

Cuestiones acerca de la religiosidad popular del pueblo vasco

Emeterio SORAZU*

A. EL HECHO RELIGIOSO

El fenómeno religioso es una realidad que está supuestamente vinculada por una parte al hombre, y, por otra a una amplísima gama de experiencias y expresiones vinculadas a la Religión.

El hombre en el transcurso de la historia ha vivido y sigue viviendo una vivencia muy profunda con el Misterio, el Trascendente, el Agente Ultimo de su Fe. Y, claro es, esta vivencia del hombre es experiencia del pueblo y comunidad donde ha estado enraizada su vida, sus costumbres, sus esperanzas. Por eso, el fenómeno religioso es algo propio del hombre y del pueblo a la par. El pueblo es la expresión colectiva de las personas que la forman.

Pero a su vez, al hablar del fenómeno religioso, junto al actor humano y popular, hemos de contar con el contenido de todas sus experiencias: creencias y prácticas.

En el hecho religioso influyen circunstancias históricas, culturales y sociales por las que ha pasado el hombre. De ahí que este fenómeno sea estudiado por antropólogos, historiadores, fenomenólogos, teólogos y pastoralistas. Es una de las ciencias más interdisciplinares. Por ello mismo, con el mayor respeto y gratitud hacia los mismos, adentrémonos en la descripción del hecho religioso, como fenómeno humano y como expresión múltiple y milenaria, sobre todo, en nuestro suelo vasco. De ahí proceden tantas vivencias y tantas cuestiones religiosas.

A.1.- EL HECHO RELIGIOSO EN LA HISTORIA DE LA HUMANIDAD

El fenómeno religioso es una parte de la historia humana. Lo cierto es que allá donde existen indicios de vida humana y comunitaria abundan indicios de experiencia religiosa.

Multitud de historiadores de la religión han comprobado los orígenes empíricos de la Religión. Al no

poder recoger su contenido, dada su ingente amplitud, recordamos a algunos de los historiadores más destacados: A. ANISIMOV (Rusia), A. BART (India), S.G. BRANDON, E. DURKHEIM (Australia), E. PRITCHARD, J. FRAZER, E.O. JAMES, F. KONIG, B. MALINOWSKI, M. WEBER, S. TOKAREV, G. THOMSON, (Grecia), B. VAISILIEV (Rusia), I. VOBLOV (América)...(1).

Desde la época del paleolítico la vida del hombre manifiesta su preocupación por el problema del «más allá» y la lucha por la «pervivencia» en todas sus etapas.

El hecho religioso contiene una enorme variedad de formas que reflejan la pluriformidad de la historia humana, según las diferentes épocas, culturas y situaciones.

Dentro de este sin número de religiones de la historia humana, lo que más nos interesa es recoger los elementos más comunes o coincidentes. Luego el lector, tratará de situar y valorar adecuadamente.

(1) Han sido numerosos los historiadores que han estudiado «in situ» las religiones de mayor carga cultural y remotas en el tiempo.

Reseño algunas de las obras de ciertos autores:

A. ANISIMOV *La religión de los evenkos*, Moscú. 1958.

A. BART *La religión de la India*, Moscú. 1897.

E. DURKHEIM *La formas elementales de la vida religiosa, el sistema totémico en Australia*, Buenos Aires. 1974, 206 p.

J.G. FRAZER *La rama dorada, magia y religión*. México. 1969, 860 p.

E.O. JAMES *Historia de las religiones*. Madrid. 1975, 254 p.

B. MALINOWSKI *Magia, ciencia y religión y otros ensayos*, Barcelona. 1975, 336 p.

M. WEBER *Economía y sociedad, sociología de la comunidad religiosa*, México. 1964, 2 vols. 1246 p.

S. TOKAREV *Los pueblos de Australia y Oceania*, Moscú, 1956.

G. THOMSON *Estudios sobre la historia de la sociedad griega antigua*, Moscú. 1958.

V. VASILIEV *Etnografía soviética*, Moscú. 1948.

I. VOBLOV *Las fiestas de los esquimales*, Moscú. 1952.

A.2.— ELEMENTOS COMUNES MAS RICOS DEL HECHO RELIGIOSO

Siguiendo el trabajo de los historiadores religiosos y de los fenomenólogos más recientes (BLEEKER, ELIADE, FRAZER, LEEUW, MARTIN VELASCO, OTTO, MESLIN, PANIKKAR...) (2), podríamos subrayar estos elementos comunes:

—1— El ámbito de lo sagrado

El clima que envuelve a las personas, cosas y acontecimientos religiosos es el «ámbito de lo sagrado».

Ese ámbito es «una forma peculiar de ser y de aparecer el hombre y la realidad en su conjunto, que surge justamente cuando aparece lo religioso» (3). Esa aparición supone algo así como entrar en un clima distinto, nuevo. Es pasar de un umbral para entrar en contacto con lo sagrado. Es vivir el mundo de lo diario y ordinario de una manera totalmente «nueva».

En ese ámbito de lo sagrado, lo ordinario y cotidiano toma la categoría de «ser penúltimo» ante lo «sagrado último». Así nos familiarizamos con lo sagrado y nos hacemos depender de ello con más fuerza y vida. Esos objetos sagrados crean en el hombre un significado de relación (re-ligación) con el Santo/Sagrado (en mayúscula) y le indican su destino. Su duración depende de la voluntad del hombre. El Mistrío (Dios) crea la santidad (el ámbito sagrado) en el hombre, y el hombre la confiere a ciertas cosas.

(2) Entre las máximas figuras de la numerosa bibliografía más recomendada, señalo las siguientes:

C. BLEEKER *Initiation*, Leiden. 1965, 309 p.

M. ELIADE *Tratado de historia de las religiones*, Madrid. 1974, 2 tomos 550 p.

M. ELIADE *Lo sagrado y lo profano*, Madrid. 1973, 181 p.

M. ELIADE *El mito de eterno retorno*, Madrid. 1972, 163 p.

M. ELIADE *Iniciaciones místicas*, Madrid. 1975, 225 p.

J.G. FRAZER *La rama dorada, Magia y religión*, México. 1944, 860 p.

G. VAN DER LEEUW *Fenomenología de la religión*, México. 1956, 687 p.

J. MARTIN VELASCO *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid. 1978, 324 p.

R. OTTO *La santo*, Madrid. 1928, 231 p.

M. MESLIN *Aproximación a una ciencia de las religiones*, Madrid, 1978.

R. PANIKKAR *El silencio del Dios*, Madrid. 1970, 314 p.

R. PANIKKAR *Misterio y revelación, hinduismo y cristianismo, encuentro de dos culturas*, Madrid. 1971, 275 p.

(3) J. MARTIN VELASCO, oc., p. 302

—2— El trascendente/misterio expresado en lo sagrado

Ese ámbito religioso/sagrado comporta fundamentalmente una relación (re-ligación, re-ligión) con el Ser Superior: el Misterio, el Trascendente. Es el Trascendente, porque rebasa la realidad humana. Es el Misterio, porque no tiene representación objetiva.

Este Ser es una realidad anterior y superior al hombre; es trascendente. Su percepción y su huella es posible en el hombre. Resulta clásica la descripción que da el fenomenólogo R. OTTO, como «experiencia del Misterio tremendo y fascinante». (4).

No se trata de «tremendo» y «fascinante» como dos rasgos del Misterio, sino de dos reacciones de la experiencia en el hombre.

Por una parte, la percepción de la presencia del Misterio como algo «tremendo», como una sensación de miedo por la desproporción entre lo sagrado y nuestra realidad humana. Ese ámbito misterioso, sagrado, in-finito hace descubrir en el hombre su pequeñez; se siente anonadado, ante la superioridad absoluta de la realidad que ha irrumpido en su vida; se siente «distinto»; se siente trascender; se siente comprendido.

Por otra parte, sentimiento de «fascinación». La presencia del Misterio le maravilla y le fascina; se siente atraído; se siente cautivado porque le procura una paz y confianza enormes. Y, como reacción, siente un profundo respeto ante el Misterio, que lo ve adorable, santo.

Ambos sentimientos causan en el hombre que los experimenta una sensación de cercanía del Misterio; cercanía agradecida, no merecida. Y precisamente, por su gratuidad, se siente más dependiente de El.

—3— Actitudes religiosas del hombre

En el hecho religioso si existe la aparición del Misterio en la vida del hombre, también existen las reacciones humanas como respuesta.

Hay quienes adoptan la actitud de huida por evadir el comprometerse y preferir olvidarlo y entretenerse. Prefieren «manipularlo».

Otros, en cambio, adoptan la reacción de rebeldía, por temor a sentirse anulado en su ser humano. A cambio, él mismo trata de ocupar el ámbito de lo sagrado. Tentado de «dogmatismo» y de «estructuralismo».

Sin embargo, el hombre que se siente «religioso» (re-ligado) opta por las actitudes de reco-

(4) R. OTTO, oc., pp. 16-18

nocimiento del Misterio y de búsqueda de la propia salvación en él. El Misterio viene a ser el centro de su vida y su experiencia es de abandono de sí mismo y de entrega confiada en sus manos. Sin renunciar al ejercicio de las propias posibilidades, descubre en el Misterio la buena nueva de la Salvación. Confía que el Misterio le ayude a liberarse de su mal, de su sufrimiento, de su pecado. Dios, compañero del hombre; y el hombre, compañero de Dios.

Todo ello hace que su ser se transforme totalmente porque el «poder» del Misterio le ha hecho bueno. En frase de G. van der LEEUW: «La salvación es la potencia (el Misterio) vivida como bien».

La salvación religiosa tiene como agente un ser superior al hombre. Por lo tanto, no se salva el hombre a sí mismo, sino en virtud de la intervención de un Salvador. Dios se hace solidario del hombre.

—4— Mediaciones de la experiencia religiosa

Y, ¿Cómo se da esta relación del hombre con el Misterio? ¿Sólo en el fuero íntimo del hombre? ¿Cómo ocurre la relación sacral entre el Misterio y el hombre? ¿Es fruto de una relación intimista, o más bien a través de unas «mediaciones diarias?».

Ciertamente para que esta relación sea efectiva, han sido necesarias las «mediaciones objetivas» del Misterio. Se trata de realidades mundanas, que adquieren la capacidad de remitir al hombre, a través del significado que tienen, a la realidad invisible del Misterio.

Estas mediaciones objetivas son «presencialización» del Misterio, apariciones de lo sagrado, manifestaciones del Misterio; inmanencia de lo divino en acciones humanas.

La fenomenología religiosa llama HIEROFANIAS a estas mediaciones. Son hierofanias multitud de realidades del mundo:

- realidades cósmicas: cielo, astros....
- realidades telúricas: tierra, agua, fecundidad, fenómenos naturales...
- realidades históricas: acontecimientos múltiples....
- realidades humanas: sus cambios naturales desde el nacimiento hasta la muerte, las funciones y acciones más relevantes.

Son como unas constelaciones de objetos, que están presentes en todas las religiones. Eso sí, vinculadas a la concreción cultural y social de los hombres de cada tiempo. Así una cultura nómada suele tener sus hierofanias propias, tomadas del cosmos y sus elementos. En cambio, una cultura sedentaria y agrícola toma de la tierra, de los acontecimientos y de los fenómenos relativos a la fecundidad.

Mediante estas realidades hierofánicas, el Misterio se hace presente como experiencia mística, sagrada, santa, salvífica. Tales realidades hierofánicas se convierten en símbolo de una realidad invisible. Y desde esa experiencia hierofánica, el hombre cambia y proyecta su modo de vivir desde el deseo salvífico del Misterio.

— 5 — Expresiones celebrativas

El hombre, al verse afectado por la presencia del Misterio, expresa y celebra sus reacciones más profundas, tales como:

- de acatamiento, de adoración.
- de éxtasis, de contemplación, de apertura.
- de búsqueda de salvación, superación, pervivencia.
- de oración, de súplica confiada, de comunicación y cercanía.
- de sacrificio, de ofrenda, de desagravio...

Así encontramos manifestaciones de expresión religiosa espacial (en lugares sagrados), temporal (en tiempos sagrados) y racional (en la doctrina religiosa o dogma/teología). Es el riquísimo RITUAL: Ritos de Ermitas, Santuarios... ; Ritos cíclicos anuales de Verano, Invierno; Ritos Doctrinales, plegarias...

Todas estas expresiones son de carácter comunitario, grupal, familiar y popular. Así surgirán la oración popular, el sacrificio, el ayuno, la limosna, la peregrinación, las ofrendas, las cofradías y asilos caritativos, las fiestas patronales, los santuarios y ermitas, etc... Todo esto es el cultivo de la RELIGIOSIDAD POPULAR. Pasamos a exponer las cuestiones de mayor relevancia actual en el hecho religioso.

B.— CUESTIONES

1. ¿RELIGIOSIDAD POPULAR SIN CULTURA POPULAR?

Esta es una de las cuestiones que llamaría «vital», porque en ella están en juego preguntas fundamentales:

- ¿Pueden llamarse religiosas aquellas formas que no tengan sustento en el pueblo como tal, sino sólo en instituciones?
- ¿Puede llamarse popular a una religiosidad, si el mismo pueblo conlleva tan sólo una participación pasiva, impositiva, exclusiva? (5)

(5) Para poder profundizar en el tema de qué se entiende por «popular» y «popularizado», recomendamos la reflexión de: J. MARTIN VELASCO, Religiosidad popular, religiosidad popularizada y religión oficial, Salamanca. 1978, pp. 171-187.

— La Religiosidad Popular que nosotros aquí conocemos ¿resulta toda ella expresión de la cultura popular?

— ¿Qué consecuencias pueden sobrevenirle a un pueblo, que, en sus estructuras pedagógicas silencia la religiosidad Popular, o la excluye o la parcializa?

— ¿Es justo admitir que la Religiosidad Popular sea sólo «folklore», cuando la cultura burguesa le denomina despectivamente como «la etnología del pobre»? (6).

— ¿Es ciertamente la religión el motor de la cultura? ¿O más bien es la cultura la que alimenta y sostiene las creencias y las prácticas religiosas?

La religión pura, sin personas no existe. La Religión nace, camina y se expresa en la vida de las personas y del pueblo en medio de todos sus avatares. De ahí el nombre de Religiosidad Popular. (7).

Por otra parte, la cultura, la cultura común, es uno de los componentes fundamentales que constituyen a un pueblo como tal. Y entre sus elementos existen; la lengua, las costumbres, las relaciones sociales, las creencias, la patria. Podríamos afirmar que la cultura es aquello que se vive realmente como cultivo, como extracción o exhumación de las posibilidades recónditas y radicales de un colectivo. El colectivo posee un «humus», y soterrado en él hay semillas que es preciso germinar. Más tarde, cuando éstas dan fruto, tenemos el fin de un proceso cultural. Cultura y culto tienen una relación de reciprocidad; se integran y complementan armónicamente.

Pero en la práctica no siempre ocurre así. Por eso, tantos historiadores como pastoralistas debemos tener muy presentes estas actitudes:

a) No calificar marginadamente la cultura autóctona y sus experiencias como «paganas», de «infra-cultura», o «supersticiosas»,...

b) No imponer una religión exterior como «oficial y ortodoxa», sin haber «encarnado la cultura popular».

c) Tener en cuenta que en materia ritual, simbólica y celebrativa no siempre «lo verdadero» debe primar de golpe, cuando el mismo pueblo no lo ha hecho suyo aún.

d) No podemos suplantar la incontable riqueza ritual doméstica, vecinal o popular con unos Ritos puros, conceptuales, fríos, oficializados sólo por un líder.

(6) J. LE GOFF *Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente medieval*, Madrid. 1978.

(7) R. COFFEY *La Iglesia, signo de salvación en medio de los hombres*, Madrid. 1976, p. 19.

e) Al evangelizar un pueblo, no podemos adoptar una actitud elitista, cultivando a minorías escogidas, y abandonando la masa popular.

En esta gama de actitudes, no es lo doctrinal lo que se impone, sino más bien desde «el sentido de la tradición», cuidar de modo especial:

— el respeto a todas las culturas, sobre todo, las minoritarias.

— cuidar de que los valores evangélicos tomen «carne y cultivo» en la colectividad popular en primer lugar.

— el más urgente la inculturación de la Religiosidad Popular en situaciones de «subcultura» (impuesta por otra cultura dominante).

— adentrarse en el conocimiento de una cultura, es conocer mejor su «religiosidad».

— no hay «religiones superiores» a nivel de contextos culturales.

— un cristianismo es superior, a partir de «valores evangélicos» y no de una cultura.

— la evangelización no puede desarrollar una estrategia a contrapelo de esa cultura.

— lo que más limita la Religiosidad Popular es la «pobreza deshumanizante».

— el ritual no debe descansar en «cosas» sino en actitudes.

— el seguimiento de Cristo debe superar el «dualismo»: sagrado-profano y rito-vida.

2. ¿IGLESIA DEL PUEBLO O PARA EL PUEBLO?

Tenemos delante una cuestión muy delicada; por su praxis, por su contenido, por muchos errores existentes.

Si los Santuarios están situados geográficamente, en muchos casos, «lejos» o «separados» de la vida urbana, ¿son representación del pueblo y de sus avatares? ¿No parecen ser como la segunda residencia del creyente urbano los fines de semana? ¿No podrían convertirse los Santuarios en focos de renovación cristiana y lugares de interpelación a la religión oficial? ¿En caso de admitir esto, qué otra significación tendrían las Parroquias? ¿No siente como dos realidades nuestro pueblos los Santuarios y las Parroquias? ¿Dónde se siente como más en «su casa» el pueblo?

El término «popular» no es adjetival, sino agente, protagonista. En la comunidad es donde brota la vida; en ella se entrelazan los vínculos personales, familiares; en ella, cada uno tiene su propia identidad, en sí mismo y en relación al resto de la comunidad; en ella cada uno tiene su espacio indispen-

sable y su tarea; en ella se comparte el compromiso, el pan, el amor, las limitaciones, las fiestas... Esas serían las condiciones en las que debería situarse la comunidad popular; pero en la práctica no resulta tan claro (8).

Nuestro pueblo «sabe» (sabiduría popular) mucho de todo esto. Sabe lo que es «suyo» y distingue muy bien cuanto se «cargan» impone. En la comunidad popular anida el alma del nacimiento, del crecimiento y de la organización de todos sus miembros.

Por eso, para que esa «iglesia que nace del pueblo» tenga voz y voto, habría que reconocer el derecho que tienen las comunidades de decidir libremente, de organizarse de preparar su material y celebrar su vida en comunión con la Iglesia (pueblos) universal (9).

Si política y culturalmente nuestro pueblo está balbuceando a duras penas su andadura democrática de autodeterminación, el hecho de encontrar división en él, no exime a la Iglesia de estar «expectante», como mirando desde la barrera. Precisamente, por tratarse de un espacio de participación libre y plenificante la incorporación a la comunidad cristiana, la Iglesia tiene obligación de hacer una «experiencia pedagógica» con el pueblo. No situándose fuera de su «problemática actual». No ofreciendo soluciones de escaso compromiso humano a sus opciones, como si se tratara de una tabor «de segundo grado» o «espiritualmente» sólo.

Por parte de los agentes pastorales y comunitarios, hemos de cuidar al máximo la pedagogía de estas actitudes de «sabor popular»:

— Haber gran hincapié en la pedagogía pastoral de «la libertad», de la «pluralidad», de la «responsabilidad».

— Cuidar al máximo el (contacto directo) con el pueblo, todos sus espacios de relación, comunicación, trabajo, limitaciones...

— Observar atentamente las personas, los hechos, las manifestaciones del pueblo. Necesitamos

(8) Los documentos en que podemos encontrar material relacionado con la Religiosidad del Pueblo, son: (estos números)

— Constitución sobre la Sagrada Liturgia (SC), 37-40, 59-61.

— Constitución dogmática sobre la Iglesia (LG), 11-13, 16-17, 66-67.

— Constitución sobre la iglesia en el mundo actual (GS), 19-21, 58-62.

— Decreto sobre actividad misionera de la Iglesia (AG), 10, 22, 26.

(9) En la Iglesia primitiva los Obispos era escogidos por la misma comunidad, desde el s. I al X.

para ello agudo espíritu de «observación», capacidad de escuchar y dialogar, dejar a un lado prejuicios; interesarse por lo que es de pueblo. Sentirlo como «propio».

— Conocer de cerca la «historia religiosa» de aquella comunidad o pueblo, el acervo religioso-cultural que posee, la «lectura de los hechos».

— Como el mismo pueblo, saber «callar y trabajar».

— A la hora de presentar un cristianismo más puro y exigente, más comprometido, invitar a una vivencia en tensión, sin ridiculizar jamás lo que se vino haciendo hasta entonces (10).

— Es necesario reconocer y apoyar los nuevos ministerios (servicios) que nacen en medio del pueblo cristiano (11).

3. ¿DE QUE RELIGIOSIDAD POPULAR ESTAMOS HABLANDO, CUANDO ES MENCIONADA ENTRE NOSOTROS?

Aunque el tema situado en el capítulo de las cuestiones, propiamente, corresponde al capítulo informativo. Pero, no necesariamente sólo para informar. De dicha información depende la comprensión de la Religiosidad actual, y de sus planteamientos de cara al futuro.

No es fácil situar históricamente la clasificación de las diversas experiencias. Nos arriesgamos, a subrayar tres contextos de Religiosidad Popular, por estimar que son los que más relevancia han tomado en el curso de la prehistoria e historia en nuestro pueblo.

— 1 — Religiosidad pre-cristiana

Nos referimos a la experiencia que vivieron, sobre todo, nuestros antecesores, antes de la romanización.

Tal como hemos intentado describir el fenómeno religioso en el primer capítulo, nos referimos a la religiosidad que se apoya en estos fenómenos:

— religiosidad apoyada en los poderes uránico-superiores.

— religiosidad hierofánica: cósmica, telúrica, cíclica, de tránsito.

— religiosidad ritual (grupal): de magia, de sacrificios, de culto a los antepasados, de tabús, de fiestas de fertilidad, de mitos...

(10) Recomendamos el libro de H. Cox *Uso e abuso della religione popolare*, Brescia. 1974, 340 p.

(11) No olvidemos que el Sacerdocio de Cristo es causa y origen del Sacerdocio de todos: a los que él consagra. comunica la perfección fundamental de fidelidad a Dios que es el Sacerdocio; Hebr. 10, 12.

Esta amplia experiencia se hace más sensible en cuantos viven con mayor cercanía y supervivencia la sensibilidad natural- cósmica.

— 2 — Religiosidad popular cristianizada

Después de esa primera experiencia fenomenológica de religiosidad hierofanizada, nuestro pueblo con la llegada de otra religión «oficial» del cristianismo (apoyado en la cultural romanizada), vive unos períodos no fáciles de describir:

a) Período de invitación a aceptar la fe en Jesús, único Salvador y hermano de todos los hombres, mediante el Bautismo...

b) Período de traducir sus costumbres ancestrales en tradiciones bañadas por la fe cristiana.

c) Período de verse duramente censurado por las estructuras eclesiales: de «paganismo», «magia», «superstición», «religión oculta», «devociones incultas», «sorginkeriak»...

d) Período de respeto y lenta simbiosis complementaria: Religión y Fe Cristiana.

e) Período de monopolio del gran caudal ritual doméstico, por parte de los sacerdotes y las autoridades...

Quienes estaban acostumbrados a vivir su fe religiosa, experimentada en infinidad de mediaciones sagradas, difícilmente pueden conformarse con la evangelización doctrinal y los sacramentos de la Iglesia, que resultan para ellos mucho más parcas en simbología, en narratividad, en ámbito festivo, en participación.

Por eso, de manos de pastoralistas nacidos de su mismo pueblo y vida, reciben gustosos las mediaciones hierofánicas a las que estaban acostumbrados. Es la religiosidad (aquí llamada) cristianizada.

¿De qué modo y medios han experimentado estos siglos?

— s. IV-VI:

- santuarios en plena naturaleza.
- peregrinaciones.
- culto a santos no mártires.

— s. VIII:

- primera gran crisis del santuario cristiano, debida a la incomprensión de la autoridad, a la denigración del santuario, a las acusaciones de paganía e idolatría (12).

— s. IX-XVI:

- triunfo y proliferación del santuario.
- narraciones de apariciones.
- condición penitencial de los santuarios.

(12) Se trata del edicto promulgado por el emperador León III, el año 726.

— s. XVI-XVI:

- segunda gran crisis de santuarios y su reafirmación católica.
- la reforma en manos de Calvino, Zuinglio, Enrique VIII.
- Concilio de Trento.
- la contra-reforma.

— s. XVIII-XX:

- tercera crisis del santuario.
- recuperación parcial.
- en búsqueda de «estatuto evangelizador de los santuarios» (13).

— 3 — Religiosidad popular Cristina (latino-americana)

También es llamada «catolicismo popular» (14).

En la gran masa humana de América Latina, las condiciones de fe, creencias y prácticas cristianas son muy peculiares. Allí se encuentran grupos étnicos con una religiosidad especial: masas campesinas que conservan una profunda religiosidad, y masas de marginados con sentimientos religiosos, pero de bastante baja práctica cristiana.

Hay un proceso de transformación cultural y religiosa. La expresión del catolicismo/religiosidad popular es fruto de una evangelización realizada desde el tiempo de la conquista, con características especiales. Es una religiosidad de votos y promesas, de peregrinaciones y múltiples devociones, basada en la recepción de los sacramentos (Bautismo y Primera Comunión). Es una religiosidad de gran reserva de valores cristianos, sobre todo, de la caridad y de la justicia. Se trata de un pueblo que necesita expresar su fe de modo simple, emocional, colecti-

(13) En el «IV Encuentro pastoral de los Responsables de los Santuarios de Euskal Herria», 1988. D. JOSE ANGEL UBIETA propone, en su ponencia *Significación y función evangelizadora de los Santuarios*, Arantzazu, p. 87.

(14) Hay abundante bibliografía y de vivo interés en torno al catolicismo latino-americano. Subrayamos:

— S. GALILEA *Introducción a la religiosidad latino-americana*, Quito. 1977, 332 p.

— R. PANNET *El catolicismo popular*, Madrid. 1976, 270 P.

— Equipo SELADOC, *Religiosidad popular*, Salamanca. 1976, 379 p.

— I.F. PINEDO *Religiosidad popular*, Bilbao. 1977, 238 p.

— W. CHRISTIAN *Religiosidad popular*, Madrid. 1978, 245 p.

— Equipo SEDOC, *Una Iglesia que nace del pueblo*, Salamanca. 1979, 523 p.

— J. ANDRES VELA *Las Comunidades de Base y una Iglesia nueva*, Buenos Aires. 1969, 181 p.

— A. BUNTIG *El catolicismo popular en Argentina*, Buenos Aires. 1969, 198 p.

vo. Se trata de una pastoral auténticamente liberadora.

Es el esfuerzo por identificar los valores liberadores del pueblo, acompañándolo positiva y críticamente en sus esfuerzos de liberación, mediante el Evangelio históricamente situado y reinterpretado.

Los pueblos de América Latina están viviendo un gran movimiento histórico: están tomando conciencia de su identidad y lucha por expresarla, libre de toda dominación.

Este es el gran desafío que nos presenta a nuestra Religiosidad Popular: o quedarse en gestos sacrales, que, aunque válidos, son incapaces de traducir toda la fuerza liberadora del Evangelio; o incorporarse a la dinámica de ese pueblo y que, en sus sectores oprimidos más lúcidos, ha iniciado el proceso de liberación, no pocas veces en abierta crítica contra los sectores oficiales de la institución. Sus metas son: la plena identidad, la plena liberación.

Resulta patente el que hoy, también en nuestro pueblo vasco, junto a las expresiones de religiosidad anteriores, ésta proveniente de América Latina, está muy «encarnada» en el futuro de nuestro pueblo. Es por eso, por lo que actualmente tenemos en dinámica viva las tres experiencias, no siendo fácil prever su simbiosis más idónea. Ello ha de resultar de combinar nuestra identidad total con la identidad universal y ambas nos son indispensables.

—4— ¿QUE TEOLOGIA SUBYACE EN LA RELIGIOSIDAD POPULAR?

La verdad es que esta pregunta o cuestión nos sitúa, ante todo, en la Religiosidad Popular americano-latina, tal como hemos planteado en la cuestión anterior. De esa experiencia, hoy difundida hasta nosotros, nace la vivencia ratificada en el Documento de Medellín (15) sobre Religiosidad Popular: «LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION».

La teología latino-americana de la liberación se elabora en un contexto cristiano de pobreza, de dependencia, de subdesarrollo. Su preocupación básica es la justicia, la liberación de los oprimidos. Su interlocutor (agente) es el «no-hombre», aquel que la marginación y la miseria mantienen en una situación sub-humana.

Resulta bastante diferente la Religiosidad Popular en los países europeos y, también, en el nuestro. Aquí se trata de contextos cristianos de opulencia, de expansión cultural, es decir, desde mundos «desarrollados». Su preocupación básica es la secularización, la pérdida de la fe en medio de un mundo científico e ilustrado. El interlocutor de esta teolo-

gía es el «no-creyente» y el que sigue asido a su «religiosidad natural».

La teología a la que aquí nos referimos es la teología pastoral. Su punto de partida es más bien el compromiso de los cristianos, la realidad humana en la que la Iglesia ejerce su misión evangelizadora. En esta teología de la liberación se trata de la liberación «cristiana». Esta expresión ha sido progresiva. El papa Pablo VI (16) en la «Populorum progressio» hablaba de «desarrollo integral», con el proyecto de promoción del hombre en todos sus aspectos, éticos y religiosos. Supone pasar de situaciones menos humanas a situaciones más humanas. Fue en la Conferencia de Medellín, cuando se tradujo como un nuevo término de «liberación» con dos matices especiales; la noción del hombre sujeto de su destino e historia, y la idea de superación de toda servidumbre y dependencia injusta.

Algo más tarde, el mismo papa Pablo VI (17) ratifica la «liberación», como «el esfuerzo y la lucha por superar todo aquello que les condena a los pueblos a quedar al margen de la vida; hambre, enfermedades crónicas, analfabetismo, desocupación, injusticia en las relaciones internacionales, en los intercambios comerciales, situaciones de neocolonialismo económico y cultural, a veces tan cruel como el político... Entre evangelización y promoción humana (desarrollo, liberación) existen efectivamente lazos muy fuertes... de orden antropológico, de orden teológico».

Y Juan Pablo II, en su carta encíclica «Sollicitudo rei socialis» acerca aún más el sentido del compromiso cristiano (necesariamente liberador). Es un compromiso crítico-utópico y profético-constructivo. Supone pasar del silencio a la denuncia. Nuestras responsabilidades sociales se concretan en la «opción o amor preferencial» por los pobres (n.º 42), procurando «alcanzar decididamente» reformas necesarias (n.º 43).

Recordemos así mismo el tema para la Jornada mundial de la Paz 1989: «Para construir la paz, respetar a las minorías» (18).

(16) A los dos años de la finalización del C. Vaticano II, en 1967 Pablo VI publica la «Populorum progressio»; se trata de la aplicación de las enseñanzas conciliares a la nueva época, como la respuesta a sus llamadas.

(17) Se trata de la encíclica de Pablo VI, «Evangelii nuntiandi», suscrita en 1975, pp. 30-31.

(18) Es un llamado urgente a todos a fin de que contribuyan activamente a la Paz, respetando y promoviendo los legítimos derechos de las minorías. El Papa Juan Pablo II apela a los Estados, a los Organizaciones Internacionales y a todos los hombres, para que construyan una sociedad en la que la legítima diversidad permita que todos los pueblos contribuyan a la paz. «La paz, o es de todos o de nadie» (n.º 25 de Sollicitudo rei socialis).

(15) Nos referimos al Documento de Medellín, elaborado entre el 26 de agosto al 6 de setiembre de 1968.

Esta liberación cristiana (la salvación de Jesús que se da en la historia) supone, pues, la superación de las servidumbres temporales e injusticias: **la liberación social y liberación del pecado.**

Por tanto, las dos fuentes de la teología de la liberación son: la realidad des-humanizada del pueblo y la fe objetiva (praxis) de la Iglesia.

Esta teología no es neutral, sino crítica, profética. Reconoce que esta situación de violaciones a los derechos humanos hay una ofensa (pecado) a Dios, que necesita redención. Es un desafío a la conciencia pastoral de la Iglesia: evangelizar es salvar de estas situaciones de pecado. Es una tarea global: interior y personal, y al mismo tiempo socio-político-económica.

El teólogo H. Cox, ofrece varias puntualizaciones al respecto: «La teología no crea la religión. Primero la religión, después la teología. Misión de los teólogos es tratar de comprender la religión (19). Más tarde añade: «Si queremos comprender el significado de la fe popular, debemos compartir las experiencias de aquellos que las viven. No podemos intentar hacer nuestro trabajo de teólogos sin identificarnos con ellos y hacer causa común» (20). El mismo concluye con estas observaciones: «El futuro de la teología no me parece tan seguro como el del espíritu.. La evolución religiosa de la humanidad se ha desarrollado durante siglos antes de que naciera la teología y con toda seguridad continuará después de su desaparición» (21).

Resumiendo: No puede haber pueblo, sin vida, sin lucha. Tampoco puede haber adecuada teología sin liberación, sin planificación humana. Y, cierta-

mente un pueblo que tenga vida, ha de tener liberación. De esa experiencia brota la auténtica teología.

Concluyendo: La cuestión religión y cristianismo resulta muy compleja y delicada. La cultura nunca es fija. Nace con el hombre, madura con el hombre, muere y se renueva con el hombre. Desde los orígenes hasta nosotros, no podemos admitir que sólo ha habido una cultura vasca. Ha habido, sí, un proceso cultural. Proceso autóctono; proceso de traducción del exterior; proceso de síntesis. Ha habido épocas de libertad y ha habido épocas de dominación. El hecho cultural ha sido dueño y ha sido esclavo: de presiones de culturas extrañas, de culturas dominantes; de «folklorismo»; de diglosia y bilingüismo; también de racionalización por parte del estatalismo y del capitalismo; de politización mediante divisiones, ideologizaciones y manipulaciones; ha habido etapas de silencio, de «neutralismo», de «sacrificio», de «triumfalismo», de dinamismo, etc...

La religiosidad es cultura y es riqueza popular. Pero su autoría le corresponde al pueblo mismo, con sus aciertos y sus errores; no, a la absolutización de estructuras; tampoco objeto de colonización, oficialidad, ortodoxia, exclusivismo. La historia, como las olas del mar, es para que tenga dinamismo y limpieza, y no el que se bebe en guerras, radicalizaciones y anulación aun de los sectores más minoritarios.

Pero como el mundo humano camina cada vez más hacia una socialización y pluralización de culturas, también la religiosidad salta las barreras particulares (autóctonas) para entrar en el ámbito de la universalidad. Pero esa universalidad exige que cada religiosidad local sea de máxima identidad y enriquecimiento.

(19) H. Cox *La ciudad secular*, Barcelona. 1968, p. 164.

(20) H. Cox, o.c., p. 214.

(21) H. Cox, o.c., p. 348.