

b) *Líneas de acción*

Enriquecer la teología de la familia, especialmente como Iglesia doméstica (601).

Mantener firmemente que la familia es sujeto y agente de la evangelización y base de la comunión en la sociedad (602).

Promover en las familias un profundo espíritu de comunión entre sus miembros (603).

Insistir en la educación de todos los miembros de la familia en la *justicia y en el amor*, de modo que luego ofrezcan soluciones concretas a la difícil situación social de Latinoamérica (604).

Procurar la educación progresiva en el amor, de la cual es parte importante la educación sexual, oportuna e integral, de modo que descubra la belleza del amor y el valor humano del sexo.

Atender en actitud evangélica las uniones matrimoniales de facto, las familias incompletas (608).

Dar a las familias suficiente información sobre las campañas antinatalistas y las técnicas de control de la natalidad, de manera que puedan aplicar en forma integral las normas éticas dadas por el magisterio (610).

Impartir en los Seminarios, Institutos religiosos y Centros de formación, una suficiente formación en Pastoral familiar (614).

LA INCORPORACION DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR : EN LA LITURGIA

por A. GONZALEZ DORADO, S.J. (Asunción, Paraguay)

Hoy comienza en América Latina una preocupación entre los pastoralistas y liturgistas de incorporar los signos vivos de la religiosidad popular en el contexto de nuestras celebraciones litúrgicas.

Nos encontramos dentro de las orientaciones de Puebla, donde se nos proponen las siguientes directrices: "Favorecer la mutua fecundación entre liturgia y piedad popular que pueda encauzar con lucidez y prudencia los anhelos de oración y vitalidad carismática que hoy se comprueba en nuestros países. Por otra parte, la religión del pueblo, con su gran riqueza simbólica y expresiva, puede proporcionar a la liturgia un dinamismo creador. Este, debidamente discernido, puede servir para encarnar más y mejor la oración universal de la Iglesia en nuestra cultura" (n. 465). Posteriormente nos dice el mismo documento: "Los signos, importantes en toda acción litúrgica, deben ser empleados en forma viva y digna, supuesta una adecuada catequesis. Las adaptaciones previstas en la Sacrosantum Concilium y en las normas pastorales posteriores son indispensables para lograr un rito acomodado a nuestras necesidades, especialmente a las del pueblo sencillo, teniendo en cuenta sus legítimas expresiones populares" (n. 926). Por último, se añade: "La liturgia no agota toda la actividad de la Iglesia. Se recomiendan los ejercicios piadosos del pueblo cristiano con tal de que vayan de acuerdo con las normas y leyes de la Iglesia, en cierto modo deriven de la liturgia y a ella conduzcan" (n. 934). Resumiendo, podemos decir que Puebla desea conectar la liturgia católica y la religiosidad popular latinoamericana, tanto en un contexto amplio en el que mutuamente se relacionen, aunque manteniendo su propia identidad y autonomía (P. 934), como haciendo penetrar la religiosidad popular hasta la intimidad y el corazón de la propia celebración litúrgica, de tal manera que se le puede reconocer simultáneamente como católica y latinoamericana. Los Obispos no tienen miedo a esta síntesis. Más aún, en Puebla han afirmado que esta asimilación litúrgica de la religiosidad popular "puede proporcionar a la liturgia un dinamismo creador" (n. 465).

Pero este esfuerzo de síntesis puede resultar frustrante e incluso desviado si no queda encuadrado dentro de la orientación fundamental de la Iglesia Latinoamericana: la evangelización del continente y de nuestros pueblos, que "ha de tener como meta general la constante renovación y transformación evangélica de nuestra cultura. Es decir, la penetración por el Evangelio, de los valores y criterios que la inspiran, la conversión de los hombres que viven según esos valores y el cambio que, para ser más plenamente humanas, requieren las estructuras en que aquellos viven y se expresan" (n. 395). Por eso se nos

dice explícitamente que “la renovación litúrgica ha de estar orientada por criterios pastorales fundados en la naturaleza misma de la liturgia y de su función evangelizadora” (n. 924). Y, por otra parte, en repetidos textos nos dice el documento de Puebla que “la religiosidad popular no solamente 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” (nn. 450, 396, 935). Y añade en otro lugar que “esta religión del pueblo es vivida preferentemente por los pobres y sencillos, pero abarca todos los sectores sociales y es, a veces, uno de los pocos vínculos que reúne a los hombres de nuestras naciones políticamente tan divididas” (n. 447).

A la luz de estos textos podemos afirmar que Puebla quiere liberar toda la energía evangelizadora que se encierra en la liturgia, adaptándola y haciéndola inteligible a la cultura de nuestros pueblos y preferentemente a la cultura de los pobres, sin excluir a los demás. Por ese motivo pretende dos objetivos inmediatos con la asimilación de la religiosidad popular en las celebraciones litúrgicas: que la liturgia, sin perder su naturaleza, se exprese y hable con el lenguaje religioso de nuestro pueblo; y que el pueblo, preferentemente el pueblo sencillo, participe en ella activa, plena y conscientemente, evangelizándose y evangelizando a los demás, porque los sacramentos —núcleo de la vida litúrgica—, “no basta recibirlos en forma pasiva, sino vitalmente insertados en la comunión eclesial” (n. 923). Enfocado el tema desde esta perspectiva, es mucho más complejo para su desarrollo teórico y para su realización práctica, de lo que pudiera parecer a primera vista. No podemos reducirnos a incorporaciones fáciles de algunos signos religiosos populares en la liturgia, para darle a ésta un cierto colorido popular y folklórico. Se trata de dinamizar un auténtico proceso de encarnación, de inculturación, de tal manera que la Palabra y la Acción de Cristo se expresen, se realicen y se manifiesten con la palabra y la acción de su pueblo, de tal manera que se pueda decir con verdad que Cristo y su Iglesia —es decir, su pueblo en América Latina—, se han hecho una sola carne y un solo cuerpo.

Para proceder ordenadamente en la exposición, desarrollaré los siguientes puntos: 1) fundamentos pastorales para la recuperación y recreación de los signos vivos populares en nuestras celebraciones litúrgicas; 2) la condición de posibilidad: el conocimiento de la religiosidad popular en su radicalidad; 3) sus dificultades y algunos medios para superarlas; 4) posibilidades de incorporación, atendiendo a las actuales normas litúrgicas; 5) el acompañamiento catequístico durante los procesos de incorporación.

I. Algunos fundamentos pastorales para la recuperación de los signos vivos populares en nuestras celebraciones litúrgicas

Quiero reducir este punto a recordar algunos tópicos que me parecen fundamentales y que deberían ser tenidos en cuenta por los

responsables de la liturgia y por los que han de presidir las asambleas y celebraciones litúrgicas.

1. La liturgia signo de la fe del pueblo

La liturgia, por su misma naturaleza, ha de ser una de las formas más eminentes en la que el pueblo ha de expresar su fe cristiana. Por tanto, es necesario que en ella se reconozca y se identifique como cristiano, de tal manera que se sienta como en su propio hogar religioso, y no como un invitado y mucho menos como un extraño.

Por ese motivo, manteniendo los elementos esenciales y normados de la liturgia, todo el contexto en el que ésta se desenvuelve ha de sintonizar con el alma y la cultura del pueblo de tal manera que el lenguaje litúrgico le resulte familiar y propio.

Es un error de neoclericalismo el imponerle al pueblo la pesada carga de que tenga que aprender un lenguaje religioso extraño, el sujetarlo a los gustos de los sacerdotes, el introducirlo en una cultura ajena, arrasando incluso con sus legítimas expresiones y tradiciones, en la mayoría de las ocasiones igualmente válidas para la expresión cultural de la fe cristiana. La misión de los pastores es sólo la evangelización del pueblo —no la expansión de culturas extranjeras—, y toda auténtica evangelización ha de adaptarse al lenguaje y a la cultura del pueblo y de cada pueblo, conforme al principio paulino: “Con los que sea me hago lo que sea, para ganar algunos como sea” (1 Cor 9, 22).

Olvidando esta exigencia de la liturgia, las celebraciones aparecen fenomenológicamente no tanto como expresiones de fe de una comunidad, sino como ceremonias lejanas a las que asiste un pueblo lejano; o como meros servicios de tipo religioso que se prestan y ofrecen a los creyentes, sin que logren identificarse con ellos.

Este olvido es un camino que conduce directamente al desarrollo de la magia, o la frialdad y alejamiento del pueblo.

2. La liturgia como asamblea participada

La celebración litúrgica ha de ser una asamblea en la que el pueblo unido a su presidente, ha de participar plena, consciente y activamente (S. C., 11).

Esta formulación del Concilio Vaticano II, que ha sido recogida por Puebla, puede tener dos interpretaciones bien diferentes.

Ha habido una interpretación pastoral muy practicada en los años de la renovación litúrgica inmediatos después del Concilio. Los sacerdotes y pastores se empeñaron en un difícil trabajo de encontrar nuevas fórmulas, nuevas expresiones religiosas, nuevos cantos para transmitirlos al pueblo, para que éste los aprendiera y así pudiera participar renovadamente en las celebraciones litúrgicas.

Pero no ha sido infrecuente que las nuevas fórmulas, nacidas en el espacio de los gustos sacerdotales, no siempre han resultado las más apropiadas para el pueblo, al mismo tiempo que se le reducía a

un nuevo aprendizaje, a veces difícil y poco inteligible, obstruyendo toda su capacidad creativa popular y original.

La pregunta pastoral no ha de ser tanto "qué es lo que los sacerdotes podemos aportarles al pueblo", sino "qué es lo que el pueblo creativo y originalmente puede aportar a la liturgia".

Esto supone otra segunda postura de interpretación práctica del texto conciliar: la participación del pueblo no sólo ha de ser conducida desde fuera, sino promovida en su originalidad y creatividad. Sólo este camino nos permitirá hacer realidad en la liturgia la frase tantas veces repetida: "tenemos que ser evangelizados por el pueblo", y facilitará el que el pueblo sea también actor y factor de la acción litúrgica y no mero espectador.

3. Liturgia y Evangelización

Leemos en Puebla que "toda celebración debe tener ... una proyección evangelizadora y catequética adaptada a las distintas asambleas de fieles, pequeños grupos, niños, grupos populares, etc." (n. 928). De nuevo en este punto se nos plantea el mismo problema de interpretaciones: ¿a quién le corresponde ejercer en la asamblea esta función de evangelización y catequización propia de la liturgia?

Con facilidad se tiende a reducir dicha función al presidente de la asamblea, olvidándonos que él también tiene que ser evangelizado. Nos olvidamos que la misma celebración litúrgica en su totalidad ha de ser evangelizadora y catequizadora, y marginamos la responsabilidad del pueblo, asamblea que ha de evangelizarse a sí misma y al presidente.

Ahora bien, para que esta función de la liturgia pueda desarrollarse en su totalidad y con la participación de todos los miembros asistentes, la celebración de la liturgia tiene que ser inteligible —evangelizadora y catequéticamente— para el pueblo, y el pueblo ha de tener ocasión de poderse expresar a sí mismo con sus palabras, con sus expresiones, con su propio ritual. Y el pueblo latinoamericano ya posee un instrumento para realizar función en la liturgia, si se le permite usarlo oportunamente, ya que Puebla ha reconocido que "la piedad popular conduce al amor de Dios y de los hombres, y ayuda a las personas y a los pueblos a tomar conciencia de su responsabilidad en la realización de su propio destino. La auténtica piedad popular, basada en la Palabra de Dios, contiene valores evangelizadores que ayudan a profundizar la fe del pueblo" (n. 935). Y con igual énfasis afirma en otra parte que la religiosidad popular "es una forma activa con la cual el pueblo se evangeliza continuamente a sí mismo" (n. 450).

La integración, por tanto, de la religiosidad popular en la liturgia ha de tener en cuenta esta dimensión evangelizadora y catequizadora de toda celebración. El pueblo ha de aportar su catolicismo popular a la liturgia para que ésta pueda desplegar toda su capacidad evangelizadora con cada asamblea concreta; de tal manera que el pueblo con su presidente se sienta desafiado y cuestionado cristianamente por sus propias palabras y símbolos integrados en la Palabra y el Símbolo esencial de la celebración.

4. La liturgia fuente y expresión del fervor

Por último, no puede darse un proceso de evangelización misionera, como el que postula Puebla, si la comunidad cristiana y el pueblo carecen del necesario fervor. Los ha escrito Pablo VI en la *Evangelii Nuntiandi*: "De tales obstáculos (para la evangelización), que perduran en nuestro tiempo, nos limitaremos a citar la falta de fervor. Dicha falta de fervor se manifiesta en la fatiga y desilusión, en la acomodación al ambiente y en el desinterés, y sobre todo en la falta de alegría y de esperanza. Por ello, a todos aquellos que por cualquier título o en cualquier grado tienen la obligación de evangelizar, Nos los exhortamos a alimentar siempre el fervor del espíritu" (E. N. 80).

El instrumento más ordinario que la Iglesia tiene para mantener y desarrollar el fervor de un pueblo que ha de evangelizarse y ser evangelizador, es la liturgia.

Pero este fervor no podrán despertarlo unas celebraciones litúrgicas que no sean consideradas por el pueblo como sus fiestas, como sus expresiones, como su canto y como su grito de profesión de fe.

Unas celebraciones lejanas, en lenguaje y símbolos extraños, terminan reduciéndose para el pueblo en obligaciones y aceptación de una ley, que muchas veces no comprende. Y nunca la ley ha sido factor desencadenante del fervor, sino más bien del anticlericalismo o de la pasiva sumisión.

El Espíritu suele transmitir el fervor de la fe a través de expresiones y símbolos que tienen resonancias en nuestras raíces históricas más profundas. Y estas expresiones y símbolos son los que quedan ofrecidos por la religiosidad popular o, con mayor exactitud, como ha escrito Puebla, por el catolicismo popular de América Latina. Son los elementos autóctonos que han de ser recogidos con toda veneración por nuestra liturgia.

II. La condición de posibilidad: el conocimiento de la religiosidad popular en su radicalidad

Expuestas algunas de las razones pastorales que justifican y exigen la integración de la religiosidad popular en las celebraciones litúrgicas, nos aproximamos a unas preguntas difíciles de contestar: ¿Qué signos populares son los que deben integrarse? ¿Cómo se puede hacer dicha integración?

Una respuesta rápida a estas preguntas nos podría desorientar, incidiendo en graves errores pastorales.

Cada uno de los signos religiosos-populares por separado carece de un sentido y significado exacto. Cada uno es sólo un elemento relativo dentro de la estructura del lenguaje religioso del pueblo, a cuya comprensión simbólica sólo podemos llegar desde la totalidad del lenguaje, al que enriquece y expresa parcialmente, pero del que recibe su significación y valoración definitivas.

Por ese motivo, el liturgista no puede alegremente seleccionar algunas piezas para incorporarlas a la liturgia con un talante de museo. El esfuerzo ha de ser mucho más radical: hay que asimilar el lenguaje religioso del pueblo, que lógicamente en cada celebración o fiesta quedará específicamente expresado por determinados signos, pero que harán siempre referencia a la totalidad del lenguaje.

Por eso quiero hablar de una condición de posibilidad para poder realizar la integración de la religiosidad popular en la liturgia: el conocimiento de la religiosidad popular en su radicalidad.

Como veremos posteriormente, llegar a conocer en profundidad el lenguaje religioso del pueblo no es fácil. Por ese motivo, quiero proponer una hipótesis de trabajo, hipótesis clásica, que pueda ayudar en la investigación y catalogación de los fenómenos, insistiendo más en los aspectos positivos de la religiosidad popular, que en los negativos, que ciertamente no pueden ser olvidados, como en repetidas ocasiones indica Puebla.

1. ¿Qué es catolicismo popular?

Una descripción sencilla de qué es la religiosidad popular nos ha sido dada por el documento de Puebla: "Por religión del pueblo, religiosidad popular o piedad 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" (P. 444).

El catolicismo popular latinoamericano es, por tanto, una síntesis de la fe católica y de la cultura latinoamericana que se sustenta sobre múltiples raíces ocultas del pasado y del presente, y en la que inciden las vicisitudes y situaciones históricas en las que ha vivido el pueblo.

La fe, con la que Dios ha sellado a su pueblo, al expresarse en el contexto cultural se proyecta en tres dimensiones íntimamente relacionadas entre sí: las creencias, las mediaciones y las actitudes frente a la vida con sus correspondientes formas de comportamiento valoradas éticamente.

Son tres aspectos que tienen que ser conocidos para una comprensión integral y correcta de la religiosidad popular, que permita su verdadera integración en la liturgia.

2. Las creencias populares

El núcleo de la fe cristiana se encuentra en el misterio de la persona de Jesucristo Salvador. Pero Jesucristo Salvador no es más que el punto privilegiado y céntrico de un complejo universo que nos presenta la Revelación.

Recordando en síntesis dicho universo se compone por Dios Trino, la Virgen, los ángeles, los santos. En contraposición aparecen los de-

monios y los condenados. En una situación ambigua para el creyente, se encuentran los difuntos. Estos distintos modos de existencia trascendentes o de ultratumba quedan expresados con la fe en el cielo, en el infierno y en el purgatorio.

Este universo, en general, ha sido perfectamente asimilado por el pueblo latinoamericano (nn. 448, 454). Pero el pueblo, lógicamente, desde la perspectiva de su cultura y de su historia ha elaborado su propia teología sobre esta fe, y ha sabido darle forma específica con su propia imaginación condicionada por sus esquemas culturales. Resultado de esta fe teologizada e imaginada por los complejos esquemas histórico-culturales del pueblo latinoamericano son, en sentido estricto, las creencias populares.

Intento apuntar sólo algunas características más generales de estas creencias populares, que nos pueden ayudar a una comprensión de nuestra religiosidad popular.

Lo santo se concreta para el pueblo latinoamericano especialmente como el poder trascendente y total —misterio de la omnipotencia divina—, que a través de una cuasi-amistad alcanzada por distintos medios, da origen a los patronos e intercesores del pueblo. En ellos está la posibilidad y la esperanza de una salvación total e integral.

Un dato importante, que no quiero omitir, es que esta visión de omnipotencia del mundo santo trascendente, el pueblo latinoamericano la une espontánea y misteriosamente a una imagen realista del Cristo Crucificado y de la Virgen Dolorosa, que en múltiples ocasiones le conduce en sus narraciones a la identificación de Cristo con el pobre, llegando a una compleja teología cristiana del poder de la pobreza.

En oposición se encuentra el *mundo demoníaco*, amenazante, peligroso, frecuentemente imaginado e incluso ampliado conforme a determinadas creencias precristianas. Es un mundo también poderoso del que hay que defenderse de distintas maneras.

El *mundo de los difuntos*, dadas sus distintas posibilidades de situación, es un mundo siempre sagrado pero ambiguo, favorable unas veces y amenazante otras. Con él hay que mantener relaciones de solidaridad amistosa, para lo que tiene una importancia especial el ayudarles en su camino de salvación sobre todo inmediatamente después de la muerte durante un plazo más o menos prolongado.

La forma principal de prestarles esta ayuda a los difuntos es haciéndoles favorables, de distintas maneras, a los santos patronos, y alejando de su camino a los poderes demoníacos.

En la creencia popular es evidente que este mundo trascendente no es un mundo lejano y alejado, sino que *interviene directa e inmediatamente* en nuestra vida y en nuestra historia. El gozne de conexión entre los dos mundos tiene como una de sus piezas privilegiadas la creencia del patronazgo.

Así, Dios aparece interviniendo providencialmente —entendiendo principalmente la providencia, aunque no exclusivamente, en resultados y soluciones positivas—, pero también con acciones de castigo frente a la maldad y la impiedad. Esta teología de lo divino se transfiere también a los santos, apareciendo misteriosamente frente a los santos pa-

tronos, santos amenazantes e incluso santos patronos de la venganza, con marcadas reminiscencias de una teología veterotestamentaria.

Las intervenciones directas del mundo transcendente en nuestra vida tienen una serie de tópicos privilegiados para el pueblo ofreciéndole a su religiosidad un sentido de lo extraordinario, de lo maravilloso, de lo sorprendente, que le permite ser testigo directo de la revelación.

Los tópicos principales son: las revelaciones y apariciones normalmente indicativas, y con frecuencia tenidas a través de los sueños; acontecimientos extraordinarios y, a veces, sencillos, interpretados como signos; los milagros de diferentes géneros; los poderes transmitidos a determinadas personas, unas veces por Dios y otras por el diablo etc.

Pero detrás de todas estas creencias hay que dejar subrayada la perspectiva privilegiada de nuestro pueblo: la esperanza de la salvación total en Cristo, y en Cristo crucificado, y la conciencia de amenaza y peligro permanente en el que se encuentra sumergido.

3. Las mediaciones populares

El mundo de las creencias populares —que es la raíz última de la religiosidad—, exige estabilizarse de una manera permanente, expresarse en un sistema de símbolos y signos inteligibles, que al mismo tiempo permitan el acercamiento sensibilizado al mundo transcendente. Esta exigencia da origen a las mediaciones. Puebla ha dejado constancia de esta necesidad: “El hombre es un ser sacramental, a nivel religioso expresa sus relaciones con Dios en un conjunto de signos y símbolos; Dios igualmente los utiliza cuando se comunica a los hombres. Toda la creación es, en cierto modo, sacramento de Dios porque nos lo revela” (n. 920).

El mundo de las mediaciones religiosas es extraordinariamente abundante en el pueblo latinoamericano. Es en ese mundo donde el pueblo se reconoce a sí mismo y se expresa como creyente, y donde espera ser reconocido e identificado por los demás como cristiano. De ahí la importancia que le da.

Antes de exponer los diferentes tipos de mediaciones, me parece importante hacer algunas aclaraciones generales previas.

En toda mediación hay que distinguir su estructura material externa, y la creencia y teologías subyacentes del pueblo, que le da su último significado y valoración.

La estructura material externa de la mediación viene dada por los elementos materiales y culturales de los que dispone el pueblo: son sus bases para poder construir su mundo religioso visible. Prescindiendo de otros aspectos, al menos en nuestras zonas, el espíritu del pueblo tiende a expresarse en formas realistas e inmediatas, más que en estilizadas y lejanas.

Normalmente, dentro de su mismo inmediatismo, tiende a transmitir los poderes salvadores de la transcendencia al sistema de las mediaciones, quizá con una interpretación cultural similar a la griega

del “ícono”. Por ese motivo no es difícil advertir en muchos casos una relación personal entre el creyente y la mediación, que aparece sacralizada y sacramentada para poder mantener esta relación de persona a persona.

Hay que distinguir dos tipos de mediaciones populares, que no siempre son separables con toda precisión, lo que explicará ciertas agrupaciones discutibles que presentamos: las mediaciones institucionales y las estrictamente populares.

Las mediaciones institucionales, que fundamentalmente se engloban dentro del ámbito litúrgico, son también mediaciones populares en cuanto que el pueblo las acepta y reconoce como suyas; en cuanto quedan incorporadas a determinadas instancias populares (vgr. promesas, rogativas, difuntos, etc.); y, fundamentalmente, en cuanto que el pueblo las interpreta desde sus propias creencias, en sentido estricto, y las define desde una determinada teología popular.

Los elementos esenciales de las mediaciones institucionales son el obispo y el sacerdote, el templo, los sacramentos y los sacramentales, las fiestas y ciclos litúrgicos.

Solamente voy a hacer dos observaciones ejemplares.

La primera es sobre *el templo*. Es un lugar de especial importancia, donde la comunidad popular se siente especialmente identificada y representada, donde se sensibiliza el patronazgo del mundo divino y santo, donde el pueblo espera encontrar representado visiblemente todo el universo de sus creencias. Es el mundo transcendente sacramentalizado en medio de la comunidad, donde los cristianos reciben los dones del cielo y las más importantes mediaciones personales. Es allí a donde llevan su deseo de salvación general y sus necesidades en situaciones muy concretas, mostrando con diferentes signos, a Dios y a cada uno de sus patronos, su deseo de entablar y mantener una amistad.

El sector *sacramental*, en general, es excesivamente misterioso y lejano para el pueblo, pero, al menos algunos sacramentos son profundamente deseados y queridos, como sucede con el sacramento del bautismo.

En los sacramentos, en los que el pueblo ha superado el sentido de mero cumplimiento-obligacional, se advierte con facilidad la teología del pueblo como factor interpretativo —así ocurre con el sacramento del bautismo—, o se accede a él como a un importante elemento expresivo o dinamizante de sus creencias, como puede comprobarse con relación a la Eucaristía muy directamente conectada con la preocupación religiosa sobre los difuntos.

Entre las *fiestas litúrgicas*, el pueblo lógico con sus creencias imprime especial relieve a la Semana Santa —núcleo último de la fe—, y a la fiesta patronal, en la que la esperanza de una salvación total se proyecta en un esquema comunitario de alegría divina y humana con frecuencia más allá de todos los límites.

Las mediaciones estrictamente populares —es decir, las creadas originalmente por el mismo pueblo, o las que no procediendo del campo litúrgico, de tal manera han sido asimiladas por el pueblo que las considera propias—, abarcan un campo muy extenso. Propongo la si-

guiente división práctica: objetos religiosos; prácticas, entre las que incluyo narraciones populares y canciones; y organización y responsabilidades dentro de la comunidad eclesial.

Los objetos más frecuentes, que pertenecen directamente a los individuos o a las familias, suelen ser: cruces y medallas, estampas e imágenes, reliquias, rosarios, agua bendita y otros objetos bendecidos como cera, velas, etc. Cualquier otra clase de objetos puede quedar incorporado dentro del ámbito religioso, como flores, frutos, etc.

Este conjunto modesto de objetos constituye el cercano mundo religioso del pueblo, objetos que sirven como punto de referencia de sus prácticas más íntimas o que quedan incorporados en ellas. Es un conjunto que suele ser muy querido y respetado, y al que con frecuencia se le atribuyen determinados poderes y virtudes.

Las prácticas constituyen un sector mucho más complejo. Entre ellas enumeramos las que nos parece que tienen especial relieve y que más han de ser atendidas en un momento de recuperación en el ámbito litúrgico.

Entre ellas sobresalen: el cantoral religioso elaborado por el mismo pueblo; las narraciones, unas veces de tipo bíblico y otras veces de contenido estrictamente popular; las representaciones religiosas; las oraciones, letanías, rosarios, esquemas devocionales diarios, esquemas devocionales de difuntos, etc.; las prácticas de petición en las necesidades, y los sistemas de ofrendas tanto a los santos como a los sacerdotes; las prácticas de purificación y las de consagración; los exorcismos contra el demonio y los males que nos acosan; la utilización de hábitos; las procesiones espontáneas con diversas finalidades y las peregrinaciones; los sistemas para transformar los objetos profanos en religiosos; los sistemas populares de adornar lo religioso, como la integración de diversos elementos religiosos con finalidades específicas, etcétera.

También es complejo y muy variado el sistema de los *líderes y responsables* de la comunidad eclesial popular, y abarca muchos sectores. En nuestro ambiente podemos recordar los mayordomos, los santeros, los rezadores, los estacioneros, los curanderos, etc. con diferentes funciones y poderes.

Con esta presencia de personas cualificadas el pueblo indica que se siente responsable de la marcha y del caminar del Pueblo de Dios en casi todos los aspectos de la vida, consecuente con la vivencia primaria de la esperanza de una salvación total.

En algunos sitios no faltan, dentro del sistema, los peligrosos líderes demoníacos, que sacramentalizan en la comunidad la fuerza del pecado en el mundo.

4. *El comportamiento religioso frente a la vida*

El lenguaje de la religiosidad popular no se reduce a creencias y mediaciones sino que tiene también una proyección en los comportamientos y actitudes frente a la vida y a las relaciones con los otros hombres. Cuando se analiza desde esta perspectiva el catolicismo po-

pular latinoamericano suele aparecer en el fondo una simbiosis de valores evangélicos con valores culturales, y con otros valores descubiertos por la sabiduría popular a través de los sucesos y acontecimientos vividos históricamente.

Este es un campo de difícil exploración. Sólo quiero poner de relieve tres aspectos que revisten especial importancia en relación a nuestro tema de la incorporación de la religiosidad popular en el ámbito litúrgico.

La piedad no es un elemento secundario o accidental en la vida popular latinoamericana. Es un tipo de comportamiento primario y fundamental exigido por la estructura de su religiosidad.

La piedad es el signo clave para manifestar la fe en la trascendencia, para expresar la creencia en el "patronazgo", para establecer las relaciones de amistad con el poder-santo.

Por ese motivo, la actitud y los gastos piadosos se mantendrán en cualquier situación, incluso cuando la persona tiene conciencia de su malvivir —espera que Dios se compadezca de él, le comprenda y le perdona—. Más aún, con una desviación manifiesta, no será infrecuente prepararse con actos de piedad e incluso apoyarse en ellos para realizar el mal o la venganza.

Desde este punto de vista, la piedad popular puede en determinados momentos desorientar a los sacerdotes y pastores, pero es simultáneamente un punto privilegiado para dinamizar el proceso de evangelización del pueblo. El arrasamiento de ella, el olvido o incluso su minusvaloración serían pasos hacia una destrucción del ser religioso del pueblo latinoamericano, o, al menos, la pérdida de un valioso instrumento para una evangelización.

Otra cuestión diferente es la purificación, reorientación y clarificación de las exigencias en todos los aspectos de la vida, de una piedad expresión de la fe cristiana.

Junto a la piedad existe *la sabiduría religiosa popular*. Esta incluye una interpretación y valoración sobre la globalidad de la vida; una orientación fundamental sobre el modo de vivir; unas normas fundamentales de comportamiento; unas formulaciones sobre el bien y el mal. Esta sabiduría religiosa profunda suele estar con frecuencia mezclada, incluso sincréticamente, con otras valoraciones culturales, que pueden y deben ser superados por los profundos valores cristianos que yacen en la fe del pueblo.

Sería interesantísimo, desde el punto de vista evangelizador y pastoral, que la liturgia supiera poner de relieve los valores cristianos de la sabiduría popular en orden a una purificación y superación de sus meras valoraciones culturales.

Con frecuencia dicha sabiduría se encuentra plasmada y dispersa en narraciones religiosas y morales; en refranes y sentencias; en algunas canciones populares; en determinados gestos y costumbres, e incluso en un vocabulario clave del lenguaje popular; en la veneración especial a ciertos santos o personas, que aparecen frente al pueblo como modelos e ideales de una auténtica vida cristiana.

Otro elemento que hay que tener en cuenta es el valor y la importancia religiosa del *acontecimiento* para el pueblo.

Técnicamente es conocida la diferencia entre el “kairós” y el “jrónos”, entre el “acontecimiento” y la “duración”. Factor típico de la cultura popular es la valoración del tiempo como acontecimiento, momento fuerte, cualitativamente nuevo que marca una nueva etapa e incluso una nueva orientación de la vida. Simultáneamente es un dato característicamente bíblico y unido a la esencia de la liturgia.

En general, los acontecimientos populares suelen ser de tres tipos.

Acontecimientos personales y familiares: nacimiento, matrimonio, enfermedad grave, muerte. Acontecimientos comunitarios, frecuentemente unidos a los ciclos estacionales y laborales. Acontecimientos extraordinarios, como epidemias, sequías, guerras, victorias, etc.

El acontecimiento, desde la fe del pueblo, se hace hierofanía, tiempo privilegiado para conectar con la presencia de la fuerza salvadora de Dios. Por ese motivo el pueblo tiende a religiosizarlo, a reconocerlo como momento eminente para expresar su piedad, y para escuchar la voz de Dios que impone un determinado estilo de vida más conforme al Evangelio.

Piedad, sabiduría y acontecimiento son tres elementos de fácil conexión con la liturgia dentro de una perspectiva de auténtica pastoral litúrgica.

III. Dificultades para la comprensión de la religiosidad popular y algunos medios para superarlas

Hasta aquí he pretendido presentar en apretada síntesis un esquema que nos permite visualizar el amplio campo que abarca la religiosidad popular, así como la complejidad de su estructura. Pero es necesario superar ciertas dificultades para una mejor comprensión de la totalidad de la religiosidad popular y de cada uno de sus elementos; es necesario tener algunos criterios para un discernimiento entre lo positivo y lo negativo que frecuentemente coexisten en el interior del sistema; hace falta conocer algunos medios para la recuperación e incluso ampliación posible de algunos signos de dicha religiosidad; hay que estar atento a las variaciones a las que se encuentra sujeta la misma religiosidad popular. Son pasos necesarios antes de proceder a una posible integración de la religiosidad popular en la liturgia.

1. Dificultades para la comprensión de la religiosidad popular

Las dificultades para la comprensión del lenguaje religioso tienen dos fuentes fundamentales: la primera se encuentra en los propios agentes de pastoral procedentes de otra cultura o que han sido intensamente sometidos a una formación alejada del pueblo; la segunda está en la complejidad del mismo lenguaje del pueblo. Analicemos por separado cada una de estas dificultades.

La primera dificultad la sitúa en los propios agentes de pastoral, especialmente sacerdotes, punto que subraya Puebla al denunciar en este punto un “divorcio entre élites y pueblo”, sacando como consecuencia que “eso significa que (a la religiosidad popular) le falta educación, catequesis y dinamismo, debido a la carencia de una adecuada pastoral” (n. 455).

Cualquier sistema cultural y, consecuentemente, cualquier sistema religioso se origina fundamentalmente en una *vivencia interna* que ha de ser participada desde dentro para poder valorar y comprender correctamente cada uno de los elementos en los que se expresa. Cuando se carece de dicha vivencia la cultura del “otro” fácilmente se reduce a una erudición, y es una tentación someter el sistema a un análisis no por autocritica interna sino por heterocritica desde el otro sistema.

Frecuentemente los sacerdotes por su formación, y mucho más cuando son extranjeros, no participan de esa vivencia y síntesis del pueblo, porque de hecho pertenecen a otra cultura. Esto hace que examinen la religiosidad popular desde fuera, con sus propias categorías culturales, incluso a veces con un talante de superioridad.

Las consecuencias de esta actitud son graves en el campo pastoral: aparece un colonialismo religioso ante el que el pueblo se siente extraño; se marginan de su contexto determinadas prácticas religiosas populares, provocando con ello incluso un proceso de degeneración, como es el caso de los estacioneros en el Paraguay; se crea en el pueblo una conciencia de que tales prácticas y creencias son propias de ignorantes, lo que poco a poco va originando en el sector popular una desconfianza en su propio mundo religioso, cuando no un alejamiento de todo lo religioso.

Igualmente se hace difícil la comprensión de determinadas creencias y prácticas religiosas, *cuando no se participa del fervor del pueblo*. El fervor en el campo religioso es una nueva categoría de conocimiento, como sucede con el enamoramiento en las relaciones humanas. El fervor ofrece una nueva clave de interpretaciones, que no coincide con la clave racionalista, sin negar que la clave del fervor sea razonable. Y hay que reconocer que para muchos agentes de pastoral no es fácil participar del fervor popular muchas veces vivido con una primitiva espontaneidad.

Esta dificultad sólo puede ser superada con una conversión de los sacerdotes y agentes de pastoral a la vivencia interna y el fervor del pueblo, no para aceptarlo todo sino para poder situarse en una clave correcta de discernimiento, ya que el pueblo tiene que expresar su fe, nuestra fe, no con lenguajes y culturas extrañas sino con las suyas propias.

La segunda dificultad se encuentra en el mismo lenguaje religioso del pueblo. Aparentemente sencillo, ingenuo, transparente, en el fondo es complejo, difícil y ambiguo. No podemos olvidar que Puebla ha definido la religiosidad popular latinoamericana como “la memoria cristiana de nuestro pueblo” (n. 457).

La religiosidad popular no es algo improvisado. Es el fruto de una tradición y de una historia, de una antigua sabiduría, que no sólo

explican etiológicamente el origen de ciertas formas y expresiones actuales sino que continúan significándolas profundamente.

El campesino, por ejemplo, en muchas ocasiones no sabrá dar la razón de por qué hace ciertas prácticas, o incluso dará razones que pueden desorientar al ingenuo encuestador o investigador que carezca de perspectiva histórica. El pueblo vive su religiosidad directamente, mantiene la memoria quedándole a él mismo muchas veces ocultas las raíces que están sellando su experiencia inmediata. Esto es un hecho de toda cultura vivida.

Así lo he podido comprobar recientemente con relación al bautismo en una de sus interpretaciones populares en el Paraguay.

Es frecuente que cuando nuestros agentes de pastoral preguntan a nuestro pueblo por qué quieren bautizar a sus hijos y bautizarlos con una cierta urgencia, una de las razones que suelen dar es para evitar que el niño se ponga enfermo. Razón que fácilmente provoca el escándalo o la sonrisa del sacerdote.

Investigando el fenómeno históricamente he podido comprobar que se apoya en una vieja catequesis superadora de antiguos errores, al mismo tiempo que la respuesta goza de una seria, aunque compleja, base teológica.

En efecto, al llegar los misioneros al Paraguay una de sus preocupaciones era bautizar a los niños moribundos, que en su mayoría morían. Esto creó en la población indígena un prejuicio contra el bautismo como portador de enfermedad y de muerte. Las oraciones insistentes del P. Romero y algunos casos extraordinarios ocurridos al P. Ranzonier, abrieron la posibilidad de ofrecer una catequesis del bautismo como sacramento de salvación total, incluso dando la salud al bautizado si le convenía.

Intencionadamente he puesto esta palabra —“devolver la salud si le conviene”—, relacionada en nuestros contextos sacramentales con el sacramento de la Santa Unción. Y teológicamente no podemos olvidar la teoría de la circulación interna de los sacramentos, lo que nos permite reconocer esta dimensión contra la enfermedad —cuya raíz teológica es el pecado—, también en el sacramento del bautismo.

Sin duda que el campesino necesita una catequesis más completa sobre el sacramento del bautismo, pero también la necesitan nuestros agentes pastorales.

Esto nos conduce a una conclusión: si los agentes pastorales tienen que estudiar las lenguas autóctonas para realizar una evangelización popular, igualmente han de estudiar en profundidad el difícil lenguaje religioso del pueblo, para poder interpretarlo correctamente y discernirlo.

Desgraciadamente todavía tenemos en América Latina poco material y pocos especialistas para poder superar esta dificultad.

2. Algunos criterios para el discernimiento

Si Puebla nos habla de la capacidad evangelizadora de la religiosidad popular latinoamericana, también nos dice que necesita ser

evangelizada por desviaciones que padece en muchos casos (n. 456), o por no lograr alcanzar los objetivos cristianos en las personas y en la sociedad (n. 452). Es decir es necesario conocer la religiosidad popular, pero también es necesario el poderla discernir. Y dicho discernimiento no es fácil.

El discernimiento no puede tener como punto de partida los gustos y la cultura de los agentes pastorales, sino el deseo de descubrir la capacidad de los signos populares para expresar, al menos parcialmente, el Evangelio y las actitudes fundamentales del cristiano.

En principio, sólo serían rechazables aquellos signos y creencias que, tras un serio análisis, positivamente se oponen a la revelación evangélica o dificultan el dinamismo del Evangelio.

Puebla ofrece algunos criterios concretos en esta línea, ofreciendo pistas sobre aspectos negativos: “De tipo ancestral: superstición, magia, fatalismo, idolatría del poder, fetichismo y ritualismo. Por deformación de la catequesis: arcaísmo estático, falta de información e ignorancia, reinterpretación sincretista, reduccionismo de la fe a un mero contrato en la relación con Dios” (n. 456). Pero estas deformaciones y errores tienen que ser comprobadas en cada caso concreto y no prejuzgadas fácilmente desde nuestras posturas.

Hay que evitar otro peligro en el discernimiento: el entusiasmo ante viejas fórmulas de la religiosidad popular, que ya han sido olvidadas por el pueblo y eliminadas en su proceso histórico. Hay que evitar la tentación pastoral del restauracionismo arqueológico inútil generalmente para la auténtica evangelización.

3. Sistemas de recuperación de la religiosidad popular

“Como toda la Iglesia, la religión del pueblo debe ser evangelizada siempre de nuevo. (...) Será una labor de pedagogía pastoral, en la que el catolicismo popular sea asumido, purificado, completado y dinamizado por el Evangelio” (n. 457).

Pero, ¿cómo se puede *asumir, recuperar* el catolicismo popular latinoamericano y sus signos y expresiones? Hay diversos caminos, e intento sugerir algunos de ellos.

Hay ante todo una recuperación por auténtica *revalorización* de la religiosidad popular por los legítimos dirigentes del Pueblo de Dios. Este es un punto de partida fundamental. De otra manera la religiosidad popular tenderá progresivamente o a desaparecer, o a sectorizarse al margen de la Iglesia, o a transformarse en una original iglesia “underground”.

Es interesante la recuperación de ciertos signos o ceremonias viejas que han desaparecido por descuido de acompañamiento pastoral, pero que se intuye su sintonía profunda con la actual cultura popular manteniendo una fuerte capacidad evangelizadora. En este punto quiero proponer como ejemplo la celebración del matrimonio y la fiesta del día de Resurrección tal como se tenían en las Reducciones, y que ampliamente nos ha transmitido el P. Cardiel en su “Relación”.

Puede haber recuperación mediante correcciones sencillas de ciertos errores, como sucede con muchas canciones religiosas populares.

Otras veces, determinados signos y prácticas necesitan volver a su auténtica significación cristiana mediante una renovación de su significado desde la legítima teología del pueblo, o incluso complementándolas con significaciones más profundas en las que quede integrada la significación inmediata del pueblo. Proponiendo un ejemplo sencillo, sería integrar el patronazgo de los santos con su dimensión modélica de seguimiento de Cristo.

En otros casos la recuperación puede transformarse en ampliación, como se ha hecho en los primeros años de nuestro siglo con la propagación de las devociones del Sagrado Corazón o de María Auxiliadora. Son fórmulas que se encuentran en la misma honda popular y pueden intervenir como un nuevo dato de renovación religiosa del pueblo.

4. Lugares de recuperación de la religiosidad popular

¿Dónde debe recuperarse la religiosidad popular? A mi juicio hay tres lugares privilegiados de recuperación: en el propio ámbito de la religiosidad popular, es decir, en el pueblo; en la catequesis y en la liturgia.

El primer lugar donde hay que recuperar todo el vigor y la fuerza evangelizadora de la religiosidad popular es *en su propio y cuasiautónomo campo* en el que nace por la fuerza del Espíritu. “Esto exige, antes que todo, amor y cercanía al pueblo, ser prudentes y firmes, constantes y audaces para educar esa preciosa fe, algunas veces tan debilitada” (n. 458).

Para ello es necesario no abandonar al pueblo con su religiosidad popular, sino acompañarlo con una adecuada pastoral que incluya educación, catequesis y dinamismo (n. 455), pero sin privarlo de su originalidad e iniciativa.

Pero no basta con un acompañamiento externo. Es necesario que los propios pastores sepan y quieran participar fervorosamente de la religiosidad popular sin arrebatar el legítimo liderazgo que el pueblo ejerce sobre este sector eclesial.

El segundo lugar en el que debe recuperarse la religiosidad popular es en *la catequesis*. Multitud de principios pastorales nos indican que una verdadera catequesis debe partir del lenguaje religioso del catecúmeno, del pueblo, hasta descubrirle todas las profundidades y exigencias evangélicas que encierra, e incluso dinamizándolo para una superación de las limitaciones que todo lenguaje humano necesariamente tiene cuando intenta expresar el misterio profundo de la fe, la revelación y la donación de Dios al hombre.

El tercer lugar es en *la liturgia*. Los motivos ya los expuse anteriormente. Pero queda una pregunta: ¿es posible esta asimilación de la religiosidad popular en la liturgia, dadas las actuales normas y orientaciones? Más aún, ¿cómo se debe hacer dicha asimilación y recuperación?

5. Ante los nuevos signos de la nueva religiosidad popular

Antes de responder a las preguntas anteriores es necesario recordar que nuestro pueblo se encuentra sometido actualmente a un enérgico proceso de cambio cultural y, consiguientemente, de cambio también religioso, en cuanto que la religión —interpretada como diferente de la fe— se realiza y expresa de diferentes maneras según el cuadro cultural en el que se encuentra inscripta.

Las referencias ejemplificadoras de religiosidad popular que he ido proponiendo se han referido a una religiosidad popular tradicional, de tipo cultural fundamentalmente de asentamiento agrario, que ha sido el prevalente en América Latina.

Un entusiasmo unilateral por la recuperación de la religiosidad popular tradicional, aún imperante en muchos de nuestros medios, nos haría caer en la trampa de una Iglesia estancada en el pasado rural y agrícola, obsoleta para las nuevas generaciones que comienzan a surgir en el seno de una cultura diferente, “la cultura urbano-industrial, inspirada por la mentalidad científico-técnica” (n. 421), de la que nos hablan los Obispos en el documento de Puebla.

Se trata de una nueva cultura amenazada, sin duda, por el secularismo (n. 434), pero con capacidad también, como toda cultura, para originar una nueva religiosidad y, más en concreto, una nueva religiosidad popular, que si parte de la fe cristiana engendrará un nuevo catolicismo popular.

Es necesario pastoralmente estar presentes desde el principio a este nacimiento religioso, acompañarlo y asumirlo de la misma manera que la religiosidad tradicional. Ya comienzan a aparecer algunos signos nuevos de este lenguaje, a los que hay que estar atentos, pero faltan estudios que nos puedan orientar suficientemente.

Este paréntesis, sin mayor desarrollo, sólo quiere ser una llamada de atención a los pastores, y un querer suscitar la investigación hacia las nuevas formas de religiosidad popular que sin duda ya están naciendo en nuestro continente.

IV. Posibilidades de incorporación de la religiosidad popular en la liturgia

Es curioso que hoy hablemos de la posibilidad de integrar la religiosidad popular en la liturgia, siendo así que la primitiva Iglesia tuvo el vigor de incorporar las diversas religiosidades incluso paganas a sus celebraciones, sin desvirtuar el núcleo esencial del mensaje y de la acción de Cristo, originando un rico pluralismo litúrgico del que todavía somos testigos.

Hoy, después del Concilio Vaticano II y del acontecimiento de Puebla, no podemos hablar de una posibilidad sino de una obligación.

Ciertamente se trata de una obligación compleja. En efecto, en la Constitución de Liturgia del Concilio Vaticano II leemos: “La Iglesia

no pretende imponer una rígida uniformidad en aquello que no afecta a la fe o al bien de toda la comunidad, ni siquiera en la liturgia; por el contrario, respeta y promueve el genio y las cualidades peculiares de las distintas razas y pueblos. Estudia con simpatía y, si puede, conserva íntegro lo que en las costumbres de los pueblos encuentra que no esté indisolublemente vinculado a supersticiones y errores, y aun a veces lo acepta en la misma liturgia, con tal que se pueda armonizar con su verdadero y auténtico espíritu" (S. C. 37). Pero en el mismo documento se nos dice: "Nadie, aunque sea sacerdote, añada, quite o cambie cosa alguna por iniciativa propia en la liturgia" (S. C. 22,3).

Sin embargo no es tan contradictoria la situación, ya que se reconocen amplias facultades en los Obispos (S. C. 22,2; 39; 128; etc.); se promueve la investigación y las experiencias (S. C. 40,2); y de hecho son mucho más amplios los márgenes de libertad para una persona que domine la actual legislación litúrgica.

En el marco de esta responsabilidad, de incorporar la religiosidad popular en la liturgia, y atendiendo a las posibilidades actuales de la legislación litúrgica, quiero ofrecer algunas pistas de qué y cómo se puede integrar.

1. Principios generales

Naturalmente lo que inmediatamente aparece que debe incorporarse en el ámbito de la liturgia son las *mediaciones* de la religiosidad popular, teniendo en cuenta los tres aspectos anteriormente señalados: objetos, prácticas y responsables.

Los objetos son sumamente importantes y prácticamente casi todos ya de hecho están en el contexto de la liturgia. Pero, sin perder calidad artística, han de sintonizar con la sensibilidad del pueblo. Téngase en cuenta el principio del Concilio: "La Iglesia nunca consideró como propio ningún estilo artístico, sino que acomodándose al carácter y a las condiciones de los pueblos y a las necesidades de los diversos ritos, aceptó las formas de cada tiempo, creando en el curso de los siglos un tesoro artístico, digno de ser conservado cuidadosamente" (S. C. 123).

Las posibilidades de adaptación son muchas en este punto, ya que tienen amplias facultades los Obispos incluso en el instrumental litúrgico más directamente relacionado con la celebración del misterio: "En este punto, sobre todo en cuanto a la materia y a la forma de los objetos y vestiduras sagradas, se da la facultad a las asambleas territoriales de obispos para adaptarlas a las costumbres y necesidades locales" (S. C. 128).

También son muchas las posibilidades de la incorporación de ciertas prácticas seleccionadas oportunamente según las diversas celebraciones sacramentales y los diferentes ciclos litúrgicos. Piénsese, por ejemplo, en el cantoral popular, en las ofrendas y promesas, en ciertas oraciones y devociones, etc.

Igualmente pueden incorporarse, marcando claramente la función, ciertos líderes y servidores de la comunidad eclesial popular, como

mayordomos, cantores, etc. Ya en muchos sitios tenemos la experiencia de la incorporación de los llamados Apóstoles, verdadera institución tradicional con funciones muy específicas en la liturgia de la Semana Santa.

Pero no sería suficiente la mera incorporación de las mediaciones si simultáneamente los pastores no se deciden a incorporar las legítimas *creencias populares*, el *sentido de piedad del pueblo* e incluso las formulaciones propias de la que hemos llamado *sabiduría religiosa popular*.

Esto es posible, dado que estos aspectos religiosos populares como los contenidos litúrgicos son expresiones de una misma fe cristiana y católica, expresiones diferentes pero que mutuamente relacionadas y conectadas se enriquecen y ayudan a un descubrimiento más profundo del misterio de Cristo y de la Iglesia.

Pero, desde estos principios, descendamos a algunos casos concretos.

2. El templo y el pueblo

El templo es el contexto normal de la liturgia, aunque las exigencias y adaptaciones pastorales cada vez van haciendo más amplio el concepto de templo, ampliando los posibles lugares de celebración litúrgica incluso en el caso de la Eucaristía.

Teológicamente el templo cristiano tiene otra concepción totalmente distinta del templo veterotestamentario y del pagano, ya que de suyo es sólo el lugar donde se reúne la asamblea cristiana, único y auténtico templo vivo de Dios. Más aún, hay ciertas normas litúrgicas que regulan ágilmente una cierta organización del templo, e incluso determinan arquitectónicamente una escala de valores.

Pero también es cierto que el mismo templo tiene que estar penetrado por la religiosidad popular y no por el gusto de los pastores y artistas foráneos, si queremos que el pueblo lo sienta como suyo, de manera que no se encuentre sólo en la casa de Dios, y mucho menos en la casa del sacerdote, sino también en su propia casa, porque el templo es simbólicamente la casa de la familia de Dios.

Tres características descubro en el templo visto desde la religiosidad popular latinoamericana.

El templo, en primer lugar, es el gran símbolo sensible que identifica la presencia de una comunidad concreta y viva. De ahí, la preocupación que se advierte en el pueblo en los puntos más distantes de edificar y tener sus propias iglesias y oratorios, aunque sean pequeños. El pueblo quiere participar en su edificación con su propio esfuerzo, y se advierte una frialdad cuando las iglesias y oratorios se reducen a un regalo. El templo lo imagina la religiosidad popular como una ofrenda del pueblo a Dios, ofrenda llena de fe, de sacrificio, de esfuerzo y de colaboración comunitaria.

La segunda característica del templo y del oratorio es constituirse en un lugar fundamentalmente piadoso consecuente con la actitud religiosa fundamental del pueblo latinoamericano, la piedad. Por eso el templo aparece como el lugar privilegiado para la oración, para las

súplicas y peticiones, para las ofrendas, para las bendiciones, para las peregrinaciones. De él proceden el agua y la cera benditas. En él las imágenes y estampas familiares, las medallas y hábitos personales, etc. adquieren su rúbrica cristiana mediante contactos rituales o bendiciones y oraciones.

La tercera característica que la religiosidad popular exige del templo es el encontrar representado en él, de una manera sensible, todo el universo de sus creencias, de tal manera que en ese lugar convenientemente preparado aparezca sacramentalmente el universo trascendente en el que cree el pueblo, al mismo tiempo que le permita dar curso a sus legítimas devociones y expresiones.

Aceptar estas características del templo, visto desde la religiosidad popular, puede suponer en muchos sacerdotes una auténtica conversión al pueblo y un renunciar a sus propios gustos y concepciones más refinadas y estilizadas.

3. Las celebraciones sacramentales y la religiosidad popular

En este punto sólo quiero ofrecer algunas pistas, dado que el tema particularizado sólo a cada uno de los sacramentos resultaría excesivamente largo.

Con relación a la liturgia podemos distinguir tres aspectos, cada uno de los cuales nos brinda una perspectiva de integración de la religiosidad popular: el instrumental litúrgico y su vestuario; los servidores de la liturgia; distintos momentos y acciones del desarrollo de la celebración.

El instrumental litúrgico y las vestiduras sagradas, sin perder su conveniente dignidad, y dadas las facultades que en este punto tienen las Conferencias Episcopales, podría ser mucho más popular y cercano al pueblo, incluso más modesto. Esto permitiría que el pueblo pobre pudiera incorporarlo entre sus ofrendas, e incluso fabricarlo con sus propias manos e imaginación. Dejaría de ser un instrumental importado y lejano.

Entre *los servidores inmediatos de la celebración litúrgica*, con una debida selección y orientación, se podrían incorporar fácilmente algunos líderes y servidores de la comunidad religiosa popular, como podrían ser los mayordomos, cantores, determinados facultados o rezadores, etc.

El mismo *proceso de la celebración* permite amplios márgenes de incorporación de mediaciones populares. Proponemos algunos ejemplos.

Toda liturgia tiene un prólogo y un epílogo, cuyo montaje, por encontrarse fuera de la acción litúrgica propiamente dicha, puede ser realizado con plena libertad y creatividad por el Presidente litúrgico. En este sector no habría más limitaciones pastorales que las propias del sentido común, de tal manera que no se distraiga la atención del centro del misterio que se celebra, sino que por el contrario ayude a un acercamiento mayor.

Dentro de la misma acción litúrgica hoy existe una gran libertad en las moniciones y modo de realizarlas, en la selección del cantoral, en

las formas de hacer peticiones, en los sistemas de dar gracias, en el sentido y orientación de las ofrendas, en el poder impartir ciertas bendiciones, en los modos de comunicarse y saludarse la asamblea, etc., etc.

A mi juicio, el problema se encuentra tanto en las limitaciones impuestas por la legislación litúrgica, como en la falta de creatividad ponderada, de estudio y de esfuerzo de los propios pastores. Porque la liturgia nunca puede improvisarse y, mucho menos, cuando deseamos que recoja en su interior todas las resonancias legítimas de la religiosidad popular.

En este punto se podrían realizar muchas experiencias, que posteriormente pudieran ser evaluadas por personas entendidas y delegadas por el Obispo.

4. Los ciclos litúrgicos

Los ciclos litúrgicos, las festividades del santoral bien seleccionadas conforme a la sensibilidad del pueblo —como puede ser el día de la Candelaria, difuntos, etc.— abren mucho más margen al desarrollo de la religiosidad popular en conexión con los tiempos litúrgicos. Sobre este punto no faltan interesantes realidades en muchos puntos de nuestro continente.

Sirvan estos sencillos datos como pistas viables para la recuperación de la religiosidad popular en la liturgia.

V. El acompañamiento catequístico durante los procesos de incorporación

Llegamos a este último punto, que será breve y reducido. Sólo quiero recordar algunos puntos pastorales que hay que tener en cuenta en todo proceso de transformación o enriquecimiento de la liturgia.

Las renovaciones litúrgicas, y ese sería nuestro caso, no pueden presentarse al pueblo directamente y sin más explicaciones, dado que los fieles no han de ser meros espectadores de unas ceremonias, sino miembros activos de una asamblea que toda ella, aunque con funciones diferenciadas, realiza la misma acción. Esto supone un proceso de iniciación y aceptación por parte de los cristianos.

A mi juicio, el primer paso sería una seria catequesis sobre la propia religiosidad popular y a partir de la religiosidad popular. El pueblo tiene derecho a que la Iglesia docente le explique las profundidades evangélicas, teológicas e históricas de su propio lenguaje religioso popular; que le haga reflexionar sobre sus contenidos; que se le exponga las consecuencias y compromisos que se derivan de él; que se le valore y haga valorar esa herencia que ha recibido de sus antepasados cristianos.

Más aún, haría falta una catequesis viva que partiera de las expresiones, creencias y prácticas de la religiosidad popular hasta

llegar a lo más profundo del misterio cristiano, buscando las raíces evangélicas que le dan vida, al mismo tiempo que trascienden las limitaciones de cualquier lenguaje concreto.

Segundo paso sería la catequesis sobre la propia liturgia que va a ser renovada incorporando la religiosidad popular. Hay que explicar el por qué se hacen las cosas y cada cosa.

Sólo entonces se ha de pasar a las realizaciones, dejando que la liturgia renovada hable por sí misma, sin hacerla ocasión para una catequesis verbal paralela, que antipastoralmente racionaliza la liturgia, al mismo tiempo que la relega a un hilo conductor para nuestras explicaciones y consideraciones. La liturgia y los elementos legítimamente incorporados a ella han de catequizar por sí mismos, y las acciones litúrgicas —supuesta una catequesis previa y bien montada—, tienen un poder evangelizador y catequético superior al de cualquier palabra explicativa, por la capacidad de sugerencias abiertas y de resonancias que tienen.

LA ILUSTRACION EN EL PERU

por A. MONTEMAYOR, S.J. (Madrid)

1. La influencia francesa durante el siglo XVIII peruano

Durante el siglo XVIII la influencia francesa se hace presente en los ambientes académicos del Perú, favorecida por el Gobierno peninsular borbónico. En lo religioso, se produce la expulsión de los jesuitas y el desprestigio de la Inquisición. En literatura, el afrancesamiento, el racionalismo, el prosaísmo, el incipiente científicismo de los primeros periódicos. Jorge Basadre caracteriza este período por la lucha contra el comercio ilícito, las reformas administrativas y territoriales que coinciden con los primeros atisbos de inquietud libertaria. “A fines del siglo XVIII, comenzó a divulgarse entre los americanos ese contacto con el resto del mundo. Y el gobierno liberal que implantó Carlos III aumentó el tráfico de libros, suscitando la reforma de los estudios en las colonias”¹. José de la Riva Agüero, consecuente con su ideología conservadora, ofrece una apreciación muy personal de la época: “A mediados del siglo XVIII, dice, se imponía una renovación en los agotados campos de las ciencias filosóficas, naturales y literarias. En las razas y civilizaciones por más gloriosas que sean, hay épocas de descenso y decaimiento y se requiere entonces, para salir del marasmo, el impulso inventivo o el injerto forastero. No habiendo alcanzado aquél, nuestros tatarabuelos se dedicaron a éste. Por desgracia las modas intelectuales extranjeras eran a la sazón las más propias para disolver y anarquizar en todos los órdenes y estimular de consiguiente las peores tendencias de nuestro temperamento, así en lo especulativo como en la acción cotidiana. Del ergotismo que si era fosilización, lo era al cabo de tan poderosos sistemas como el aristotelismo y el tomismo, se vino a caer en el sensualismo más estrecho, que frisa con el materialismo torpe y rastroso”. “En ciencias políticas y sociales, concluye, al racionalismo sensato y tradicionalista reemplazó la desenfrenada utopía rousseauniana”². Pedro Pablo Gutiérrez Ferreira glosa estos juicios de Riva Agüero³.

2. Antecedentes en el XVII

Ya en algunas obras del siglo XVII hallamos indicios de las nuevas ideas. Y no sólo en la obra conocida de los Padres José de Aguilar

¹ J. Basadre, *Perú: problema y posibilidad*, Lima, 1978.

² J. de la Riva Agüero, *El Comercio*, 4 junio 1934.

³ P. P. Gutiérrez Ferreira, *El siglo XVIII peruano*, Cuadernos Hispano-americanos, 1956 (octubre).