

La religiosidad popular. Evangelizar las aspiraciones religiosas de hoy y ser evangelizado por ellas. Desafíos teológicos

Enzo Biemmi*

CONTENIDO, OBJETIVOS Y LÍMITES DE ESTA EXPOSICIÓN

Cuando el Comité del equipo europeo de catequesis me encargó una reflexión teológica sobre la religiosidad popular, no pude por menos que acordarme de lo que me contaba no hace mucho el obispo de una diócesis del sur de Italia. Tras observar en una iglesia a un hombre que rezaba ante un crucifijo, le preguntó por el contenido de su oración, y su respuesta fue la siguiente: «Rezo al crucifijo para que convenza al padre Pío para que me conceda un favor»¹. ¡La desconfianza teológica con respecto a la religiosidad popular encuentra aquí buenos argumentos al revelar lo que está en juego y el desafío a nuestro tema!

Antes de abordar esta exposición creo oportuno hacer algunas observaciones:

* Catequeta. Presidente del Equipo Europeo de Catequesis.

¹ El padre Pío de Pietrallcina (1887-1968), capuchino, beatificado en 1999 y canonizado por el papa Juan Pablo II.

- El objeto de la reflexión se refiere a los retos teológicos de lo que llamamos «religiosidad popular». Ambas palabras, «religiosidad» y «popular», abordan una realidad de difícil definición, extensa y compleja, susceptible de una gran variedad de interpretaciones. Pueden abarcar desde las manifestaciones tradicionales de devoción y de piedad populares, hasta formas de religiosidad postmoderna, como «New Age», o las más variadas expresiones «religiosas» de matriz naturalista o psicológica. No por casualidad la investigación sobre la religiosidad popular, sea en Italia, en Francia o en España, ha aumentado en las décadas de 1970 y 1980, tal como lo acreditan tanto el número de coloquios como la documentación bibliográfica, aunque enseguida ha quedado en la sombra debido a que dicha reflexión ha sido absorbida por las nuevas formas de religiosidad denominadas «post-modernas».
- Por tanto, se impone una reducción del campo de contenido. Limitamos la noción de religiosidad popular al conjunto de «creencias, prácticas, ritos» paralelos a las iglesias e instituciones caracterizadas por la producción de textos canónicos, y por el cuerpo sacerdotal, que asegura su correcta interpretación en términos de contenidos y de experiencia. Más concretamente, hablaremos de la religiosidad popular como forma expresiva de la fe cristiana en el interior del cristianismo². Tampoco queremos reducir la observación a los «ejercicios piadosos», es decir, a las prácticas de piedad o a las devociones. Descartamos tanto una aproximación demasiado amplia, y en consecuencia poco práctica, como una aproximación muy restringida (que reduzca la religiosidad popular a sus objetivaciones o expresiones externas: procesiones, visitas a santuarios, devociones, novenas, jornadas mundiales de la juventud... que son objeto de estudio en este coloquio). Nuestro análisis se sitúa, pues, en el ámbito de una modalidad precisa del vivir e interpretar la fe, o sea, la de su inculturación «popular». En

² Entre la religiosidad popular culturalmente difusa (unida a las diferentes religiones y expresiones culturales) y la religiosidad cristiana, existe una relación, si bien esta última conserva también su propia especificidad.

efecto, la religiosidad popular, como tendremos ocasión de profundizar, no es un sector del cristianismo ni uno de sus aspectos marginales, sino una visión global de la fe, dotada de una particularidad y de una tonalidad específicas.³

- El título señala, además del contenido, los objetivos: abordar este asunto de una manera doblemente crítica, y ejercida en forma de reciprocidad: evangelizar y ser evangelizado. Por una parte, se trata de un estudio que pretende sobre todo verificar si y cómo la religiosidad popular es una manifestación de la fe cristiana. Por este motivo evitamos hablar de «fe popular», ya que ello significaría dar por sentado lo que se pretende verificar. Por otra, el estudio crítico debe llevarse a cabo con honradez, en relación con las formas de religiosidad cristiana que teológica e institucionalmente consideramos como garantías para la fe. «Dejarse evangelizar» significa, pues, reconocer que las formas institucionales y doctas pueden también ser portadoras de ambigüedad, y que la religiosidad popular puede interpelarles a una mayor coherencia en el ámbito teológico y una mayor pertinencia en el plano cultural. Subrayo finalmente que, al no ser especialista en teología sistemática, abordaré esta reflexión con el modesto objetivo de ofrecer un plan y una hipótesis de interpretación a partir de los cuales el grupo de catequetas aquí presente pueda reaccionar, integrar, corregir, reformular o incluso criticarla. De hecho, se trata de una aportación para el trabajo de grupo.

LA RELIGIOSIDAD POPULAR: UNA LECTURA SOCIOLOGICA Y FENOMENOLOGICA

Es necesario constatar que, con respecto a la religiosidad popular, tenemos que hacer referencia a una multiplicidad de perspectivas y de criterios, aunque no dispongamos aún de una teoría integrada de los

³ *Sacrosantum Concilium*, 13.

mismos⁴. En esta primera parte intentamos dotarnos de una terminología y de una clave de lectura, de entre las varias posibles⁵, con objeto de poder abordar después la cuestión en el plano teológico.

Un intento de descripción

Al describir la religiosidad popular existe la convicción común acerca de la necesidad de superar la distinción clásica entre una religiosidad popular que sería propia de clases sociales inferiores y una llamada religiosidad de élites, que sería propia de las clases sociales dominantes⁶.

Es cierto que en el cristianismo, como en las demás religiones del libro, aparecen históricamente dos niveles de experiencia religiosa, cada uno asociado en cierto modo a una categoría (o clase) social. De todos modos, reconocer estos dos niveles va a la par con otra constatación: lo «religioso popular» es transversal, popular y no popular a la vez. Lo que antes era considerado como popular desde el punto de vista sociológico, se encuentra hoy presente, en forma descendente, en toda la pirámide social. De este modo observamos supersticiones, sincretismos, modas y conductas «no racionales», incluso en medios sociales que han sido educados en la racionalidad formal y en su práctica diaria⁷.

⁴ Aún no disponemos, por lo que se refiere a la dinámica popular del hecho cristiano, de una visión didáctica e íntegra al mismo tiempo. (P. Zuppa, *Cristianesimo 'popolare': tra persistenza e chance, in cristianesimo popolare oggi. Persistenza o novità-rischio o chance? A cura di A. Sabatelli, P. Zuppa, Quoderni della Rivista di scienze religiose*, 5, pontificia Facoltà teologica dell'Italia Meridionale, Istituto Teologico Pugliese di Molfetta, Edizioni Vivere, Roma-Monopoli 2004, p. 181).

⁵ Ni la descripción ni la interpretación pretenden ser exhaustivas. El objetivo es simplemente ofrecer un cuadro interpretativo de base.

⁶ Para tener una visión de conjunto de las diversas interpretaciones dadas al sentido y al valor de «popular», véase: G. Panteghini, *La religiosità popolare. Provocazioni culturali ed ecclesiali*, Edizione Messaggero, Padova 1966, pp. 14-25. El autor presenta en primer lugar las interpretaciones más críticas: la lectura iluminista y neo-marxista; luego destaca las interpretaciones más positivas: la lectura romántica, algunas lecturas sociológicas, la lectura histórico-religiosa, psicodinámica y fenomenológica.

⁷ Prandi, C., *La religione popolare fra tradizione e modernità*, Editorial Queriniana, Brescia 2002, p. 21.

Un ejemplo: incluso en las clases medias y altas de nuestras sociedades modernas observamos con frecuencia que quienes padecen una enfermedad incurable esperan conseguir la curación a través de prácticas rituales y simbólicas que proceden del propio universo popular⁸. No es extraño ver cómo conviven pacíficamente en la misma persona, incluso de cultura superior, dos niveles diferentes: el uno, crítico, muy desarrollado; el otro, popular o acrítico. «Existe, pues, un “popular” más allá del “popular”, un “metapopular” no definible en términos de estratificación social sino en términos de función⁹; esta función aparece como respuesta a problemas vitales cuando el análisis racional se declara ineficaz...

Lo anterior nos conduce al reconocimiento de una primera característica de la religiosidad popular: su dimensión acrítica o precrítica¹⁰. Esta afirmación no es un juicio de valor ni desde el punto de vista sociológico ni desde el teológico. En efecto, la religiosidad acrítica puede ser tan sana como una religiosidad racional y elaborada.

Hay pues que abordar el análisis de la dimensión popular no según una lógica de oposición sino de polaridad. Descartamos, pues, los juicios de valor, tanto negativos (popular = supersticioso; racional = verdadero) como positivos según la línea de lectura semántica (popular = auténtico; oficial = artificial). Más bien enfocaremos los hechos en términos de polaridad: por un lado, polaridad entre «religión popular» y «religión docta»; y, por otro, polaridad entre «religión popular y religión oficial». En esta doble polaridad se dan tres términos; a saber: lo popular, lo docto, lo institucional/oficial¹¹.

⁸ Schinella, I., «Il cattolicesimo popolare oggi: una possibile descrizione», en *Il cristianesimo popolare oggi*, 38.

⁹ Prandi, C., *La religione popolare...* p. 21.

¹⁰ En la presentación fenomenológica de la piedad popular, la distinción entre «crítica» y «no crítica», «racional/no racional», responde a categorías que son construcciones formuladas a partir de las perspectivas «doctas». Tendremos ocasión de mostrar más adelante que tienen el riesgo de no ver la existencia de racionalidades específicas en las prácticas populares, aspectos de «racionalidad crítica» de otro tipo. No atribuimos a la expresión «acrítica» el significado de «contrario a la razón», sino de «otro tipo de racionalidad», una racionalidad vital cuya originalidad y contenidos explicitaremos.

En el interior de las tradiciones religiosas caracterizadas por textos canónicos y por una clase sacerdotal que asegura su correcta interpretación, se forman, por un lado, un filón teológico-ritual explícito u oficial y, por otro, un filón general no estructurado, implícito, de conductas, ritos, símbolos, creencias y, en el límite, de excrecencias mágicas. Este filón popular manifiesta una relativa autonomía, pero interactúa con el filón oficial a modo de intercambios recíprocos o de mestizaje, y más raramente de formas conflictivas¹².

Algunas características de la religiosidad popular

El fenómeno de la religiosidad popular aparece siempre como una reacción de compensación. Surge espontáneamente como una respuesta a necesidades («afectivas» en gran medida) no satisfechas por una religión oficial que es sentida como demasiado «fría» o formal.

Según la interpretación de Michel Meslin, las religiones populares responden a la necesidad de establecer una relación con la divinidad caracterizada por la simplicidad (sencillez), la inmediatez y la utilidad¹³.

¹¹ La religión docta y oficial se puede definir como la formulación de un sistema religioso por parte de una élite formada por los dirigentes que constituyen la autoridad: teólogos que han contribuido al desarrollo sistemático de la doctrina, los funcionarios religiosos que han elaborado los contenidos dogmáticos, los ritos, las normas jurídicas, las sanciones, los niveles de poder, etc. En contraposición, se puede definir como «religión popular» el conjunto de conceptos y de creencias de la mayoría de los fieles, que desarrollan una tradición propia, pero sin verificar en qué medida esa tradición concuerda con la que es considerada como sustancial por la religión oficial. Se trata de la fe sencilla de los fieles, profesionalmente no expertos en materia teológica y litúrgica.

¹² Podemos convenir, como hipótesis de partida, en la definición de Carlo Prandi, profesor italiano de Historia de las Religiones y de Sociología Religiosa, que presenta la religiosidad popular como «el conjunto de creencias y de conductas religiosas de las clases sociales que, sea cual sea su situación, se beneficia de los mensajes que provienen de las iglesias e instituciones religiosas pero sin capacidad para controlarlas críticamente o elaborar sistemas teológicos autónomos, confiados a la tradición escrita, pero que son capaces de expresar creencias y ritos dotados de una relativa autonomía», Prandi, *La religione popolare*, pp. 87-88.

¹³ La descripción de las tres características de la religiosidad popular es de M. Meslin, «El fenómeno religioso popular», en B. Lacroix-P. Boglioni, *Les religions populaires*, Quebec 1972. Por su parte, Luis Maldonado ofrece una descripción de lo religioso popular caracterizado por nueve elementos: lo mágico (en un sentido positivo = meta racional), lo simbólico y lo imaginado (*imaginé...*), lo místico, lo festivo y teatral, lo comunitario y lo político (L. Maldonado, *Introducción a la religiosidad popular*, Santander 1985, y *Para comprender el catolicismo popular*, Estella 1990).

- Ante todo, *relaciones muy simples*: en efecto, los códigos teológicos institucionales son vistos por la mayoría de los creyentes como algo árido a causa de su lenguaje conceptual y abstracto, reservado únicamente a un número limitado de especialistas¹⁴. La exigencia de simplicidad (o sencillez) se deriva de la necesidad de establecer un contacto inmediato entre la existencia –con sus problemas– y la religión.
- Luego, *relaciones más directas* con el mundo de la divinidad. Se entiende por esto las relaciones con la divinidad no filtradas por un intermediario inamovible, esa clase sacerdotal, única capacitada para unir a los hombres con Dios. Aunque mirando con mayor profundidad la exigencia de inmediatez, afirma la necesidad de establecer una conexión directa entre la vida y sus problemas con el mundo de lo divino.
- Finalmente, *relaciones más útiles* y, por tanto, más inmediatamente eficaces. Se trata de una relación con lo religioso que proporciona una respuesta concreta a las necesidades de todo tipo: salud, problemas económicos y sentimentales, estados de ansiedad y de frustración.

Como veremos, estas características de la religiosidad popular se convierten en una pista fecunda para hacer notar, al nivel de su interpretación, tanto su carácter positivo como sus limitaciones. Estas tres exigencias de simplicidad, inmediatez y eficacia sirven de vehículo a las dimensiones sanas de la religiosidad humana (la necesidad de salvación arraigada en el horizonte de la vida diaria) y, al mismo tiempo, revelan las raíces posibles de una deriva anti-intelectual (y no sólo a-intelectual), mágica e instrumental. Michel Merlin ve en la religiosidad popular un intento de humanización de la divinidad, con objeto de experimentarla más próxima y

¹⁴ En este sentido conviene leer el análisis de P. Bourdieu, a partir del cual la distinción entre especialistas y no especialistas, natural por una parte, es también fruto de una estrategia de poder, con miras a establecer un «campo religioso» que excluye del poder a los considerados laicos o profanos (P. Bourdieu, «Genèse et structure du champ religieux», en *Revue française de Sociologie*, XII (1971), pp. 304-305.

volverla más favorable, hasta afirmar que «la religión popular es sobre todo una antropología».

La raíz profunda de la religiosidad popular

Esta fisonomía del fenómeno religioso popular puede ser mejor comprendida a la luz de su exigencia intrínseca y transversal: la búsqueda de una «síntesis última, sencilla y creadora de sentido» para afrontar la complejidad y las diversas formas de vida¹⁵.

La persistencia de la religiosidad popular, que ha desmentido cualquier previsión sobre el eclipse de lo sagrado, se interpreta como una respuesta paradójicamente moderna a las exigencias de lo negativo en la vida diaria pero, sobre todo, como una reacción a la «pérdida del centro» que caracteriza la etapa última de la modernidad.

Por esta razón la religiosidad popular privilegia el estudio relacional frente al racional. El primero tiende a «definir», es decir, a fijar los límites de los objetivos; el segundo en cambio recurre al lenguaje de la unión y de la comunión. Constituye también una ventana abierta al misterio. El lenguaje relacional, típico de la religiosidad popular, compromete a la persona en todas sus dimensiones: intelectuales y emotivas, individuales y sociales. En un análisis del fenómeno religioso popular en Italia, Gramsci afirma: «El elemento popular “siente” pero no comprende y no “sabe” siempre: el elemento intelectual “sabe” pero no siempre comprende y, sobre todo, no siempre “siente”»¹⁶.

Por esto, la religiosidad popular tiende a expresar la fe en su globalidad. Por su propia naturaleza se interesa por la globalidad de la persona, en

¹⁵ M. Kehl, *Dove va la chiesa*, Queriniana, Brescia 1998, pp. 56-57 (título original: *Whoin geht die Kirche? Eine Zeitdiagnose*, Verlag, Herder, Freiburg, Br. 1996).

¹⁶ Antonio Gramsci (1891-1937) es el principal representante del marxismo italiano. La cita está tomada de los *Quedemi del carcere*, redactados por él mismo durante su larga estancia en la cárcel, de 1926 a 1937, año de su muerte.

todas sus dimensiones, incluida la corporal. Por eso, si en la religión directa y oficial la corporeidad y la feminidad son vistas más bien con desconfianza, en la religiosidad popular, al contrario, encuentran su plena legitimación. Más exactamente aún, el estudio global de la religiosidad popular se manifiesta en el hecho de que interpreta la fe no como una dimensión particular, junto a muchas otras, de la vida humana, sino como el factor de unidad y de identidad personal y colectiva. Desde este punto de vista algunos autores hablan del «simbolismo integral» de la religiosidad popular: ésta considera la existencia humana como huella total de la divinidad.¹⁷

Quizá convenga situar aquí la última característica de la religiosidad popular: su función como unificadora de sentido en el nivel de la identidad, tanto personal como social; lo cual implica que las dimensiones afectiva y emotiva están especialmente unidas, no de manera exclusiva¹⁸, sino como consecuencia de su proximidad global a la existencia y de su función unificadora.

Religiosidad popular tradicional y religiosidad popular postmoderna

Lo que hemos afirmado hasta ahora es claramente aplicable a la religiosidad popular tradicional, es decir, a la forma de religiosidad que ha permanecido sin cambios sustanciales hasta las décadas de 1960 y 1970,

¹⁷ A. Ruso, «Uno spaccato teologico sul vissuto religioso popolare», en *Il cristianesimo popolare oggi. Persistenza o novità, rischio o chance?*, p. 133. De hecho, la religión oficial y la ilustrada utilizan una simbólica muy rica. Para caracterizar su diferencia con la religiosidad popular es preferible utilizar la distinción «conceptual/relacional», o bien «teórico/narrativo» en lugar de la distinción «racional/simbólico». Lo que crea la diferencia no es la referencia o no al símbolo, sino el acceso o no acceso a un dispositivo ilustrado aprendido en las escuelas.

¹⁸ Mi opinión es que las dimensiones emotivo y afectiva, frustradas en formas más intelectuales y oficiales, no constituyen lo específico de la religiosidad popular. Ciertamente esta religiosidad está afectada por aquellas dos dimensiones; pero también la forma de religiosidad oficial, tanto en la doctrina como en los ritos, puede estar implicada en una adhesión afectiva. En consecuencia, no será suficiente introducir más afectividad en las formas institucionales para que el problema se resuelva.

especialmente en contextos rurales. Pero en una época en que la modernidad ha secularizado de modo irrevocable las instituciones públicas, la experiencia privada tradicional mantiene relativamente su propia vitalidad en un marco pluralista, dentro del cual han surgido las más diversas ofertas de sentido. Los santuarios y sus santos patronos, las apariciones y peregrinaciones, lejos de constituir (como) fenómenos residuales, han encontrado en la modernidad tardía razones tanto para su continuidad como para un impulso nuevo.

Por otra parte, hay que reconocer la explosión de una efervescencia religiosa postmoderna que se manifiesta a través de formas muy variadas, desde los movimientos religiosos del nuevo protestantismo evangélico y pentecostal hasta los grupos de matiz oriental y esotérico (especialmente «New Age»).

Se dan, pues, elementos de continuidad y también de ruptura entre religiosidad popular tradicional y este hipermercado popular postmoderno. La continuidad se manifiesta en diversos aspectos: la devoción a María y a los santos, las peticiones de favores, las peregrinaciones a lugares en los que se han producido apariciones, etc., responden a las necesidades inmediatas de sentido para dar solución a problemas como la enfermedad, la angustia y, sobre todo, la dureza de una sociedad instrumentalizadora en detrimento de las relaciones y de la comunión. En cualquier caso estas necesidades actuales dan acceso a una religiosidad popular postmoderna.

La diferencia fundamental se sitúa quizá en el hecho de que la religiosidad popular tradicional se caracteriza siempre por la búsqueda de una salvación que viene de arriba, mientras que la religiosidad postmoderna se reduce más bien a una perspectiva gnóstica de salvación intramundana, que se pretende experimentar y manejar en la inmanencia de nuestra condición humana¹⁹.

¹⁹ Panteghini, *La religiosità popolare*, p. 109.

De este modo, la religiosidad popular se presenta en adelante de forma diferenciada, con una mezcla de expresiones tradicionales o modernas, de elementos no cristianos o pseudorreligiosos. Por tanto hoy debemos hablar de una multiplicidad de religiosidades populares. En este sentido la modernidad se presenta como «destructora» y como «reconstructora» de las religiones, incluyendo también las formas populares de las mismas.²⁰

La religiosidad popular como provocación a la religiosidad institucional

Nuestra lectura fenomenológica de la religiosidad popular tradicional y postmoderna nos parece útil a la hora de pensar en el futuro. Es cierto que ignoramos cuál será el futuro de las religiones populares: puede que sea incluso muy problemático. Podemos imaginar que la religiosidad popular continuará desempeñando múltiples papeles: de cobertura psicológica ante el déficit de calidad de vida, de recuperación de la identidad ante la crisis de un mundo sin rostro... Pero en un contexto de cambio y de crisis podrá también realizar una función de provocación y de estímulo crítico a las formas instituidas y doctas de la religión, casi siempre distantes de la realidad concreta del pueblo. La religiosidad popular, tradicional y moderna, manifiesta incluso de modo inconsciente la búsqueda de un nuevo equilibrio, de una recomposición nueva entre las dimensiones racional y no racional de la experiencia humana. Según Prandi, nos encontramos en este caso a la búsqueda de un nuevo estatuto de la racionalidad.²¹

Sin hacer ninguna concesión a las ambigüedades propias de la religiosidad popular, no debemos descartar la hipótesis de que sea portadora de una provocación que obligue a repensar las formas oficiales de propuesta religiosa.

²⁰ Prandi, L., *La religione popolare*, pp. 157-158

²¹ Prandi, L., o. c., p. 79

LA RELIGIOSIDAD POPULAR: UNA LECTURA TEOLÓGICA

Una difícil cohabitación

El fenómeno de la religiosidad popular ha estado siempre presente en el cristianismo, pero la historia demuestra cierta dificultad para una convivencia entre la religiosidad del pueblo y la oficial o docta. La jerarquía ha protegido generalmente la religiosidad popular y sus manifestaciones, al tiempo que temía sus exageraciones y desviaciones. La actitud más frecuente ha sido la del compromiso para conseguir así el establecimiento de una «religiosidad popular reglada»²².

Los teólogos también se han mostrado críticos con la religiosidad popular. Como observan ciertos autores, la sospecha teológica con respecto a la religiosidad popular se debe a la teología protestante, especialmente a K. Barth, y a la teología que presenta una oposición dialéctica entre religión/fe. Según estas perspectivas la religión popular sería cómplice de la superstición, tendería a eclipsar el primado de Dios, de la gracia y de la fe y estaría contaminada de antropocentrismo. Tendría también tendencia a reducir la fe a religión (como acción del hombre) y la religión a antropología (proyección humana)²³.

La rehabilitación eclesial de la religiosidad popular es más bien reciente. Maldonado²⁴ subraya que aquélla ha sido ante todo pastoral y que ha de

²² Dos ejemplos significativos de esta «regulación» eclesial están representados en la práctica del rosario y en la devoción al Sagrado Corazón, en el siglo XIX. En el primer caso, la exigencia de una oración mariana, sencilla y repetitiva, está unida a la meditación de los misterios de la fe; en el segundo, la necesidad de afectividad está directamente orientada hacia la dimensión humana y compasiva de la persona de Jesús.

²³ El problema se expresa también de otro modo: la religiosidad popular tiende a acentuar la importancia de la experiencia, que encierra al hombre y lo proyecta sobre sí mismo, mientras desplaza a un segundo plano la trascendencia, corriendo el riesgo de hacer de Dios una proyección de las necesidades individuales y colectivas.

²⁴ L. Maldonado, «Religiosidad popular», en *Conceptos fundamentales del cristianismo*, 3, a cargo de C. Floristán y J. J. Tamayo, 1097-1107, Ed. Trotta, Madrid 1993

atribuirse a los iniciadores de la teología de la liberación y, en general, a la teología latinoamericana. Dicha rehabilitación se manifiesta especialmente en las Asambleas del CELAM en Medellín (1968) y en Puebla (febrero de 1979), y en ellas se declara: «En su forma cultural más característica, la religión del pueblo latinoamericano es expresión de la fe católica. Se trata de un catolicismo popular»²⁵. La Iglesia latinoamericana reconoce un valor muy positivo al término «popular» y subraya que «el pueblo tiene una racionalidad que no es científica ni “ilustrada”, pero posee, sin embargo, una profunda racionalidad vital, que consiste sencillamente en una conciencia vivida, una conciencia primaria y directa de la existencia humana, una experiencia de la vida de la cual brota la intuición de los valores y un conocimiento vital de la realidad. Tiene la característica de una auténtica sabiduría; pues el pueblo ha experimentado el sabor de la vida, del sufrimiento, de la muerte, de la justicia o de la injusticia, de la guerra y de la paz...»²⁶

La perspectiva de Medellín ha tenido una influencia directa en la exhortación apostólica de Pablo VI *Evangelii Nuntiandi*, que define la religiosidad popular, a la vez «tan rica y tan amenazada», y afirma: «Refleja una sed de Dios que solamente los pobres y sencillos pueden conocer. Hace capaz de generosidad y sacrificio hasta el heroísmo, cuando se trata de manifestar la fe. Comporta un hondo sentido de los atributos profundos de Dios: la paternidad, la providencia, la presencia amorosa y constante. Engendra actitudes interiores que raramente pueden observarse en el mismo grado en quienes no poseen esa religiosidad: paciencia, sentido de la cruz en la vida cotidiana, desapego, aceptación de los demás, devoción. Teniendo en cuenta estos aspectos, la llamamos gustosamente “piedad popular”, es decir, religión del pueblo, más bien que religiosidad. Bien orientada, esta religiosidad popular puede ser cada vez más, para nuestras masas populares, un verdadero encuentro con Dios en Jesucristo».

²⁵ *Documentos de Puebla*, Madrid 1979, pp. 131-137.

²⁶ Maldonado, L., o. c., p. 1098.

El *Directorio sobre la piedad popular y la liturgia*²⁷, objeto de una exposición en este coloquio, se sitúa en la misma línea que la *Evangelii Nuntiandi* y confirma una actitud eclesial más positiva con la religiosidad popular.

El criterio teológico fundamental

El criterio fundamental que orienta el discernimiento crítico de la teología con respecto a la religiosidad popular estriba en su referencia al fundamento de la fe cristiana, es decir, a la revelación de Dios en Jesucristo por el Espíritu. Esta referencia cristológica y trinitaria es el criterio de evaluación no sólo de la religiosidad popular sino de todas las formas de vida cristiana. Pablo nos proporciona este criterio cuando, al hablar de la comunidad de Corinto, dice: «Nadie puede confesar “Jesús es el Señor” si no es por acción del Espíritu Santo». Por tanto, la cuestión acerca del discernimiento es ésta: la religiosidad popular, ¿es una auténtica profesión de fe en Jesús Señor? Y, ¿qué caracteres tiene esta profesión de fe?

Ante esta cuestión la tarea más fácil es la de desenmascarar las inconsistencias de la religiosidad popular²⁸. Las tres características antes mencionadas (simplicidad, inmediatez, utilidad) manifiestan de inmediato que puede ser vehículo de las necesidades y de las esperanzas que la alejan del núcleo central del mensaje cristiano. La búsqueda de seguridad que le caracteriza puede con frecuencia convertirla en «hija de la cultura de la impotencia». Su fuerte vinculación con la tradición puede conducirla a conductas o a ritos de tipo mágico o sencillamente folclórico. Su búsqueda de salvación en las situaciones ordinarias puede engendrar cierta forma de exaltación del milagro, una conquista de lo maravilloso: apariciones, imágenes que lloran, etc. Cierta religiosidad popular puede provocar también resignación y pasividad al fundarse en un providencialismo que elimina la responsabilidad y que aleja: simplifica lo que es complejo y aleja del

²⁷ *Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, Directorio sobre la piedad popular y la liturgia*, Ciudad del Vaticano, diciembre de 2001.

²⁸ Me limito a señalar los más evidentes, no para minusvalorar su importancia, sino porque no son suficientemente conocidos.

compromiso en la historia²⁹. Por eso lo que se denuncia en la religiosidad popular, tanto en la tradicional como en la postmoderna, es el acento puesto en la espontaneidad, en la afectividad y en la emoción. Finalmente, su límite más claro está situado en el hecho de querer hacer depender la salvación misma de diversas figuras mediadoras, como la Virgen, los santos...

Más allá de esta crítica debemos constatar la ausencia de una verdadera reflexión teológico-dogmática acerca de la religiosidad popular. Las reflexiones de que disponemos son sobre todo fenomenológicas y pastorales.

Abordamos, en consecuencia, el análisis teológico de la religiosidad popular ante todo desde el interior de la teología fundamental y luego a la luz de la Cristología. Analizaremos después la relación, sumamente reveladora, que mantiene con la liturgia; y, para terminar, estudiaremos su relación con la dimensión de la inteligencia de la fe. Estas cuatro perspectivas nos van a aportar cuatro criterios de evangelización de la religiosidad popular y otros cuatro para ser evangelizados por ella.

La religiosidad popular y la fe cristiana

Desde la perspectiva de la teología fundamental la religiosidad popular llega a ser como una lupa que permite comprender y medir mejor ciertas dimensiones de la fe cristiana. Señalemos tres de entre ellas:

Los polos objetivo y subjetivo de la fe

La fe cristiana es un hecho relacional. Dios se da a nosotros y pide una respuesta libre. Los dos polos son esenciales: el de Dios que llama y el del hombre que responde. Los teólogos y pastores prefieren destacar la iniciativa de Dios. Es el primer polo y el más fácil de definir. En cierto modo es el más «objetivable». Pero puede también resultar general y abstracto. Deja en la

²⁹ Un desmentido significativo a esta tendencia resignada y de falta de responsabilización nos llega desde la religiosidad popular latinoamericana, la cual, por otra parte, ha estimulado en el pueblo el compromiso por el cambio de situaciones sociales de injusticia y de violencia.

oscuridad la articulación de la fe de los propios sujetos, en las personas y culturas singulares.

La religión popular, al contrario, destaca sobre todo las exigencias de la implicación subjetiva, las dimensiones personales de la fe. Situamos aquí una primera tensión inherente a la fe entre la dimensión objetiva y su implicación subjetiva³⁰.

El «ya sí» y el «todavía no» de la salvación

En su realidad concreta, la religiosidad popular pone de relieve en gran medida el carácter tangible de las acciones de Dios –y de sus efectos– en la historia. Aspira a «ver a Dios», a experimentarle en su acción salvífica. De ahí su interés siempre intenso por los «milagros». La teología, en cambio, profundiza en el vínculo con los acontecimientos generadores de la fe, realizados de una vez por todas en la Revelación de Dios en Jesucristo. Le resulta fácil, desde entonces, subrayar la imperfección de la fe en los milagros, y desconfiar de la sed siempre actual de ellos.

La religiosidad popular vive la fe con la convicción de que Dios está actuando siempre en la historia, no sólo en la «gran historia», sino en la «pequeña historia» de cada uno. Le gusta subrayar, a través de las cosas nuevas en la naturaleza y en la historia, el sentido del «milagro permanente». Nos encontramos así ante una segunda tensión entre la fe que valora lo «ya cumplido» y la fe que busca intervenciones salvíficas nuevas, esporádicas y continuas de Dios.³¹

³⁰ La abundante bibliografía sobre la religiosidad popular, redactada por la Facultad de Teología del norte de Italia, hace notar que hasta hoy no existen textos que analicen la problemática de la religiosidad popular desde el punto de vista fundamental, es decir, práctico. La literatura sobre la religiosidad popular es o bien fenomenológica (investigaciones de todo tipo sobre diversas formas y sobre su permanencia en y más allá de la modernidad) o bien pastoral (cómo utilizar con sentido pastoral las formas populares de religión); G. Trabucco, «Religiosità popolare», en *Orientamenti bibliografici*, n.º 22, 2002, Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale.

³¹ Para la redacción de esta parte seguimos las sugerencias de L. Sartori, en «Criteri per una valutazione teologico-fundamentale», en *Evangelizzare e lasciarsi evangelizzare*, a cargo de G. Panteghini, Edizioni messaggero, Padova, 1996, pp. 89-110.

La implicación global de la persona humana en la fe

Encontramos aquí una tercera tensión entre la dimensión racional de la fe (la fe es razonable y demanda ser comprendida) y la implicación de todo el hombre, especialmente en sus dimensiones corporales, psicológicas y afectivas. Teólogos y pastores destacan sobre todo la parte racional humana, mientras que la religiosidad popular reclama (no pocas veces de manera unívoca) la existencia total implicada en la fe y la necesidad de que toque la corporeidad, la afectividad y la emoción.

Esta triple tensión interna a todo acto de fe debe ser protegida oportunamente y puede ayudar a interpretar adecuadamente la exigencia de «evangelizar» la religiosidad popular pero permitiéndole a su vez evangelizar la religión estructurada de los teólogos y de los pastores.

Este sencillo análisis de la religiosidad popular en el horizonte de la teología fundamental nos invita a no olvidar jamás, en el discernimiento sobre las formas de fe cristiana, que todo acto auténticamente religioso o de fe, por imperfecto que sea, tiende a ser un «*agere*», que es también un «*pati*»: un actuar para recibir. La sospecha con respecto a la religiosidad popular en cuanto forma utilitaria e incluso mágica de actuar (que eclipsaría la trascendencia de Dios y haría de él una proyección de las propias necesidades) debe ser verificada a partir de la consideración que el obrar religioso popular, en todas sus limitaciones y contaminaciones, guarda muy frecuentemente el sentido de un «*obrar*» para ser «*agi*» de Dios. Si esto es así, nos encontramos con un signo auténtico de la fe cristiana.³²

³² Sartori se expresa así: «El teólogo, creyente instruido, frena y dosifica sus expresiones religiosas exteriores y da preeminencia a la expresión interior... con la mira de dar mayor evidencia a la primacía de la gracia. Pero tal vez también se pregunta si su actuar, aunque sea todo "espiritual", no está también expuesto al peligro de las ambigüedades y de las contaminaciones que eclipsan o sofocan el sentimiento divino, tanto, o tal vez más, que el actuar de los "pobres" de la religiosidad popular» (Sartori, *Criterio per valutazione*, p. 102)

Religiosidad popular y cristología

Un segundo punto de vista esencial en la evaluación crítica de la religiosidad popular es, con seguridad, la relación que ésta mantiene o no con el Señor Jesús. Opera pues como criterio cristológico y encuentra su centro en el misterio pascual de la Muerte y Resurrección del Señor.

Debemos observar, ante todo, que lo popular cristiano siempre ha desarrollado su propia cristología. Mientras que para la teología y la liturgia la fiesta central ha sido desde siempre la Pascua, para la religiosidad popular las fiestas más celebradas son la Navidad y el Viernes Santo. En Navidad el pueblo reconoce la cercanía de Dios, su humanidad, la «*condiscendentia Dei*». Pensemos en el poderoso influjo de los «pesebres franciscanos», y en el Viernes Santo, porque el pueblo se reconoce en el Jesús pobre y sufriente, por el cual se sienten redimidos. En torno a la Pasión se desarrolla la mayor parte de las devociones de la religión popular: la cruz, situada en las esquinas de las ciudades; la representación del «*Ecce Homo*», Jesús con la Cruz a cuestas...; los llamados «*Calvarios*», lugares de peregrinación y de emociones intensas. Al sufrimiento de Cristo, la religiosidad popular asocia siempre a su madre, que vive la trágica muerte del Hijo. El pueblo se identifica con el dolor de Jesucristo al vivir el de su Madre, que, en el fondo, es el dolor de toda mujer³³.

Resulta muy sencillo reconocer las limitaciones de esta «cristología incompleta». Sin la Resurrección la fe pierde su dinamismo y conduce a una actitud pasiva ante la vida. En una lógica de imitación pasiva, la fe no manifiesta su fuerza definitiva de liberación³⁴.

Pero, al mismo tiempo, hay que recordar que el Resucitado es siempre el Crucificado, y que conserva los signos de su pasión en las llagas de las manos y el costado. Como afirma el mensajero divino a las mujeres: «*Buscáis a Jesús el nazareno; ha resucitado, no está aquí*» (Mc 16,6). El que

³³ Panteghini, *La religiosità popolare*, pp. 177-192.

³⁴ V. Orlando, *Religione del popolo e pastorale popolare*, LDC, Turin 1986, p. 88.

nació de María (el Nazareno), el que sufrió la muerte (el Crucificado) y el Resucitado son el mismo Señor Jesucristo. La religiosidad popular está *explícitamente* en sintonía con el Nazareno y el Crucificado, aunque no se refiera al Resucitado. Pero esa sintonía con Cristo sufriente y con el dolor de su Madre no excluye, sin embargo, su resurrección. En este sentido conviene contestar si no lo afirma implícitamente. Podemos afirmar con Moltman: «la fe que se adquiere en esta mística de la cruz, en la contemplación del Dios sufriente y crucificado, impide sumergirse en la miseria, en el rechazo de sí mismo, en la desesperación. Se podría, pues, calificar a esta ... mística de la cruz... como una protesta que surge como superación de una situación de miseria»³⁵

Piedad popular y liturgia

La religiosidad popular y el carácter ritual que desarrolla tienen una relación directa con la liturgia. Nos referimos aquí a la «piedad popular», término que Pablo VI prefiere, en la *Evangelii Nuntiandi*, al de «religiosidad» y que el *Directorio sobre la piedad popular y la liturgia* también adopta.

Se puede vivir una piedad paralela o alternativa a la liturgia oficial, pero lo más común es que ambas sean coexistentes³⁶. Esta relación entre liturgia y piedad popular constituye el tercer criterio de interpretación crítica, el más fecundo quizá.

Si tratamos de precisar el estatuto de la piedad popular en relación con la liturgia³⁷, observamos que la liturgia expresa y conserva aquello que es

³⁵ J. Moltmann, *Il Dio crocifisso*, Ed. Queriniana, Brescia 1973, p. 66.

³⁶ Cuando la liturgia se celebraba en latín, la religiosidad popular se expresaba en el interior de la liturgia, pero de forma paralela. Yo mismo recuerdo haber sido invitado por mi madre a rezar el rosario mientras en el altar mayor se desarrollaba un rito solemne, expresado en un lenguaje misterioso...

³⁷ Para esta sección sobre la relación entre liturgia y piedad popular me inspiro ampliamente en el excelente análisis de G. Laiti, «La pietà popolare», en *Evangelizzare*, XXXIII, mayo de 2004, pp. 538-541.

central en la vida cristiana. Al celebrarlo pone de relieve el fundamento de la fe: el misterio pascual. La piedad popular, al contrario, trata de expresar la fe en el interior de las variadas y concretas circunstancias de la vida y en los sentimientos que suscitan. El misterio de Cristo que celebra la liturgia excede, en efecto, a toda expresión. Derrama su luz sobre todos los aspectos de la vida humana en sus experiencias personales y colectivas. La vida humana, a través de sus grandes etapas y de sus experiencias fundamentales (nacimiento, muerte, matrimonio, sufrimiento, relaciones afectivas, trabajo, salud...) es una búsqueda de sentido y una aspiración a experimentar la salvación que emana de la fe. Se puede afirmar, por tanto, que, de hecho, la piedad popular no tiene un contenido diferente del que ofrece la liturgia: se trata siempre del misterio pascual pero buscado en sus efectos salvíficos el hilo de los acontecimientos diarios. Este acento puede hacer que la liturgia muestre una vías paralelas cuando no le ofrece ningún espacio, cuando se cierra en sus ámbitos formalistas y alejados de la vida. Entonces la piedad popular, abandonada a sí misma, puede cobrar autonomía y convertirse en una especie de «religión civil», o bien en una proyección de la necesidad de seguridad y de legitimación de la experiencia personal y grupal.

Podemos, pues, considerar así dos vías recíprocas de evangelización:

- Por una parte, lo que expresa la piedad popular merece escucha y atención, porque en ella se expresa la vivencia de las personas. En este sentido, la piedad popular es una llamada a la encarnación y a la inculcación de la fe. Se puede oír esta llamada y acogerla como venida del Espíritu para dejarse evangelizar y para superar los riesgos de abstracción y de idealización de la fe.
- Por otra, toda necesidad humana debe ponerse a la escucha de la Palabra, para poder comprenderse y decirse en el horizonte de la fe. Se abre aquí la vía de la evangelización de la piedad popular, pero no en una lógica de oposición —«contra»— sino con la idea de alimentarse, de crecer en la fe que se encuentra ya presente y a pesar de todas sus

ambigüedades. El encuentro con la Palabra y con el Misterio que celebra la Liturgia es la vía de evangelización de la piedad popular. Cuidar la relación entre *lectio* y *devotio*, entre Palabra y piedad popular puede convertirse en la forma más adecuada para ir madurando en la fe.

Esto significa, de hecho, que piedad popular y liturgia no se excluyen, sino que se complementan, a través de la creación de un diálogo entre la experiencia diaria concreta y la experiencia de la fe en Cristo.

Tal relación crea lo que podemos denominar la «piedad teologal», es decir, una forma de expresión de lo religioso de gran calidad dialogal, fruto de la escucha, de aquello que proviene del hombre y tiene en él su origen (por la acción interior del Espíritu), y lo que procede de Dios a través de Jesucristo (interiorizado siempre gracias al Espíritu). El Espíritu es el alma de la piedad teologal; y ésta es tan necesaria para la liturgia como para las devociones.

El criterio **pneumatológico** de la «piedad teologal» (que nos permite integrar el único misterio cristológico) nos impulsa a decir que las condiciones para la pertinencia de la piedad popular en relación con la fe cristiana son las mismas que las que favorecen una participación adecuada y fructífera en la liturgia. Nos autoriza asimismo a decir que del mismo modo que la liturgia no está reservada a los sabios, tampoco la piedad popular lo está para los ignorantes y los sencillos, sino que está destinada a todos, pues todos estamos implicados en los problemas de la existencia cotidiana y en la búsqueda de sentido.

Destaquemos finalmente que los aspectos emotivos y afectivos desarrollados por la piedad popular se convierten en un don también para la liturgia. Ésta puede asumir y educar las emociones y los afectos gracias a su sobriedad. De este modo el encuentro, a través de la liturgia, entre las aspiraciones de la piedad popular evitará que ésta pueda extraviarse hacia lo que hemos calificado antes como «religión civil», algo reducido a pura antropología.

Se trata de encontrar la originalidad del *affectus fidei* como algo propio del *actus fidei*. La piedad popular invita a que la liturgia recupere la dimensión afectiva de la celebración, es decir, a que se logre la experiencia de «sentirse» tocado por Dios, de ser alcanzado por su gracia. No vivimos la liturgia para celebrar nuestras emociones: es el misterio pascual el que nos mueve, y por eso educa la piedad popular, sin reducirla a un sentimiento efímero y sin contenido³⁸.

Religiosidad e inteligencia de la fe

Habría aun que subrayar una última dimensión que, como catequetas, nos interesa particularmente y nos aporta otro criterio de evaluación crítica: la relación entre religión popular e inteligencia de la fe. En el fondo sólo en unión con el *intellectus fidei* es como el *affectus fidei* puede llegar a ser un *actus fidei*. San Agustín expresaba esta exigencia de forma memorable cuando afirmaba: «¿Qué amo cuando amo a Dios?» (Conf X, 7, 11). «He deseado ver con la inteligencia aquello que he creído» (Tr. XV, 28, 51).

Hemos afirmado que la religiosidad popular es por naturaleza acrítica o pre-crítica. Privilegia los registros del «sentimiento» (sentir) más que los de la inteligencia y la conciencia. Por ello, la piedad popular recuerda a la teología que el «sentir a Dios», en su alteridad como en su cercanía, anticipa, alimenta y penetra... el «saber de Dios»³⁹. He ahí la aportación evangelizadora fundamental de la piedad popular con respecto a la religión docta y oficial.

Pero, al contrario, la religiosidad no alcanza su madurez si, además de una fe vivida, no llega a ser una fe «reflexiva» y «pensada».

³⁸ Una contribución especialmente positiva y aguda sobre la relación entre afectividad y liturgia nos la ofrece L. Girardi, «Sacramenti, azione ed emozioni», conferencia pronunciada en el «Coloquio de profesores de Teología», promovido por la Asociación de Teólogos Italianos (ATT), Roma, 27-29 de diciembre de 2005.

³⁹ L. Girardi, «Sacramenti, azione ed emozioni», Roma 2005.

Los obispos italianos, en su Proyecto pastoral para el decenio 2001-2010, solicitan que «la comunidad sea animosamente ayudada a madurar una *fe adulta, reflexiva*⁴⁰, capaz de mantener integrados los diversos aspectos de la vida, los cuales encuentran su unidad en Cristo. Sólo así es como los cristianos estarán capacitados para ser en la vida diaria (la familia, el trabajo, los estudios, el tiempo libre, etc.) los discípulos del Señor, de modo que puedan «*dar cuenta de la esperanza que los habita*» (I Pt 3,15).

La llamada de la carta de Pedro a «saber dar razón de la esperanza» cristiana nos recuerda que no podemos vivir como creyentes sin cultivar una fe razonable. André Fossion nos ha recordado en varias ocasiones el desafío de hacer que nuestra fe sea creíble y, por lo mismo, deseable.

«El ser humano es un ser racional; y contra todo tipo de oscurantismo, como testigos del Evangelio, debemos impulsar la razón tan lejos como sea posible. Es verdad que la fe cristiana no se reduce a un simple desarrollo racional, sino que siempre implica un salto desde la confianza. Pero esta confianza, aunque sobrepase lo racional, no puede prescindir del apoyo de la razón. Evangelizar exige necesariamente apelar a la inteligencia, dirigirse a ella subrayando las razones que pueden conducir a la fe. Claro que la fe no es algo reservado únicamente a los sabios. La cuestión no consiste, por tanto, en dedicarse en cualquier circunstancia a hacer pinitos intelectuales, sino en hacer ver a cualquiera –sean cuales sean sus capacidades intelectuales– que la fe es razonable y tiene su propia coherencia que la hace creíble»⁴¹.

Podemos preguntarnos si la religiosidad popular es, por ella misma, susceptible de esta educación en la «inteligencia» esencial a la fe. Se puede a buen seguro dudar de ello, pero podemos, al mismo tiempo, afirmar que una fe razonable es una fe popular, a condición de que tal coherencia intelectual sea elaborada a partir de razones existenciales, de las necesidades

⁴⁰ Una fe adulta, reflexionada, es decir, asimilada. En italiano: «Una fede adulta, "pensata"».

⁴¹ A. Fossion, Une nouvelle fois. Vingt chemins por re-commencer à croire, Lumen Vitae, Bruxelles 2004, p. 84.

vitales de las personas, ayudándolas a comprender que el Evangelio es una buena noticia para la vida de cada una de ellas. Tal *itelligentia fidei*, entendida como sabiduría consciente, es una ayuda para la religiosidad popular en la adquisición de su madurez y para mantener la unión entre sus propias necesidades y las fuentes de la salvación cristiana. El cultivo de la dimensión de la inteligencia de la fe forma parte de la responsabilidad de salvaguardar la verdad de la experiencia de Dios, que hace nacer y vivir la fe cristiana.

UNA SÍNTESIS EN FORMA DE HIPÓTESIS

Me gustaría terminar con una síntesis en forma de hipótesis, con vistas al diálogo (o debate) entre los participantes de este Congreso. Lo presento en principio como un icono evangélico; un icono, en cierto modo, de la religiosidad popular: se trata del encuentro de Jesús con una mujer enferma de hemorragia (Mc 5,24-35). Desconocemos todo de esta mujer excepto sus doce años de sufrimiento, hasta el punto de que identificamos su nombre con su enfermedad: la hemorroísa. Se trata de una mujer pobre, social y religiosamente marginada⁴². Quiere «tocar a Jesús», o, mejor, tocar su manto. Hoy lo expresaríamos así: asida a su última esperanza, no habiendo conseguido ningún resultado positivo del tratamiento médico, busca la solución en un curandero. Y pensamos: pero aquí no se trata de una cuestión de fe, sino de una relación mágica con un curandero. Pero encontramos en el texto un matiz que nos obliga a pensar de otro modo. La mujer no dice: «Si toco al menos su manto, quedaré curada», sino que afirma: «Si toco al menos el borde de su manto seré salvada» (*sosteso-mai*). De manera confusa e intuitiva no pide a Jesús lo que había pedido a los médicos (su curación), sino la salvación (de su vida).

¿Cómo responde Jesús a esta mujer? ¿De qué modo «evangeliza» su religiosidad popular? Su pregunta «quién me ha tocado» es una llamada

⁴² La mujer no puede tomar parte en el culto a causa de una enfermedad sexual.

personal y libre. Con su mirada y con su palabra, Jesús invita a un tú a que se descubra, se muestre. Comienza así el camino de apertura de la mujer, que llega a decirle «toda la verdad». Decir toda la verdad es «confesar», en el sentido de una confesión de fe, salir del anonimato y acceder a una relación personal, empeñar su palabra a otro. La que había sentido su curación «reconoce» ahora a quien la ha salvado. Las palabras de Jesús «hija, tu fe te ha salvado», confirman la trayectoria de la mujer, que a partir de una fe germinal e implícita se deja llevar hasta la apertura libre y consciente con respecto a Jesús, confesándole como su salvador. Jesús evangeliza a esta mujer, pues no la desprecia, sino que ve su necesidad y la lleva a una relación personal con él.

Pero nos equivocáramos si no miráramos el modo como esta pobre mujer «evangeliza» a Jesús y como Jesús se deja evangelizar por ella. El texto afirma que Jesús, «conmovido» por la mujer, «notó de repente la fuerza que había salido de él». Esta pasividad en Jesús es sorprendente. La fuerza espontánea salida de él no debe ser entendida como si fuera un fluido mágico transmitido por contacto físico. Queda claro que no es el contacto físico el que *despierta* la conciencia de Jesús. Los discípulos lo destacan cuando, con ironía, le hacen observar que la muchedumbre le empuja por todos lados. Pero no se trata del contacto de una muchedumbre anónima, sino del contacto personal de esta mujer, llena de voluntad y de esperanza: eso es lo que el poder divino ha liberado en ella, es decir, lo que ha hecho que Dios actuara, a través de él, a favor de la mujer. De esta forma paradójica, la fe popular de la mujer logra que Jesús experimente a su vez la acción de Dios en él y por él, que sea «conmovido» por ella, que se dé cuenta de que es salvador. Jesús ayuda a la mujer a que se considere como hija salvada de Dios. Por su parte, la mujer ayuda a Jesús a experimentar y a tomar conciencia de su identidad como Hijo del Padre y como Salvador.

Se produce pues un proceso de inculturación popular de la fe, un proceso por el que el Verbo eterno, que ha entrado en una historia humana caracterizada por las limitaciones, por la necesidad y por el pecado, recibe de

esta historia, de esta cultura, su «carne», su humanidad. Y esta palabra humana acogida por los pobres se revela como la Buena Noticia de salvación para sus vidas.

Podemos, pues, retomar aquí lo que afirmábamos al concluir la descripción fenomenológica de la religiosidad postmoderna. Las ambigüedades de la religiosidad popular, sea tradicional o postmoderna, son evidentes; como es evidente su necesidad de ser evangelizada. Es evangelizada cuando experimenta que la vida, con sus necesidades y preguntas, busca un sentido y encuentra en el Evangelio una respuesta «de gracia», en el orden del exceso de la gracia pero determinante⁴³, no una respuesta concreta a necesidades concretas, ni una respuesta que (nos) aparta de la vida y de su complejidad, sino una oferta de gracia que (nos) prepara para vivir la propia vida en sus gozos y sufrimientos vividos como manifestación de la paternidad de Dios y de su salvación. Pero no es evangelizada cuando en sus formas expresivas se convierte en una forma de huida de la vida y de su complejidad y busca respuestas urgentes y mágicas. Tampoco es evangelizada cuando reduce la religión y sus ritos a un depósito de seguridades y la limita a la búsqueda de satisfacción afectiva y emocional.

Al mismo tiempo, dejarse evangelizar por una religiosidad así significa para el cristianismo una llamada a velar para que sus modos controlados y oficiales de vivir la fe (creencias, ritos y normas) no se desconecten del acontecimiento cristiano y de sus fuentes. Significa también velar para que no se escleroticen y para que no se desconecten de la vida de la que y para la que nacieron. Es, finalmente, velar para que (esas formas de vida) no sean solamente accesibles a una élite, a una clase social o a una cultura especial. Por consiguiente, supone renunciar a «establecer» las formas históricas y canónicas de la expresión de la fe y aceptar que la doctrina y la catequesis, la liturgia y toda forma de celebración, la praxis cristiana y su patrimonio ético acepten el reto de la inculturación, de modo que el

⁴³ A. Fossion, *Dieu toujours recommencé. Essai sur la catéchèse contemporaine*, Lumen Vitae, Bruselas 1997, p. 91.

Evangelio y sus formas expresivas sean de verdad una buena noticia para la vida y para todos los hombres.

En este sentido, la lectura teológica se incorpora a la lectura sociológica y fenomenológica de la religiosidad popular esbozada en la primera parte. La religiosidad popular, consciente de sus limitaciones y ambigüedades, se presenta como una reserva de humanidad y contiene una «dimensión profética silenciosa» en relación con la religiosidad culta y oficial. Es una interpelación a la inculturación de la fe de los sencillos y para los sencillos. Que esta provocación silenciosa provenga de la religiosidad de los pobres —y tal vez de una religiosidad pobre— no debe extrañarnos, a la luz del texto evangélico antes mencionado. Jesús mismo toma nota de ello cuando, como un pobre, se estremece de gozo en el Espíritu y alaba al Padre: «por haber escondido estas cosas a los sabios y a los prudentes y haberlas revelado a los sencillos»⁴⁴. Sí, Padre, tal ha sido tu «voluntad» Cf. en Lc 10, 21); algo que podría ser traducido hoy así: «Sí, Padre, porque tú eres así, porque así (ésa) es tu identidad».

La religiosidad de los más sencillos y de los más pobres exige confusa e intuitivamente no sólo un «estatuto nuevo» de la racionalidad (que integre lo racional/lo no racional), sino un «cristianismo popular»,⁴⁵ en el que los tres aspectos (popular, docto e innstitucional) dialoguen, se escuchen mutuamente y se ayuden al mismo tiempo para permanecer unidos a las fuentes de la fe cristiana y a las experiencias concretas de la vida de los hombres y mujeres que viven culturas diferentes. Si carece de esta dinamismo de inculturación popular, el cristianismo corre el riesgo de quedar reducido a la condición de una secta⁴⁶. Un cristianismo popular

⁴⁴ «A la evangelización de la piedad popular hay que añadir la “popularización” de la vida cristiana en las dimensiones o articulaciones de «martyria-profecía, liturgia, diakonía», C. Samataro, «Cristianesimo popolare oggi: riflessioni e prospettive progettuali», en *Il cristianesimo popolare oggi*, p. 174.

⁴⁵ L. Maldonado, «Religiosidad popular: dimensiones, planos, tipos», en *Concilium* 22 (1986), pp. 493-503 (véase edición española).

⁴⁶ «El cristianismo de hoy y de mañana... si no es popular puede que no lo sea en absoluto», A. Sabatelli, citado por P. Zuppa, en *Cristianesimo «popolare»: tra persistenza e chance*, p. 185.

que posibilite a todos vivir una fe cristiana culturalmente habitable, existencialmente vital, razonable y, por tanto, deseable. Sólo una fe cristiana intraculturada de este modo podrá seguir siendo posible para todos los que se abren al don del Espíritu, pues «una fe que no se hace cultura no es plenamente acogida, totalmente reflexionada ni fielmente vivida»⁴⁷.

⁴⁷ Juan Pablo II, «Discurso a los participantes del Congreso Nacional de Meic» (16 de enero de 1982), en *Insegnamenti e discorsi*, V/1, Ciudad del Vaticano 1982, p. 131.