se expresaba la hostilidad que una parte del pueblo sentía respecto de la otra. Ha llegado incluso a suceder que, durante la celebración de cada una de las dos fiestas —a cargo cada una de cada hermandad—, gran cantidad de la gente del pueblo se marchaba para no estar presente en los festejos de la parte contrincante.

<sup>3</sup> Isidoro Moreno, *Propiedad, clases sociales y Hermandades en la Baja Andalucía*. Madrid 1972.

En varios pueblos de la comarca del Condado (Huelva), en la Palma (Sevilla), etc., ha habido años con «guerras de cohetes» y heridos en torno a «las cruces».

Este sistema dual de hermandades se halla muy extendido por esta región del Condado de Huelva.

Cuando funciona el principio de competitividad y reciprocidad, habrá una pugna directa que se reflejará, por ejemplo, en el aumento continuo de gastos para la fiesta (v. gr. para el mayor número posible de bandas de música, de estrenos de «pasos» o tronos, de cohetes, etc.), o para invitar a los forasteros como signo de poder económico. También puede plantearse la rivalidad en comprar coronas del mayor valor para la Virgen correspondiente, y así organizar grandes ceremonias de coronación.

A veces, la división en dos cofradías proviene de una adscripción que funciona matrilinealmente. Entonces los hijos en una familia (varones o hembras) pertenecen a la cofradía de la madre. Otras veces funciona la adscripción patrilineal y no faltan casos de adscripción cruzada (los varones pertenecen a la hermandad de la madre y las hembras a la del padre).

La adscripción matrilineal significa en el fondo que la identificación con la madre, tanto del varón como de la hembra, es muy fuerte. Predominan consiguientemente las actitudes, los valores femeninos.

Otro tipo de hermandades comunales dan lugar a otro tipo de fiesta. Así, cuando el nivel de identificación-integración que representa la cofradía es el de la comunidad toda, entonces la fiesta principal simbolizará al conjunto de la comunidad misma frente al mundo exterior. Simbolizará la distinción-división «nosotros-ellos». Concretamente, el día de la patrona, de la romería, etc., aparecerá del modo más palpable esa contraposición entre «hijos del pueblo» (vivan en él o hayan emigrado) y «forasteros».

En las fiestas organizadas por una hermandad patronal o relacionadas con ella se representa simbólicamente la comunidad en su conjunto. De ahí la oficialización que las caracteriza o las amenaza. Las instituciones políticas (ayuntamiento) y ecle-

siásticas (parroquia, cabildo) que pretenden presentarse a los ojos de los vecinos como representativas de todos ellos –si bien a menudo defienden intereses muy parciales, de sectores muy concretos– tienden a apropiarse de la celebración o al menos a hacerse sus protagonistas.

En cualquier caso, allí donde existe una fiesta patronal, como ocurre en la mayoría de los lugares, allí se aparcan durante ese tiempo las divisiones internas y se subraya la unión, la pertenencia a un universo social común. He aquí el gran valor humanizador y cristiano de estas fiestas, así como de su correspondiente cofradía, siempre que esa unión se entienda más como utopía a realizar que como tapadera de las divisiones existentes fuera de la fiesta.

Algo semejante sucede en los pueblos en los que, además de haber una hermandad comunal, existe también un sistema dual de hermandades semicomunales. Allí también, una vez al año, en la fiesta patronal, es decir, en determinados momentos perfectamente institucionalizados, la hostilidad entre las dos partes, entre las dos mitades que dividen verticalmente la estructura social, se deja entre paréntesis. Hay como un armisticio. Todos participan en la fiesta. Por una vez, la comunidad se afirma en cuanto tal sobreponiéndose a su división en dos segmentos o mitades.

En los sitios en los que el sistema dual es más estricto, no hay fiesta patronal. Son ciertamente excepciones a la norma general de que cada pueblo tenga una fiesta en la que se exprese simbólicamente como comunidad. Ninguna de las dos partes puede aceptar que el patrón del conjunto del pueblo sea otro que el titular de la hermandad propia. Por eso, en vez de una fiesta única, se dan dos fiestas separadas, una para cada mitad del pueblo.

## 7

Después de haber pasado revista a estos datos de carácter antropológico, consideremos ahora las cofradías desde un punto de vista teológico-pastoral. Veremos que las aportaciones de esta nueva perspectiva amplían la visión antropológica, unas veces profundizando en ella, otras veces matizándola, también cuestionándola o criticándola.

Para esta parte nos va a servir de guía la importante Carta pastoral de los obispos del sur de España titulada *Las Hermandades y Cofradías*, firmada en octubre de 1988 <sup>4</sup>.

En todo caso, la diferencia principal de este documento episcopal con un estudio antropológico es que el primero habla ante todo del deber ser, de lo que debe ser una cofradía, y el segundo de lo que es en realidad. Por eso se mueven en planos más bien diversos, aunque no siempre.

En su *primer apartado*, la carta habla de la finalidad de una cofradía o, mejor, de *las finalidades*, pues señala dos: *el culto y la acción apostólica* o apostolado. Curiosamente, es en este segundo fin en el que se detiene y explaya ampliamente, señal de que es el más olvidado.

El apostolado se entiende como un participar en la vida de la Iglesia.

No pueden pues las cofradías vivir al margen de la vida eclesial. Y eso se llega a entender en un sentido organizativo-jurídico, pues se dice: «Habrán de estar coordinadas con los organismos diocesanos correspondientes» (n. 7), y se citan los cánones 204-205 del nuevo *Código de Derecho Canónico*.

Luego se concretan algo más estas finalidades, pues se habla de vida litúrgica y caritativa, de dinamismo apostólico. Se ve que se busca un cierto compromiso en la polémica, sin duda existente no sólo en las cofradías sino en muchas comunidades cristianas, sobre la tensión culto-compromiso social o culto-profetismo.

Se dice:

Puesto que, aunque el fin principal de las hermandades / cofradías consiste en la promoción del culto público, ello no les exime, antes bien les exige la responsabilidad de asumir en su justa medida toda la acción general de la Iglesia, a la vista de las urgencias apostólicas que se presentan al pueblo de Dios en cada momento histórico (n. 9).

Inmediatamente después se especifica que un aspecto fundamental de este apostolado es la lucha social contra la injusticia en la región.

<sup>4</sup> *Las Hermandades y Cofradías*. Carta pastoral de los obispos del sur de España. PPC, Madrid 1988.

Desde el principio pues se quiere atajar el peligro de cualquier misticismo espiritualista o de cualquier liturgismo culturalista más propio de otras religiones que del cristianismo, pero entre líneas se percibe la resistencia de muchos que, insistiendo en el culto, se aferran a él (léase la procesión, el quinario, etc.) como pretexto escapista ante el riesgo y el sacrificio, muy peculiares del compromiso social.

El *segundo apartado* se ocupa de los *valores y carencias* de las cofradías hoy.

Se señala la fuerza y expansión de las cofradías, pero se reconoce que muchos de sus miembros se limitan al pago de la cuota reglamentaria y a la salida procesional un día al año (la «estación penitencial anual») (n. 11).

También se exige que los miembros sean creyentes con inquietud cristiana. De lo contrario, no deben ser admitidos en la cofradía. Pero no se pretende ser un grupo elitista (n. 12).

Se vuelve a insistir muy ampliamente en la praxis de la caridad y de la justicia, y se pide austeridad en los gastos de ornamentación (n. 13-15). Entre líneas vuelve a leerse, ante tanta insistencia, que aquí hay una deficiencia importante y, por tanto, una tensión fuerte entre los hermanos cofrades y los grupos más críticos y comprometidos de la Iglesia.

Pero para evitar toda politización, se pide a quienes ejerzan cargos públicos, se abstengan de participar en el ejercicio del gobierno de las hermandades (n. 16).

A propósito del culto a las imágenes, reconoce su valor, pero aconseja no olvidar esas otras «imágenes» que son los «signos de los tiempos» en la historia (n. 17).

Aquí la carta trae una lista de graves fallos de las cofradías por absolutizar en cierto modo el culto a la imagen y darle una prioridad total creyendo que con esto ya está cumplida la ley evangélica. He aquí esta lista:

– Desplazar las celebraciones litúrgicas, como la eucaristía.

– Dejarse llevar por rivalidades, fanatismos, vanaglorias, derroches económicos, excesos festivos,

emulaciones sentimentales que dan lugar a «piques» entre hermanos.

– Multiplicación innecesaria de nuevas hermandades (n. 19).

Se comenta luego la salida procesional y la estación de penitencia, elogiándose su gran valor catequético. Son, se dice, como una predicación en la calle. Pero se da a entender el fallo actual de que se anteponen éstas a las celebraciones del triduo sacro, de la eucaristía, cuando debía hacerse todo lo contrario. Y así se hacía en el pasado (n. 20-21; 25-26).

El problema real está en que a la liturgia del triduo asiste muchísima menos gente, incluso de los cofrades, que a las procesiones.

Se elogia la devoción mariana de los cofrades, pero se recuerda que María es la mujer del «Magnificat»; es decir, que cree en el Dios comprometido en liberar a los más pobres y oprimidos (n. 22-24).

Se habla a continuación de lo que es la verdadera conversión cristiana como cambio de mentalidad y comportamiento en la vida, de su dimensión interior y ética; de cómo los actos penitenciales de la cofradía, las manifestaciones de penitencia pública reglamentaria deben ser un reflejo de esa conversión radial. Se añade en forma crítica:

No en todos los casos ocurre así. Se dan motivos, a veces, para poder pensar que el sentido auténtico de algunos actos penitenciales escapa a la mayoría de los que contemplan nuestras procesiones porque sólo perciben ciertos aspectos de carácter cultural o folklórico a causa de los comportamientos de algunos penitentes, poco en consonancia con lo que en principio se pretende (n. 27-29).

El sentido de penitencia debe tener su fundamento en el recuerdo del amor que Jesús nos muestra muriendo en la cruz por todos como servidor de todos.

Pero, tras este recuerdo de la muerte de Cristo, se pasa inmediatamente a hablar de su resurrección como la verdadera culminación de la fe cristiana. Es sabido que se ha reprochado en general a la celebración popular española de la semana santa el que ignora prácticamente la resurrección. Se nota



la preocupación de la carta ante este problema grave. Por eso le dedica un largo párrafo en el que se dice:

Pero no hay muerte del Señor sin resurrección. La pasión y muerte del Señor no está completa sin la resurrección. La dramatización y contemplación de la pasión del Señor sólo encuentran su pleno sentido cuando se viven desde el gozo de la resurrección. Al que murió en la cruz por nuestros pecados, Dios lo resucitó y lo ha constituido para siempre Señor y Mesías; exaltado a la diestra de Dios, ha enviado el Espíritu prometido por el Padre. El Espíritu Santo habita ya en la Iglesia y en los corazones de los fieles como en un templo y ora y da testimonio en nosotros de la adopción de hijos.

La muerte ha sido definitivamente vencida por la vida. Si no creyéramos y celebráramos la resurrección del Señor, que es la garantía de nuestra propia resurrección, serían falsas nuestra predicación y nuestra fe.

Por consiguiente, no puede haber semana santa sin celebración de la resurrección. El domingo de pascua de resurrección da sentido a cuanto recordamos en los días anteriores. Toda celebración cristiana es celebración de la resurrección del Señor. Las salidas procesionales de semana santa se viven con mucho mayor sentido si se participa, como hemos visto, activa y conscientemente en los oficios litúrgicos del triduo pascual. La liturgia tiene siempre presente la perspectiva pascual de toda la obra de la salvación. La vigilia pascual es la verdadera culminación de toda la semana santa y debe ayudar a que manifestemos en las procesiones lo que queremos vivir en la liturgia y en la realidad de cada día. Por esto es muy importante que cada hermandad / cofradía ofrezca a sus miembros cauces concretos para que puedan participar en los oficios del triduo pascual. Así, la liturgia y las procesiones podrán recuperar la unidad que primitivamente tuvieron, y se vivirá más fuertemente el sentido cristiano que encierra para todos los creyentes la verdad de que el crucificado murió, pero ha resucitado (n. 30).

Se concluye este segundo apartado con una referencia muy breve al arte religioso de las tallas de los Cristos y Vírgenes, de la orfebrería, los bordados, candelería, cera, túnicas, mantos, canastillas,

etc., que constituyen el patrimonio de las cofradías, y a su deber de velar por él (n. 31). También al final se alude a un problema de gran actualidad: el intento de ciertos grupos por hacer suyas las celebraciones de las cofradías, o al menos sacar partido de ellas y alejarlas de la Iglesia pretextando que son realidades meramente culturales.

Sobre esta cuestión delicada y a la vez importante, pues se plantea el asunto del sentido cultural de las cofradías, se dice muy ponderadamente:

Hay que dejar bien sentado que el hecho de que las celebraciones populares católicas contengan otras dimensiones complementarias de las religiosas, no justifica el que otros grupos ciudadanos o las autoridades públicas las fomenten únicamente desde la perspectiva cultural, sin tener en cuenta la experiencia espiritual, las creencias religiosas, las exigencias morales y la comunión eclesial que tales celebraciones comportan en la vida del pueblo cristiano. Si no se profesa la fe cristiana, difícilmente se pueden comprender estas expresiones religiosas de nuestro pueblo, y mucho menos la participación y el hecho de asociarse para promoverlas y celebrarlas (n. 34).

## 8

El tercer apartado tiene como título *Un camino de renovación*. Es una perspectiva de futuro la que aquí abre la carta apoyándose en los criterios expuestos en la parte anterior. La evangelización, la misión son tareas fundamentales de Iglesia que las cofradías, como comunidades eclesiales que deben ser, han de asumir. Especialmente los hermanos mayores y todos los miembros de las juntas de gobierno han de ser testigos de vida cristiana y apostólica.

Todos los hermanos deben leer y meditar la Escritura, celebrar la eucaristía el día del Señor, renovar la propia catequización y ser catequizadores en la Iglesia (n. 35-38).

Se insiste luego en la comunión eclesial. He aquí un punto delicado, quizá el más llamativo para los que desde fuera se acercan al mundo de las cofradías.

Es fácil descubrir que el clero de las diócesis se

halla dividido ante el hecho cofradiero. «Grosso modo» se puede decir que hay un sector en contra (el grupo más progresista) y otro a favor. Además, estas actitudes favorables o desfavorables se hallan impregnadas de una fuerte carga afectiva. Parecen irreconciliables frecuentemente. Los críticos se muestran muy escépticos respecto de la posibilidad de evolución de las cofradías. Dan por supuesto que su elemento tradicional-cultural-familiar las sobrecarga de tal emotividad y apegamiento autoidentificador que crea una especie de incapacidad evolutiva, como una antivacuna contra ciertas tendencias posconciliares.

Otros, por ejemplo los párrocos, tienen conflictos por la presencia de los «pasos» y las horas de salida o entrada que perturban el desarrollo normal de la liturgia del triduo sacro.

De resultas de todo esto, las cofradías se van buscando sus propias capillas independientes, alejándose de las parroquias o iglesias conventuales. Así se consuma la separación y se produce la impresión de Iglesias paralelas.

Los defensores de las cofradías usan un argumento de importancia. Las cofradías, dicen, son auténticos movimientos laicales, de los más antiguos, que no aceptan intromisiones clericalistas, especialmente en lo económico. También piensan que, a través de un contacto prolongado con sacerdotes abiertos, pacientes, humildes, es posible la evolución.

Ante esta difícil situación, la carta ofrece, serena y ponderada, estos criterios:

La comunión con la Iglesia nos es necesaria para la salvación... Es preciso que caigamos en la cuenta de la naturaleza esencialmente eclesial de nuestra fe personal, desarrollando el conocimiento y la estima de la Iglesia como fuente y matriz permanente de la fe. En ella y por ella la recibimos... El compromiso cristiano de los miembros de las hermandades / cofradías no se reduce al limitado círculo de estas asocia-

ciones. Como miembros de un movimiento cristiano, han de sentirse en comunión con las otras asociaciones y movimientos apostólicos de la Iglesia diocesana. Téngase en cuenta que las asociaciones y movimientos apostólicos pueden degenerar o empobrecer su vitalidad cristiana, espiritual y apostólica, si se cierran sobre sí mismos sustituyendo el magisterio y la amplitud de la Iglesia universal por las tradiciones, las ideologías y hasta los intereses meramente humanos.

Por la misma razón, las hermandades / cofradías han de vivir su comunión orgánica con las parroquias a las que pertenecen. Les incumbe colaborar con el párroco y los demás sacerdotes en la vida litúrgica, sobre todo en la preparación del triduo pascual, y en otras tareas apostólicas o catequísticas. Todo esto justifica la presencia de los hermanos / cofrades en los consejos parroquiales de pastoral (n. 39-41).

Se insiste mucho en la importancia de los «directores espirituales» como vínculos importantes de esta comunión eclesial.

Un último *apartado*, el *cuarto*, se dedica a los *santuarios* y *ermitas* a partir de su popularidad creciente.

Se reconoce su valor como lugares para reencontrar la identidad perdida o amenazada a causa de la obligada emigración a zonas con distinta tradición cultural; también como sitios de reencuentro con la naturaleza (n. 52).

Recomienda la carta se procure crear en ellos zonas de silencio frente al bullicio festivo, profundizar el sentido cristiano de las celebraciones litúrgicas, evitar la ostentación... (n. 49-53).

Se destaca el valor evangélico del peregrinar como desinstalación y vivencia del camino (n. 54).

La carta concluye con una exhortación a la sencillez y humildad, así como a la superación de cualquier rivalidad, enemistad y afán de protagonismo (n. 57).

## 9

# Los sacramentos «populares»

1

**E**s frecuente decir que, dentro del septenario sacramental de la Iglesia, es decir, dentro de los siete sacramentos católicos, hay unos claramente populares y otros que no lo son tanto. Especialmente destacan por su «popularidad» el bautismo, la primera comunión, el matrimonio y las exequias o los funerales (entierro por la Iglesia, misa de difuntos...). Quiere decirse que en los ambientes populares y, en general, entre el llamado pueblo cristiano o católico, todos, casi todos piden estos sacramentos cuando llega su momento.

Otra cuestión es la de *interpretar las motivaciones*, actitudes, razones de esta demanda. Aquí no ya la división de opiniones, sino la dispersión de las posturas, es grande. Sin embargo, dentro del amplio abanico de los juicios de los pastores y pastoralistas, se reiteran las siguientes valoraciones: en la petición de estos sacramentos predomina la inercia de la tradición, la presión familiar-social, un sentimiento medio religioso, medio supersticioso, una actitud cuasipagana precristiana de realizar unos

«ritos de transición», una ausencia de fe consciente, comprometida <sup>1</sup>.

Desde estas valoraciones, es fácil el paso a una conclusión práxica, la de optar por una mayor exigencia de requisitos para conceder los sacramentos; concretamente, el pedir una preparación larga que suponga una iniciación cuasicatecumenal destinada a reavivar la fe, de modo que el sacramento vuelva a ser un «signo de fe», según la fórmula usada por los Padres.

Una postura más irénica que, por un lado, recoge esta dimensión antropológica-religiosa de las actitudes populares en la praxis sacramental y, por otro, cree reconocer un sentido cristiano íntimamente vinculado a ese sentido humano, es la que representa Pannet en su obra ya clásica sobre el catolicismo popular <sup>2</sup>.

En la actualidad, las posturas entre los pastores y los pastoralistas se van acercando, y se están superando los antagonismos o radicalismos. Se reconoce cada vez más la complejidad de la situación,

<sup>1</sup> En esta línea puede verse el libro de J. M. Castillo,  *Símbolos de libertad*. Salamanca <sup>3</sup> 1981.

<sup>2</sup> Ver R. Pannet,  *El catolicismo popular*. Madrid 1976.

concretamente dentro del catolicismo popular, aunque no se cede en reiterar la necesidad de la reiniciación o reevangelización presacramental.

Muy recientemente, la revista «Pastoral Misionera» ha publicado un número monográfico sobre la parroquia, en el cual se trata ampliamente la cuestión de la pastoral sacramental<sup>3</sup>. Recoge una serie de *testimonios* de distintos párrocos y equipos parroquiales (compuestos por sacerdotes y laicos), los cuales sorprenden por su ponderación y mesura; mejor, por su sensibilidad ante esta complejidad del fenómeno a que acabamos de aludir. Todos provienen de barrios populares de grandes urbes como Madrid, Barcelona, Valencia, Bilbao...

Me parece interesante reflejar y aun reproducir las opiniones y enfoques que estos equipos pastorales tienen de este problema de la pastoral sacramental.

Dice el primer equipo:

Nos constaba ya de antemano que en el barrio había personas que, si bien se reconocían cristianas, sobre todo en algunos momentos de la vida, no tenían costumbre de participar ordinariamente en la eucaristía y, en cambio, acudían a la iglesia particularmente en las circunstancias del nacimiento de un hijo, de la primera comunión, de la boda, de los enfermos y de la muerte.

No desconocíamos que aquellas costumbres religiosas de una parte muy notable de los vecinos eran muchas veces unas prácticas rutinarias. Tampoco ignorábamos, por otro lado, que en aquellas costumbres buscaban apoyo algunos que añoraban un pasado en el cual todo el pueblo estaba sujeto a las leyes eclesásticas y el Estado católico contribuía a mantener el poder de la Iglesia.

Sin embargo, nosotros nunca nos creímos autorizados para menospreciar los sentimientos que se manifestaban en aquellas costumbres. Al contrario, pensamos que no había motivo para resistirnos a prestar a aquellos vecinos nuestras formas sacramentales de rezar en dichas circunstancias. Si aquellos vecinos se ponían a rezar como lo hace la comunidad cristiana, sería fácil anunciarles la fe comunitaria que se expre-

sa en las lecturas, las oraciones y los símbolos de las celebraciones sacramentales.

Nuestro propósito firme desde el principio fue el total respeto por la experiencia religiosa y por las formas de expresión de la religiosidad de cada uno. Pero también fue el de no fomentar un tipo de experiencia religiosa que no pudiéramos compartir a fondo. Así, nos propusimos dar importancia a... la experiencia real y diaria de cada uno... a la vida de Jesús... a las celebraciones sacramentales... como ocasiones de oración en que la experiencia vivida por los participantes se refiere con fe y esperanza a la vida de Jesús.

Un segundo equipo dice:

¡Cuántas tensiones y discusiones ha generado entre nosotros el asunto de la petición de sacramentos por parte de la gente habitualmente no practicante, por la evidente distancia entre fe evangélica y práctica sacramental teñida de influjos sociales! Aun hoy no tenemos resueltas estas contradicciones, pero tratamos de dar sentido a nuestro proceso.

Los padres que nos responden que quieren bautizar a su hijo porque a ellos también les bautizaron... nos dejan insatisfechos con su respuesta... Y sin embargo pueden querer expresar cosas muy profundas a nivel de necesidad de ritos de identificación colectiva con sus orígenes, con esas otras dimensiones más profundas y trascendentes de la existencia humana...

Las primeras comuniones, que nos dan tantos quebraderos de cabeza por sus implicaciones sociológicas y consumistas, conllevan a la vez unos aspectos enormemente positivos. Son ocasión de encuentro familiar en una sociedad en que las familias viven distantes... Para muchas familias significa la oportunidad de topar nuevamente con la fe o con la Iglesia... ¡Cuántos de nuestros catequistas proceden de ese momento...! Para otros padres... supone reavivar rescoldos de fe medio apagados, remover dimensiones profundas semidormidas...

El representante de un tercer equipo comenta:

Soy consciente de la problemática en torno a los sacramentos que tanto nos hace sufrir... a los responsables de la parroquia.

A pesar de todo, estoy convencido de que las cele-

<sup>3</sup> Pastoral Misionera 159 (1988). El número se titula *La Parroquia en la encrucijada*. Ver p. 32-33, 38-39, 88-89, 96-98.

braciones de los sacramentos tienen unos elementos que los pueden convertir en momentos intensos de experiencia cristiana, y por tanto en momentos educadores de la fe de los participantes: la reunión de un grupo de gente que vive una situación o un hecho significativo para su vida y que, por lo menos una buena parte, es capaz de rezar, si se le ayuda, a partir de esta vivencia; la proclamación de la palabra de Dios que ayuda a descubrir aquello que él quiere para los reunidos: su designio de salvación; la captación de que Dios comunica su amor y su vida... por medio de la acción simbólica; la acción de gracias por la vida, el amor, el perdón; la expresión de gozo o de preocupación por el hecho vivido. Todo puede contribuir a hacer posible la experiencia religiosa fundamental de encuentro con Cristo...

En los sacramentos se da una unidad profunda entre la salvación ofrecida por Jesucristo y la vida de las personas, y por eso son momentos privilegiados para entender y vivir la fe como don de Dios y respuesta del hombre... El inicio de la vida de un niño, el compromiso de amor entre un chico y una chica... son situaciones humanas sacramentales en que no es difícil llegar a descubrir y a vivir la presencia de Cristo que se da y al mismo tiempo invita a seguirlo.

## 2

Pero deseo ahora ver la misma cuestión desde un ángulo de mayor profundización e interpretarla con criterios también diferentes o más hondos dentro de los comentarios pastorales habituales. Para ello he de referirme al notable estudio publicado por E. Ruggieri en *Concilium* sobre el catolicismo popular del sur de Italia, considerado en varios de sus aspectos, pero centrado en el de la praxis sacramental<sup>4</sup>.

Creo que sus análisis son aplicables a otros países del sur de Europa. Lo original de este ensayo es que, partiendo de presupuestos absolutamente evangélico-cristianos, se desarrolla todo él en torno a un «apriori» y «prejuicio» favorables (un «parti pris») a favor del pueblo. Por el contrario, la que queda sentada en el banquillo de los acusados es la

<sup>4</sup> E. Ruggieri, *La fe popular entre estrategia eclesiástica y necesidad religiosa*: *Concilium* 206 (1986) 115-125.



Iglesia institucional o la Iglesia oficial en cuanto no se ha encarnado, no se encarna auténticamente en la vida y cultura del pueblo. Se hace una requisitoria seria, porque el estudio se remonta a los siglos antiguos de un pasado atormentado, oscuro, poco esclarecido.

Parece que las tornas se han cambiado. No es el pueblo el que es criticado por su falta de fe, sino los representantes o ministros eclesiásticos por su carencia de sentido evangélico.

Comienza el ensayo con esta afirmación definitiva: la religiosidad popular es tan sólo un signo para que la Iglesia tenga el valor de cambiar radicalmente su propia postura ante el pueblo. La Iglesia tiene una voluntad de adaptación, pero carece de una auténtica y efectiva disponibilidad para dejarse interrogar. El problema decisivo del catolicismo popular es que lleva, debe llevar a abandonar definitivamente una mentalidad de conquista.

Entrando ya directamente en la cuestión sacramental, se hace esta segunda afirmación: el pueblo no siente el bautismo, la celebración del matrimonio y el entierro como hechos ajenos, menos «propios» que sus devociones o los ritos de semana santa. Estas celebraciones sacramentales constituyen el lugar principal en que expresar el sentido religioso de su existencia.

El apego del pueblo a estas celebraciones no puede explicarse superficialmente como simple recurso a la obligación de recibir ciertos sacramentos. Junto a la «coacción» eclesiástica y social, que algunos diagnostican, es decir, la posible introyección operada en el pueblo por siglos de cristianismo oficial, Ruggieri cree detectar en ese mismo pueblo la convicción más profunda de una dignidad cristiana de la existencia.

Y esta convicción, añade, se vive independientemente de la mediación eclesiástica, y a menudo en conflicto con ella. La mediación clerical se «tolera» más que se acepta. Y el lugar de confrontación entre Iglesia oficial y catolicismo popular no está hoy fuera de la liturgia de la misma Iglesia. Ahí es donde se sitúa la confrontación y donde están planteados problemas de gran alcance.

Pone el ejemplo del catolicismo popular del pueblo siciliano en cuanto profundamente determina-

do por la memoria histórica del cristianismo. En el centro de este catolicismo se halla la figura del Cristo que sufre o, mejor, del Cristo muerto. Precisamente en torno al Cristo bajado de la cruz y acompañado al sepulcro por su madre dolorosa, ha creado este catolicismo sus simbolizaciones más densas. En ellas se manifiesta como contenido central de tal catolicismo esa dignidad antes aludida que es la dignidad cristiana de la muerte del hombre y del sufrimiento de la mujer.

En otros términos, la muerte y el dolor revisten una dignidad no instrumental que sólo puede ser contemplada y que se acompaña en silencio.

El autor matiza y reconoce que es preciso hablar con cautela de una forma auténtica de fe cristiana. Propiamente se trata de una concentración de la fe misma en algunos aspectos de la memoria histórica del cristianismo, en los que se hace casi obsesivo el tema de la muerte.

Antes, por ejemplo, el sábado santo estas gentes no iban a la misa de la mañana, pero aguardaban junto a las tumbas de los muertos el toque de las campanas de pascua como anuncio de esperanza.

¿Cómo definir esta fe popular?

Podría decirse que el núcleo de esta fe popular consiste en una especie de identificación entre el sufrimiento y la muerte histórica de Cristo por un lado, y la experiencia actual del sufrimiento y la muerte del hombre, por otro lado.

A través de esta identificación, la experiencia humana adquiere dignidad y sentido. Alcanza esa dignidad que, como se puede ir viendo, es el eje de la interpretación de nuestro autor. Entonces se hace posible vivir esa experiencia concreta sin sucumbir bajo su peso. Se puede mantenerla abierta a un futuro que no se ve, pero que tampoco se niega.

También reconoce este ensayo que otros aspectos de la existencia, como el gozo o la victoria, se quedan en un estadio todavía pagano, dionisiaco, sin llegar al encuentro de esa vivencia humana con el cristianismo.

La fe popular se traduce así en un sentido confuso de la profundidad de la existencia, sobre todo

cuando se abre de par en par al abismo de la nada. En este sentido confuso de la profundidad y la dignidad de la existencia es pues difícil distinguir entre la apertura al misterio y la aceptación del destino, entre la esperanza y la concreción de la derrota histórica (¿fatalismo?).

Pero, en todo caso, la memoria del dolor humano va indisolublemente unida a la de la pasión cristiana, para desembocar en un silencio y en una expectativa cuyo futuro es indeterminado y está en suspenso.

No se trata, por tanto, de una fe pura y purificada, sino de una forma histórica concreta del deseo y la memoria humana abierta a múltiples posibilidades.

Pues bien, prosigue razonando nuestro autor, la Iglesia, en su praxis pastoral de cada día, se encuentra con esta fe, en nombre de la cual la casi totalidad de la gente del sur sigue pidiendo el bautismo y, en medida menor, la celebración cristiana del matrimonio y el entierro. La petición de estas celebraciones no responde tanto a una catequesis eclesial cuanto a la exigencia de confirmar y fundamentar la propia memoria histórica.

Ahí es donde tiene lugar la *confrontación entre la fe popular*, forma histórica de la necesidad religiosa, y la *pastoral oficial* de la Iglesia. Y tal confrontación se da hoy en muchas parroquias, precisamente porque en su pastoral, por ejemplo en su catequesis, ignoran estos motivos reales de la demanda del sacramento a que estamos aludiendo.

Lo que determina los contenidos de esa catequesis oficial es la necesidad de explicar el significado teológico del sacramento (conversión, incorporación a la comunidad, unión con Cristo, etc.). Y sólo una reducida minoría acepta y recibe esta catequesis. Para la mayoría es algo impuesto por el clero.

Ruggieri describe muy bien la situación de perplejidad y aun desgarramiento de los agentes pastorales más sensibles y atentos. Se muestran preocu-

pados por dos hechos. Por un lado, son conscientes de la mezcla de autenticidad y ambigüedad de una memoria histórica que ellos no se sienten capaces de rechazar ni aceptar sin más. Pero, por otro lado, se ven atenazados por el carácter abstracto de la catequesis oficial. Su lenguaje es ajeno al lenguaje corriente, resulta inexpresivo. Equivale a una jerga extraña formulada desde exigencias de continuidad teológica, desvinculada de la experiencia del dolor.

La celebración del sacramento falla también en su doble aspecto de celebración religiosa de la familia en todas sus relaciones más entrañables y como sello religioso-social tanto de sus fatigas como de sus expectativas. Entonces ese sello se lo procuran los grupos por sí mismos, aunque sea «arropándolo» en una celebración ritual de Iglesia. Luego, fuera de él, en un sitio diverso, en forma de banquete, tendrá lugar una más significativa celebración de los afectos y vínculos del grupo familiar.

Por tanto, dictamina nuestro autor, no tiene lugar el encuentro de un sujeto histórico en el plano concreto de su memoria, su sufrimiento, sus alegrías, con una comunidad creyente que ve en ese sujeto un hermano, conciudadano de la ciudad de los santos, participe de una misma esperanza.

Por el contrario, lo que ha acaecido ha sido el rito de una incomunicación sustancial, de un desencuentro, entre una Iglesia que intenta ciertamente renovar sus gestos, su lenguaje, pero dentro de su propio universo mental, y una cultura cada vez más a la deriva, prisionera de nuevos lenguajes, destinada a un progresivo vaciamiento en favor de los lenguajes y cultura actualmente hegemónicos.

¿Cómo pronosticar el futuro de este catolicismo popular? Según nuestro autor, ese futuro se halla vinculado al destino de una cultura cada vez más periférica y sujeta a las invasiones de culturas más fuertes. El medio cultural de occidente se hace cada vez más monolítico. Y los sujetos históricos a que venimos aludiendo, las gentes del pueblo, están a punto de sufrir el enésimo y más radical secuestro de su historia (superior al de los romanos, los «bárbaros», los árabes...). El problema es lograr un futuro para la sustancia de esta fe popular, sabiduría acumulada en una historia de derrotas y sufrimientos.

Lo que hasta aquí ha intentado determinar el trabajo que estamos resumiendo ha sido la *esencia de esa fe popular* históricamente vinculada a la fe cristiana en una determinada experiencia de muerte y sufrimiento como inevitable misterio de la existencia, un misterio que no se puede racionalizar, trivializar ni reabsorber en una justificación ideológica, sino que debe mantenerse intacto en la memoria colectiva.

De ahora en adelante, *¿cómo podría la Iglesia contribuir a esa obra histórica?*

En primer lugar, no desempolvando lenguajes teológicos abstractos, sino a través de una presencia hecha de pobreza y libertad cristianas.

En segundo lugar, eliminando lo que impide la efectiva comprensión de las preguntas que plantea la fe popular, a saber, esa pantalla formada por el lastre histórico de fórmulas y gestos estereotipados, fosilizados. Son como un muro que tiende a separar la vida y la cultura de la experiencia corriente.

Ruggieri expone esta tarea de futuro más positivamente en los siguientes términos. La Iglesia debe sintonizar con el deseo y el sufrimiento de quienes llaman a su puerta. Debe participar en el drama cotidiano de los hombres y mujeres del pueblo, compartir sus cargas comunes, los dolores y gozos de todos, acoger así a cada sujeto histórico, sentarse a la mesa de cada uno. Esa sería la praxis de santidad.

La Iglesia debe, en fin, elaborar, por un lado, una catequesis que, en la extraña situación del cristianismo sociológico, sea un anuncio fuerte, una evangelización de los pobres de la tierra; y, por otro, debe preparar celebraciones en que se despose la memoria cristiana con la memoria humana del sufrimiento.

Haciendo un último resumen de toda esta segunda parte de nuestro capítulo y del trabajo en ella expuesto, podemos decir que trata todo él de establecer una relación entre la fe cristiana y dos o tres categorías fundamentales que analiza como rasgos característicos del pueblo concreto, a saber: el sentido de dignidad humana, la memoria histórica o memoria colectiva, la experiencia de muerte y sufrimiento, la existencia concreta. Son categorías que ayudan sin duda a un esclarecimiento y una profundización de esta cuestión tan compleja de la praxis sacramental en los medios populares. Por lo mismo, permiten un nuevo avance en la manera de actuar ante ella.

Habría que conectar más directamente con la teología actual cuando habla de la «memoria passionis et resurrectionis» de Jesús. Aquí está la mejor categoría mediadora con una teología del pueblo. La teología narrativa de Metz, que desarrolla este sentido de la anámnesis sacramental como «memoria peligrosa y subversiva», así como la teología de la liberación, pueden ser dos apoyos importantes para esta orientación.



## 10

# La fiesta popular y el hieratismo sacramental

1

**E**s un hecho que la celebración de los ritos sacramentales reviste, ha revestido con frecuencia, un *patente hieratismo*. ¿Por qué? ¿Y por qué un proceso así de hieratización es un sesgamiento deformante, más aún, aberrante?

Antes de entrar en explicaciones históricas, teológicas o pastorales, traeré a colación un pasaje de Ortega y Gasset, tomado de su obra *El tema de nuestro tiempo* (1923). En él se nos ofrece, desde una filosofía o antropología de la cultura, una sugestiva interpretación de lo que es la hieratización. Considera pues nuestra cuestión, ante todo, como un fenómeno, un hecho cultural.

Dice así:

La cultura nace del fondo viviente del sujeto y es, como he dicho con deliberada reiteración, vida «sensu stricto», espontaneidad, «subjetividad».

Poco a poco, la ciencia, la ética, el arte, la fe religiosa, la norma jurídica se van desprendiendo del

sujeto y adquiriendo consistencia propia, valor independiente, prestigio, autoridad. Llega un momento en que la vida misma que crea todo eso se inclina ante ello, se rinde ante su obra y se pone a su servicio. La cultura se ha objetivado, se ha contrapuesto a la subjetividad que la engendró.

Ob-jeto, «ob-jectum», «Gegenstand», significan eso: lo contra-puesto, lo que por sí mismo se afirma y opone al sujeto como su ley, su regla, su gobierno. En este punto celebra la cultura su sazón mejor.

Pero esa contraposición a la vida, esa su distancia al sujeto, tiene que mantenerse dentro de ciertos límites. La cultura sólo pervive mientras sigue recibiendo constante flujo vital de los sujetos.

Cuando esta transfusión se interrumpe, y la cultura se aleja, no tarda en secarse y *hieratizarse*.

Tiene pues la cultura una hora de nacimiento —su hora lírica— y tiene una hora de anquilosamiento —su *hora hierática*—.

Hay una cultura germinal y una cultura ya hecha. En las épocas de reforma como la nuestra, es preciso desconfiar de la cultura ya hecha y fomentar la cultura emergente; o, lo que es lo mismo, quedan en suspenso los imperativos culturales y cobran inminencia

los vitales. Contra cultura, lealtad, espontaneidad, vitalidad <sup>1</sup>.

Se nos dice pues que la hieratización es el resultado de un proceso de estiaje o desecación, por el cual un producto, una creación cultural, se vacía de espontaneidad, flujo vital, contenido personal (subjetividad).

Concluye Ortega este capítulo con unas palabras de Nietzsche que suenan a proféticas:

Todo lo que hoy llamamos cultura, educación, civilización, tendrá que comparecer un día ante el juez infalible Diónysos.

Nos resultan proféticas estas palabras, porque una de las teologías o corrientes teológicas más en boga hoy dentro del ámbito de la sacramentología y la liturgia es la llamada teología festiva o dionisiaca <sup>2</sup>. Y ella estudia con especial interés el problema que nos ocupa, a saber, mostrar, evidenciar que la celebración cristiana es una fiesta y, por tanto, debe revestir todas las notas, características, de lo festivo. Entre ellas no figura desde luego la hieraticidad.

Se podrá objetar que los sacramentos no son productos culturales, sino, como dice el Concilio de Trento, signos instituidos por Cristo para comunicar a los hombres su acción redentora (D. 876, 844).

Pero nosotros podríamos responder que la realización concreta de las formas sacramentales ha evolucionado enormemente a lo largo de los siglos, ciertamente dentro de un ámbito, como lo ha demostrado el libro clásico de J. Pascher, *Evolución de las formas sacramentales* (Taurus, Madrid 1966) y como lo ha evidenciado sobre todo la reforma litúrgica llevada a cabo por el Vaticano II.

Sin embargo, ni la institución del sacramento por Cristo, ni la promesa del Espíritu que «hace todas las cosas nuevas» garantiza al sacramento una lozanía de realización celebrativa ni un seguro contra la amenaza de hieratismo.

La cuestión no debe abordarse desde un planteamiento

<sup>1</sup> J. Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, en *Obras Completas*. Madrid 1983, 173.

<sup>2</sup> V. Codina, *La teología dionisiaca: Selección de libros XI* (1974) 10-34.

miento de teología abstracta, sino desde una aproximación interdisciplinar en que se combinen la perspectiva teológica con la antropología socio-cultural, la fenomenológica, etc. Concretamente, aquí se plantea el problema de la inculturación del sacramento cristiano en unas formas determinadas y en unas situaciones concretas.

Para mí, el enfoque teológico abstracto no es sólo el tradicionalista-conservador que se aferra a Trento, sino también el progresista que se queda en la consideración de lo secular y la crítica profética al culto.

Es cierto que Jesús, por ejemplo en su conversación con la samaritana, critica una determinada concepción de lo cultural, a saber, la que se aferra a la letra y a la rúbrica como ley que salva o como automatismo magicista frente a la fe en su palabra y su persona, frente a la libertad de Dios y de su Espíritu.

Pero también es cierto que Jesús es el testigo excepcional de la encarnación, del principio encarnatorio, que hace imposible todo discurso espiritualista, todo dualismo, y que valora en su debido precio toda la importancia de lo sensible, lo material, lo gestual, lo corporal, lo expresivo-formal, el mundo de las formas, de lo estético... tanto en la vida como en la celebración de la fe.

Aquí es donde podemos conectar con la 1.<sup>a</sup> parte del título de nuestro capítulo, la religiosidad, la fiesta popular. Porque la fiesta popular cristiana, al menos en algunas de sus diversas realizaciones, es un lugar y un momento privilegiado, estelar, de esa encarnación de la fe y de esa riqueza de expresiones sensibles de la vivencia de la fe. Por eso se la ha considerado paradigma de inculturación <sup>3</sup>.

Y por la misma razón son muchos los que hoy dirigen su mirada a esas fiestas del catolicismo popular ante el anquilosamiento de ciertas celebraciones litúrgicas o sacramentales más «oficiales».

Se observará cómo reaparece la cuestión de la dimensión cultural de nuestro tema, es decir, la incidencia que lo cultural tiene en la praxis sacramental-litúrgica. Y también se notará que nos sale

<sup>3</sup> L. Maldonado, *Introducción a la religiosidad popular*. Santander 1985, 35-61.

al encuentro un nuevo asunto, por otro lado bastante actual, a saber, el binomio liturgia oficial-liturgia popular; binomio que suele ser tensión dialéctica más que síntesis conciliadora <sup>4</sup>.

## 2

Sin embargo, no me voy a ocupar de toda esta problemática demasiado amplia. Me centraré en un par de aspectos que me parecen cardinales para nuestro tema.

Podríamos formularlos de la siguiente forma. Existe hoy la tesis, u opinión, más o menos generalizada en determinados ambientes, de que las celebraciones sacramentales de la Iglesia son rígidas, estrictas, formales, mientras que las fiestas del catolicismo popular son espontáneas, flexibles, vitales. El sacramento es el reino de la necesidad, la ley, la norma, la rúbrica. La fiesta popular, por el contrario, es el reino de la libertad. De ahí que se los contraponga y, desde una actitud autodenominada libertaria, surja un «animus» antisacramental.

Estamos ante la clásica distinción maniquea en blanco y negro, en cuya formulación yo ciertamente he podido cargar las tintas para que resalte más el «cardo quaestionis».

Sin embargo, dentro del extremismo de tal contraposición, creo que puede haber algo de verdad en ella. Vayamos por partes.

Para deshacer falsos espejismos, digamos que la tesis representada por esa opinión más o menos generalizada recién expuesta, se puede volver del revés. Se puede afirmar que ciertas fiestas populares se celebran dentro de un esquematismo sumamente rígido y que, por el contrario, en la celebración litúrgica-sacramental de la tradición cristiana ha habido un amplio margen de creatividad y, por tanto, de libertad.

Bastaría recordar ciertos casos concretos que supongo muchos han experimentado. Por ejemplo, las luchas, las batallas casi campales que pueden surgir en un pueblo, en una cofradía, si alguien pretende cambiar, unos metros, una calle, el itine-

<sup>4</sup> L. Maldonado, o. c., 183-205.

rario de una procesión. ¿Qué mayor rigidez que esto?

Pero no se trata ahora de caricaturizar ni de ver las exageraciones, extrapolaciones, aberraciones que se dan en todas partes.

Yo querría mostrar cómo tanto en la religiosidad popular como en la liturgia oficial existen unas formas celebrativas que tienen su estructura (estructuración) y a la vez su libertad. Y que esto es lo positivo que nuestro tema puede depararnos, enseñarnos. Ni rigidez (hieratismo) ni anomía (caos orgiástico). Cuando en uno de los dos campos falla este equilibrio, el otro puede influir integradoramente en el primero. He aquí un camino concreto de evangelización e inculturación.

Las formas celebrativas a que nos estamos refiriendo podríamos subsumirlas bajo *la categoría de ritual*. Y por tanto, podríamos decir que la fiesta popular, así como el acto sacramental, se desarrollan mediante rituales o secuencias de ritos, los cuales suelen reflejar las leyes propias de la ritualidad.

Cada vez se toma más conciencia, tanto en la antropología como en la fenomenología y la liturgia, de la trascendencia, complejidad y amplitud de la ritualidad.

Obsérvese que hablo de ritualidad y no de ritualismo. El ritualismo es la versión deformada de la ritualidad. Es el hieratismo. La ritualidad es una necesidad humana, una característica de la condición humana, una de sus dimensiones fundamentales en el orden de la comunicación y la expresión, es decir, de la realización existencial de la persona y la comunidad personal, personalizada. Así lo muestran hoy las ciencias humanas y teológicas <sup>5</sup>.

Por eso no es correcto el condenar lo ritual, como hacen algunos teólogos <sup>6</sup>. En realidad confundiendo ritualidad con ritualismo. Es un equívoco y una equivocación comparable a la de confundir símbolo y rito. El rito es el símbolo en acción y en relación con la corporalidad del sujeto celebrante. El rito es el símbolo gestualizado, hecho gesto, incorporado a

<sup>5</sup> L. Maldonado, *Iniciaciones a la teología de los sacramentos*. Madrid 1977.

<sup>6</sup> J. M. Castillo, *Símbolos de libertad*. Salamanca 1981.

la persona actora de la fiesta litúrgica sacramental. Los sacramentos, por eso, no son símbolos, realidades estáticas que se contemplan (agua, aceite, pan, vino...). Son gestos, acciones rituales por las cuales el agua se convierte en baño, o en aspersión, rociamiento; el aceite en unción, masaje, perfume; el pan en manducación; el vino en bebida; la luz en iluminación; el aliento en soplo, exhalación o espiración; el incienso en sahumero...

### 3

Una vez centrado nuestro asunto en la ritualidad, tanto popular como sacramental —en ambos campos la encontramos—, podemos volver a plantearnos la pregunta que nos ocupa: ¿por qué *el proceso de hieratización*, en qué consiste, cuáles son sus causas?

Según E. Erikson, existe una ritualidad de dominante autoritaria, con dinamismo autoritarista, destinada a sancionar interpretaciones ideológicas, y otra de dominante expresiva, con dinamismo de expresividad que posibilita y facilita el reconocimiento de lo sagrado, lo numinoso, el acontecimiento festivo.

Predomina hoy, añade, la primera, porque es una ritualidad que no conlleva un proceso expresivo, de comunicación, de gozo colectivo, de gratificación emotiva, de creatividad y espontaneidad.

He aquí la decadencia hieratizante del rito. El sacerdote, en estos casos, proyecta sobre el rito la carga de autoritarismo o paternalismo propia del que viene de una clase subalterna.

En lo que coinciden todos los autores es en considerar el rito religioso, también el cristiano, como un lenguaje en el que se expresa la relación del hombre con la trascendencia (fe en Dios, escucha de su mensaje, invocación de su persona...). Si falla esto, el rito acaba en un formalismo, en una alienación.

El rito religioso dice siempre referencia a alguna experiencia humana universal, a algunos de los grandes problemas existenciales del hombre: la dependencia nuestra de Dios, el sentido de la vida, del tiempo... Si no conecta con tales experiencias y problemas, el rito deja de ser significativo. Lo mismo

que si los interpreta como problemas técnicos, solubles con soluciones horizontales, como obra sólo del hombre.

El rito deviene significativo solamente cuando el hombre, en él y a través de él, tiene la experiencia existencial de su indigencia de salvación, de redención.

Apliquemos estos principios al rito cristiano y más en particular al rito sacramental.

Aquí también el rito se compone de algunos gestos o expresiones simbólicas y de la palabra interpretativa. Pero el simbolismo de las acciones rituales no se deriva del simbolismo de las cosas materiales (agua, aceite, vino...). Por el contrario, son los comportamientos y las acciones simbólicas iluminadas por la palabra los que confieren su significado específico a las cosas. Y ello por una razón fundamental de tipo antropológico: las cosas, los gestos reciben su significado de su inserción en las relaciones humanas.

El agua del bautismo toma su significado específico del encuentro del hombre creyente con el misterio de Cristo. La inmersión en el agua deviene el símbolo de la muerte y resurrección de Jesús.

Igualmente en la eucaristía, los significados específicos del pan y del vino no están escritos como etiquetas sobre las cosas. Brotan, bien del sacrificio-ofrenda de Cristo celebrado en la última cena y cumplido en la cruz, bien de la comunidad cristiana que lucha y trabaja en el mundo por realizar una convivencia verdaderamente humana.

Es por tanto dentro, en el interior de la acción humana del reunirse, del sacrificio, de la memoria y de la comunión o comunicación, donde el pan y el vino toman un significado cristiano específico.

En el momento en que esta relación se perturba, se oscurece o se debilita, el rito comienza a degenerar. Se insistirá entonces más de lo necesario en el «objeto» sagrado, en las cosas simbolizantes, en las fórmulas y los gestos estereotipados. Los ritos comienzan a parecerse a las acciones mágicas.

Dice Rahner que el sacramento es el signo de una realidad, no la realidad misma. Y aquello que



se hace presente en el sacramento, en el signo sacramental, es decir, bajo el aspecto social e histórico, no se hace presente como si no existiera ni estuviera antes en ninguna otra parte del mundo, de la vida. Está presente ya en el corazón fiel, en la conversión, en el sufrimiento paciente, en la fidelidad mantenida, en la esperanza contra toda esperanza; es decir, en el acto de fe que debe preceder a todo sacramento, pues éste es un signo de la fe que la manifiesta y así la alimenta, como dice la *Sacrosanctum Concilium* en sus artículos 33 y 59<sup>7</sup>.

El rito deviene incomprendible, huero, si su realidad fundamental no está ya presente a nivel de vida vivida, a saber, en la adoración de Dios, la plegaria, la acción de gracias, la fidelidad, la lucha por la justicia...; todo ciertamente como una realidad germinal que luego ha de desarrollarse y madurar a través de la celebración sacramental, que de ese modo mantiene su «eficacia», según pide el Concilio de Trento.

La primera condición pues para acercar el rito religioso a la vida humana es el hecho de que el hombre viva inicial, pero realmente, lo que se celebra en el rito. Sólo sobre esta base se plantea el problema del rito que debe expresar más auténticamente la realidad de la vida humana en su búsqueda de Dios.

#### 4

Una de las razones por las que se piensa que los ritos tanto sacramentales como populares degeneran en ritualismo, hieratismo, fosilización (i. e. sacralización de unas formas concretas consideradas como intocables, inmutables) es la *repetición*, la reiteración, el que sean siempre iguales. Ciertamente es este un problema difícil que también se presta a equívocos y equivocaciones graves. Por eso me parece importante tratar esta cuestión de la repetición en el rito, así como su contrapartida, a saber, el cambio, la creatividad, etc.

La repetición es uno de los rasgos característicos del rito, particularmente del rito cristiano, pues por

<sup>7</sup> K. Rahner, *Messopfer und Jugendaszese*, en *Sendung und Gnade*. Innsbruck 1959, 151-187.

definición ésta es una acción representativa de los hechos estelares de la historia salvífica; hechos que son siempre los mismos, únicos e incambiables, precisamente por ser estelares, es decir, por concentrar en sí la plenitud definitiva y terminante / terminal de la salvación, o los orígenes constitutivos de la fe como su fundamento inamovible.

Pero en el plano previo de la fenomenología religiosa escuchamos afirmaciones parecidas. Así dice J. Cazeneuve:

Un gesto que no repitiera algo de otro gesto... o que no tuviera ningún elemento destinado a ser repetido... podría ser un acto religioso, pero no un rito<sup>8</sup>.

Y Mircea Eliade comenta:

Todo ritual tiene un modelo divino, un arquetipo. Dicen los adagios hindúes: debemos hacer lo que hicieron los dioses al principio; así han hecho los dioses, así hacen los hombres... Los poderes respecto del ritual y la palabra poseída por los sacerdotes eran debidos a que imitaban el gesto primordial... los actos de la creación<sup>9</sup>.

Esta constante de la historia de las religiones puede injertarse en la liturgia cristiana. Aquí, el rito nos pone en contacto con los gestos de Jesús, por ejemplo el de la fracción del pan, que él mismo pide repetimos cuando dice: «Haced esto en memoria mía». Estos son los arquetipos del cristiano. Son gestos simbólicos que revelan y hacen presente la vida pletórica del resucitado, la plenitud de los tiempos iniciados con la pascua de Cristo.

Por estas razones salta a la vista que el carácter repetitivo, reiterativo, del gesto ritual no tiene por qué ser entendido de modo peyorativo, v. gr. como neurosis obsesiva, como tendencia involutiva, como patología del miedo al futuro, al cambio. Tampoco agosta la dinámica de porvenir y esperanza que tiene la fe.

Estas razones que acabamos de exponer pueden aclararse con las siguientes consideraciones tomadas más bien de la psicología y el análisis existencial.

<sup>8</sup> J. Cazeneuve, *Le rite et la condition humaine*. Paris 1958, 2.

<sup>9</sup> M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*. Paris 1974, 44.

El símbolo y el rito (como gesto simbólico repetitivo) cumplen dos funciones estrechamente relacionadas entre sí. Suponen como una inmersión en el pasado o, mejor, en su reviviscencia transtemporal, una evocación de imágenes y significaciones arcaicas, arquetípicas. Pero esto conlleva una emergencia de figuras y sentidos anticipatorios. Implica la proyección de unas posibilidades nuevas en la aventura de la fe.

Todo gran símbolo, todo rito fundamental hunde sus raíces en el arcaísmo de las vivencias, experiencias, conflictos y dramas de la infancia (tanto individual como grupal). Las figuras más innovadoras que puede engendrar la actividad simbolizante movilizan energías antiguas, plasmadas ante todo en imágenes arcaicas. Pero entonces, al hombre se le revelan a la vez posibilidades nuevas aún sin desgranar, aún intactas y sin desflorar, erigidas en símbolos nuevos de la propia conciencia de sí.

Un mismo símbolo, un mismo rito, tiene como dos vectores; de un lado, repite los orígenes y, de otro, explora prospectivamente el porvenir. Se halla distendido entre un «arché» y un «telos»; entre una arqueología y una teleología. No hay teleología que no sea extraída de una arqueología, ni una arqueología que no sea cantera de una teleología.

Los grandes símbolos y ritos poseen una riqueza semántica, una plétora, un excedente de significado. Se hallan investidos de una potencia, de un plus de sentido que sobrepasa el empleo «hic et nunc» del mismo.

Esto que afirma una filosofía del lenguaje, se amplía y profundiza en el caso de la liturgia cristiana con las razones teológicas antes expuestas.

Por tanto, la repetición del rito no hace sino posibilitarnos el extraer y acercar ese sentido «plenior» que nunca se agota, sino que, por el contrario, se ahonda. La repetición nos abre las puertas a nuevas, constantes y progresivas reinterpretaciones; a una interminable operación de injerto de sentidos y significados nuevos en el tronco año, milenario, del significante viejo<sup>10</sup>.

El perpetuo reajuste fundamentado en la pluri-

<sup>10</sup> Varios, *Fede e rito*. Bologna 1975; P. Ricoeur, *De l'interprétation*. Paris 1963; *Le conflit des interprétations*. Paris 1969.

valencia del mundo simbólico-ritual, que siempre contiene en potencia más significado del que de hecho se extrae en cada momento de sus significantes, es el que asegura la permanencia de los rituales de añeja solera.

Cada época, cada región, cada pueblo podrá vivirlos de manera diversa, según vayan cambiando la historia, las circunstancias. Porque el significante, siendo el mismo, admite un número incontable de significados.

## 5

Según lo anterior, la creatividad en liturgia no consiste en cambiar por cambiar, sino en repetir, pero dentro del espíritu que acabamos de describir (que es también el espíritu que renueva).

Es ésta una norma de la liturgia cristiana que coincide con los cánones de una estética vigente en múltiples actividades artísticas. El artista que ejecuta un concierto o que interpreta un papel dramático no cambia nada de la obra del autor que interpreta. Sin embargo, su ejecución o su interpretación puede ser completamente distinta de la de otros artistas o de las suyas propias realizadas en otras situaciones. Porque sabe extraer de esa plétora de riqueza de sentido que la obra artística encierra lo que en cada momento y lugar la inspiración le permite.

Ciertamente, el ritual es una forma expresiva peculiar, si se le compara con las expresiones artísticas. Por eso podemos decir que el ritual admite cambio en cuanto que debe ser situado en cada época, cultura y ambiente. Así ha sucedido a lo largo de la historia litúrgica. Este es otro campo importante para ejercitar la creatividad; otra de sus funciones. Pero esos cambios son más bien circunstanciales y respetan el tronco o núcleo central. De ahí que la celebración, aunque cambie los ritos, los repite y no los destruye o elimina. Gracias a esas adaptaciones, los libera de la rutina, la rigidez mágica o neurótica; los mantiene lozanos y jóvenes.

Añadamos que la creatividad, en esta función de adaptación e inculturación, no actúa nunca por vía de improvisación a través de un espontaneísmo fácil, sino trabajando laboriosamente en una gesta-

ción larga y una decantación difícil, que es reflexión, meditación, silencio, paciencia, ensayo, consulta, diálogo, crítica, etc.

Hay otro aspecto de la iteración del rito que es también importante desde el punto de vista psicológico y antropológico-existencial. El rito, al ser repetido a lo largo de toda una vida, se convierte en el hilo conductor que va enhebrando todas las experiencias pasadas y las va unificando con el presente y el futuro de la persona. Como hemos dicho antes, es rememramiento-remembranza.

Piénsese en las grandes fiestas del año, cuando todos y todas las edades asisten a las celebraciones. Se revive la infancia, la juventud, la presencia de los seres queridos muertos ya.

Al desaparecer el rito (o quedar gravemente truncado), se quiebra ese hilo conductor y la persona se encuentra perdida, como amputada de sus raíces existenciales. Es lo que les sucede a los emigrantes. Muchos de los traumatismos de la emigración provienen de aquí.

El cambio de los ritos o su cercenación equivale a una sacudida de los cimientos personales en cuantoidentificadores. De hecho, ha dado lugar a guerras en la historia (la de los iconoclastas en el oriente del siglo VIII, la de los «viejos cristianos» en la Rusia del siglo pasado, etc.).

## 6

En Martín Velasco hallamos otros motivos, también positivos, que interpretan el valor de la repetición en el rito y el respeto a unos elementos permanentes en él<sup>11</sup>.

La ritualidad, dice, añade a la acción simbólica el ser realizada en determinadas circunstancias de la vida que en muchos casos se repiten periódicamente.

La existencia de unas normas que regulan la realización de la acción ritual es expresión, en primer lugar, de que se trata de una acción anterior al sujeto. Los ritos no son acciones espontáneas ni inventadas

por cada sujeto. Son acciones establecidas en su forma y que cada sujeto o cada sociedad reproduce o representa, pero no crea.

La institución de los ritos supone, además, que su realización, por parte de los sujetos, reproduce un acontecimiento originario del que recibe su fuerza. Su condición de acción instituida es testimonio de una anterioridad más profunda.

Esta anterioridad que habita al sujeto religioso tiene su origen en la condición religada de su existencia, en el carácter de don gratuito que tiene su vida.

Como acciones instituidas y regeneradoras, los ritos son fiel reflejo de la condición del hombre religioso que es tarea y libertad, pero a partir de un don anterior.

Por tanto, en su normatividad instituida, los ritos manifiestan la condición humana que sólo puede realizar su destino trascendente haciendo suyo un principio que la origina.

Por último, la normatividad de los ritos constituye el principio que hace posible la coherencia y la perennidad de la vida religiosa de la sociedad, una sociedad que sólo subsiste mediante la sucesión de las generaciones. De ahí el parentesco de los ritos con los hábitos y las costumbres de un pueblo, y de ahí también el lugar importante que los ritos ocupan en el hilo conductor de la humanidad, de las generaciones de un pueblo, que llamamos cultura...

La adecuación de la expresión no se confunde con su novedad. La creatividad humana en relación con los símbolos y los ritos tiene unos límites precisos, y con frecuencia resultan más expresivas y más significativas unas acciones que repiten gestos tan antiguos como el hombre –caminar, levantar la cabeza, posturarse, comer y beber– que complejas acciones realizadas de acuerdo con un guión muy novedoso.

Las acciones rituales más eficaces son, sin duda, las más naturales, y basta realizarlas desde dentro, desde una honda experiencia humana y religiosa, para que resulten altamente expresivas...

Clima de solemnidad no significa ceremonias complicadas. Solemnidad supone un clima de sencillez, recogimiento abierto y transparente de gratui-

<sup>11</sup> J. Martín Velasco, *Lo ritual en las religiones*. Madrid 1986, 43.



dad, de gozo, de paz y un «algo más», signo del misterio.

## 7

Desearía ahora recoger algunos materiales concretos tomados de la antropología y de los estudios de los antropólogos, que muestran cómo las *fiestas populares* consiguen esa admirable síntesis de libertad y a la vez de ritualidad. El rito es algo vivo, rico, plural, a la vez que algo permanente, recurrente, reiterativo. La fiesta popular es, en el fondo, un gran ritual, una ritualización. De ahí que el rito recibe toda la vida de lo festivo y la fiesta incorpora la estructuración, el orden de lo ritual. Ni anarquía pues ni improvisación, pero tampoco hieratismo ni anquilosamiento. Este es el fruto sazonado de lo popular cuando madura en la creación de un auténtico producto cultural.

Para este fin voy a hacer una breve síntesis del libro de Salvador Rodríguez Becerra, *Las fiestas de Andalucía* (Sevilla 1985, 25-40 y 74), que es un excelente estudio confirmatorio de nuestra tesis.

La fiesta aparece como *ritualización* de una serie de cualidades, valores y fenómenos sociales, tales como diferencias de status, linaje, generación, sexo, poder político, orden social, etc.

*El ritual*, considerado como una forma de lenguaje, un modo de decir cosas, contiene un elemento expresivo esencial y puede ser satisfactorio y gratificante en sí mismo.

Se plantea con frecuencia el problema de si ese lenguaje simbólico es comprendido por todos aquellos que participan en el *ritual* o, por el contrario, es ajeno a ellos. En ciencias sociales está establecido que todo aquello que sea imputado a un grupo no tiene por qué estar en la conciencia plena de cada uno de sus miembros. El antropólogo puede, a diferencia de muchos participantes, situar los ritos y símbolos que observa en un lugar adecuado dentro del todo social y cultural.

La fiesta como *ritualización* no tendría ninguna finalidad utilitaria, sino que tendría un fin en sí misma, el de ser algo gratificante, aunque no se descarta la posibilidad de que una forma explícita o más co-

múnmente implícita sea capaz de provocar de alguna manera un fin deseado.

Por otra parte, el *ritual*, y la fiesta como una forma de él, es fundamentalmente expresivo y simbólico; esto ha sido puesto de manifiesto en el estudio de fiestas locales... Las fiestas son la imagen real y/o simbólica de la organización social y de aspectos del sistema cultural...

La fiesta juega un papel de liberación de la rutina, establece determinados hitos en el ciclo anual, supone una parada en el discurrir monótono de los días en sociedades, en las cuales no se distinguen jornadas laborables de festivas, y donde las estaciones, como parte del ciclo económico, tienen mayor realidad que las semanas y meses.

En este contexto rural, las fiestas juegan un papel decisivo por cuanto rompen la monotonía diaria, hasta el punto de que las fiestas son señales de referencia en el calendario para fijar los hechos en el recuerdo...

Una función de la fiesta poco estudiada es la estética... En la fiesta confluyen todas las artes de la vida emocional o estética popular; es decir, las rítmicas como el baile, el canto, la música, la poesía; y las plásticas, como los adornos, trajes, etc. Dice Caro Baroja: «Personalmente creo que casi todas las formas de ritual que poseen un valor estético mínimo tienen grandes garantías de resistir los embates del tiempo, advirtiendo que considero el dominio de las sensaciones estéticas como muy amplio y que las que se obtienen de modo más sensible me parecen las más importantes» (*El carnaval*. Madrid 1965, 286).

## 8

Veamos ahora, de un modo más concreto, en situaciones y casos más determinados, cómo se da la relación entre rito y fiesta popular y *cómo se combina la norma con la libertad*.

Tomemos el ejemplo de la romería andaluza. He aquí lo que nos dice Rodríguez Becerra (*o. c.*, 87):

La romería puede definirse como jornada de cam-

po en torno a una ermita o santuario... El *santuario* es el punto de referencia o término al que los romeros dirigen sus aspiraciones físicas y espirituales, para lo cual han de cubrir el *camino* que los separa del núcleo urbano desde donde parten.

*Pueblo, camino y santuario* son las tres referencias de una romería de las que no se puede prescindir ni, por supuesto, infravalorar.

La salida hacia el santuario es una ceremonia pública en la que ordenadamente se disponen los elementos de la procesión: las banderas y estandartes portados por caballistas, seguidos de carrozas, carretas bellamente adornadas; inmediatamente después, la carreta con el «simpecado» o la imagen precedidos por la junta de gobierno; detrás y/o debajo, las mujeres y hombres que cumplen las promesas, y cerrando el paso las carretas sin exorno, los tractores, camiones y vehículos diversos. No suele faltar tampoco algún tipo de música, que en la baja Andalucía suele ser la del tamboril y la flauta.

La comitiva discurre, haciendo notar su presencia con los cohetes, por algunas calles de la localidad. Busca el camino hacia el santuario, que no es siempre la menor distancia, ofreciendo así la oportunidad a los vecinos de presenciar el paso o acompañarla en su recorrido por el pueblo....

El camino es fiesta en movimiento, ya sea a caballo, en vehículo de ruedas o a pie.

La representación procesional de la salida cede a la libertad del campo abierto; el control del pueblo parece queda suspendido y comienza la fiesta en las carretas y con ellas el baile, el cante, la comida, la bebida y el juego.

Los caballistas se adelantan, se atrasan; los mayores y los conductores de tractores guardan el orden que se les ha asignado. Las paradas se aprovechan para saltar a tierra y formar grupos ofreciéndose vino y tapas con gran prodigalidad, incluso a recién conocidos; téngase en cuenta que para hacer el camino hay que pertenecer al grupo o estar vinculado con él.

Actualmente, y a pesar de que los automóviles acercan sensiblemente las ermitas y santuarios a las poblaciones, *hacer el camino* sigue siendo definitorio para distinguir quién ha ido a una romería y quién la ha visitado simplemente...

Hay todo un ceremonial de convivencia durante el camino que obliga a viajar juntas a la hermandad que apadrina a otra y a la que realiza su primer viaje bajo este padrino...

El camino es, por otra parte, fuente de experiencias estéticas cuidadosamente rebuscadas por quienes conocen las posibilidades de belleza de la zona combinadas con la aportación humana. Las misas al alba, el paso de las carretas por los vados de los ríos a la puesta del sol, las antorchas y bengalas en los caminos de vuelta, las carretas del simpecado refulgiendo bajo el sol, y otras muchas, constituyen manifestaciones estéticas que sólo los que se atreven a hacer el camino conocen y saben apreciar...

Al final del camino está el santuario o la ermita donde habita la imagen, permanentemente o por temporadas que comparte con el núcleo urbano... No falta en casi ninguno de ellos la presencia del agua en fuentes, manantiales o pozos...

La devoción por una advocación de la Virgen, y menos por un santo o reliquia, deja unas muestras materiales a través del tiempo, aparte de las ermitas, que son los *exvotos*. El *exvoto* puede considerarse como una prueba del cumplimiento de una petición formulada por una persona devota...

Los actos de las romerías son muy sencillos y normalmente están sancionados por la tradición, aunque de hecho se producen modificaciones no siempre bien acogidas.

Este es el problema desde el punto de vista pastoral. Un cambio con vistas a infundir un sentido más cristiano puede suscitar un rechazo y un conflicto si no ha sido preparado cuidadosamente, si es impuesto por el poder clerical y si no sintoniza con el estilo popular-cultural del conjunto.

Al faltar alguna de estas tres condiciones, el rito reformable de la fiesta popular se presenta como inflexible y hierático o, mejor, como cargado de fanatismo en unos casos, en otros de anquilosamiento.

## 9

Réstanos ahora analizar en *un ejemplo concreto* cómo se verifican las consideraciones que llevamos

hechas hasta aquí. Para ello voy a referirme a *dos romerías* del mayor relieve ambas, pero separadas por una distancia de continente, a saber, la del Rocío en la Andalucía occidental y la de N.<sup>a</sup> S.<sup>a</sup> de la Tirana en el norte de Chile. Veremos cómo, a pesar de sus diferencias, tienen las dos un ritual común.

Comencemos por la descripción del desarrollo celebrativo de la *romería del Rocío*, una vez que ha terminado la etapa de «hacer el camino».

El desarrollo esencial de la romería, lo que constituye su núcleo festivo tiene lugar el sábado, domingo y lunes de pentecostés. En cada uno de estos días se desarrolla uno de los tres actos más espectaculares, de mayor tradición y que mejor reflejan la esencia de esta celebración, cada cual con sus características propias y su especial sentido. Son religiosos, culturales si se quiere, pero acompañados de una serie de elementos folklóricos, típicos y emotivos, que hacen de ellos un espectáculo digno de admiración.

– El primer acto es el «desfile de hermandades», que ocupa buena parte del sábado, desde las doce del mediodía hasta muy entrada la noche. Cada una de las hermandades, por orden de antigüedad, y con sus mejores galas y acompañamiento, van pasando ante la puerta del santuario, en que preside la hermandad matriz. Tiene un profundo sentido de liturgia popular, es como un homenaje de pleitesía de todas las comitivas, que se ofrece a la Virgen al llegar a la ermita.

Con el notable aumento de hermandades en los últimos años, este acto ha ido creciendo en vistosidad, a la vez que se ha hecho más complejo, exigiendo una más rigurosa organización.

Abren la marcha, delante de la carroza de cada hermandad, los clásicos tamboriles, presidiendo los hermanos mayores con insignias, siguiéndoles interminables filas de caballistas con muchachas a la grupa, portando estandartes y banderas, dando incansables vivas a la Virgen... Detrás, las carrozas portadoras del simpecado de la Virgen, muchísimos a pie y descalzos en cumplimiento de promesas. Otros portan velas que por la mañana tempranito recibe N.<sup>a</sup> Señora... Tras los jinetes siguen los carros y coches repletos de jóvenes que no cesan de cantar las típicas sevillanas y fandanguillos... La banda de música ame-

niza el desfile mientras en el aire no cesan de estallar cohetes.

Terminado el desfile, el canto y la danza llenan toda la noche.

– El día de pentecostés, y después de otros actos litúrgicos que se celebran durante la jornada (así, la misa pontifical), a las doce de la noche da comienzo *el Rosario Grande* del domingo, en el que toman parte todas las hermandades procesionalmente, con sus insignias y representaciones. Con más de tres horas de duración y la participación de miles de personas con candelas y antorchas encendidas, es un espectáculo grandioso... Los devotos rezan, cantan, avanza el desfile de luces movedizas en la oscuridad de la noche, iluminada por fuegos artificiales que ofrecen las hermandades al pasar delante de su casa y con el constante repique de campanas, explosión de cohetes y al son de la gaita y el tamboril.

– La *procesión del lunes* es el acto más impresionante de toda la romería... Al amanecer, los devotos almonteños *toman la imagen de la Virgen de su trono* y la llevan a hombros por el tradicional recorrido del Real, pasando ante la puerta de una de las hermandades. A lo largo de la procesión son constantes los vivas y aclamaciones de la multitud e innumerables las salves que se le rezan y cantan, dirigidas por los sacerdotes elevados a hombros por los fieles. Con este acto puede decirse que acaba la romería <sup>12</sup>.

## 10

La romería al santuario mariano de La Tirana, en el norte de Chile, tiene también una enorme capacidad de atracción en toda la región. Las cofradías se llaman Bailes religiosos, pues son asociaciones muy centradas en la participación festiva a través de la danza que ensayan y preparan a lo largo del año. La celebración actual ha sido muy influida por la pastoral posconciliar. He aquí su desarrollo:

El día doce de julio, inicio de las festividades en honor de la Virgen del Carmen, ya están reunidos en el pueblo varios miles de personas. Los dirigentes

<sup>12</sup> R. Álvarez Gastón, *Las raíces del Rocío*. Huelva 1981, 93-94.

máximos de los Bailes religiosos, con los estandartes que los representan, los caporales vestidos con sus trajes de gala, el cuerpo de centinelas y camareras de la Virgen, el equipo pastoral de la diócesis junto al grupo misionero juvenil y cientos de peregrinos aguardan el inicio de la fiesta.

Después de saludar con un canto y una reverencia al crucifijo, pidiendo permiso para poder honrar a María, el rector del santuario les da *la bienvenida*, y se proclama el lema de la fiesta.

Después, precedidos de los estandartes, marchan cantando en procesión hasta la entrada del santuario. Allí, la comunidad eclesial de base del pueblo, con una vela en la mano, les recibe afectuosamente. Las puertas del santuario se abren y ellos con un canto apropiado penetran hasta el interior. Después de saludar a la imagen de Jesús Nazareno, se acercan hasta el altar de la Virgen. El obispo de la diócesis les da *su saludo* e imparte su bendición. El presidente de la federación de Bailes religiosos ofrece a la Virgen María el esfuerzo realizado hasta llegar a su altar y desea una fiesta feliz para todos.

Los caporales, cada uno vestido con el traje de su baile, realizan frente a la imagen de María la «danza de los caporales», simbolizando así la unión de todos los devotos en torno a María a través de un canto, una danza común.

Desde ese momento, los diferentes Bailes que acuden a la fiesta ya pueden comenzar su ritual. A partir de entonces y hasta que finalice la fiesta, la música y el canto que acompaña a los Bailes no cesará ni de día ni de noche.

El día trece se celebra, en la mañana, la eucaristía de bienvenida... Durante la semana de celebraciones, se celebran eucaristías con los integrantes de cada asociación de Bailes...

Las vísperas de la fiesta grande, durante *la noche*, los Bailes Pielas Rojas prenden fogatas en la plaza y bailan en torno a ellas... A las *doce de la noche*, inicio del día 16, los gritos de ¡Viva María!, aplausos, sonidos de instrumentos, etc., expresan la alegría desbordante...

En la mañana del día 16 se desarrolla uno de los actos más emotivos de la fiesta: el *descendimiento de la imagen* de la Virgen, desde lo alto del altar mayor hasta el presbiterio para presidir la eucaristía y la

*procesión*. La imagen se cubre de cintas que se lanzan hacia los peregrinos, para ayudar todos juntos a que descienda de su trono hasta el altar. El templo está repleto. Mientras desciende la imagen, cantan el himno nacional, y las lágrimas, incontroladas ya, surgen sin rubor en los rostros.

Entre la multitud, la imagen es llevada hasta el altar donde se celebra la solemne eucaristía de la fiesta...

A las cuatro de la tarde se inicia *la procesión* que recorre las calles del pueblo. La salida de la imagen a la plaza es de una emoción extraordinaria. Miles y miles de personas, cada una de la manera que le parece mejor, aclaman a María. Las andas en que es llevada la imagen son portadas por más de un centenar de promeseros. Todos quieren ayudar o, por lo menos, tocar las andas. El inicio de la procesión es de un colorido y algarabía asombrosos. En ella se integran y confunden los Bailes con los peregrinos... Suenan a un tiempo bombos, pitos, tambores, matracas, en fin, todo aquello que pueda testimoniar, de una manera u otra, la emoción que sienten...

Después de dos horas de procesión, se repiten las mismas expresiones de júbilo y entusiasmo cuando la imagen entra de nuevo en el templo. Pero ahora se añade la tristeza. La fiesta concluye. Hay que des-  
pedirse<sup>13</sup>.

Es fácil percibir que hay una estructura común en estos dos rituales festivos, articulada por tres momentos decisivos o tres «tiempos fuertes»:

– La llegada, presentación-desfile y saludo-homenaje ante el santuario.

– Las largas vigili-  
as nocturnas.

– La bajada-rapto de la imagen mariana de su hornacina por el pueblo y la procesión multitudinaria con ella durante la cual todos tratan de tocarla o acercarse a la Virgen.

Entre estos tres momentos abundan las celebraciones particulares de cada grupo: misas, confesiones, rosarios, etc.

<sup>13</sup> J. J. García Arribas, *Los Bailes religiosos del Norte de Chile o los Danzantes de la Virgen*. Salamanca 1986, 278-287 (Tesis doctoral. Manuscrito).

Del ámbito de la fiesta del pueblo y de la religiosidad popular, pasemos ahora al ámbito que podríamos denominar el de la *liturgia oficial de la Iglesia*.

Aquí creo es fácil mostrar que la tradición más venerable no va en el sentido del hieratismo, sino de la libertad inspirada por el Espíritu y estructurada también por él a través de determinadas formas surgidas en el seno de la vida eclesial.

Esa libertad recibe hoy dos nombres: inculturación y creatividad.

La liturgia de la Iglesia se ha ido inculturando a lo largo de los siglos. Así han ido naciendo las grandes liturgias orientales y occidentales latinas, entre ellas la romana, que durante siglos no fue la única ni la más difundida.

Hubo luego un proceso de centralización que culmina con Gregorio VII, cuando llega una nueva situación histórica, la del medievo<sup>14</sup>.

Pero hoy se vuelve a plantear la responsabilidad de las Iglesias locales, de las Conferencias Episcopales en la configuración de una liturgia que, sin dejar de ser universal, católica, sea también expresión de las Iglesias particulares.

Sobre la creatividad que, como ya hemos dicho, no es improvisación, sino gestación difícil, laboriosa, de formas acendradas que se van decantando a través de repeticiones recurrentes y reiteradas, podría decirse lo siguiente.

También la misma tradición litúrgica nos brinda dos principios prácticos, por lo demás muy relacionados entre sí.

<sup>14</sup> X. Basurko y J. A. Goenaga, *La vida litúrgico-sacramental de la Iglesia en su evolución histórica*, en D. Borobio (ed.), *La celebración en la Iglesia*. Salamanca 1985, 53-107.

Uno es el de la tradición bíblico-sinagoga de retomar viejos textos o formularios, no para repetirlos literalmente, sino para expresarlos en forma de glosa, según las leyes de la literatura (el discurso, la estructura y el lenguaje) targúmica y midrásica.

El segundo principio es el que testimonian los más antiguos documentos cristianos sobre la eucaristía. Hallamos en ellos diversas expresiones que manifiestan con bastante claridad la manera que la Iglesia primitiva tenía de entender nuestra cuestión.

Efectivamente, los textos más venerables de la Iglesia de los mártires nos dicen que quien preside la eucaristía recita la bendición no de memoria o al pie de la letra, sino a partir de una «dynamis», una «potestas», una «virtus», una «voluntas», un «zelema».<sup>15</sup>

Tenemos aquí una referencia no tanto ni principalmente a la jurisdicción del ministro cuanto al pneuma como fuente de la bendición (Lc 1, 67; 10, 20; 1 Cor 14, 15). Efectivamente, lo propio del pneuma, lo que significa pneuma es esa fuerza inspiradora que permite proclamar la confesión de fe, el memorial de Cristo, la acción de gracias, la «todá» oferente y doxológica, en la fidelidad a la tradición y en la libertad respecto de la letra.

Todo lo cual se halla resumido en la famosa expresión de Tertuliano cuando dice que los cristianos oramos «sine monitore, quia de pectore». Pienso no violentar el significado del texto interpretando el «de pectore» en un sentido bíblico-pneumatológico. Del pecho de Cristo, de su seno brota el agua, símbolo del Espíritu (Jn 19, 34; 7, 38).

<sup>15</sup> L. Maldonado, *La plegaria eucarística*. Madrid 1967, 591-601.

# 11

## Devociones y liturgia

1

Una cuestión de alto interés en el ámbito del catolicismo popular es la de su *relación con la liturgia*. Hay aquí encerrados muchos problemas. Pero vamos a abordar uno solo, muy concreto, a saber: ¿Son actos litúrgicos los actos del catolicismo popular? ¿Pertencen a la liturgia? ¿Son algo distinto? ¿En qué consiste esa distinción?

Existe una respuesta rápida que se apoya de algún modo en documentos oficiales, según la cual debe distinguirse entre los llamados «ejercicios piadosos» y los actos litúrgicos. Esta denominación de «ejercicios piadosos» no es sino la traducción de un sintagma latino: «pia exercitia», que ha ido adquiriendo carta de ciudadanía en los medios eclesiásticos a modo de término técnico.

Designa aquellos actos que no son litúrgicos. Alude a todo ese mundo devocional tan propio del catolicismo popular; es decir, a las devociones y actos piadosos que se han ido extendiendo entre el pueblo a lo largo de los siglos (por ejemplo, el rosario, las novenas, los quinaros, los triduos...).

Esta distinción, sin embargo, no es tan clara como los términos parecen indicar. Si se profundiza un poco en ella, van apareciendo más bien una

confusión, unas fronteras borrosas que reclaman mayor precisión y rigor. Es lo que han hecho estos últimos años algunos liturgistas. Partiendo de una indagación más teológica de la noción de liturgia, han llegado a resultados de gran interés, pero todavía poco difundidos desgraciadamente.

El resultado principal, podemos adelantarlo, es que no hay tal distinción entre muchos de los actos devocionales y los llamados litúrgicos. Los primeros son también liturgia. Así, pues, no hay tanta separación, como a veces se piensa, entre catolicismo popular y liturgia oficial. La liturgia de la Iglesia ya se está y ya se ha estado encarnando en la vida del pueblo a través de ese mundo devocional.

Desde este punto de partida, resultaría más fácil movilizar una corriente de influencia recíproca para «popularizar» la liturgia y «liturgizar», en el mejor sentido de la palabra, lo popular.

2

Los dos liturgistas que más han trabajado en la elucidación de esta cuestión han sido Jungmann y Marsili. Jungmann fue el pionero que comenzó a escribir sobre el tema muchos años antes del Vaticano II<sup>1</sup>. Y Marsili ha sido como el discípulo que ha

<sup>1</sup> J. A. Jungmann, *Was ist Liturgie: Zeitschrift für katholische Theologie* (1931) 83-102. Este artículo se recogió luego en el libro del mismo autor, *Gewordene Liturgie*. Innsbruck 1941, 1-27; Id.,

sacado las últimas consecuencias apoyándose en los materiales doctrinales ofrecidos por el mismo Vaticano II<sup>2</sup>. Aquí trataremos de exponer los argumentos de este último trabajo, que me parecen los más adecuados y siguen manteniendo su actualidad.

Parte Marsili de unas premisas históricas que son a la vez teológicas. Antes del Concilio, se entendía que lo que constituía un acto en acto litúrgico era la ordenación y regulación del mismo por la jerarquía, es decir, por la autoridad de la Iglesia (más en concreto, la papal-romana). Sólo se consideraba litúrgico el culto determinado normativamente por la Congregación encargada en Roma de esta tarea (llamada antes de Ritos y ahora del Culto Divino).

Ya Jungmann había salido al paso de esta concepción tan pobre y mutiladora, tan estrecha y extrínseca, cuando decía que las devociones son liturgia y culto de la Iglesia por cuanto y en cuanto son actos realizados por la comunidad presidida por el sacerdote. Es decir, son actos de la Iglesia, que es ante todo comunidad, «koinonía», pueblo de Dios (sentido también etimológico de liturgia). Hay liturgia allí donde una comunidad eclesial (esto es, el pueblo de fieles presidido por la jerarquía) se reúne por / para la plegaria y el culto.

Jungmann concreta lo anterior con el siguiente ejemplo. Un párroco que, en la tarde del domingo, preside la recitación del rosario, hace liturgia no menos que los monjes cantando vísperas.

Marsili, por su parte, añade: en cuanto ejercicio actual del sacerdocio único de Cristo, la liturgia pertenece con igualdad de título tanto al sacerdocio jerárquico – ministerial (obispos y presbíteros) como al sacerdocio común de los fieles. El elemento ordenativo que corresponde a la autoridad jerárquica de la Iglesia no es elemento constitutivo de la liturgia, sino sólo declarativo, regulativo; en todo caso, es secundario.

Ciertamente debe reconocerse que la constitución litúrgica del Vaticano II, la *Sacrosanctum Con-*

*Abendandacht und Wortgottesdienst*, en *Wortgottesdienst*. Regensburg 1965, 114-124.

<sup>2</sup> S. Marsili, *La liturgia, momento histórico de la salvezza*, en Varios, *La liturgia, momento nella storia de la salvezza*. Casale Monferrato 1974, <sup>3</sup>1984, 33-159.

*cilium*, tiene como vacilaciones cuando pisa este terreno, a pesar de que expone con decisión y lucidez la teología de la liturgia, avanzando sobre la *Mediator Dei* de Pío XII (1947).

Porque justamente la *Mediator Dei* fue la encíclica que consagró esta división dualista entre liturgia y «pia exercitia». ¿Cómo? Declarando, por un lado, que la liturgia pertenece principalmente a la Iglesia jerárquica y, por otro, que los «pia exercitia» no son liturgia, sino acciones privadas, hallándose fuera del culto público porque no se rigen por las normas de la autoridad público-jerárquica<sup>3</sup>.

He aquí la contradicción extraña: llamar privada a una reunión de la Iglesia convocada en asamblea para orar. La razón de la contradicción está en que la encíclica tiene como base esta noción legalista, juricista, de la liturgia. Según tal noción, liturgia es sólo el acto que se rige por las normas de la jerarquía.

La *Sacrosanctum Concilium* tuvo el valor de cambiar esta noción de liturgia, corrigiendo por tanto la encíclica de Pío XII, pero no lo tuvo para sacar las últimas consecuencias y aplicaciones. Por eso vaciló al llegar a la cuestión de los «pia exercitia». Véamoslo.

La *Sacrosanctum Concilium*, en sus n. 14 y 26, declara que la liturgia pertenece primariamente al pueblo de Dios, no a la jerarquía (constátese el paralelismo con la noción de Iglesia de la *Lumen gentium*). Distingue perfectamente entre la autoridad que ordena, regula la liturgia, y lo que es la liturgia.

Pero, al abordar los «pia exercitia» (n. 13), no se arriesga a enunciar los elementos que los caracterizan en relación con la liturgia entendida teológicamente. Sigue pesando aquí la noción juricista del culto litúrgico.

Por otro lado, la *Sacrosanctum Concilium* tiene una segunda contradicción, pues distingue entre «pia exercitia» más privados e individualistas y otros aprobados por la jerarquía. ¿Por qué éstos no son actos litúrgicos, incluso en el sentido de la *Mediator Dei*, pues cumplen los requisitos pedidos por la encíclica?

<sup>3</sup> *Mediator Dei*: AAS 39 (1947) 533, 534, 538, 563.

Además, la constitución conciliar afirma que la liturgia supera con mucho a los «pia exercitia». Marsili comenta: esto puede valer para los sacramentos, que son una realización directa del misterio de Cristo, pero no vale para otras acciones litúrgicas como, por ejemplo, la procesión que se celebra el día de la presentación del Señor (2 de febrero), o la de las palmas, o simplemente para la liturgia de las horas.

¿En qué se funda la superioridad de estas procesiones respecto de las otras procesiones populares consideradas no litúrgicas o de la recitación del oficio parvo de Nuestra Señora por una comunidad religiosa?

Según reconoce la misma constitución conciliar (n. 98), la única razón de superioridad es la aprobación jurídica, pues reconoce que el oficio parvo, que recibe la aprobación regular de la Iglesia, pasa de ser «pium exercitium» a ser plegaria pública, es decir, liturgia.

Lo mismo se deduce de la liturgia de las horas, pues dice de ella que es plegaria de Cristo unido a su cuerpo, si se recita por persona «deputada» (i. e. designada por la institución jerárquica) (n. 84, 98 y 101-103). Pero, para el pueblo que no está «deputado», es «pium exercitium».

De donde llegamos a la curiosa conclusión de que unas vísperas celebradas por una gran asamblea parroquial de fieles que no tienen este elemento formal-jurídico de la «deputación» no son liturgia, sino «pium exercitium».

Es sabido que posteriormente se ha eliminado esta contradicción a través de la Introducción general de la nueva liturgia de las horas. Aquí se reconoce que toda celebración de las horas hecha por los «simples» fieles es acto litúrgico de por sí y no exige ya ningún otro requisito de tipo jurídico, ni siquiera la presidencia de un sacerdote. Se reconoce pues claramente la relación que hay entre liturgia y comunidad orante (ver los n. 2, 7, 9, 15, 22, 24, 27, 32 de esta Introducción general).

### 3

Para no perderse en una penosa casuística, hay que hacer, dice Marsili, *un planteamiento más pro-*

*fundo* de la cuestión. La liturgia sólo puede entenderse desde un horizonte nítidamente cristológico y eclesiológico.

El discurso de Marsili comienza ahondando algunas de las ideas eclesiológicas antes mencionadas. Hoy, recuerda, se reconoce por todos que el sujeto de la liturgia es la Iglesia<sup>4</sup>, y que la Iglesia es el pueblo de Dios presente en la realidad concreta del aquí y ahora propia de la Iglesia local (entendida no como subdivisión de la Iglesia universal, sino como su actualización-visibilización) (LG 23, 28).

Para el Nuevo Testamento, la Iglesia es el pueblo de Dios reunido en asamblea convocada para escuchar la palabra y celebrar el misterio pascual. Es el pueblo de Dios en cuanto se revela como «reino sacerdotal y gente consagrada» al culto de Dios; algo que le es inherente siempre (Ex 19, 6; 1 Pe 2, 9).

Este sentido cultural del pueblo eclesial se refuerza al recibir las denominaciones también cultuales de «templo del Señor» (1 Cor 3, 16-17; 2 Cor 6, 16; Ef 2, 21) y «casa de Dios» (Ef 2; 22; 1 Pe 2, 5). Hay una tercera denominación todavía más importante para acabar de mostrar este sentido cultural como rasgo constitutivo, intrínseco y por tanto permanente de la Iglesia, verificable en cualquiera de sus reuniones oracionales. Es la de «cuerpo de Cristo».

Porque, en primer lugar, el cuerpo humano de Cristo es llamado templo tanto a nivel de existencia terrena («Cristo hablaba del templo de su cuerpo»: Jn 2, 21) como a nivel de existencia sacramental («su templo... es el cordero»: Ap 21, 22).

A partir de aquí, se comprende que cuando se aplica a los seguidores de Cristo, los cristianos, la misma denominación, entonces se está proyectando también sobre ellos y sus reuniones la dimensión cultural. Por eso, la Iglesia como comunidad coherente y bien trabada es llamada cuerpo y templo («Somos templo del Dios vivo»: 2 Cor 6, 16; 6, 16; 1 Cor 12, 12; Ef 4, 4-6; Gál 3, 28; Col 3, 11).

Por tanto, podemos concluir, con Marsili, que elemento esencial de toda acción litúrgica es que

<sup>4</sup> Y. Congar, *L' «ecclesia» ou communauté chrétienne, sujet intégral de l'action liturgique*, en Varios, *La liturgie après Vatican II*. Paris 1967, 241-282; A. Stenzel, *Cultus publicus. Ein Beitrag zum Begriff und ekklesiologischen Ort der Liturgie: Zeitschrift für katholische Theologie* 75 (1953) 175-214.



provenza de la Iglesia, no como hecho de imposición por ley de la autoridad jerárquica, sino como hecho «genético», es decir, que sea una acción en la que la Iglesia se revele y manifieste a sí misma en cuanto tal. Al ser una comunidad sacerdotal, santa, sus acciones más explícitas y explicitantes en cuanto Iglesia serán también sacerdotales-culturales.

#### 4

Todo lo anterior pertenece a lo que llamamos el horizonte eclesiológico. Veamos ahora cómo Marsili plantea el *horizonte cristológico* para llegar a conclusiones semejantes a las anteriores.

La plegaria de la Iglesia es acción litúrgica cuando acaece «en el nombre de Jesús» (Jn 14, 13-14; 15, 16; 16, 23-24.26; Ef 5, 20; Col 3, 17) o «por Cristo» (Rom 1, 8; 15, 30; 16, 27; Col 13, 17; Heb 13, 15).

Porque orar «en nombre de Jesús» es situar la plegaria sobre el plano de la revelación, ya que el nombre es revelación en cuanto encierra en sí el designio eterno de salvación (Mt 1, 21); una salvación que es presencia de Dios entre los hombres, pues su nombre es «Dios con nosotros» (Mt 1, 23).

Por la acción del Espíritu actualizando la palabra, la plegaria de la Iglesia recibe la fuerza de realizar lo que dice, por tanto de actualizar la persona y la acción salvadora de Cristo. La Iglesia orante es la comunidad reunida en nombre del Señor, que por eso se hace presente en medio de ella (Mt 18, 20).

Por eso la plegaria es litúrgica cuando es comunitaria, no cuando es individual. Porque entonces es plegaria del cuerpo de Cristo reunido visiblemente. Y la plegaria individual se hace en el cuerpo de Cristo, pero no es plegaria del cuerpo de Cristo.

Podríamos resumir y simplificar todo diciendo que, según la *Sacrosanctum Concilium*, hay liturgia cuando hay una presencia explícita, revelante, eficaz, del Señor y de su acción salvífica. Ahora bien, esa presencia va asociada a la reunión de la comunidad, como dice Mt 18, 20. Por tanto, hay liturgia cuando la comunidad se reúne en nombre del Se-



ñor, es decir, para celebrar su memoria, invocarle, aclamarle, alabarle y presentarle súplicas. Entonces el Señor se hace presente en ella y actualiza su acción salvífica (SC 7).

Como se notará, aquí confluyen la línea eclesial y la cristológica.

Por otro lado, esta síntesis que acabamos de hacer se apoya muy directamente en el art. 83 de la *Sacrosanctum Concilium* y los artículos o números de la Introducción general a la liturgia de las horas. Ahí se dice que la plegaria de la Iglesia es «la continuación de la obra sacerdotal de Cristo por medio de la Iglesia» (SC 83); obra que la Introducción general especifica como «obra de la redención humana y de la perfecta glorificación de Dios» (n. 13), aplicando así a la plegaria en particular lo que la *Sacrosanctum Concilium* dice de la liturgia en general.

El n. 12 de la Introducción general especifica también que la plegaria litúrgica es un memorial de los misterios salvíficos, que tiene una tarea anamnética esencial a toda realidad sacramental (ver también el decreto conciliar *Presbyterorum Ordinis*, 5).

## 5

Pasemos ya a las *aplicaciones prácticas*, de la mano de Marsili.

Ahora vemos claramente el dualismo que encierra el art. 13 de la constitución conciliar. Según tal artículo, parece que hay dos formas de culto: una siempre con valor público, aunque se haga en privado -v. gr. la misa dicha por el sacerdote a solas- y otra siempre con valor privado (es decir, no litúrgica) aunque se haga en público -v. gr. el rosario con el memorial de los misterios de Cristo que encierra y celebrado por toda una parroquia-.

Pero ya hemos visto que culto público no es el realizado a título oficial (con aprobación oficial de unas rúbricas; sería recaer en la concepción rubricística que ya condenó la *Mediator Dei*), ni es culto privado el realizado sin ese título o aprobación oficial. Según el criterio teológico, que es el decisivo, culto público es el realizado por el pueblo de Dios en su cualidad de Iglesia, es decir, de asamblea

reunida localmente en torno al Señor. Y culto privado es el que se realiza individualmente por un miembro del cuerpo de Cristo, pues en este caso tenemos un culto en el cuerpo de Cristo, pero no del cuerpo de Cristo.

Ahora bien, muchas de las devociones las realiza la comunidad cristiana en cuanto tal, por tanto la Iglesia. Son aquellas que la *Sacrosanctum Concilium* llama «pia exercitia» del pueblo cristiano. Por tanto, no se distinguen en nada de un acto de culto público o de liturgia. Son pues liturgia.

Pero veamos ya esta misma doctrina, no partiendo de tesis teológicas, sino de *ejemplos* tomados de la historia de la liturgia y de la Iglesia.

El origen histórico de los «pia exercitia» que han ido tomando la configuración de una liturgia popular, no está en una ampliación o extensión de formas privadas, individuales, de oración que habrían pasado del uso privado al uso comunitario. Nacen, por el contrario, casi siempre, de la liturgia misma (de la liturgia oficial jerárquica).

Hay dos ejemplos muy significativos.

El primero es el «Angelus», recitado a la mañana, al mediodía y al atardecer. Tiene la estructura fundamental de las «horas canónicas» menores, a saber, tres antifonas, seguida cada una de ellas de un Avemaría en lugar del salmo. Cierra el conjunto un versículo con respuesta y una oración colecta.

Las antifonas son:

Angelus Domini nuntiavit Mariae -  
et concepit de Spiritu Sancto.

Ecce ancilla Domini -  
fiat mihi secundum verbum tuum.

Et Verbum caro factum est -  
et habitavit in nobis.

El versículo es:

Ora pro nobis, sancta Dei genitrix -  
ut digni efficiamur promissionibus Christi.

La recitación era común, aunque se hiciera pri-

vadamente, pues se anunciaba por toda la región con las campanas de la iglesia, como cualquier otra acción litúrgica.

La equiparación con las «horas canónicas» resalta más por el hecho de que, en el tiempo pascual, las antífonas son sustituidas por el «Regina coeli, laetare», con versículo y oración propios. Debía además decirse de pie, pues la liturgia prohíbe en pascua arrodillarse.

El segundo ejemplo es el «rosario». En los usos monásticos medievales, los «monjes laicos» (los «conversi») no podían seguir el oficio coral, por ignorar el latín. Entonces se les sustituían los salmos del día por 50 Padrenuestros (en algunos sitios por 150).

Pronto la devoción mariana absorbió esta práctica difundiéndola entre el pueblo y haciéndola más acorde con el oficio canónico. Entonces el Padrenuestro es sustituido por el Avemaría y se antepone como antífona a cada Padrenuestro y diez Avemarías es el anuncio de un misterio de Cristo o de la Virgen. Las 150 Avemarías resultantes (de las tres partes del rosario completo) fueron comparadas con los 150 salmos del breviario.

Era frecuente denominar al rosario «salterio mariano»; un salterio del pueblo que ocupaba el lugar del salterio del clero.

A estos ejemplos habría que añadir otros como, por ejemplo, las novenas, los octavarios, los triduos... por los que se extienden las octavas que la liturgia de la Iglesia reconocía a unas pocas fiestas del año litúrgico.

## 6

Entrando más a fondo en el sentido de estos hechos, podemos, con Marsili, decir lo siguiente. Cuando el pueblo advierte que la Iglesia (ahora sinónimo de jerarquía, poder, tradición, a causa de una recaída en la casta sacerdotal del Antiguo Testamento) y con la Iglesia la liturgia se van esclerotizando a causa de la *lengua latina* que la evolución cultural alejaba del pueblo eliminándole gradual,

pero inexorablemente, de toda comprensión, a causa también de un *ritualismo esotérico* accesible sólo mediante explicaciones alegóricas, entonces consuma una ruptura con esa liturgia oficial. El pueblo renuncia a una liturgia que se hace cada vez más clerical y le expulsa del culto al que, por otro lado, le obliga.

De ahí que en el pueblo surgiera el impulso a crear sus propias formas culturales-litúrgicas que fundamentalmente reflejaban las mismas formas litúrgicas oficiales, pero encarnadas en formas populares, es decir, ni clericales ni doctas. Fue un impulso poderoso cultural-psicológico de renovación.

Todo ello demuestra que, desde el medievo en adelante, la liturgia, apresada en las mallas de una tradición no bien comprendida, ignoró aquella ley fundamental de vida que es el «aggiornamento» y la adaptación, ley que hará suya el Vaticano II.

Las devociones o «pia exercitia» en sus aspectos más negativos no son la causa, sino el signo de una decadencia espiritual-litúrgica. Pero es un hecho innegable históricamente que no han sido pocos los momentos, aunque quizá efímeros, de primavera religiosa que deben atribuirse al surgimiento y difusión de los «pia exercitia». Esos actos devocionales han llenado literalmente las iglesias muy escasamente visitadas durante una celebración litúrgica.

Marsili recuerda lo que era el triduo pascual hace aún pocos años (antes de la reforma de Pío XII). Las normas litúrgicas obligaban a celebrarlo por la mañana. Al ser esos días laborables en muchos países, el pueblo no podía asistir a los oficios. Se celebraban pues éstos en las iglesias desiertas.

Pero el pueblo no renunciaba al triduo y así, por la tarde, organizaba sus devociones de el «sepulcro», el «monumento», la agonía, el vía-crucis, las procesiones. Era un intento de traducir en un lenguaje popular el contenido de los ritos oficiales que eran difíciles de comprender y se celebraban a horas imposibles. Respondían a una necesidad. Mostraban que el pueblo estaba adherido a la realidad litúrgica, si no a sus formas exteriores. No quería separarse de ella, ni verla morir encerrada en su

inaccesible palacio ritual, prisionera de sus mismas tradiciones.

## 7

Al llegar al final de su estudio y a la vista de todos los datos anteriores, se pregunta Marsili: los «pia exercitia», cuando son celebrados comunitariamente, es decir, teniendo como sujeto a la comunidad cristiana en su sentido más integralmente eclesial, a saber, como unidad de cuerpo de Cristo con su cabeza visible representada por el sacerdote, y cuando el contenido de su celebración es el misterio de Cristo proclamado en unas lecturas (es decir, por la palabra eficaz de Dios) y confesado en sus oraciones ¿son o no son acciones litúrgicas?

Y responde: si la liturgia no surge constitutivamente del ordenamiento que hace la autoridad jerárquica, sino que nace de la Iglesia en cuanto comunidad cultural del Nuevo Testamento; ni se debe a un estilo de formas, sino que tiene su raíz en ese contenido, que es el misterio de Cristo hecho presente por la fuerza de la palabra y del Espíritu («allí donde dos o tres estén reunidos en mi nombre, allí estoy en medio de ellos»: Mt 18.20), no se ve por qué muchos «pia exercitia» no pueden tener valor de acción litúrgica.

Y recogiendo la enseñanza de los ejemplos concretos que hemos expuesto, añade: ¿qué diferencia hay entre el anuncio de un misterio al que se hace seguir una decena de Avemarias (el rosario) y el anuncio de un misterio bajo la forma de antífona seguido de un salmo, como sucede en el oficio litúrgico de la fiesta de la Virgen del Rosario? La única diferencia es la formal de la selección del Avemaría en lugar del salmo.

En cuanto al contenido o al valor cultural, no hay otra diferencia que la diferencia jurídica, no teológica, existente en una liturgia que es tal por estar mandada y un «pium exercitium» simplemente recomendado por la autoridad jerárquica.

Sabemos que ciertamente «la ordenación de la liturgia es sólo de la competencia de la autoridad de la Iglesia» (SC 22), pero también sabemos que esto no es un elemento constitutivo, sino sólo declarativo de lo litúrgico.

Con otras palabras: a la autoridad de la Iglesia compete declarar que el «pium exercitium» contiene todo lo que es necesario para que sea litúrgico.

Por otro lado, la misma constitución conciliar interpreta en un sentido litúrgico los «pia exercitia» cuando recomienda vivamente las «celebraciones de la palabra» para lugares desprovistos de pastor propio (SC 35, 4). Añade que la celebración tenga lugar con la presencia delegada del obispo, representado por un diácono u otro encargado. ¿Qué quiere decir esto sino declarar «celebración de Iglesia» aquello que puede aparecer como «pium exercitium»?

Y cuando la *Sacrosanctum Concilium* (n. 41) dice: «La principal manifestación de la Iglesia se tiene cuando el pueblo de Dios se reúne con plena participación activa en las celebraciones litúrgicas», señala entre las primeras a la eucaristía, pero incluye también la plegaria celebrada unitariamente con el obispo. ¿Qué es esto sino asignar un puesto litúrgico a reuniones de plegaria que antes pasaban por ser «pia exercitia» y que ahora se descubre que son «celebraciones de Iglesia»?

A modo de *conclusión*, formula Marsili las siguientes proposiciones:

– La plegaria privada-individual hecha en el cuerpo de Cristo no es de por sí manifestación del cuerpo de Cristo. No es pues acción litúrgica, pues rasgo esencial de la liturgia es que se realice en el ámbito sensible de los signos (Vagaggini).

– Toda forma de plegaria que realiza la comunidad en cuanto Iglesia (cuerpo y cabeza, es decir, «pueblo unido a su pastor»), con el fin de celebrar el misterio de Cristo, ha de ser considerada fundamentalmente litúrgica y capaz de ser declarada tal.

– La forma, el estilo, la lengua en que se realiza la celebración no incide en su valor litúrgico. Forma, estilo, lengua deben juzgarse en relación con el principio de la adaptación sancionado por la *Sacrosanctum Concilium* (n. 37-40).

Se pueden mencionar ejemplos en los que, por un sencillo travestimiento formal, actos que antes de tal cambio eran considerados «pia exercitia» se convirtieron en litúrgicos. Así, por ejemplo, la pro-

cesión y bendición con el Santísimo pasaron de ser hechos devocionales a ser función litúrgica.

Otro ejemplo: la devoción al Sagrado Corazón de Jesús llegó a ser con los años y la intervención de la autoridad eclesiástica fiesta litúrgica.

– Lo anterior nos invita a tomar conciencia de que la liturgia no es necesariamente algo válido sólo por un motivo tradicional o por una sanción jurídica, sino que debe ser algo que, salvados los componentes esenciales (manifestación de la Iglesia, actualización del misterio de Cristo), pueda expresarse en las formas que el pueblo, guiado, eso sí,

por los pastores, halle más aptas para su momento histórico, cultural, psicológico.

– Al pertenecer la liturgia al dato revelado, compete a la autoridad magisterial de la Iglesia declarar (no constituir) que un «*pium exercitium*» es liturgia por realizar los componentes esenciales de todo acto litúrgico<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Es de lamentar que el documento pastoral de la Comisión episcopal de liturgia (de España), titulado *Evangelización y renovación de la piedad popular* (1 de noviembre de 1987), no haya tenido para nada en cuenta ningún aspecto de la doctrina expuesta en este capítulo, a pesar de tratar la misma cuestión.

## El catolicismo popular desde la fenomenología religiosa

1

**L**a historia y la fenomenología de la religión, junto con la antropología cultural, son las disciplinas que más se ocupan actualmente de la religiosidad popular y del catolicismo popular. En este capítulo queremos ceñirnos exclusivamente a pasar revista a alguna de las tesis de la fenomenología religiosa <sup>1</sup>.

Ya en nuestro primer capítulo mencionamos como ejemplo paradigmático la descripción que M. Meslin hizo durante los coloquios de Quebec. La religiosidad popular, dice, según se recordará, es aquella que busca unas relaciones con la divinidad más directas, más sencillas y más rentables. Allí comentamos esta interpretación sopesando sus pros y sus contras.

Queremos también recordar ahora la interesante *síntesis* que Juan Martín Velasco ha hecho sobre

<sup>1</sup> Como se observará a lo largo del capítulo, esta ciencia habla más de religiosidad popular que de catolicismo popular. Respetamos esta terminología, si bien creemos que todo lo que se dice al respecto es aplicable al catolicismo popular. De ahí el título del capítulo.

nuestro tema <sup>2</sup>. Parte del concepto de religiosidad entendido como el cuerpo expresivo de acciones rituales; es decir, entiende aquí la religiosidad como un hecho o sistema religioso visto desde una determinada perspectiva, la de su lado exterior visible; o sea, como la religión vivida según aparece en el conjunto de mediaciones especialmente activas y rituales propias de un grupo determinado.

A este cuerpo expresivo de acciones rituales de la religiosidad corresponde una forma particular de experiencias, sentimientos, representaciones racionales y actitudes de base que se hacen presentes en la mediación ritual. Esa mediación o conjunto de mediaciones rituales constituye el objeto inmediato de la religiosidad popular.

Por popular entiende lo propio de la cultura y tradición de un pueblo; también lo propio del hombre medio, del no especializado, el lego en oposición al culto.

Así tenemos la siguiente noción de religiosidad popular: es el conjunto de mediaciones y expresiones religiosas características de un pueblo, surgidas de él, transmitidas con el resto de los elementos propios de la cultura de ese pueblo. Es pues un elemento de la cultura de un pueblo.

<sup>2</sup> Juan Martín Velasco, *Evangelización y religiosidad popular*, en su libro *Increencia y evangelización*. Santander 1988, 189-205.

También tenemos la *religiosidad popularizada* como la religiosidad del cristiano medio, de masa, es decir, de quienes no tienen una formación especial ni una militancia ni una responsabilidad. Es pues una perspectiva más negativa.

## 2

Desmenuzando más analíticamente estas nociones, Martín Velasco extrae las siguientes *propiedades de la religiosidad popular*:

– La religiosidad popular es una religiosidad cuyo sujeto es el pueblo. No es pues objeto de decisión o conversión personal, sino que cada persona nace a ella como nace a la propia tradición y la hereda, si bien cada generación, al asumirla, la recrea. Basta ser miembro del pueblo en cuestión para formar parte de ella. Se transmite por los mismos cauces de socialización por los que se transmite la cultura.

– Es una religiosidad participada. Todos los miembros del pueblo son en ella actores.

Esta variedad de protagonistas es una de las razones de la variedad, colorido, riqueza expresiva de esas celebraciones festivas tradicionales (como la fiesta patronal, la romería...).

– Tiene riqueza imaginativa, emotiva, gran densidad simbólica. Predominan las mediaciones activas-sensibles sobre las abstractas-rationales.

– Lo corporal desempeña un papel preponderante. Es eminentemente ritual. También es importante lo cósmico, lo espacial (el lugar), lo temporal (el calendario).

– Sus formas no son la doctrina conceptualmente expresada, sino los conjuntos de leyendas, relatos maravillosos que acercan a la mentalidad del pueblo los grandes temas míticos transmitidos por la tradición oral y a través de coplas, romances, representaciones iconográficas sencillas, etc.

– En estos relatos se expresan y cobran su tributo necesidades religiosas que no se ven satisfechas

por la frialdad y austeridad de las formas oficiales de religiosidad.

A veces, la religiosidad popular tiene rasgos que expresan una protesta contra la religiosidad oficial que oprime o sofoca la espontaneidad del pueblo.

La *religiosidad popularizada* puede describirse según las siguientes características:

– Predomina en ella la «práctica religiosa» en cuanto frecuentación de ritos tenidos por obligatorios.

– Contiene numerosas prácticas devocionales (novenas, triduos, peregrinaciones). Maneja abundancia de objetos como medallas, hábitos, estampas...

– Se inclina por el lado utilitario. Tiende a la búsqueda de ayuda en lo sobrenatural. Cultiva la oración de petición reforzada con votos, promesas, ofrendas, sufragios.

– Cultiva en demasía las mediaciones, con el peligro de «cosificar» lo sagrado o de instrumentalizarlo. Gusta de las fórmulas sencillas, fácilmente repetibles.

– Gusta también de normas detalladas y precisas.

– Tiende al individualismo.

¿Por qué puede ser llamada popularizada esta religiosidad? Porque no ha surgido propiamente del pueblo, si bien existe en él. Suele ser resultado de la estrategia pastoral de una época determinada. El caso típico es la devoción al Sagrado Corazón, muy difundida entre el pueblo hace varias décadas por los jesuitas, corazonistas, etc., y ahora desaparecida por falta de verdaderas raíces.

Influye también en la existencia de la religiosidad popularizada la división tripartita de los cristianos, aparecida desde la Edad Media, en tres clases o estamentos: el clero, los religiosos, los seglares. El ideal de la vida cristiana, el llamado estado de perfección, se deja para los religiosos. Para los seglares, llamados por alguno «tropa», se dejan unas prácticas culturales-morales y una pastoral del

miedo. Entre ellos se difunden formas religiosas creadas por las órdenes religiosas.

### 3

Hay un tercer autor que, dentro también del método descriptivo de la fenomenología, nos diseña un panorama de la religiosidad popular de gran interés para poder profundizar en su entraña compleja, pero fascinante, así como en los puntos señalados por los autores que acabamos de reseñar. Me refiero a A. Dupront y a su vasta obra sobre «lo sagrado», en la que dedica un amplio apartado a nuestro asunto<sup>3</sup>.

Su punto de partida, que corresponde también a un enfoque de base, es considerar la religiosidad popular como todo un mundo, un mundo en el que reinan las fuerzas de lo transracional y aun lo irracional. Y esas fuerzas son precisamente las que movilizan los sentimientos más profundos de las masas.

Por otro lado, considera a la religiosidad popular como integrada en un conjunto culturalmente más vasto; conjunto cultural que debe entenderse en un sentido global y antropológico. La religiosidad popular es parte de un todo histórico-social, del cual la religión es una de las realidades a veces más expresivas. Por eso la religiosidad popular es expresión privilegiada de los fundamentos, de las indigencias, de las «latencias» de una cultura. A su vez, la religiosidad popular depende de ese conjunto cultural en que ella se expresa. Es la resonancia o correspondencia de la cultura global, especialmente de la cultura popular.

Tiene tres aspectos o rasgos.

El *primero* es lo *cotidiano*, la vida cotidiana. Entran aquí no sólo la vida de cada día, sino también las fiestas habituales celebradas dentro del ciclo astral anual. Todo se vive dentro del cuadro habitual de la religión cotidiana. Es lo que corresponde a la vida de la Iglesia.

El *segundo* es lo *extraordinario*, a saber, las pere-

grinaciones, los cultos terapéuticos públicos, los milagros, las prácticas o devociones consiguientes que alimentan la indigencia de lo singular, lo excepcional, es decir, la búsqueda de lo extraordinario.

Entran aquí ciertas realidades y pulsiones marginales que los esfuerzos eclesiásticos no consiguen encuadrar o integrar en sus estructuras.

El *tercer* aspecto o rasgo es lo *críptico*, es decir, lo mágico, la superstición, ciertos bajos fondos.

### 4

Esta simple clasificación descubre ya la dinámica, también la grandeza de una historia en la que la Iglesia se ha esforzado por dar forma existencial y social a las indigencias y necesidades emotivo-pánicas, así como a las pulsiones de trascendencia que embargan al alma colectiva de las sociedades occidentales.

Ahora bien, allí donde hay una dinámica de integración, hay una cierta imposición inculturizante. Por tanto, tenemos como dos culturas en tensión de unidad. Es lo que nos descubre una primera mirada fenomenológica.

Podemos señalar como un momento singular de esa historia en tensión el Concilio de Trento. Trento, obligado por la Reforma, empieza a poner límites. Pero la tensión se había manifestado ya antes con la «devotio moderna» y las órdenes mendicantes.

Fueron movimientos que contribuyeron al surgimiento de una religiosidad del «siglo», urbana; religiosidad de la Escritura, del libro, que marcaba una inflexión involutiva de carácter individualizante. Esta religiosidad moderna va distanciándose y desprendiéndose lentamente de una inmensa y masiva cultura religiosa anterior que podríamos llamar agro-monástica, cultura sincrética en que se entremezclan:

– la antropomorfización sacral de los accidentes cósmicos y de la naturaleza;

<sup>3</sup> A. Dupront, *De la «religion populaire»*, en su libro *Du Sacré*. Paris 1987, 410-466.



– el bautismo de los cultos precristianos, prácticas culturales sobriamente estilizadas en palabras y gestos;

– la exarcebación de un «imaginario» colectivo que llena el mundo del más allá;

– las pulsiones pánicas de un escatologismo impaciente;

– la satisfacción de las necesidades materiales de la sociedad monástica.

Tenemos así un magma histórico-antropológico que, a pesar de todas las peripecias y amputaciones acaecidas a lo largo de los siglos, continúa alimentando la experiencia religiosa occidental. Es un patrimonio, un fondo común de experiencia y arraigamiento que se combina y alterna con reformas, equilibrios nuevos...

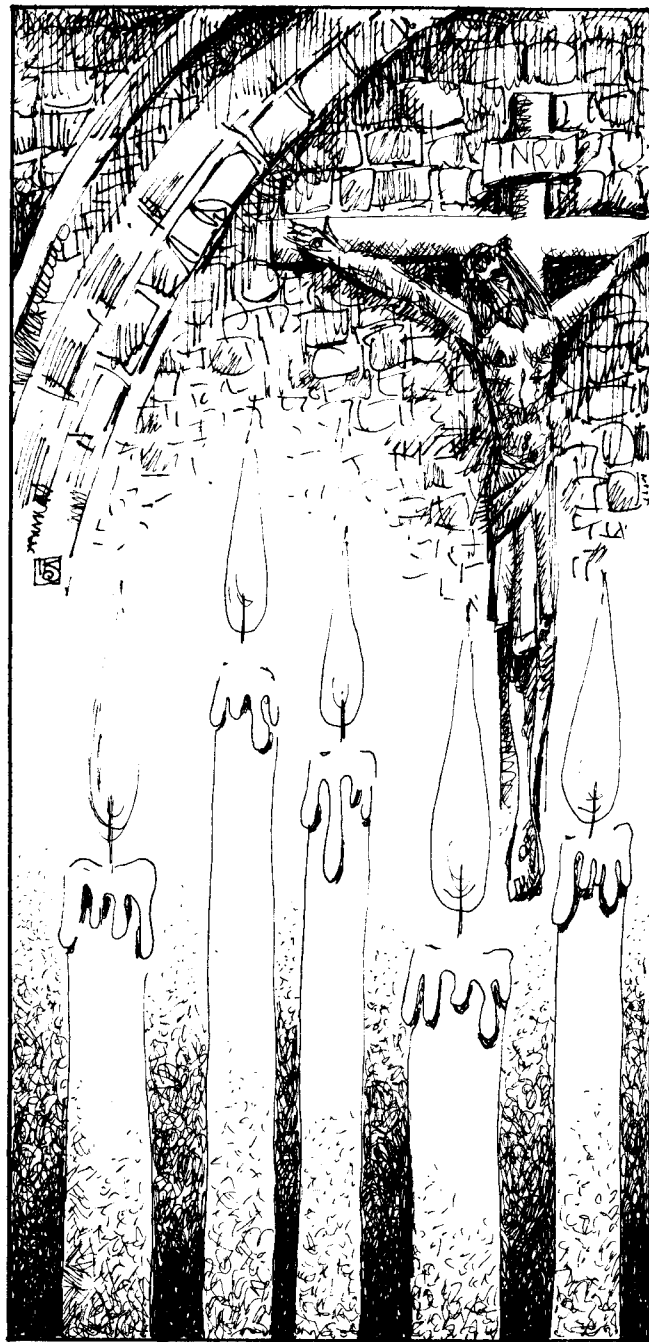
Pues bien, la religiosidad popular, unas veces depurada, otras disciplinada y otras reprimida, sigue siendo el testimonio mejor de una experiencia y un orden religioso colectivo, antemoderno, es decir, una realidad esencial de «larga duración». Y por su perseverancia en sobrevivir, incluso en tiempos de extrema indigencia, es el nexa más carnal que nos une con ese fondo común originario en el que bullen angustias, esperanzas y fervores de un rebasamiento de la condición humana a través de actos religiosos.

## 5

Dupront consagra el resto de su ensayo a describir de modo particularizado lo que denomina tendencias de la religiosidad popular.

Tiene aquí un primer apartado dedicado a exponer con un cierto detenimiento *lo que no es* la religiosidad popular.

*En primer lugar, no es un cuerpo doctrinal*, porque no elabora ni posee una teología, un discurso sobre Dios. Su universo no es el del dogma. Toda su doctrina se encierra en el Padrenuestro y el Avemaría (no hay muchas otras oraciones generalizadas entre el pueblo). No tiene mucho que ver con el catecismo. Podría decirse que es un mundo sin doctrina. Y el catecismo es doctrina.



La religiosidad popular no es religión «enseñada», sino religión transmitida. Es el fruto de una educación no institucionalizada, que se recibe en el seno del grupo social o en el medio ambiente familiar; una educación no formalizada en el sentido que la transmisión se inscribe en la naturaleza misma del existir colectivo.

En su continuidad orgánica, la religiosidad popular procede de un entorno cultural que podemos llamar tradición y que suele recoger restos dispersos, testigos de unos arraigamientos tenaces de una cultura proveniente del fondo de los tiempos. Aquí no hay escuela, sino vida y aprendizaje a partir de la vida. Hay una conformación desde el grupo y desde la oralidad, la cultura oral. Su dinámica o su aliento es la transmisión oral de boca a boca.

*En segundo lugar, la religiosidad popular no es, al menos en una primera fase, una realidad oficial-institucional.* Por el contrario, tiende a imponer sus cultos a la Iglesia.

Se puede señalar una analogía interesante entre lo que fueron en la Edad Media las canonizaciones populares y las formas nuevas que revestirán en la época moderna las indigencias de las masas, especialmente dentro del ámbito del culto mariano. Por un lado, están las «invenciones» (hallazgos) de imágenes y, por otro, las apariciones de Vírgenes. En las «invenciones» de imágenes, Dupront registra un modelo común muy similar al descrito por William Christian, y que hemos recogido en otro contexto de este libro.

Tal modelo tiene tres rasgos.

– Hay siempre una leyenda o relato «maravilloso», extraordinario. En él se refleja la naturaleza como trasfondo de la vida del campesino (fuentes, grutas, ganados, pastores, labradores) con el fin doble de situar exactamente el lugar del culto y fijar las condiciones de la elección.

– Intervienen gentes de la tierra, campesinos de los más sencillos –niños, adolescentes–. Son ingenuos, inocentes, incapaces de engañar. En esta fase no interviene la Iglesia.

– Los hombres de Iglesia intervienen más tarde.

Han de intervenir por ser la Iglesia la depositaria normal de la imagen sagrada. De ahí el recurso al cura vecino o de la iglesia inmediata, y la opinión de que la morada de lo hallado ha de ser la iglesia vecina.

Dupront describe con un cierto detalle lo que algunos llaman «testarudez» de ciertas vírgenes. Al transportarla, por ejemplo, en un carro de bueyes, los bueyes se niegan a moverse y a andar. Otras veces, en apariencia sumisa, vuelve por la noche al lugar del hallazgo o descubrimiento. Suele repetirse tres veces el intento de traslado. Pero siempre en vano.

El acto de independencia respecto de la institución eclesial se significa con la construcción de un lugar de culto en el sitio señalado por la voluntad de lo alto. Pero aquí hay incluido un segundo significado que Dupront silencia, a saber, legitimar, sacralizándolos, unos límites, una circunscripción, un territorio que el pueblo considera propio.

Y hay más. El hecho de la presencia sobrenatural provoca, desde que es conocido, el establecimiento inmediato de un culto popular espontáneo fuera de toda intervención eclesial. Cuando la autoridad eclesiástica es alertada, casi siempre permanece muy reservada o reacciona oponiéndose. Es clásico el caso de Lourdes, cuyo culto se impondrá en contra de todas las fuerzas oficiales.

Actualmente, añade Dupront, hay en ciertos países mediterráneos diversos lugares de pretendidas apariciones, objeto de visitas fervientes por parte de la piedad popular, que la Iglesia prohíbe o mira con suspicacia.

En cualquier caso, la Iglesia oficial viene después, detrás de la intervención de lo alto o de la «vox populi» y, al final, resalta nuestro autor, suele establecerse un ajuste cuasi-perfecto entre la Iglesia institucional y estos fondos populares ávidos de lo que está más allá. La Iglesia romana, dice, tiene una experiencia casi bimilenaria en bautizar generosamente lo precristiano. Y tras el desarrollo de la Contrarreforma, ha estado muy atenta a encuadrar y nutrir las indigencias de lo «extraordinario» que tienen las masas.

*En tercer lugar, la religiosidad popular no es una*

ética. No tiene necesidad de ella. Está más allá del bien y del mal. ¿Qué quiere decir nuestro autor con esta afirmación? Sencillamente que la religiosidad popular sólo conoce el bien, pues es recurso para el más allá y búsqueda de inmanencia de la presencia sacral.

Su vida propia, que es la lucha de cada día, es singularmente lucha contra el diablo. Son frecuentes los casos de posesión o de actividad exorcística. Y si el diablo se esfuma, entonces son las potencias mundanas de lo irracional las que se hacen predominantes, a saber, los instintos, las pulsiones, los afectos..., siempre ambivalentes.

En cierto modo puede decirse que la religiosidad popular no conoce «mandamientos». Sólo tiene un orden de vida: la fe en las potencias sobrehumanas y sobrenaturales. No es casualidad que la mayoría de los curanderos tradicionales sean creyentes, es decir, instrumentos de lo que les es dado de lo alto. De ahí que sólo pueden ser potencia bienhechora de un bien preciso.

La religiosidad popular tiene una prohibición capital en el uso de fuerzas irracionales, a saber, el maleficio; es decir, el desencadenar contra otro fuerzas maléficas. He aquí una regla infrangible que muestra cómo la religiosidad popular propiamente dicha se mueve en el ámbito del bien.

## 6

Un segundo gran apartado de esta sección del trabajo de Dupront está dedicado a exponer positivamente lo que es la religiosidad popular; por tanto, a pasar revista a los que él considera *valores positivos* de ésta.

El *primer rasgo positivo* que destaca es la presencia de lo *cósmico*. La religiosidad popular es una religiosidad eminentemente cósmica.

En los relatos-leyendas de los hallazgos de imágenes a que antes aludimos, hay siempre dos datos esenciales; por un lado, lo maravilloso, lo extraordinario del descubrimiento y, por otro lado, el medio físico en que se realiza tal descubrimiento. Este medio suele estar representado por la tierra, el árbol, el agua... En un estrato más antiguo tenemos la gruta. Pero, en todos los casos, el elemento ctónico

será fundamental para el culto sagrado. De ahí que, por ejemplo, muchos lugares de peregrinación tengan una fuente o un manantial que, incluso en la actualidad, sigue teniendo agua.

Hay en la religiosidad popular todo un universo de fuentes sagradas, manaderos cuya agua muchas veces ha sido analizada. Su virtud principal consiste ante todo en poseer una notable pureza, amén de ciertas especificidades termales.

En estos espacios sagrados, en estos parajes de la naturaleza, frecuentemente alejados de todo lugar habitado, hay siempre un vaso de agua límpida que espera al enfermo que viene o al peregrino que pasa. Tenemos pues lo cósmico en un estado puro, fuera de toda polución humana.

Dentro de este apartado y como parte integrante de la dimensión cósmica, Dupront sitúa el hecho de la peregrinación. En todos los autores hallamos esta relación entre lugar sagrado y peregrinación. Lo interesante de Dupront es que intenta darnos un esquema de las constantes comunes a toda peregrinación según la tradición. Helo aquí:

- la víspera de la fiesta tiene lugar la llegada;
- la noche es pasada en el santuario o sus alrededores o en albergues para peregrinos;
- otras veces, la peregrinación tiene lugar por la noche, en la preparación latente de lo que será al día siguiente la celebración ritual;
- las primeras horas del día, antes de que salga el sol, es un tiempo propicio para que los peregrinos celebren algunos de sus cultos;
- a veces, la partida de los peregrinos es de noche y se llega al lugar sagrado cuando rompe el día; se significa así como la búsqueda de un alba nuevo.

El *segundo rasgo positivo* que señala Dupront es lo que él denomina *la terapia de las fuerzas de lo irracional...*

La religiosidad popular es, respecto de estas fuerzas, una terapia que depende de los mecanismos mentales de una cultura específica, la asociativa e inductiva. Por ella se consigue un equilibrio natural en la comunión de las latencias dinámicas de los grupos sociales con las fuerzas y potencias

energéticas que animan el universo; conciencia, a su vez, para los creyentes, de la unidad de la creación y señal del aliento divino en la misma.

La religiosidad popular, tanto rural como urbana, hace de los signos, reunidos a lo largo de milenios, instrumentos, pistas o apoyos para ordenar las fuerzas del existir, para exorcizar los miedos y domesticar las potencias contrarias. En la religiosidad popular hay una terapia impregnada por una sabiduría que viene del fondo de los tiempos. Ha ido siendo elaborada para protegerse de los maleficios y los desequilibrios de lo irracional.

Depende, como hemos dicho, de los mecanismos mentales de una cultura asociativa e inductiva, una cultura que Dupront llama pánica, por cuanto es una fuerza latente eminentemente colectiva, a la vez himno al universo creado y celebración frecuentemente orgiástica de éste. (Por lo pánico entiende la conciencia de la unidad del universo y la participación en todas las fuerzas cósmicas).

## 7

Sobre estos fondos pánicos, muy poderosos dentro de las sociedades que se hallan en plena exuberancia vital, la religiosidad popular establece como una domesticación connatural. En este conjunto hay *varios aspectos particulares* que esclarecen la psicología de la religiosidad popular.

– Uno de ellos, de gran importancia, es el que lleva a esta asociatividad a mantener una conciencia de la unidad de la creación; unidad astral, cósmica, de los diferentes reinos: el mineral, el vegetal, el animal. Todo está vinculado. Consiguientemente, tenemos una relación constante entre cielo y tierra, incluso en la ciudad, que de por sí es secesión de la naturaleza.

La lluvia es esperada de lo alto. Lo profano y lo sagrado se confunden. El creador está presente en su creación. Hay una impregnación latente de lo natural por lo sobrenatural.

– Otro aspecto que tiene mucho que ver con contenidos muy específicos de la religiosidad popular es el recurrir a Dios y las actitudes, bien originantes, bien concomitantes, de tal recurso como la angustia, la necesidad vital, el temor, el miedo, la

inadaptación, la inquietud ante las agresiones de la vida. Todo se traduce en un arsenal de «prácticas».

La «práctica» es una versión de lo concreto vital. Consiste en una intervención activa del creyente dentro de todo este proceso. Por ella, la religiosidad popular deviene una religiosidad eminentemente gestual.

En la religiosidad popular, las oraciones son escasas o cortas. Se encargan de ellas más bien los clérigos. El pueblo recita jaculatorias o fórmulas repetidas, como las del rosario. Lo propio de la religiosidad popular es la gestualidad, ciertos gestos corporales como el signarse con la señal de la cruz, el arrodillarse, el postrarse, el besar o tocar una reliquia o una imagen, el realizar diversas formas de ofrendas, el comprar objetos piadosos que deben ser bendecidos, el beber agua de las fuentes consideradas milagrosas...

Hay también una gestualidad del silencio, como el asistir silenciosamente, con vestidos festivos, a las celebraciones de los oficios.

Por estas mediaciones de la gestualidad se exorcizan las angustias, las obsesiones más o menos irracionales de las personas del medio popular.

– Un *tercer aspecto* que aquí señala Dupront es *la estrecha relación que une al devoto con los santos, con el santo o la santa o la Virgen o el Cristo.*

En ciertas iglesias está toda la corte celestial; en otras hay sólo algunas imágenes; en fin, en algunas, el Cristo, el crucifijo es considerado como otro santo.

El santo es para el pueblo presencia viviente (como el icono entre los orientales). Se le visita, se le va a dar gracias, se le saca en procesión, se le coloca en un lugar discreto de la iglesia donde no perturbe la liturgia oficial. Así se va tejiendo toda una relación interpersonal.

La fiesta del santo une en equilibrio ternario la celebración religiosa, la diversidad popular y la feria comercial. Se pasa con facilidad y naturalidad de lo primero a lo segundo, de lo segundo a lo tercero y de nuevo a lo primero; es decir, hay idas y venidas de la capilla a la francachela, de la proce-

sión a los puestos o mesas con comida y bebida, para terminar en la danza nocturna a modo de gran ritual pánico. Así se vive esa conciencia de unidad de lo real y de participación profunda en la realidad ambiente. Las personas, al vivir en esa unión y participación, encuentran una presencia de Dios, una inmanencia de lo divino.

## 8

Concluye Dupront resaltando la gran «catarsis» que son esas grandes concentraciones o asambleas religioso-populares que movilizan a multitudes. Hacen surgir, dice, una sociedad nueva, porque las gentes han entrado en un grupo nuevo distinto del

habitual. Es una sociedad efímera, pero extraordinaria.

No es que sea igualitaria. Pero sí es una sociedad que deja de distinguir entre sexo, edad, condición social, clérigo o laico. Hay en ella como una sublimación de la condición humana, que se manifiesta en la unidad de esperanza en un poder conjunto para alcanzar el más allá. Percibimos, a través de ella, el eco de una soteriología en acto.

Mientras que la mentalidad colectiva está impregnada de la certeza de otra vida, la terapia que más disciplina el querer vivir se expresa dentro de la religiosidad popular en la esperanza, con fulgores de encarnación, de una sociedad de salvación común.

## 13

# El pueblo católico español Su futuro

1

**N**os vamos a plantear una cuestión que puede resultar a primera vista no sólo pretenciosa, sino casi imposible de responder: ¿Qué está sucediendo con el catolicismo de los españoles? O formulando la misma pregunta, pero a la inversa: ¿Qué está pasando con el pueblo español en lo referente a su catolicismo?

La pregunta lleva implícita una afirmación o presupuesto, a saber, que el pueblo español ha sido católico, que los españoles han tenido una relación estrecha con la religión católica.

No vamos a entrar ahora a matizar este presupuesto. Vamos a tomarlo simplemente como punto de partida sin detenernos a precisarlo o aquilatarlo. Lo que realmente nos interesa es el presente y el futuro, no tanto el pasado. Se trata de hacer un cierto diagnóstico sobre la actualidad y un ensayo de pronóstico para el porvenir.

De todos modos, si es conveniente, antes de pasar adelante, registrar otro de los presupuestos de nuestra pregunta inicial. Parece implicar la tesis de

que es posible hacer un juicio de este estilo y de esta trascendencia. Parece se piensa que alguien o algunos pueden hacer una evaluación sobre este tipo de problemas. Y esto sí conviene matizarlo.

Porque la verdad es que el juicio sobre la situación moral, religiosa o cultural de todo un país o nación sólo se puede hacer desde una cierta perspectiva, por tanto cuando ha pasado un cierto tiempo. Antes, en el mismo momento en que se hace la evaluación, hay todavía demasiada inmediatez y demasiadas incógnitas sin despejar como para pretender una seguridad en la respuesta.

Por tanto, yo retocaría la primera pregunta o la complementaría con esta segunda más modesta: ¿Qué puede estar pasando con el pueblo en relación con sus creencias, su tradición cristiana, su pertenencia católica, su fe?

Ya se echa de ver, por lo dicho hasta aquí, que vamos a entender el concepto pueblo en su sentido más amplio, a saber, en el sentido que hemos llamado globalizante frente al otro sentido más partidario<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Ver p. 13.

Una primera ojeada a lo que está sucediendo en el catolicismo español puede ofrecérsela la *sociografía*, los datos estadísticos. Bien es verdad que algunos consideran demasiado frías las cifras y, sobre todo, poco expresivas. Pero también es verdad que es éste un primer dato imprescindible para toda reflexión ulterior. Sin él se puede caer en cualquier subjetivismo o apriorismo<sup>2</sup>.

Pues bien, el dato principal que podemos barajar contrastando los diversos estudios estadísticos publicados hasta 1985 es el siguiente: se declaran católicos un 80% de la población, y entre éstos se declaran practicantes un 30%. Es decir, de los españoles hay un 20% que no se sienten católicos bajo ningún concepto y entre los católicos hay un 60% que no practican (hace 20 años, la cifra de practicantes se duplicaba; ascendía al 60%).

Si por prácticas entendemos la asistencia dominical a misa, hemos de notar que la cifra del 30% es ciertamente importante. Se ha dicho con razón que ninguna agrupación política, sindical o cultural cuenta ni de lejos con un porcentaje así reuniéndose todas las semanas, escuchando el mensaje de la fe y participando en el rito de la identificación grupal.

Hay que añadir que ese 30% está compuesto en buena medida por personas de edad elevada (entre los 50 y los 64 años) o niños y adolescentes de 7 a 13 años. Es pues de prever una disminución en los próximos años.

En el plano moral hay fuertes discrepancias entre las enseñanzas de la Iglesia y la praxis. El 72% de los jóvenes practicantes (y el 65% de los comprometidos) está a favor de las relaciones sexuales completas antes del matrimonio. El 41% también de los practicantes (y el 40% de los comprometidos) ve correctas las prácticas homosexuales.

<sup>2</sup> Informe Foessa, vol. 2. Madrid 1983; F. Azcona San Martín, *La religiosidad de los españoles*: Ecclesia n. 209 (16 de febrero de 1985) 16; F. Andrés Orizo, *España entre la apatía y el cambio social*. Madrid 1984; Instituto de sociología aplicada de Madrid, *Catolicismo en España. Análisis sociológico* (Publicado por el mismo Instituto). Madrid 1985; J. González Anleo, *Los españoles de hoy ante el hecho religioso*: Vida Nueva 1658 (5 de noviembre de 1988).

Otro dato de interés. En el curso 1983-1984, solicitaron la enseñanza religiosa escolar el 96% de los alumnos de EGB y el 86% de los de BUP.

En el Congreso de evangelización, celebrado en septiembre de 1985, la ponencia más sociológica no se contentó con reunir estos datos estadísticos. Presentó una descripción del panorama del catolicismo español actual que me parece de gran interés. Debe ser tenido en cuenta por quien desee saber lo que está sucediendo hoy en la vida religiosa de España<sup>3</sup>.

Habla primero de la cultura dominante en el horizonte español y que, por tanto, está influyendo en su catolicismo. Es una cultura marcada por la secularización, la mentalidad científico-técnica y una economía capitalista. Es, en fin, una cultura en situación de cambio.

Señala luego el pluralismo religioso como otro rasgo nuevo de nuestra situación y, dentro de él, el hecho de la increencia (la España increyente).

Dentro del catolicismo registra cuatro tendencias: el catolicismo cosmovital, el sociológico, el de la «fuga mundi» y el conciliar.

### 3

Después del Congreso han aparecido nuevos estudios que desarrollan de modo muy clarividente algunas de sus observaciones. Me refiero sobre todo al libro de J. Martín Velasco, *Increencia y evangelización*<sup>4</sup>. Ahí se percibe muy bien cómo el hecho de la increencia está cambiando el contexto del catolicismo español.

Se trata de una increencia, dice Martín Velasco, masiva, si bien no mayoritaria; es decir, que ha pasado a ser un fenómeno de masas y, por tanto, ha dejado de ser asunto de minorías.

Sobre todo, es una increencia con relevancia cul-

<sup>3</sup> *El hombre a evangelizar en la España actual*. Ponencia elaborada por L. González de Carvajal, R. Belda, A. Rodríguez Gracia, A. Hortal e I. Egurza, en *Evangelización y hombre de hoy*. Madrid 1986.

<sup>4</sup> J. Martín Velasco, *Increencia y evangelización*. Santander 1988, 21-31 y 32-63.

tural, que por tanto tiene una influencia cultural grande. Es además un fenómeno histórico ascendente. Crece en número e influencia. En fin, busca una ruptura radical con los aspectos institucionales de la religión.

Reviste diversas formas tales como la acreencia (indiferencia religiosa, agnosticismo), increencia positiva, positivista...; increencia de signo humanista o prometeico o desesperado; en fin, increencia como protesta contra el mal.

J. Gómez Caffarena señala como raíces de la increencia la mentalidad empirista, los vaivenes de la sensibilidad humanista, el pragmatismo y la indiferencia <sup>5</sup>.

Volviendo a la ponencia sociológica del Congreso de evangelización, conviene recoger su última parte en la que sus autores se plantean una pregunta muy similar a la nuestra, a saber: la España actual ¿es católica o es un país de misión?

Quiero hacer notar la ponderación de la respuesta, pero también la indecisión. Comienzan diciendo sus autores que, a la hora de responder, se encuentran confusos. Esto quiere decir que tienen la impresión de hallarse ante una contradicción.

Por un lado, es alto el número de los que se confiesan católicos. Pero, por otro, el número de los no practicantes o de los que declaran aceptar sólo parte de las verdades de la fe (sólo un 59% admite la divinidad de Cristo) es también muy alto. ¿No es la fe una opción fundamental por el reino de Dios y sus valores, que implica una praxis de conversión? Sólo un 7% de los españoles dice estar dispuesto a arriesgar su vida por la fe.

Como solución de esta aparente contradicción, se intenta una explicación, a saber: se concede el bautismo y los sacramentos a muchos sin estar preparados para ellos. Se «rebaja el precio de la gracia» (Bonhöffer). Está bien una iglesia de masas, pero no a cualquier precio, a precio de saldo.

En el año siguiente, 1986, aparece otro estudio sociológico sobre la situación religiosa de España <sup>6</sup>.

<sup>5</sup> J. Gómez Caffarena, *Ratces culturales de la increencia* (Cuadernos FyS). Madrid 1988.

<sup>6</sup> J. Martínez Cortés, *La increencia hoy en España*, en *Jornadas sobre la increencia*. Madrid 1986, 95-127.

Aunque el título habla de la increencia, y se presentó en las Jornadas sobre la increencia organizadas por la Compañía de Jesús, sin embargo el contenido abarca todo el conjunto de la situación de la realidad cristiana española. Desborda además la sociografía y pertenece de lleno a una sociología más hermenéutica y teórica. Lo más interesante del trabajo de Martínez Cortés son no tanto los datos cuanto las interpretaciones de éstos. He aquí una breve síntesis de ellas.

Aunque la mayoría de la población española se define católica, no existe una conciencia clara de lo que esto significa. Se mantiene una creencia vaga en una cierta imagen de Dios —no necesariamente el Padre de Jesucristo— y los «ritos de iniciación» siguen formalizándose según la creencia católica. Pero la doctrina católica como un «corpus» sistemático de creencias parece hallarse en un proceso de pérdida de articulación.

Tal situación le recuerda a nuestro autor el modelo de «mercado» (sugerido por Luckmann y Berger): el «cliente» religioso elegiría el tipo de representaciones religiosas que más le gustan o, mejor, las que le parecen más plausibles (creíbles) según su nivel cultural y su educación religiosa o sus experiencias existenciales. En el fondo se refleja aquí una carencia de profundidad cristiana.

Pero también se refleja otro fenómeno más de carácter sociocultural (no tanto de caída espectacular de las que podríamos llamar «tasas de fe viva»). Se ha puesto en marcha en la sociedad española el *pluralismo de cosmovisiones*. Se ha perdido la homogeneidad cultural configurada sustancialmente por la autoridad de la Iglesia católica.

La autoridad cultural de la Iglesia ha sufrido serias erosiones. El nivel general de educación ha crecido y muchos de los que se siguen autodefiniendo católicos parecen querer construir, a veces por procedimientos de «cuasi-bricolage», su propia cosmovisión religiosa.

La Iglesia (y su enseñanza) entra en lo que los sociólogos llaman un *proceso de «sectarización»*. Ya no es el dato prácticamente obligado —por ser la única cosmovisión disponible para una inmensa mayoría—, al que remite culturalmente el mero planteamiento de la cuestión del sentido de la exis-



tencia. Será sólo una de las cosmovisiones posibles. La Iglesia aparece como un agrupación más de las múltiples «sociedades corporativas» que pululan en lo que los sociólogos llaman «constitución gremial» de las democracias pluralistas modernas.

En fin, nuestro autor reconoce que no estamos en un momento de desaparición del sentimiento religioso, sino, por el contrario, que vivimos en una época religiosa (también en España) en la que preocupa la cuestión del sentido y del sentido último, si bien éste no siempre será el que ofrece la Iglesia católica.

#### 4

Es la opinión que hallamos en otros sociólogos. Así, por ejemplo, R. Díaz Salazar, analizando el hecho de la secularización, recuerda la tesis de Durkheim de que no es posible vivir en una sociedad sin religión; la religión está más llamada a transformarse que a desaparecer<sup>7</sup>.

Aplicando estas tesis durkheimnianas al proceso de modernización que atraviesa la sociedad española, habrá que decir que lo que surge es una serie de modificaciones cualitativas de las formas tradicionales de manifestación de lo religioso.

Tales modificaciones cualitativas que, en otras cosas, secularizan la religión tradicional, no se deben siempre, como a veces piensa nuestra jerarquía, al avance de ideologías «paganas», sino al desfase que se crea entre cambio social y cambio religioso. Y ello porque la religión suele cambiar más lentamente que las realidades sociales que influyen en los sistemas de significación última de la persona.

Antes hablábamos de la erosión que la autoridad cultural de la Iglesia ha sufrido. Pues bien, aquí reside uno de los motivos de tal erosión. La Iglesia como institución, por su inercia y lentitud reactiva, se desmarca de las evoluciones más positivas del momento. Entonces, para muchos la religión va dejando de aparecer ligada exclusivamente al cuer-

po de doctrinas, valores y prácticas que promueve la institución religiosa.

Díaz Salazar recuerda la tesis de T. Luckmann según la cual, en las sociedades más avanzadas, existe una incoherencia potencial entre el modelo «oficial» de religión y la religión individual<sup>8</sup>. Ya no es posible una coherencia total entre dicho modelo «oficial» y el sistema subjetivo de significación última. Y este decrecimiento de la religiosidad institucional se debe precisamente a la pérdida de relevancia de algunos de los valores que defiende.

Para un amplio sector de la población de las sociedades más avanzadas va cambiando la posición de la institución eclesial en cuanto productora de significantes en la vida privada. Esta crisis de lo institucional va dejando sin estructuras de significado a diversas zonas de la vida del individuo. Ello constituye un problema de identidad, al tener que resituar la herencia religiosa recibida y los cambios sociales.

Afirma Díaz Salazar acertadamente que existe una tendencia cada vez mayor a disentir de la religiosidad oficial (de ahí el elevado número de católicos, pero «no practicantes») y a subjetivizar la religión que pasa de la condición de «obligatoria» a la de «preferida» y «elegida». Lo religioso se conecta cada vez más con lo íntimo y lo comunitario, no con lo institucional.

Luckmann añade que este nivel más subjetivo y privado puede ser fuente de comportamiento y actitudes públicas. Asistimos, dice, a «una sustitución de la especialización institucional de la religión por una nueva forma social de la religión»<sup>9</sup>. Y comenta Díaz Salazar:

Una posibilidad más interesante es la pérdida eventual del status «oficial» por parte de un modelo de religión cuando no existe un modelo «oficial» nuevo que sea su sustituto, aunque en este caso el primer modelo «oficial» no desaparecería sin dejar rasgos en la visión del mundo y en las instituciones «seculares» que gobiernan la vida cotidiana de los miembros de las últimas generaciones.

<sup>7</sup> R. Díaz-Salazar, *El capital simbólico. Estructura social, política y religión en España*. Madrid 1988, 172-176.

<sup>8</sup> T. Luckmann, *La religión invisible*. Salamanca 1979, 95.

<sup>9</sup> T. Luckmann, *o. c.*, 102.

El modelo continuaría ejerciendo una influencia indirecta en la formación de los sistemas individuales de significación «última» durante mucho tiempo después de haber dejado de ser «oficial» en cualquier sentido relevante del término.

Estas afirmaciones me parecen muy importantes para no precipitarnos ingenuamente en una consideración sobre la creciente irrelevancia y no influencia del factor religioso en sociedades desarrolladas. Es una ingenuidad <sup>10</sup>.

## 5

Estos últimos análisis que tomamos de la sociología más teórica presentan una interesante convergencia con las aportaciones de otras ciencias afines como la historia, la antropología cultural, la etnología y lo que algunos llaman la *etnohistoria*.

Esta *nueva historiografía* tiene como objeto precisamente lo que Braudel ha denominado la «longue durée» y que algunos han llegado a llamar la «historia inmóvil»; es decir, la historia no tanto de hechos puntuales, de acontecimientos pasajeros que destacan sobre la superficie como la cresta de una ola, cuanto de la fluencia profunda y prolongada, del largo devenir de un pueblo que va gestando su manera de ser día tras día, año tras año, en una cotidianeidad reiterada, en una continuidad recurrente, repetitiva y, por eso, absolutamente eficaz, decantadora de formas y de estructuras sólidas y permanentes <sup>11</sup>.

Desde esta perspectiva, los cambios profundos de un pueblo necesitan no un decenio ni dos, sino varios, un decenio de decenios, el tramo de un siglo. Es verdad que hoy vivimos una aceleración de la historia, pero también es verdad que la etnología modifica de alguna manera las perspectivas cronológicas de la pequeña historia. Ha relativizado y casi evacuado el acontecimiento aislado, descubriendo una historia denominada «no-evenencial» (del francés «non-evennementielle»).

Hay como una vuelta, incluso una conversión, a

<sup>10</sup> R. Díaz-Salazar, o. c., 177-178.

<sup>11</sup> F. Braudel, *Ecrits sur l'histoire*. Paris 1969, 41-83.

lo cotidiano y al estudio de las mentalidades, es decir, a «lo que menos cambia» en la evolución histórica. Así, en el corazón de las sociedades industriales, el arcaísmo estalla cuando se escruta el comportamiento colectivo.

En todo caso, lo oficial, la vida oficial, pasa aquí a un segundo plano, porque lo que a este enfoque le interesa no es lo que hacen los próceres, las minorías, los dirigentes..., sino lo que hace el pueblo, sus hábitos cotidianos, sus inclinaciones, sus fantasías, esa vida íntima que recogen principalmente las tradiciones populares.

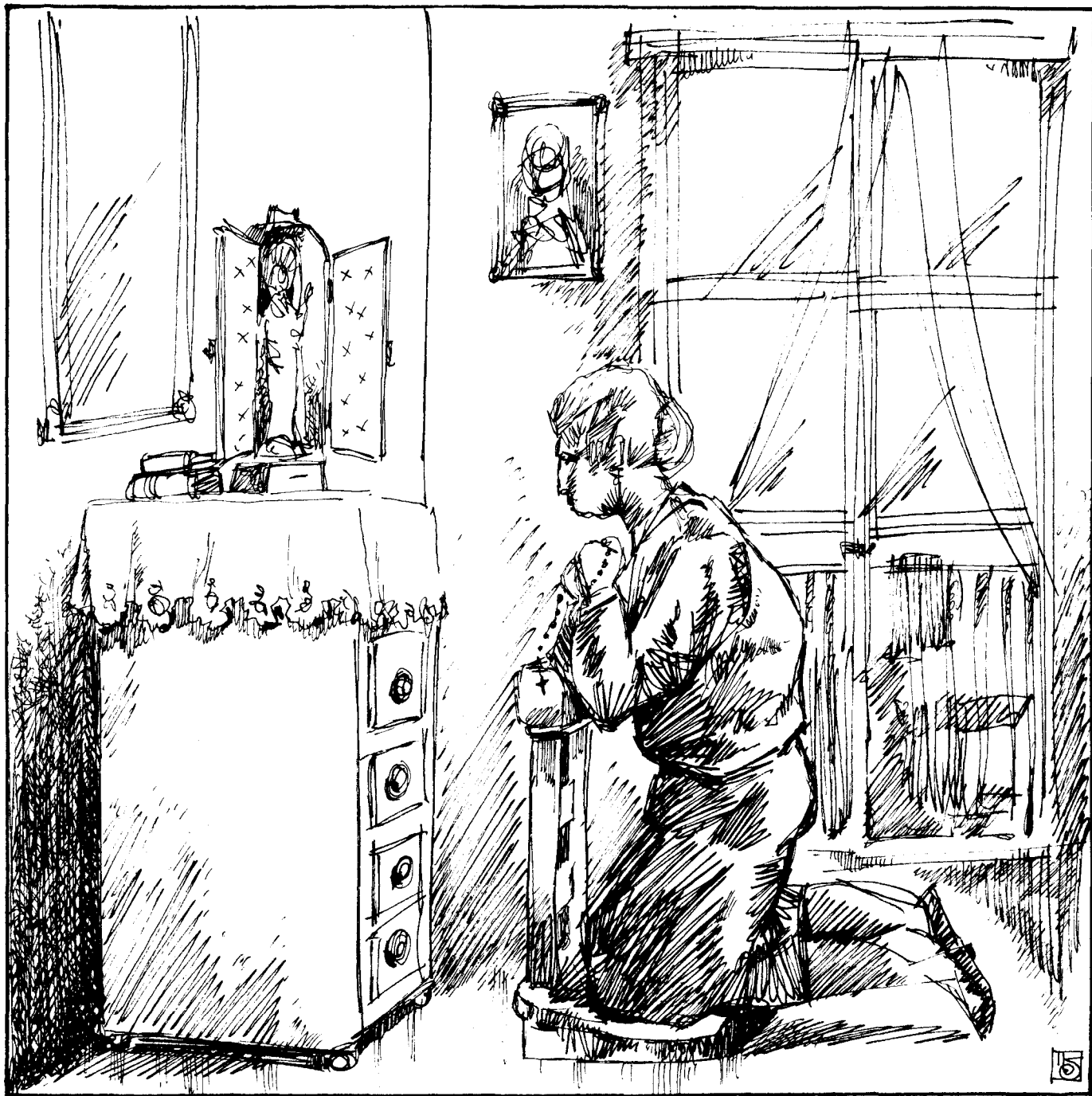
Lo importante es saber qué está pasando, qué va a pasar con la mentalidad de nuestro pueblo. Al menos ése debe ser uno de los puntos de mira de nuestra reflexión.

Se entiende por mentalidad el conjunto de representaciones colectivas inconscientes que se manifiestan en unas actitudes y unos comportamientos (y a su vez se alimentan de ellos). Estudiar pues las mentalidades existentes en un pueblo equivale a penetrar en ese ámbito secreto que es el ámbito de las actitudes colectivas expresadas en determinados actos o simplemente en sueños, fantasías, utopías... reflejo inconsciente de representaciones que son como los motores más recónditos de esas actitudes ante la vida.

Ese inconsciente es más plástico, menos rígido que el de Jung, pues se sitúa en el límite entre lo biológico y lo cultural, participando de ambos.

Las mentalidades tienen unos ritmos y unas causalidades propias. Poseen, así, una autonomía, a saber, la autonomía de una aventura mental colectiva (no padecen pues un determinismo cerrado). El ritmo y el tiempo propios tanto de la realidad como de la historia de las mentalidades es el de la «longue durée».

Hoy se está pasando, de estudiar solamente las ideologías en sentido marxista (es decir, el producto, la superestructura de unas estructuras económico-sociales), a analizar las mentalidades precisamente en cuanto que son el reflejo de unas estructuras humanas. En este nuevo enfoque se asume todo el problema de las complejas mediaciones existentes entre la vida real de los hombres y de la imagen que éstos se hacen de ella (incluyendo en esa ima-



gen las representaciones fantásticas, utópicas, etc.). Por eso a la mentalidad se la llama también «el imaginario colectivo»<sup>12</sup>.

## 6

Este puede ser el momento de hablar del *catolicismo popular* y concretamente del *español*. Porque el catolicismo popular puede ser entendido precisamente como el precipitado histórico, cristalizado en ese inconsciente colectivo que, en el plano de lo religioso, hace como de horizonte envolvente de todos los españoles.

En cuanto tal, resulta especialmente resistente al cambio o, mejor, se acomoda a él flexibilizándose dúctilmente y reaparece tras todas las crisis como algo plétórico de vida, también de contradicciones, al menos en algunas de sus manifestaciones (fiestas patronales, semana santa, devociones a diversos Cristos y Vírgenes, cofradías, peregrinaciones, romerías, cultos en santuarios, celebraciones sacramentales como bautizos, primeras comuniones, bodas, exequias, ritos en relación con los difuntos). Es sabido que las nuevas generaciones, los jóvenes, así como los adultos, están volviendo a reanimar muchas de las prácticas y asociaciones del catolicismo popular. Hay un renacimiento sorprendente en la realidad y en el interés de los estudiosos<sup>13</sup>.

En todo caso, ahí están las masas en tantos por ciento muy elevados (los sacramentos antes enumerados los piden entre un 80% y un 95%) y ahí se encuentra la Iglesia con las masas.

Hay un paralelismo estrecho entre cultura popular y religiosidad popular. Recordarlo es de interés para nuestro asunto. Como ya hemos visto, según la antropología, el primer elemento de una cultura popular es el conjunto de los sistemas simbólicos de un pueblo, el mundo de sus mitos, arquetipos, tradiciones, relatos, leyendas, símbolos, emblemas, sueños, utopías, refranes...

Pues bien, el catolicismo popular es la asunción de esas realidades en el plano de las creencias, de

los ritos religiosos y de la fe cristiana. Es un típico producto de sincretización y de inculturación. De ahí su profundidad y su persistencia<sup>14</sup>.

Pero no queremos decir con esto que el catolicismo español vaya a perdurar siempre como la religión mayoritaria del pueblo español; que sea imbatible, inexpugnable, etc.

Ese discurso triunfalista no se sostiene teológicamente ni aun aplicado a la Iglesia universal. Los exégetas nos dicen hoy que la parábola del grano de mostaza no predice una Iglesia cada vez más numerosa a lo largo y a lo ancho del mundo, sino la gran diferencia, el contraste existente entre su origen histórico y su final escatológico.

Simplemente hemos querido complementar el análisis de la sociografía con otras observaciones hechas desde categorías quizá más aptas para captar la complejidad del problema.

Por otro lado, soy consciente de la ambigüedad del catolicismo popular, de sus deficiencias, de su necesidad de ser evangelizado, pero creo conviene no olvidar sus valores, la «chance» que puede ofrecer en una pastoral adecuada, en una situación cultural de fuerte cerrazón a lo trascendente; y también la posibilidad que encierra de llegar por ahí a las masas, si no para convertirlas, sí para impregnarlas de una cierta cultura cristiana. ¿Caló más hondo el catolicismo medieval? ¿No es eso un asidero inapreciable para tantos como viven en una terrible soledad y desamparo de valores de sentido?

Creo que hoy la pastoral está superando la falsa antinomia entre Iglesia de minorías e Iglesia de masas. Hay que hacer las dos cosas por la inalienable vocación-misión universal, «católica», que tiene la Iglesia y a la que ha sido fiel en su historia rehuyendo asemejarse a la secta; o, mejor, hay que estar abiertos a todos, no sólo al pequeño grupo de la comunidad reducida; buscar y acoger a todos; eso sí, a cada uno en la situación en que se encuentre desde el punto de vista de fe, sin confundir nunca al no-creyente con el creyente y sin ignorar la amplia escala de situaciones intermedias.

Se trata de una estrategia pastoral apoyada en

<sup>12</sup> M. Vovelle, *Ideologías y mentalidades*. Barcelona 1985.

<sup>13</sup> L. Maldonado, *Introducción a la religiosidad popular*. Santander 1985.

<sup>14</sup> A. Gramsci, *L'ordine nuovo*. Torino 1956, 1226, 1384.

amplios dispositivos catecumenales. Pues bien, dentro de esos dispositivos, los tejidos en que la Iglesia podrá alcanzar a las masas de nuestras gentes en el futuro de la sociedad secular serán tres: los «medios» (llamados por eso «massmedia»), las clases de religión en la escuela pública y el catolicismo popular.

Cuando éstos fallan, como hoy sucede ya a veces en los barrios populares o marginales de nuestras grandes ciudades, empieza a aparecer una juventud que ya no sabe quién es ni cómo se llama el que aparece sobre el crucifijo que un buen día descubre casualmente al entrar en casa de alguien.

Y dentro de poco tiempo, en el año 2000, de 40 millones de españoles, sólo 5 vivirán en un entorno

rural-agrario (28 millones poblarán las 15 áreas metropolitanas mayores y 7 millones habitarán en ciudades medias). Sólo 1.700.000 españoles constituirán la población activa agraria, es decir, el 15% de la población activa. Luego, esa cifra seguirá descendiendo, pues en la Comunidad europea es ya sólo el 9%<sup>15</sup>. La sociedad y la cultura de masas serán pues hegemónicas y hegemónicamente urbanas. La pastoral deberá haberse adaptado a ellas, si no quiere perderlas definitivamente.

---

<sup>15</sup> Tomo I del *Programa 2000*, elaborado por el PSOE. Las áreas metropolitanas mayores serán: Madrid, Barcelona, Valencia, Málaga, Bilbao, Sevilla, Alicante, San Sebastián, Oviedo, Zaragoza, Santa Cruz de Tenerife, Las Palmas, Cádiz, Pontevedra-Vigo y Valladolid.

# 14

## Perspectivas pastorales

1

**A** lo largo de los diversos capítulos del libro, hemos ido sugiriendo pistas prácticas en orden a abrir cauces de actuación por parte de los agentes pastorales que se mueven en los ámbitos del catolicismo popular. Pero han sido orientaciones más bien sectoriales, fragmentarias y ocasionales.

Por eso nos parece conveniente añadir este último capítulo, en que intentemos complementar, desarrollar y sistematizar lo que se puede decir sobre la praxis pastoral en este campo tan vasto y complejo de la vida eclesial.

Son varios los pastoralistas que nos han precedido en esta tarea con intuiciones certeras que intentaré, en primer lugar, resumir y, luego, comentar.

Empezando por las publicaciones más recientes, debemos mencionar los análisis de J. Martín Velasco, ya citado en páginas anteriores. Tras su descripción fenomenológica de lo que es la religiosidad popular, hace un comentario sobre su tratamiento pastoral que me parece de indudable interés<sup>1</sup>.

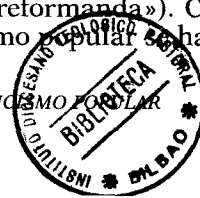
<sup>1</sup> J. Martín Velasco, *Evangelización y religiosidad popular*, en *Creencia y evangelización*. Santander 1988, 189-205.

Presupone que nos hallamos ante una realidad cultural, de inculturación de la fe. Por eso, sólo quien tenga una sensibilidad para la pluriformidad de la fe que se encarna en culturas diversas, que se pluriformiza, puede tener capacidad para entrar en un diálogo y en una sintonía con el catolicismo popular.

Las formas romanas no son las únicas que revisita la fe cuando se extiende por las diversas regiones, épocas, ambientes. Por tanto, el imponer la forma romana de una liturgia, de una catequesis... puede ser un acto colonialista, etnocentrista, en vez de una genuina misión evangelizadora. La pluriformidad no es, no debe ser una concesión, sino una exigencia de la fe.

Un segundo presupuesto es que el pueblo no es nunca la «tropa» de los cristianos a los que hay que transmitir un cristianismo de segundo grado, de menores exigencias, la masa compuesta por gentes rudas e ignorantes. En el peor / mejor de los casos, son los pobres de Yahvé que, según nos descubre la teología hodierna, son los preferidos, los destinatarios de la «opción preferencial».

Todos somos iguales en la llamada a la conversión, a la salvación, a la vida nueva y a la santidad. Todos estamos llamados a una evangelización permanente, es decir, a ser evangelizados permanentemente, como la Iglesia está convocada a la reforma constante («ecclesia semper reformanda»). Ciertamente, allí donde el catolicismo popular se ha que-



dado en un conjunto de prácticas exteriores, de ritualismos vacíos, deformados, supersticiosos, allí tiene una especial necesidad de evangelización.

Un tercer presupuesto es la necesidad de hacer un discernimiento de los valores y contravalores del catolicismo popular.

Algunos de esos contravalores los acabamos de enumerar. Ahora bien, la realidad de los valores posibles no debe ser olvidada. Puede haber valores en el catolicismo popular que tienen una importancia especialmente estratégica hoy en día.

Efectivamente, frente a elementos de la cultura actual que se oponen al evangelio (inmanentismo, unidimensionalidad, olvido de la interioridad, incapacidad simbólica, individualismo), el catolicismo popular puede ayudar a tener una experiencia de lo sagrado. Lo mismo que en el clima de desarraigo y soledad actuales, el sentido festivo tan característico del catolicismo popular puede ayudar a una superación de esas carencias y, por tanto, a alcanzar niveles nuevos de sociabilidad, relacionabilidad, religación, arraigamiento.

De hecho, las prácticas religioso-populares suponen gestos referidos a Cristo, María, los santos. Son referentes nuevos que entran en el campo de la conciencia confiriéndole un arraigo nuevo, unas raíces de firmeza y confianza (fe).

## 2

Tras éstos que hemos considerado presupuestos, Martín Velasco expone lo que él llama *principios pedagógicos*.

Ante todo es preciso reconocer la necesidad de las mediaciones del catolicismo popular para vivir el cristianismo en determinadas culturas concretas. Y a la vez es igualmente preciso reconocer la relatividad de tales mediaciones. De lo contrario, estamos absolutizando lo que sólo es medio y, por tanto, lo estamos convirtiendo en fetiche. El catolicismo popular está amenazado de tal fetichismo, si no sabe evolucionar, adaptarse, transformarse cuando las circunstancias históricas lo requieren.

Aquí hay encerrada una especial dificultad, dado el peso que ya vimos tiene la tradición en lo

popular, así como la fuerte carga emocional-afectiva que revisten sus formas. Nuevas dificultades para lo mismo pueden provenir de la rutinización, la esclerosis, la inercia de lo estereotipado.

Otra tarea, análoga a la anterior, es la de articular esas mediaciones del catolicismo popular con el núcleo central de la fe evitando lo que sea incoherente con él o suponga un obstáculo o un unilateralismo claramente parcial.

Un criterio básico de toda acción pastoral que quiera devolver al catolicismo popular la genuina savia de sus mejores momentos y logros históricos es éste: que llegue a encontrarse realmente con la vida del pueblo, que llegue a ser su expresión cabal y, por lo mismo, su elemento dinamizador, transformante. El peor peligro que puede amenazarle es que discurra al margen de esa vida siendo una superestructura ritual, un culto exterior que ya no recoge las alegrías y las penas, los sufrimientos y las esperanzas del pueblo.

De todo lo anterior se deduce un criterio sencillo, casi de sentido común: la pastoral no debe tender ni a eliminar el catolicismo popular, ni a mantenerlo pura y simplemente en sus manifestaciones tradicionales. Entre estos dos extremos, se impone una vía media que se apoya en la convicción de que es posible y conveniente tanto la conservación como el cambio de ciertas formas de ese catolicismo popular.

Quizá lo que le puede costar más a las generaciones jóvenes de agentes pastorales es creer en la posibilidad del cambio. Son más de uno y de dos los que piensan que no hay nada que hacer en este sentido. A quienes se hallan en tal actitud conviene recordarles que hay vías seguras para superar esa inercia aparentemente insuperable.

Una es la de la amistad, la simpatía y sintonía con las personas, la de la humildad y sencillez, la de evitar todo asomo de clericalismo (ciertamente, a la vez que se mantiene un esfuerzo de formación).

Otra es la de respetar los ritmos lentos de evolución de mentalidad, sensibilidad, es decir, la de la paciencia. Así se hace posible la necesaria transformación de actitudes en el sentido de cambio de motivaciones.

### 3

Un segundo pastoralista (primero en el tiempo) que ha estudiado una criteriología para la manera de actuar en el ámbito de las manifestaciones del catolicismo popular es Segundo Galilea. Su trabajo ha quedado plasmado en un libro de gran profundidad<sup>2</sup>.

Una categoría clave del libro es la del discernimiento (ya empleada por Martín Velasco). No basta con conocer. Es preciso discernir lo positivo de lo negativo, lo cristiano de lo anticristiano de las manifestaciones, actitudes del catolicismo popular. Dentro de sus inevitables tensiones, polaridades, dialécticas y aun contradicciones, es necesario discernir los valores y contravalores de ese mundo católico-popular.

Han de quedar pues descartadas las tomas de postura globales, «de principio», aprobando o desaprobandando la totalidad de esa realidad tan vasta y compleja. Pero tampoco es válido hacer distinciones y separaciones simplistas de valores y contravalores. El problema es que ambos suelen estar mezclados en la realidad.

A continuación, Galilea formula de modo positivo una criteriología de discernimiento sintetizándola en varios criterios esenciales y, en cierto modo, previos como, por ejemplo, el humanismo y las enseñanzas de Jesús.

Es claro que una religiosidad que no contribuye a humanizar al hombre, a hacerle cada vez más humano, anda descaminada. Lo cristiano presupone, coimplica lo humano. Toda deshumanización es anticristiana.

Por tanto, el primer criterio es claro: ante cualquier forma de catolicismo popular, hemos de preguntarnos si contribuye a personalizar a sus seguidores, si los masifica, los desconcientiza, si les hace perder grados de humanidad. En tal caso, nos hallamos ante un catolicismo viciado que debe ser reformado.

Otro criterio, en cierto modo preliminar, es el de las enseñanzas de Jesús. Se refiere aquí Galilea no tanto al núcleo de lo cristiano, sino a la crítica que

<sup>2</sup> S. Galilea, *Religiosidad popular y pastoral*. Madrid 1980.

hace Jesús de las formas religiosas del judaísmo de su época. Son los fragmentos del sermón del monte en que Jesús dice: «cuando oréis... cuando hagáis penitencia...»; o aquellos otros en que habla de los tiempos y lugares sagrados (sábado, templo).

Se mencionan otros criterios de carácter más pedagógico.

Es preciso distinguir, se nos dice, entre prácticas profundamente arraigadas en una sólida tradición cultural, en una conciencia colectiva hondamente religiosa y prácticas más precarias o endebles dependientes de condiciones sociales mudables, cuya supervivencia es dudosa en el contexto de las rápidas transformaciones contemporáneas.

La pastoral debe saber distinguir entre aquello que tiene futuro y lo que parece no tenerlo. Y desde luego ha de evitar fomentar indiscriminadamente actos de catolicismo popular. Parecen ya suficientes las devociones existentes para que alguien se dedique a crear otras nuevas.

### 4

Pero para Galilea la cuestión central es: *¿Cómo evangelizar el catolicismo popular?*; ¿qué significa esto en concreto?

Ante todo significa interiorizar, desarrollar actitudes, valores, motivaciones, en profundidad, más allá de las prácticas externas, los formalismos..., si bien no se debe olvidar que hay una influencia recíproca entre lo externo y lo interno.

Luego, lo principal de la tarea evangelizadora consiste en unir el catolicismo popular con el proyecto humano y social de la liberación popular. El crecimiento y la purificación de la fe popular no es algo ajeno a la liberación de los pobres. Antes, al contrario, va creando las actitudes y el dinamismo de compromiso que madura luego en la interpretación de la sociedad como un ideal frustrado de la fraternidad que Dios quiere y que el cristiano debe reconstruir.

Al llegar a este punto, Galilea se plantea la pregunta clave: *¿Cómo evangeliza Dios a los pobres en el Antiguo y el Nuevo Testamento?*

Se notará que nuestro autor ha ido poniendo en



el primer plano de su discurso la noción de pueblo, que lo interpreta como el sector de los desfavorecidos de la sociedad, los marginados, los pobres. El catolicismo popular es pues el catolicismo de todas estas personas que constituyen la inmensa mayoría en el Tercer Mundo.

Pues bien, desde este enfoque, así como desde la perspectiva de la teología de la liberación, responde Galilea a su pregunta como sigue. Dios evangeliza a los pobres, por un lado, anunciándoles que el mesías liberador es un siervo que también conoce el abandono y la pobreza; y, por otro lado, enseñándoles a vivir las etapas de la cautividad y del exilio liberadoramente.

Esta evangelización, por tanto, se fundamenta en la espiritualidad del siervo de Yahvé, en el anuncio de Cristo, siervo y condenado de la sociedad (Flp 2, 6s). Y la experiencia espiritual del siervo de Yahvé es propia de aquella categoría humana que la Biblia llama los « pobres de Yahvé».

La espiritualidad de los pobres de Yahvé se desarrolla sobre todo en el exilio. Es una espiritualidad desde el exilio, una religiosidad vivida desde la condición de servidumbre.

La evangelización de esa religiosidad consistirá en ayudar a esos pobres a vivir su exilio y servidumbre liberadoramente en la línea de los pobres de Yahvé. El pobre de Yahvé es aquel que sigue a Cristo en su servidumbre y también en su esperanza.

## 5

Por tanto se debe incorporar a la *espiritualidad del éxodo la del exilio*. Como el éxodo, el exilio es un acontecimiento político y religioso. Los pobres de Yahvé son de nuevo oprimidos y privados de todo poder. Viven en tierra extranjera. Para ellos, esto suponía una crisis espiritual profunda.

Su fe era la creencia en un Dios fiel que sucesivamente les había liberado de la servidumbre egipcia, les había protegido en su éxodo, les había constituido en un pueblo elegido, les había dado en herencia

la tierra de libertad y abundancia, les había anunciado que todas estas liberaciones eran provisionales, preludio de la liberación total traída por el mesías, realizador de todas las promesas.

Y he aquí que el pueblo se halla exiliado, empobrecido, de nuevo sometido a servidumbre. Parece que Dios le falla. ¿Cómo creer en un Dios liberador? Es lo que expresa el Sal 136 cuando exclama: «¿Cómo alabar al Señor en tierra extranjera?».

Tenemos el cansancio espiritual de los pobres a que alude Dn 3, 37:

Ahora, Señor, somos los más pequeños de todos los pueblos.

Hoy estamos humillados por toda la tierra.

Pues bien, en esas condiciones es en las que Dios evangeliza a los pobres a través de sus profetas. Y lo hace, como hemos dicho, anunciando que el mesías liberado / liberador será un siervo como ellos.

La liberación que Dios promete pasa por el seguimiento de este siervo en su entrega a Dios y al hermano hasta dar la vida por ellos. Esta es la «conversión del corazón» que pone el culto al servicio de la justicia / amor.

Así se genera la esperanza y la concientización que lleva a unirse a esos pobres, a organizarse para defender sus derechos, a luchar por la justicia. Es el dinamismo de la fe y la prueba de que el catolicismo popular puede ser no alienante, sino liberador y promotor, como está sucediendo en Latinoamérica.

Por lo demás, concluye Galilea, esta evangelización no viene sólo de fuera, de los agentes pastorales. Tiene su punto de apoyo y de inserción en alguno de los valores principales del catolicismo popular que resume muy bien la *Evangelii nuntiandi* (n. 48) cuando dice:

Refleja una sed de Dios que solamente los pobres y sencillos pueden comprender.

Hace capaz de generosidad y de sacrificios hasta el heroísmo, cuando se trata de manifestar la fe. Com-

parte un hondo sentido de los grandes atributos de Dios: la paternidad, la providencia, la presencia amorosa y constante.

Engendra actitudes interiores que rara vez pueden observarse en el mismo grado en que quienes no poseen esa religiosidad; actitudes como paciencia, sentido de la cruz en la vida ordinaria, aceptación de los demás.

De aquí fluye la conclusión, hoy tan generaliza-

da, de que el catolicismo de los pobres no sólo ha de ser evangelizado, sino que es él mismo fuerza evangelizadora para todo el conjunto de la Iglesia y del mundo.

El último fundamento de toda esta teología se halla en la realidad del pobre como sacramento de Jesús, es decir, en su sacramentalidad radical<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> L. Maldonado, *Sacramentalidad evangélica. Signos de la presencia para el camino*. Santander 1987, 137-155.

# Bibliografía

Ofrecemos a continuación una bibliografía de carácter general siguiendo el orden cronológico de su aparición.

- L. Maldonado, *Religiosidad popular. Nostalgia de lo mágico*. Cristiandad, Madrid 1975.
- R. Pannet, *El catolicismo popular*. Marova, Madrid 1976.
- R. Alvarez Gastón, *La religión del pueblo. Defensa de sus valores*. Ed. Católica, Madrid 1976.
- Equipo Seladoc, *Religiosidad popular*. Sígueme, Salamanca 1976.
- J. Martín Velasco, *Religiosidad popular, religiosidad popularizada y religión oficial*, en *La religión en nuestro mundo. Ensayo de fenomenología*. Sígueme, Salamanca 1978.
- Varios, *Religiosidad popular y Evangelización universal*. Jornadas de estudio de la XXX Semana española de misionología (agosto 1977). Burgos 1978.
- Equipo Sedoc, *Una Iglesia que nace del pueblo*. Sígueme, Salamanca 1979.
- H. Cox, *La seducción del espíritu. El uso y abuso de la religión del pueblo*. Sal Terrae, Santander 1979.
- L. Maldonado, *Génesis del catolicismo popular*. Cristiandad, Madrid 1979.
- S. Galilea, *Religiosidad popular y pastoral*. Cristiandad, Madrid 1979.
- Ll. Duch, *De la religió a la religió popular*. Abadía de Montserrat, Montserrat (Barcelona) 1980.
- D. Salado, *La religiosidad mágica. Estudio crítico fenomenológico*. San Esteban, Salamanca 1980.
- O. Giordano, *Religiosidad popular en la Edad Media*. Gredos, Madrid 1983.
- L. Maldonado, *Introducción a la religiosidad popular*. Sal Terrae, Santander 1985.
- Juan A. Estrada, *La transformación de la religiosidad popular*. Sígueme, Salamanca 1986.
- J. Martín Velasco, *Evangelización y religiosidad popular*, en *Increencia y evangelización*. Sal Terrae, Santander 1988.
- C. Alvarez Santaló, M. J. Buxó y S. Rodríguez Becerra (ed.), *La religiosidad popular*, I. *Antropología e historia*. II. *Vida y muerte: la imaginación religiosa*. III. *Hermanadas, romerías y santuarios*. Anthropos, Barcelona 1989.